

Երևանի պետական համալսարան

ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

**ՀԱՍԱՐԱԿԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԿԻՉԱԿԵՏՈՒՄ**

Երևան
ԵՊՀ հրատարակչություն
2015

ՀՏԴ 316:94(479.25)

ԳՄԴ 60.5+63.3(5Հ)

Ց 337

*Հրատարակության է երաշխավորել
ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի
գիտական խորհուրդը*

Ց 337 Ցեղասպանությունը հասարակագիտական վերլուծությունների կիզակետում: Հոդվածների ժողովածու / Ա. Ե. Մկրտիչյանի գիտ. խմբագրությամբ, Եր., ԵՊՀ հրատ., 2015, 188 էջ:

Գրքում ներկայացված են ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի դասախոսների հոդվածները, որոնցում քննարկվում են Հայոց ցեղասպանության հետ առնչվող մի շարք հիմնախնդիրներ: Սոցիոլոգիական տեսանկյունից ցեղասպանության համատեքստում դիտարկվում են հայի ինքնության քաղաքականությունը, հիշողության մշակույթի յուրահատկությունը, հայկական սփյուռքի առանձնահատկությունները, ցեղասպանության ճանաչման հեռանկարները, Հայաստանի իմիջի ձևավորման խնդիրները, ազգային անվտանգության սպառնալիքները և այլ հիմնահարցեր:

Գիրքը նախատեսված է Հայոց ցեղասպանության հիմնախնդիրներն ուսումնասիրող մասնագետների, ուսանողների և հանրության լայն շրջանակների համար:

ՀՏԴ 316:94(479.25)

ԳՄԴ 60.5+63.3(5Հ)

ISBN 978-5-8084-1982-7

© ԵՊՀ հրատ., 2015

© Հեղ. խումբ, 2015

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ս. Կ. Սաղաթեկյան

Ի՞նչ է ցեղասպանությունը. սոցիոլոգիական մոտեցում..... 5

Հ. Ռ. Վերմիշյան

XX դարասկզբի հայի ճգնաժամային ինքնությունը. սոցիոլոգիական անդրադարձ հայոց ցեղասպանության պատմական հիմնահարցին..... 24

Հ. Է. Սահակյան

Հայոց ցեղասպանության հիշողությունը սոցիալ-պատմական առանցքային իրադարձությունների համատեքստում 40

Ա. Ե. Մկրտիչյան

Հայոց ցեղասպանություն. անցյալի հիշողություններից դեպի ներկայի հիմնախնդիրներ 53

Հ. Է. Գևորգյան

Ցեղի պաշտպանությունը հիշողություններում..... 63

Լ. Հ. Հարությունյան

Հարյուր տարի անց. Մեծ Եղեռնի ճանաչման հեռանկարները 75

Ա. Ռ. Սահակյան

Մի քանի հարց դաժան վարքի պատճառագիտությանը..... 89

Ա. Ռ. Վարդիկյան

Հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի առանձնահատկությունները..... 98

Մ. Հ. Անտոնյան

Ցեղասպանության որբերի հանդեպ հոգածության սոցիալական գինը120

Յու. Գ. Մելքումյան

Հիշել, պատժել, ներել, կանխել. ցեղասպանությունից 100 տարի անց135

Ն. Ա. Մելքումյան

Հայոց ցեղասպանության փաստը որպես գործոն ՀՀ իմիջի ձևավորման համատեքստում.....147

Ա. Վ. Աթանեսյան

24-ից հետո. ՀՀ տեղեկատվական անվտանգության սպառնալիքների ներքին և արտաքին աղբյուրները և գործոնները.....158

Մ. Ի. Ջալալսկայա

Ցեղասպանությունը էթնիկ և ազգային ինքնությունների փոխակերպումների համատեքստում.....174

***ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի սոցիոլոգիայի
բնասության և պարունության ամբիոնի ասիստենտ,
ա. գ. ք. Ա. Կ. Սաղաթելյան***

**ԻՆՉ Է ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ.
ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՄՈՏԵՑՈՒՄ**

Կոնֆլիկտների համատարած ուժգնացման, սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական բևեռացման խորացման, էթնիկ և ազգային ինքնության ճգնաժամային փոխակերպումների, ինչպես նաև զանգվածային ոչնչացման տեխնիկական հնարավորությունների, տեղեկատվական և հոգեբանական ներազդման մեխանիզմների անմախաղեպ զարգացման պայմաններում ցեղասպանական ռիսկերը շեշտակի աճում են: Ցեղասպանությունը եղել և շարունակում է մնալ մեր ժամանակների հրատապ սոցիալական հիմնախնդիրներից մեկը, որը պահանջում է սոցիոլոգիական հանրության ուշադրությունը: Ցեղասպանության սոցիոլոգիայի տարանջատման պահանջն արդի սոցիոլոգիական գիտելիքի համակարգում հասունացել է: Դա պայմանավորված է ինչպես արտաքին հրամայականներով, այնպես էլ ներգիտական զարգացման օրինաչափություններով: Միևնույն ժամանակ, կարող ենք նշել, որ ցեղասպանության սոցիոլոգիական վերլուծության փորձերը խիստ սակավաթիվ են և ոչ համակարգված, ինչը հնարավորություն չի տալիս ուրվագծելու վերլուծության տեսամեթոդաբանական հիմքերը: Մեր համոզմամբ, սա կարող է դառնալ հայրենական սոցիոլոգիական մտքի զարգացման գերակա ուղղություններից մեկը:

Ցեղասպանության սոցիոլոգիական իմաստավորման դիտանկյունից, առանձնակի ճանաչողական արժեք և կիրառական նշանակություն են ստանում ցեղասպանական գաղափարախոսության ձևավորման և արմատավորման օրինաչափությունների, խմբային ինքնության, միջխմբային մախապաշարմունքների խնդիրների, թշնամու հայեցակարգի կառուցման հիմքերի, խմբի պիտակավորման և սեգրեգացման մեխանիզմների, ցեղասպանության սոցիալական և սիմվոլիկ ռեսուրսների, սոցիալական սանկցավորման տրամաբանության, ինստիտուցիոնալ և

մշակութային հիմքերի, սոցիալական հետևանքների, կոլեկտիվ ժըխտման երևույթի, ցեղասպանական մշակույթի, ինչպես նաև կոլեկտիվ հիշողության վերարտադրման հարցերի ուսումնասիրությունները: Սակայն, ելակետային խնդիրը ցեղասպանության սահմանման հստակեցումն է: Մենք առաջարկում ենք սահմանել ցեղասպանությունը իբրև իշխող սուբյեկտների կողմից կամ մասնակցությամբ իրականացվող ծրագրավորված, միակողմանի և լեգիտիմացվող զանգվածային բռնություն՝ ուղղված որպես զոհ պիտակավորված խմբի սոցիալական վերարտադրության հիմքերի ոչնչացմանը: Առանձնացնենք վերջինիս այն բովանդակային հատկանիշները, որոնք տիպական են և հնարավորություն են տալիս խուսափել հասկացութային սերտաճումներից և սահմանազատել ցեղասպանությունը զանգվածային բռնության այլ դրսևորումներից: Դրանք են՝ ա) միակողմանիությունը, բ) զանգվածայնությունը, գ) իշխանական սուբյեկտների ներգրավվածությունը, գ) լեգիտիմացումը, դ) սոցիալական վերարտադրության հիմքերի ոչնչացման նպատակադրումը:

Միակողմանիություն: Ցեղասպանությունը միակողմանի գործողություն է: Սա այն սկզբունքային որակն է, որը թույլ է տալիս խուսափել ցեղասպանությունը կոնֆլիկտային փոխազդեցության հետ նույնացնելու մեթոդաբանական ծուղակից: Խոսելով պատերազմի մասին մենք կարող ենք օգտագործել պատերազմի կողմեր եզրույթը, սակայն ցեղասպանության պարագայում խոսքը ոչ թե կողմերի կամ սուբյեկտների, այլ ցեղասպանություն իրականացնողների և ցեղասպանության զոհերի մասին է: Ցեղասպանությունը որպես զոհ պիտակավորված խմբի սոցիալական վերարտադրության հիմքերի ոչնչացմանն ուղղված միակողմանի և նպատակադրված գործողություն է: Եթե պատերազմական գործողությունների կամ զանգվածային հանցագործությունների պարագայում սպանությունները կարող են լինել չկանխատեսված հետևանք, ապա ցեղասպանության դեպքում խմբի բնաջնջումը ենթադրում է հատակ նպատակադրում:

Ցեղասպանության միակողմանիության հատկանիշը դիտարկենք միակողմանի նպատակադրում, միակողմանի գործողություններ և միակողմանի ռեսուրսներ եռամիասնության համակարգում:

Միակողմանի նպատակադրում: Յեղասպանության պարագայում սխալ է խոսել շահերի անհամատեղելիության մասին, քանզի վերջինս ենթադրում է առվազն երկու կողմերի միջև առկա հակասություն, այնինչ ցեղասպանության հիմքում ընկած է իրականացնող սուբյեկտի՝ դասակարգված զոհին վերացնելու խիստ միակողմանի նպատակադրում: Հակառակ դեպքում, ազդում-հակազդում մոդելով զարգացող բռնի գործողությունները կարող են որակվել իբրև պայքար, կոնֆլիկտ, պատերազմ, սակայն ոչ ցեղասպանություն: Այս դեպքում, մենք չենք կարող միանշանակորեն համաձայնվել Ջ. Բերնարդի մոտեցման հետ, որն իր «Ամերիկյան համայնքի վարքը» աշխատանքում դիտարկելով էթնիկ մրցակցության և կոնֆլիկտի հիմնախնդիրները՝ եզրահանգում է, որ ցեղասպանությունը կոնֆլիկտների լուծման ծայրահեղական ռազմավարություն է (տե՛ս Problems of Genocide, 1997, 12): Յեղասպանության, որպես միջխմբային կոնֆլիկտի լուծման, մեխանիզմի դիտարկումը խիստ սահմանափակում է վերջինիս տիպական հատկանիշների առանձնացման խնդիրը: Կոնֆլիկտի ելակետային տարր երկու սուբյեկտների կողմից շահերի փոխադարձ անհամատեղելիության գիտակցումը և կոնֆլիկտային վարքի դրսևորումը է: Խիստ բացառիկ դեպքերում սուբյեկտների միջև կոնֆլիկտային վարքի զարգացումը սիմետրիկ սխիզմոգենեզի մոդելով կարող է հանգեցնել ցեղասպանության: Մեր կարծիքով, ցեղասպանությունը ֆրոստրացիայի աղբյուրի տեղափոխման արդյունք է և ենթադրում է խիստ միակողմանի շարժադրություն և ներազդում: Եթե դիտարկենք այս խնդիրը հայկական Յեղասպանության օրինակով, ապա վերջինիս ընկալումը որպես կոնֆլիկտի լուծման ռազմավարություն, սխալ է: Մենք հակված ենք համաձայնվելու Թ. Ալչամի մոտեցման հետ, որը ցեղասպանության հիմքում է դնում թուրքական ինքնության ներքին ճգնաժամը (ռևանշիստական հոգեբանությունը, իշխելու մոլուցքը, վերացման վախը, ռոմանտիկաձև ազգային հպարտությունը, թերիարժեքության բարդությոը և այլն): «Հայերի ցեղասպանության հերքման երկարատև պատմությունը» աշխատանքում Թ. Աբչամը մեջ է բերում XIX դ. վերջին Փարիզում երիտթուրքերի հարցաքննության որոշ մանրամասներ, որոնցից առավել հատկանշական է նրանց ազգային պատկանելիությանն առնչվող հարցը: Երիտթուրքերը միաձայն պատասխանում էին, որ նրանք ազգությամբ մուսուլման են կամ օսման

(տե՛ս Акчам, 2001): Սա խեղաթյուրված կամ ճգնաժամային ինքնություն է, որի տրամաբանության մեջ քրիստոնեական փոքրամասնությունների գոյությունն ինքնին ցեղասպանության անհրաժեշտ և բավարար հիմք է: Քրիստոնյաներին պետք է վերացնել, որովհետև քրիստոնյաներ չպետք է լինեն: Սա է ցեղասպանական ինքնության կորիզը կազմող պարզ տրամաբանությունը: Սերիական մարդասպանի հանցագործության գոհերը կարող են ոչ միայն կոնֆլիկտային հարաբերություն չունենալ հանցագործի հետ, այլ առհասարակ ծանոթ չլինել նրան: Սակայն նրանց գոյությունն ինքնին՝ որպես փաստ, խանգարում է հոգեկան լուրջ խանգարումներ ունեցող մոլագարին: Նա իր ներքին պահանջմունքներն ունի զոհի կյանքը խլելու համար, ինչի արդյունքում սպանությունը դառնում է փոխհատուցման մեխանիզմ: Գրեթե մույն տրամաբանությունն է դրված մաս ցեղասպանության միակողմանի շարժադրդման հիմքում: Եթե պատերազմի պարագայում զանգվածային սպանությունները կամ այլ տիպի բռնի միջամտությունները քաղաքական, տնտեսական, սոցիալական, ռազմական խնդիրների լուծմանն ուղղված ռազմավարություն են, ապա ցեղասպանության պարագայում խմբի ոչնչացումն ինքնին կարող է լինել սկզբնականատակ: Հայերի, հրեաների, գնչուների ցեղասպանությունները տեղի են ունեցել Առաջին և Երկրորդ համաշխարհային պատերազմների ընթացքում, սակայն վերջիններս չեն կարող դիտարկվել իբրև պատերազմական գործողությունների բաղկացուցիչ և մնան օրինակները բազմաթիվ են:

Միակողմանի գործողություններ: Դեռևս 1996 թվականին ԱՄՆ Պետդեպարտամենտի աշխատակից Գ. Սթենթոնը ձևակերպեց ցեղասպանության դիմամիկ մոդելը՝ առանձնացնելով և նկարագրելով ցեղասպանության իրագործման գործընթացային տրամաբանությունը: Սա հնարավորություն տվեց ցեղասպանությունը դիտարկել որպես հստակ տրամաբանություն և զարգացման օրինաչափություններ ունեցող՝ միմյանց հաջորդող փուլերի հերթափոխ: Հիմնվելով Գ. Սթենթոնի մոդելի վրա՝ կարող ենք ասել, որ ցեղասպանությունն իրենից ներկայացնում է. ա) դասակարգման, բ) սիմվոլացման, գ) ապամարդկայնացման, դ) կազմակերպման, ե) բևեռացման, զ) մախապատրաստման, է) բնաջնջման և ը) ժխտման փուլերի ամբողջություն (տե՛ս Stanton, 1998): Ցեղասպանության դիտարկումը գործողությունների ավելի լայն համա-

տեքստում, մեթոդաբանական լուրջ նշանակություն ունեցող խնդիր է: Այն զանգվածային սպանության ակտ չէ: Իրագործել ցեղասպանություն, նշանակում է դասակարգել զոհ խմբին, իրականացնել «մենք-նրանք» տարաբաժանում, կառուցել «օտարի» սիմվոլիկ կերպար, ապահովել վերջինիս վիզուալ տարանջատում և ճանաչելիություն, գրկել զոհին մարդկային հատկանիշներից և հակազդելու ռեսուրսներից, տեղայնացնել և սեգրեգացնել զոհին, մշակել բնաջնջման ծրագիր, նախապատրաստել զանգվածային սպանողի տեխնիկական հիմքեր, իրականացնել ներխմբային մոբիլիզացում, կազմել «սև» ցուցակներ, ակտիվացնել համալիր ռեսուրսներ, լեգիտիմացնել, բնաջնջել, վերացնել հանցագործության «հետքերը», գործադրել հակաքարոզչության մեխանիզմներ, ժխտել ցեղասպանության լինելիությունը և սեփական պատասխանատվությունը: Մոտեցումը ցույց է տալիս, որ ցեղասպանությունը խմբի բուն բնաջնջման հետ նույնացնելը լուրջ մեթոդաբանական սխալ է: Այն երկարատև, ծրագրավորված, համալիր ներագրում ենթադրող գործողությունների շարք է, որի ռազմավարական և մարտավարական ծրագրավորման և իրականացման տրամաբանությունը վկայում է ցեղասպանության զոհի կողմից համաչափ հակազդեցության հնարավորությունների սկզբունքային բացառման մասին:

Միակողմանի ռեսուրսներ: Զեղասպանությունը համալիր քաղաքական, ուժային, տնտեսական, կազմակերպչական, սիմվոլիկ ռեսուրսներ պահանջող և բավականին յուրահատուկ դինամիկա ունեցող բռնի գործողությունների շարք է, որի արդյունքում զոհի հանդիսացող խմբի կողմից համաչափ հակազդեցության հնարավորությունները հավասարեցվում են զրոյի: Տվյալ դեպքում խոսքը չի գնում առանձին անձանց, կառույցների կամ ենթախմբերի գոյատևման պայքարի դրսևորումների մասին: Խոսքը պայքարի համաչափ ռեսուրսների տիրապետման և կիրառման սկզբունքային անհնարիմության մասին է: Հաշվի առնելով ցեղասպանության դինամիկայի առանձնահատկությունները՝ նախապատրաստման փուլերում կառուցվածքային և մշակութային բռնության մեխանիզմների համալիր կիրառման արդյունքում ոչնչացվում են զանգվածային ընդվզման հնարավոր հիմքերը: Կարելի է ասել, որ պայքարի առանձին, մեկուսացված փորձերը ինչպիսիք են, օրինակ, Վարչավյան

գետոյի ընդվզումը կամ Վանի ինքնապաշտպանությունը, ըստ էության, չեն կարող դիտարկվել իբրև երկկողմանի պայքարի դրսևորումներ:

Այսպիսով, զանգվածային բռնության այլ տեսակներ, որոնք նույնպես ենթադրում են քաղաքացիական բնակչության միակողմանի ոչնչացումներ, չպետք է նույնացվեն ցեղասպանության հանցագործության հետ: Խոսքն, օրինակ, ահաբեկչական գործողությունների կամ միակողմանի ռազմական միջամտությունների մասին է: Գիտական դիսկուրսում մինչ օրս միանշանակ պատասխան չունի քաղաքացիական բնակչության զանգվածային ռմբակոծումների դեպքերի հստակ աղտորոշման հարցը: Ցեղասպանագետ Լ. Կուպերը նշում է. «Ես չեմ կարող ընդունել այն տեսակետը, որ պատերազմի ժամանակ տեղի ունեցած Հիրոշիմայի, Նագասակիի, Համբուրգի և Դրեզդենի ռմբակոծությունները չեն կարող որակվել իբրև ցեղասպանություն՝ համաձայն ՄԱԿ-ի կոնվենցիայի» (Kuper 1985, 116): Նմանատիպ կարծիք է արտահայտում նաև Վ. Դադրյանը, որը ցեղասպանության դասակարգման հեղինակային մոդելի շրջանակներում մշակութային, պատժիչ, ուսիլիտար և օպտիմալ ցեղասպանությունների հետ մեկտեղ առանձնացնում է նաև լատենտ ցեղասպանության տիպը: Ըստ հեղինակի, լատենտ ցեղասպանությունը սուբյեկտի գործողությունների չնախատեսված հետևանքների ամբողջություն է, որոնց շարքում են, միակողմանի ռմբակոծությունները, մահացու վարակների զանգվածային տարածումը պատերազմների ժամանակ և այլն (տե՛ս Dadrian 1975, 205): Մեր կարծիքով, նշված դեպքերի դասումը ցեղասպանությունների շարքին մեթոդաբանորեն սխալ է: Մենք համաձայն ենք Թ. Թեյլորի մեկնաբանման հետ, որ զանգվածային ռմբակոծությունները չեն կարող դիտարկվել իբրև ցեղասպանություն, քանզի վերջիններս չեն ենթադրում խմբի նպատակաուղղված ոչնչացման սկզբնապատակ: Սա ցեղասպանության հայեցակարգման հիմնարար առանձնահատկությունն է: Ցեղասպանության գերնպատակն խմբի վերացումը է: Անգամ ամենաժանր, զանգվածային և երկարատև հետևանքներ ունեցող միակողմանի պատերազմական հանցագործությունները կամ ահաբեկչական գործողությունները չեն կարող դասվել ցեղասպանությունների շարքին: Հետևաբար, միակողմանիությունը պետք է դիտարկել իբրև ցեղասպանության անհրաժեշտ, սակայն ոչ բավարար հատկություն:

Չանգվածայնություն: Ցանկացած ցեղասպանության որակական հատկանիշ է վերջինիս զանգվածային բնույթը: Այս դեպքում խոսքը ցեղասպանության գոհերի քանակի մասին չէ, որոնց հաշվարկման փորձերը գիտական տեսանկյունից անպտուղ են: Ակնհայտ է, որ խմբի համատարած ֆիզիկական ոչնչացումը գրեթե անիրագործելի խնդիր է: Չնայած որոշ հետազոտողների առանձին փորձերի, ցեղասպանության նվազագույն ցուցիչի դուրսբերումը ոչ միայն գործնականում անհնար է, այլև որևէ ճանաչողական կամ կիրառական արժեք չի ներկայացնում: Խնդիրն այլ է: Ցեղասպանության բովանդակային այն հատկությունը, որը հնարավորություն է տալիս տարբերակել վերջինս կոլեկտիվ բռնության այլ դրսևորումներից՝ գոհի զանգվածային պիտակավորման և դասակարգման տրամաբանությունն է: Խոսքը սուբյեկտի կողմից իրավիճակի հայեցակարգման առանձնահատկությունների մասին է: Ցեղասպանության գոհի կերպարն անդեմ է և զանգվածային, քանզի պատկանելիությունը խմբին անհրաժեշտ և բավարար հիմք է իրականացնող սուբյեկտի կողմից՝ որպես ոչնչացման թիրախ որակվելու և պիտակավորվելու համար: Մեր կարծիքով, ցեղասպանության հնարավոր գոհերի հայեցակարգման հարցը բավականին խնդրահարույց է, քանզի յուրաքանչյուր փորձ՝ առանձնացնելու և դասակարգելու այդ խմբերը, մեթոդաբանական բնույթի սահմանափակումներ է առաջացնում: Մյուս կողմից, ցեղասպանության գոհերի դասակարգումը սկզբունքային նշանակություն ունի թե՛ ցեղասպանության ուսումնասիրման տեսամեթոդաբանական հիմքերի հստակեցման և թե՛ ցեղասպանությունների ախտորոշման, կանխարգելման և իրավական սանկցավորման դիտանկյուններից: 1948 թ.-ի դեկտեմբերի 9-ին Միջազգային Ազգերի Կազմակերպության կողմից ընդունված՝ *Ցեղասպանության հանցագործության կանխարգելման և պատժման կոնվենցիայի* համաձայն, ցեղասպանություն է համարվում ցանկացած գործողություն, որի նպատակն է ազգային, էթնիկ, ռասայական կամ կրոնական խմբի համատարած կամ մասնակի ոչնչացումը՝ խմբի անդամների սպանության, լուրջ մարմնական կամ հոգեկան վնասվածքներ պատճառելու, խմբի կենսապայմանների գիտակցված վատթարացման, խմբի անդամների ֆիզիկական ոչնչացման, խմբի ներսում ծնելիության կանխարգելմանն ուղղված համապատասխան միջոցառումների կազմակերպման, ինչպես նաև տվյալ խմբի երե-

խաներին հարկադրաբար այլ խմբեր տեղափոխելու միջոցով (տե՛ս The United Nations Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, 1948): Յեղասպանության թիրախ հանդիսացող խմբերի դասակարգումը հիմնվում է Ռ. Լեմկինի մոտեցման վրա, որն իր «Օկուպացված Եվրոպայի առանցքային օրենքը» աշխատության մեջ առաջարկեց սահմանել ցեղասպանությունն իբրև ազգային, կրոնական կամ ռասայական խմբի համակարգված և ծրագրավորված ոչնչացում, որն ուղղված է վտանգելու խմբի գոյության հիմքերը՝ քաղաքական և սոցիալական ինստիտուտների, մշակույթի, լեզվի, ազգային զգացմունքների, կրոնի, ինչպես նաև խմբի գոյության տնտեսական հիմքերի ոչնչացման միջոցով (տե՛ս Lemkin 1944, 19): Մենք համակարծիք ենք այն մի շարք գիտնականների հետ, որոնք ցեղասպանության գոհերի խիստ սահմանափակումներ են տեսնում միջազգային իրավունքում ամրագրված մորմի շրջանակներում: Իրավաբան և ցեղասպանագետ Պ. Ն. Դրոստը, քննադատելով քաղաքական խմբերի անտեսման հանգամանքը, առաջարկում է սահմանել ցեղասպանությունը որպես մարդկանց կանխամտածված ոչնչացում խմբային պատկանելիության սկզբունքով (տե՛ս Drost, 1959, 125):

Մեր կարծիքով, գոհի հայեցակարգման խնդիրը պետք է փոխարինվի ցեղասպանության նպատակների հայեցակարգման առաջնահերթությամբ, ինչը թույլ կտա հաղթահարել ցեղասպանության թիրախ հանդիսացող խմբերի տիպաբանման հետ կապված սահմանափակումները: Ցեղասպանության դասակարգման մոդելների բազմության մեջ առանձնացնենք սոցիոլոգ Հ. Ֆեյնի մոտեցումը, որը հնարավորություն է տալիս հասկանալ ցեղասպանության հիմնական տիպերն ըստ վերջիններիս հիմքում դրված սկզբնապատկերների և հիմնավորել ցեղասպանության թիրախային խմբերի սոցիոլոգիական մեկնաբանման առանձնահատկությունները, որոնք չեն կարող հանգեցվել միջազգային իրավունքում, ինչպես նաև բազմաթիվ այլ գիտական սահմանումներում մատնանշված թվարկումներին: Ցեղասպանության առաջին տիպին են դասվում այն ցեղասպանությունները, որոնց հիմնական նպատակն է ոչնչացնել այն խումբը, որը հավակնում է տնտեսական զարգացման և տնտեսական ռեսուրսների օգտագործման մենաշնորհի: Ցեղասպանության երկրորդ տիպը հեղինակն անվանում է իշխանական, քանզի

վերջինիս նպատակն է ոչնչացնել իշխանական ռեսուրսների հավակնող իրական կամ հավանական ուժերին: Հետևելով Վ. Դադրյանի մոտեցմանը՝ ցեղասպանության երրորդ տիպը, որն ուղղված է վտանգավոր կամ անցանկալի համարվող խմբի ֆիզիկական բնաջնջմանը, Հ. Ֆեյնը անվանում է պատժիչ ցեղասպանություն: Դասակարգման մոդելում ներկայացված վերջին տիպը գաղափարախոսական ցեղասպանությունն է, որն ուղղված է այն խմբերի դեմ, որոնք պետական գաղափարախոսությամբ որակվում են իբրև թշնամական (տե՛ս Fein, 1979, 7-8): Ակնհայտ է, որ ցեղասպանության նշված տիպերի առանձնացումը հնարավորություն է տալիս եզրակացնելու, որ ցեղասպանության զոհ կարող են հանդիսանալ ոչ միայն ազգային, էթնիկ, կրոնական և ռասայական խմբերը, այլև մի շարք այլ ֆորմալ և ոչ ֆորմալ երկրորդային սոցիալական խմբեր: Նացիստական Գերմանիայում հաշմանդամների զանգվածային բնաջնջումները, «կուլակների» ստալինյան հետապնդումները, Ինդոնեզիայում կոմունիստական կուսակցության անդամների զանգվածային ոչնչացումները խոսում են այն մասին, որ ցեղասպանության թիրախային խմբերի սահմանման նեղ մոտեցումները թե՛ պատմական իրողության և թե՛ ցեղասպանության սոցիոլոգիական վերլուծության դիտանկյուններից, արդարացված չեն: Այսպիսով, քաղաքական խմբերի, սոցիալական դասակարգերի, ստատուսային և այլ խմբերի անտեսումը ցեղասպանության զոհերի դասակարգումներում սահմանափակում է խնդրի համալիր վերլուծության հնարավորությունները:

Իշխանական սուբյեկտների ներգրավվածություն: Վ. Դադրյանը դիտարկում է ցեղասպանությունը իբրև գերիշխող խմբի կողմից, ֆորմալ իշխանության աջակցությամբ իրականացված հաջողված փորձ՝ նվազեցնելու փոքրամասնություն հանդիսացող խմբի քանակը բռնության միջոցով, որի վերջնական բնաջնջումը համարվում է ցանկալի և օգտակար արդյունք: Խմբի խոցելիությունն, այս դեպքում, ցեղասպանությանը նախորդող քաղաքական որոշման ընդունման նախապայման է (տե՛ս Dadrian, 1975, 202): Առաջարկված սահմանումը ընդգծում է իրականացնող սուբյեկտի և զոհի անհավասարության աստիճանը: Ի. Լ. Հորովիցը իր «Կյանքերի խլում. ցեղասպանություն և պետական իշխանություն» աշխատանքում ևս դիտարկում է ցեղասպանությունն իբրև պետության

կողմից իրականացվող քաղաքականություն՝ ուղղված ազգային գաղափարախոսության և հասարակության գերադասելի մոդելի կառուցմանը: Նա անգամ առաջարկում է վերափոխել Սիջազգային Ազգերի Կազմակերպության կողմից ընդունված հայեցակարգը՝ վերասահմանելով ցեղասպանությունն իբրև պետական կառույցների կողմից իրականացվող անմեղ մարդկանց համակարգված ոչնչացում (տե՛ս Horowitz, 1980, 17): Պետք է նշել նաև, որ ցեղասպանական պետություն կամ ցեղասպանական հասարակություն հասկացությունները, որոնք վերջին տարիներին լայնորեն շրջանառվում են ցեղասպանագիտական դիսկուրսում, մույնացվում են տոտալիտար քաղաքական համակարգի հետ: «Ցեղասպանությունը և սոցիալական գիտության վերափոխումը» աշխատանքում Ի. Լ. Հորովիցը նշում է, որ ցեղասպանության պարտադիր նախապայմանը հասարակության տոտալիտար քաղաքական համակարգն է: Դիտարկելով պետական քաղաքականությունը որպես ցեղասպանության իրականացման գործիք, նա առաջարկում է ժամանակակից հասարակությունների դասակարգման մոդել, որի մի բևեռում «ցեղասպանական» հասարակություններն են, միջին օղակում պակաս ռեպրեսիվ, լիբերալ հասարակությունները իսկ հակառակ բևեռում՝ «թույլատրող» հասարակությունները (տե՛ս Horowitz, 1979, 14): Սիջարք հետազոտություններ վկայում են, որ ի տարբերություն պատերազմների, որոնցում գրեթե հավասարապես ներգրավված են ժողովրդավարական, ավտորիտար և տոտալիտար քաղաքական ռեժիմներ ունեցող պետությունները, ցեղասպանությունների իրականացումը կապվում է բացառապես տոտալիտար ռեժիմի հետ (տե՛ս Rummel, 1990, 1992): Մեր կարծիքով, տոտալիտար ռեժիմի գործոնը պետք է դիտարկել ավելի լայն համատեքստում: Այն «ցեղասպանական» է ոչ միայն քաղաքական համակարգի գործառնման, իշխանական ռեսուրսների բաշխման և քաղաքական որոշումների ընդունման համակարգի, այլև տոտալիտար քաղաքական մշակույթի, քաղաքականության սուբյեկտ-օբյեկտային հարաբերությունների տիպոյթի, ինչպես նաև քաղաքական գիտակցության առանձնահատկությունների դիտանկյուններից: Սա կարևոր է հաշվի առնել՝ հասկանալու համար ցեղասպանության և իշխանական սուբյեկտների կամ պետության ներգրավվածության միջև գոյություն ունեցող ուղղակի կապը: Տոտալիտար քաղաքական ռեժիմ

ունեցող ցեղասպանական հասարակություններում քաղաքական հարաբերությունները խիստ անհամաչափ են, հասարակության մեջ ձևավորվում է քաղաքական առաջնորդի կամ իշխող խմբի կուռք, տեղի է ունենում անհատի և քաղաքական համակարգի սերտաճում, պետության կողմից մարդու մասնավոր կյանքի բոլոր ոլորտների համապարփակ վերահսկողությունը դառնում է նորմ: Սոցիալական միատարրության նպատակաուղղված կառուցման արդյունքում ձևավորվում է հարկադրված կամ կեղծ համերաշխություն: Իշխանության խիստ գաղափարականացված և կենտրոնացված մեխանիզմների գործառնման արդյունքում բացառվում են հասարակության մեջ ցանկացած բնույթի այլընտրանքային կարծիքների, հավատալիքների ձևավորման հնարավորությունները: Ակնհայտ է, որ ցեղասպանական հասարակություններին հատուկ սոցիալական իրականությունը բացառում է մարդկանց զանգվածային, համակարգված, փուլային բնաջնջումների իրականացումն առանց պետական ռեսուրսների ներգրավման:

Լեգիտիմացում: Ցեղասպանության լեգիտիմացումը ցեղասպանության էութենական հատկանիշներից է: Այս դեպքում, լեգիտիմացումը պետք է դիտարկել երկու հիմնական տեսանկյուններից՝ որպես սուբյեկտի կողմից ցեղասպանության հանցագործության դրական սոցիալական սանկցավորում և ժխտողականության ռազմավարության կոլեկտիվ արդարացում: Անում են, որովհետև «այլ ելք չեմ տեսնում» կոլեկտիվ դիրքորոշումը ցեղասպանության իրագործումից անմիջապես հետո փոխարինվում է «ոչինչ չի եղել» կոլեկտիվ ամնեզիայի դրսևորմամբ: Այսպիսով, Ցեղասպանությունը ոչ միայն խմբի բնաջնջման, այլ նաև վերջինիս դրական սոցիալական սանկցավորման, այն է՝ լեգիտիմացման գործողությունների շարք է: Այս դիտանկյունը սկզբունքային նշանակություն ունի ցեղասպանության սոցիոլոգիական վերլուծության շրջանակներում: Հաշվի առնելով ցեղասպանության՝ լայնածավալ, համակարգված, փուլային հանցագործության առանձնահատկությունները՝ այն չի կարող հաջողվել առանց իրականացնող խմբի կողմից վերջինիս ամբողջական լեգիտիմացման մեխանիզմների գործադրման: Նըշենք նաև, որ ցեղասպանության լեգիտիմացումը պետք է դիտարկել ոչ միայն որպես ցեղասպանության իրագործման նախապայման, այլև

ցեղասպանության կարևորագույն տարր: Ձանգվածային բռնության լեգիտիմացման գործընթացն ինքնին բռնության դրսևորում է, խմբի համդեպ կառուցվածքային և մշակութային բռնության մեխանիզմների համալիր կիրառման արդյունք:

Այսպիսով, Յեղասպանության փաստի հերքումը կամ ժխտումը ցեղասպանության լիարժեք տարր է, որի անտեսման դեպքում անհնար է ոչնչացման դիմամիկայի լիարժեք իմաստավորումը: Դ. Լիվիստադը գտնում է, որ ժխտումը ցեղասպանական գաղափարախոսության և քարոզչության տրամաբանական շարունակությունն է (տե՛ս Lipstadt, 1993): Հ. Հուտենբախը ժխտման ռազմավարության ուսումնասիրումը համարում է ցանկացած ցեղասպանության գիտական մեկնաբանման անբաժանելի դիտանկյուն (տե՛ս Huttenbach, 1999, 217): Սակայն, զանգվածային ժխտման երևույթը համարելով ցեղասպանության իրագործման անբաժանելի տարր՝ հեղինակը նշում է նաև, որ ամեն առանձին դեպքում ժխտման աղբյուրները կամ շարժառիթները կարող են տարբերվել: Ի. Չարնին, որը ցեղասպանության ժխտումը համարում է գոհի խմբային ինքնությանը, մշակութային շարունակականությանը և հոգեբանական վերականգնմանը խոչընդոտող երևույթ, առանձնացնում է ցեղասպանության ժխտման տրամաբանությունը պայմանավորող գործոններ, որոնց դիտարկումը կարևոր է ցեղասպանության լեգիտիմացման և ցեղասպանական մշակույթի հայեցակարգման համատեքստում: Դրանք են՝ ա) անմեղության և սեփական ճշմարտացիության կանխավարկածը, բ) պաշտոնական գիտական դիսկուրսի նպատակաուղղված ակտիվացումը, գ) «անհարմար» պատմական իրադարձությունների փոխարինումը պրագմատիկ շահի և ռեալպոլիտիկի առաջնահերթություններով, դ) հանցագործության արդարացմանն ուղղված՝ խեղաթյուրված կամ կեղծ պատճառահետևանքային կապերի որոնումը, ինչպես նաև ե) «դեֆինիթիոնալիզմի» մոլուցքը, որն իրական խնդիրներից հանրային ուշադրությունն ուղղում է իրադարձությունների սահմանման շուրջ տարվող բանավեճերի դաշտ, ինչն իրենից ներկայացնում է առկա հիմքերի վերահայեցակարգման փորձ և խոչընդոտում է իրական և հրատապ խնդիրների լուծմանը (տե՛ս Charny, 2003, 4-7): Այսպիսով, ցեղասպանության լեգիտիմացման հիմքում կոգնիտիվ կայունության ապահովման մեխանիզմներ են, որոնք հնարավորություն են տալիս

ցեղասպանության սուբյեկտ հանդիսացող խմբին՝ պարզեցնելու սեփական պատմական անցյալին վերաբերող այն տեղեկատվությունը, որը չի համապատասխանում ժխտման ինստիտուցիոնալացման արդյունքում ձևավորված և կարծրացած պատկերացումներին, ինչպես նաև ընկալելու ցեղասպանությանը վերաբերող խիստ հակասական գիտելիքը առանց այդ հակասության գիտակցման հետ կապված հոգեբանական անհարմարություններ զգալու:

Բռնության արդարացումը, որը հնարավոր է որպես ցեղասպանության իրագործմանն անմիջապես հետևող արձագանք, բավականին բարդ խնդիր է դառնում երկարատև հեռանկարում: Ցեղասպանության ռացիոնալացման հիմքում դրված՝ իրավական, պատմական, բարոյական և արժեքային հիմնավորումները փոխարինվում են սեփական պատասխանատվության հերքման տրամաբանությամբ: Սա հնարավորություն է տալիս ցեղասպանության սուբյեկտին նվազագույնի հասցնել այն սոցիալական լարվածությունը, որը կապված է իրադարձությունների գնահատման և ընկալման հետ կապված խիստ հակասականության հետ: Նշենք նաև, որ ցեղասպանության լեգիտիմացման հիմքում դրված են թե՛ գիտակցական և թե՛ անգիտակցական գործընթացներ: Անգիտակցական ճնշման միջոցով սեփական խմբի կերպարի վրա բացասաբար անդրադարձող տեղեկատվությունը, որը հակասում է տվյալ իրավիճակի ընկալման «սև-սպիտակ» պարզեցված մտածողությանը, չի հիշվում կամ արտամղվում է տվյալ խմբի կամ անհատների կողմից: Նմանատիպ գործընթաց է զսպումը, որն ի տարբերություն նախորդի, առաջանում է գիտակցական մակարդակում և կապված է որևէ երևույթի վերաբերյալ կոնկրետ գիտելիքների հետ: Սա հնարավորություն է տալիս արտամղելու «անբարենպաստ» տեղեկատվությունը կամ զգացմունքները այլընտրանքային պատմության կառուցման, անընդունելի վարքի արդարացման, ցեղասպանության զոհ հանդիսացող խմբին սեփական բռնի գործողությունների և մտադրությունների վերագրման, ֆրոստրացիայի առաջնային աղբյուրի տեղափոխման, ինչպես նաև զոհի ապամարդկայնացման մեխանիզմների օգնությամբ:

Ցեղասպանությունների համեմատական ուսումնասիրությունների դաշտում մշակվել և լայնորեն շրջանառվում են ցեղասպանական հոգեկերտվածք (genocidal mentality) և ցեղասպանական հասարակություն

(genocidal society) եզրույթները, այնինչ ցեղասպանական մշակույթ հասկացությունը օգտագործվում է շատ հազվադեպ և խիստ կամայական մեկնաբանմամբ: 1990 թ. ցեղասպանության իրականացումն ուղղորդող սոցիալական և հոգեբանական գործընթացների համեմատական ուսումնասիրությունների արդյունքում Ռ. Լիֆթոնը և Է. Մարքուզենը գալիս են եզրակացության, որ ցեղասպանական հոգեկերտվածքը կարող է դիտարկվել որպես խմբային մտածելակերպի տիպ, որը ենթադրում է այս կամ այն մարդկային տեսակի համատարած ոչնչացումը թույլատրող թե՛ անհատական և թե՛ կոլեկտիվ կամքի դրսևորում (տե՛ս Lifton, Markusen 1990, 3): Նման մոտեցում ունի նաև ֆրանսիացի ցեղասպանագետ Հ. Սավոնը, որը նշում է, որ ցեղասպանության իրականացմանը նպաստող գործոնների կամ նախադրյալների շարքում առաջնային պետք է համարել ազգային հոգեկերտվածքի կամ մշակույթի և ոչ պետական գաղափարախոսության առանձնահատկությունները (տե՛ս Chalk, Jonassohn. 1990, 13):

Չնայած նրան, որ նշված սահմանումը հնարավորություն չի տալիս առանձնացնելու ցեղասպանական հոգեկերտվածքի հստակ էմպիրիկ ցուցիչներ, այնուամենայնիվ հայեցակարգն առաջարկում է երկու սկզբունքային մեթոդաբանական շեշտադրումներ: Նախ, կարելի է եզրակացնել, որ ցեղասպանության կարգի հանցագործության իրականացումը ենթադրում է որոշակի սոցիալ-հոգեբանական և մշակութային նախադրյալների առկայություն և ամեն խումբ չէ, որ այլ քաղաքական, ուժային, քարոզչական կամ կազմակերպչական ռեսուրսների առկայության պարագայում անգամ կարող է իրագործել ցեղասպանություն: Երկրորդը, համեմատական ուսումնասիրության արդյունքները հնարավորություն են տալիս հեղինակներին եզրակացնելու, որ ցեղասպանական հոգեկերտվածքը իշխող սուբյեկտների և բնակչության՝ ցեղասպանության լեգիտիմացմանն ընդունակ կամքի և մտածելակերպի որոշակի սինթետիկ միավորում է:

Մեր կարծիքով, ցեղասպանական մշակույթը հստակ սոցիոլոգիական բովանդակություն, ճանաչողական արժեք և կիրառական նշանակություն ունեցող հասկացություն է, որի անտեսումը ցեղասպանության համեմատական ուսումնասիրությունների շրջանակներում սահմանափակում է ցեղասպանության ժխտման՝ ոչ միայն քաղաքական, իրավա-

կան, պատմագրական, այլև մշակութային երևույթի դիտարկման հնարավորությունները: Իզուր չէ, որ խոսելով ցեղասպանական մշակույթի սոցիոլոգիական բովանդակության մասին, մենք շեշտադրեցինք ցեղասպանության ժխտման երևույթը: Մեր համոզմամբ, ցեղասպանական մշակույթը չպետք է դիտարկվի՝ իբրև ցեղասպանության իրականացման նախադրյալ կամ համատեքստ: Ճիշտ է խոսել ցեղասպանություն թույլատրող պետական գաղափարախոսության և տոտալիտար մշակույթի մասին, որոնք չեն կարող նույնացվել ցեղասպանական մշակույթի հետ: Այս երկու հասկացությունների տարբերակումը սկզբունքային տեսամեթոդաբանական նշանակություն ունեցող խնդիր է: Մենք առաջարկում ենք դիտարկել ցեղասպանական մշակույթն իբրև ցեղասպանության կոլեկտիվ ժխտման ինստիտուցիոնալացման, պատմական գիտելիքի երկարաժամկետ «տաբույացման» և միջսերնդային վերարտադրության արդյունք: Ցեղասպանության ժխտման ինստիտուցիոնալացում ասելով հասկանում ենք քաղաքականության, կրթության, գիտության, արվեստի և այլ սոցիալական ինստիտուտների մակարդակում կոլեկտիվ ժխտման պրակտիկաների ամրապնդում և վերարտադրություն, որոնք կարող են դիտարկվել՝ իբրև կառուցվածքային և մշակութային բռնության դրսևորումներ: Սա կարող է համարվել ցեղասպանական մշակույթի ձևավորման անհրաժեշտ, սակայն ոչ բավարար հիմք: Կոլեկտիվ ժխտման ինստիտուցիոնալացումը ուղեկցվում է նաև սոցիալ-հոգեբանական պաշտպանության մեխանիզմների միջոցով, ցեղասպանության իրողության երկարաժամկետ, նպատակաուղղված, ինչպես նաև անգիտակցական «տաբույացման» արդյունք: Ինչպես նշում է թուրք պատմաբան Թ. Աքչամը, թուրքական հասարակությունը հիմնվում է 5 հիմնական արգելքների վրա՝ ա) Թուրքիայում չկան հասարակական դասեր, բ) Թուրքիայում գոյություն չունեն քրդեր. կան միայն թուրք-լեռնականներ, գ) Թուրքիան աշխարհիկ պետություն է, և իսլամիստական արժեքների վերաբերյալ բոլոր դատողություններն անհիմն են, դ) «Հայկական Ցեղասպանություն» արտահայտություն Թուրքիայում գոյություն չունի, ե) հաշվի առնելով այն, որ Թուրքիայի ռազմական ուժերը ապահովում են թվարկված արգելքների պահպանումը, ապա ցանկացած բացասական դատողություն զինված ուժերի հակաժողովրդավարական ազդեցության վերաբերյալ նույնպես դառնում է տաբու (տե՛ս Акчам, 2001):

Նշված արգելքներից ամենախիստն է համարվում հայկական Յեղասպանությանը վերաբերող արգելքը, քանի որ այս խնդիրը դիտարկվում է իբրև թուրքական պետության արժեքային կայունության ուղղակի սպառնալիք:

Այսպիսով, ժխտման, ինստիտուցիոնալացման և վերարտադրման արդյունքում ձևավորված ցեղասպանական մշակույթը ցեղասպանության սոցիալական լեգիտիմացման հիմք է, որը պաշտպանական գործառույթ է իրականացնում: Իր ծագման իսկ պահից յուրաքանչյուր խմբի առջև դրվում է սեփական ֆիզիկական և հոգեբանական պաշտպանության հարցը: Այս խնդիրն առանձնակի կարևորություն է ստանում էթնիկ խմբերի պարագայում: Էթնոսը կամ ազգն իր մշակութային արժեքներով, էթնոգենեզով և էթնոհոգեբանական պատմությամբ, կարիք ունի պաշտպանության: Սա աքսիոմ է, որը հմարավորություն է տալիս հասկանալ ցեղասպանության լեգիտիմացման և ցեղասպանական մշակույթի ձևավորման տրամաբանությունը, որոնց հիմքում խըմբային ինքնության մեխանիզմն է: Խմբի հետ ինքնությունը բավարարում է խմբի կողմից ընդունված լինելու կամ պատկանելու պահանջմունքը: Հետևաբար, եթե խմբի հետ ինքնությունը ապահովում է անհատի բարձր ինքնագնահատականը և անվտանգության զգացումը, ապա գերադասելի է, որ խումբը օժտված լինի համապատասխան դրական հատկանիշներով: Մարդիկ հակված են իրենց նույնականացնել այն խմբերի հետ, որոնց համարում են առավել «արժանի» սեփական արժեքային համակարգի տեսանկյունից: Ինչպես նշում է Թ. Աքչամը, ցանկացած ազգային պետություն իր ստեղծման իսկ պահից նայում է իր պատմական արմատներին՝ լեգիտիմության հիմքեր գտնելու համար, սակայն երբ այն վերջիններս չի գտնում, ապա հորինում է դրանք (տե՛ս Акчам, 2001): Սեփական խմբի վերաբերյալ բացասական կարծիքից խուսափելը պայմանավորված է անհատի ձգտմամբ՝ դրական կարծիք ունենալու սեփական Ես-ի վերաբերյալ, ինչի արդյունքում նա խուսափում է ընկալել ցանկացած տեղեկատվություն, որը կարող է բացասաբար անդրադառնալ այն խմբի կերպարի վրա, որին նա պատկանում է (տե՛ս Kelman 2004, 19): Այս դեպքում, բնական է դառնում այն, որ «մենք» և «նրանք» կոգնիտիվ երկվությունը, համեմատման տրամաբանության արդյունքում, անխուսափելիորեն ենթադրում է «նրանց» ստորադասում:

Խմբային ինքնության մեխանիզմի գործառնման տրամաբանությունը նպաստում է նրան, որ ցանկացած արտաքին սպառնալիք, որն ուղղված է խմբի դեմ՝ անհատների կողմից ընկալվում է իբրև սեփական «ես» – ի դեմ ուղղված սպառնալիք։ Այս հարցում հետաքրքիր է Տ. Աբչամի մոտեցումը, որը քննության է առնում Թուրքիայի կողմից Հայկական Յեղասպանության ժխտման դրդապատճառների հարցը։ Նա գտնում է, որ Յեղասպանության ժխտման փաստը ինքնության խնդիր է, քանի որ բազմաթիվ մարդասպաններ, միևնույն ժամանակ, հանդիսանում են Թուրքական պետության հիմնադիր հերոսներ։ Յեղասպանության փաստի հանրայնացման և ընդունման առաջին խոչընդոտը կոլեկտիվ ամենզիայի երևույթն է։ Բացի դա, Թուրքիան հրաժարվում է գիտակցել այն հանգամանքը, որ ներկայիս թուրքական հանրապետությունը ժամանակագրորեն ձևավորվել և կառուցվել է ցեղասպանության իրականացումից անմիջապես հետո։ Ազգային ինքնության տեսանկյունից ակնհայտ է, որ Թուրքիան հրաժարվում է ընդունել հայերի բնաջնջման և սեփական պետականության կայացման միջև գոյություն ունեցող փոխկապվածությունը։ Պատմության պաշտոնական վարկածի համաձայն, թուրքական պետության ձևավորումը կապվում է հակաիմպերիալիստական պայքարի և որպես անկախության մարտիկներ ընկալվող՝ Kuvay-i Milliye ուժերի պաշտամունքի հետ։ Ինչպես նշում են թուրք պատմաբանները, Kuvay-i Milliye-ի ոգին դարձավ հակաիմպերիալիստական ինքնության սիմվոլ։ Բնական է, որ այս դիրքորոշումները կասկածի տակ առնելու վախը դառնում է Յեղասպանության փաստի հերքման հիմքում դրված հիմնական շարժառիթներից մեկը։ Հայկական Յեղասպանության վերաբերյալ ցանկացած երկխոսություն կխարխլի այն համոզմունքը, որ պետության կայացումը ոչ թե արդար և հերոսական սխրանքի, այլ հայկական և հունական փոքրամասնությունների զանգվածային կոտորածների հետևանք է։

Կարող ենք ասել, որ Յեղասպանության և Թուրքական պետության կայացման միջև գոյություն ունի մեկ այլ կապ ևս, որը Թ. Աբչամը սահմանում է որպես վրեժխնդրության վախ (տե՛ս Акчам, 1995)։ Խոսքը Յեղասպանության արդյունքում հասարակության մեջ տեղի ունեցած կապիտալի վերաբաշխման ալիքին հարստացած՝ նոր սոցիալական դասակարգի ձևավորման մասին է, այն դասակարգի, որը հետագայում

դարձավ ազգային շարժման սոցիալական հենարան: Հետևաբար, թուրքական ժխտողականության հիմքում ռեալպոլիտիկի հրամայականների հետ մեկտեղ, մաս ազգային ինքնության ճգնաժամն է, որը հնարավորություն է տալիս հասկանալ ցեղասպանության հանցանքի, ինչպես մաս վերջինիս ժխտման լեգիտիմացման, ցեղասպանական մշակույթի ձևավորման կարևորությունը ցեղասպանության սոցիոլոգիական իմաստավորման դիտանկյունից:

Գրականություն

1. Article II (a) to (e). The United Nations Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide of 1948.
2. **Chalk F., Jonassohn K.**, The History and Sociology of Genocide. Analyses and Case Studies. Yale University Press, 1990.
3. **Charny I.**, Commonality in Denial: Classisying the Final Stage of the Genocide Process. International Network on Holocaust and Genocide. No 11(5), 2003, pp. 4-7.
4. **Dadrian V.**, A Typology of Genocide. International Review of Modern Sociology. Vol. 5, No 2, Autumn, 1975 Review, pp. 201-212.
5. **Drost P. N.**, The Crime of State, Leiden, 1959, vol II.
6. **Fein H.**, Accounting for Genocide. National Responses and Jewish Victimization During the Holocaust. New York: The Free Press, 1979.
7. **Harff B., Gurr T. R.**, Toward Empirical Theory of Genocide and Politicides: Identification and Measutement of Cases Since 1945. International Studies Quarterly, 32 (4), pp. 359-371.
8. **Horowitz I. L.**, Genocide and the Reconstruction of Social Theory: Observations on the exclusivity of collective death. *Armenian Review* 37, 1979, pp. 1-21.
9. **Horowitz I. L.**, Taking Lives: Genocide and State Power. Transaction Publishers 1980.
10. **Huttenbach H. H.**, “The Psychology and Politics of Genocide Denial: A Comparison of Four Case Studies.” In Levon Chorbajian and George Shirinian, eds., Studies in Comparative Genocide. London: Macmillian and New York: St. Martin's Press, 1999, pp. 216-229.

11. **Kelman H. C.**, Reconciliation as identity change: A social-psychological perspective. From conflict resolution to reconciliation (Ed. By Y. Bar-Simon-Tov). Oxford and New York: Oxford University Press, 2004, pp. 111–124.
12. **Kuper L.**, Prevention of Genocide. Yale University Press, 1985.
13. **Lemkin R.**, Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1944.
14. **Lifton R. J., Markusen E.**, The Genocidal Mentality. Nazi Holocaust and Nuclear Threat. New York: Basic Books, 1990.
15. **Lipstadt D.**, Denying the Holocaust: Growing Assault on Truth and Memory. New York Free Press, 1993.
16. Problems of Genocide. Cambridge, MA and Toronto, Zoryan Institute of Canada, 1997.
17. **Rummel R. J.**, Deaths by Government. New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1990.
18. **Rummel R. J.**, Power Kills. Absolute Power Kills Absolutely. Internet on the Holocaust and Genocide, Special Issue 38, Jerusalem, 1992.
19. **Stanton G. H.**, Briefing Paper, US State Department, 1998.
20. **Т. Акчам**, Долгая история отрицания геноцида армян. Le Monde Diplomatique. 09. 2001.
21. **Т. Акчам**, Турецкое национальное Я и Армянский Вопрос. М.: Арио-Никс, 1995.

*ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի սոցիոլոգիայի
դեկանատի և պատմության ամբիոնի դոցենտ,
ս. գ. ք. Հ. Ռ. Վերսիշյան*

**XX ԳԱՐԱՍԿԶԲԻ ՀԱՅԻ ՃԳՆԱԺԱՄԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ,
ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ԱՆԴՐԱԴԱՐՁ ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՀԻՄՆԱՀԱՐՑԻՆ**

Ցեղասպանությունը՝ որպես իրավական, քաղաքական, սոցիալական երևույթ, նոր է. նոր է մաս հասկացությունը, որը շրջանառության մեջ է դրվել 1944 թվականին լեհ-ամերիկացի իրավաբան Ռ. Լեմկինի շնորհիվ: Դիշտ է ցեղասպանություն հասկացությունը իր իրավական սահմանումը ստացավ XX դարի կեսին, ինչը, կարծես, արձագանք էր հրեական ցեղասպանությանը (Հոլոքոստին), սակայն Ռ. Լեմկինի ուսումնասիրությունները սկսվել էին դեռևս 1930-ական թվականներին և նրա ուշադրության կենտրոնում էր 1915 թվականի Հայոց ցեղասպանությունը՝ որպես ցեղասպանության հիմնարար օրինակ [տե՛ս 25]:

Ցեղասպանություն երևույթը առանձնանում է XX դարի քվինտ-էսենցիալ պատմության բաղադրիչների շարքում: Ցեղասպանությունը՝ որպես պատմական և քրեագիտական ուրույն երևույթ, գտնվում է պատմաբանների և իրավաբանների ուշադրության կենտրոնում, կան ցեղասպանություն հասկացության բազմաթիվ/բազմակողմանի սահմանումներ, ցեղասպանագիտական կենտրոններ: Արդի ցեղասպանագիտության շրջանակներում միջդիսցիպլինար ուսումնասիրությունները ներկայացվում են մաս սոցիոլոգիական, մասնավորապես պատմասոցիոլոգիական մոտեցումներով: Ցեղասպանության սոցիոլոգիական հայեցակարգերը թույլ են տալիս երևույթը դիտարկել ոչ միայն կոնկրետ պատմական իրադարձության, իրավական նորմատիվության շրջանակներում, այլև ըմբռնել դրա դրսևորման, պլանավորման և իրագործման սոցիալ-կառուցվածքային հնարավորությունները:

Ցեղասպանությունը բացատրող արդի սոցիոլոգիական հայեցակարգերը հիմնական շեշտը դնում են հանցագործության/ոճրագործության իմտենցիաների դրանք հնարավոր դարձնող կառուցվածքների; արդիա-

կանության (մոդեռնի), նրա հիմքում ընկած լուսավորական գաղափարախոսության և ձևավորված բյուրոկրատական կառուցվածքի հնարավորությունների ու ռիսկերի ուսումնասիրության վրա [տե՛ս 24]: Այդ տեսանկյունից, ցեղասպանությունը՝ մեր դեպքում Հայոց ցեղասպանությունը, բացատրելու համար անհրաժեշտ է մատնանշել ցեղասպանությունը բացատրող սոցիոլոգիական հայեցակարգերի առնվազն երկու սահմանավակում:

1. *Ընդհանուր* - առկա հայեցակարգերը չեն խորանում դեպի միկրոմակարդակում ցեղասպանության սոցիոլոգիական վերլուծության տիրույթ:
2. *Մասնավոր* - առկա հայեցակարգերը լավագույնս բացատրում են մոդեռնի կապիտալիստական հասարակությունը (շեշտը դնելով Հոլոքոստի ուսումնասիրության վրա)՝ ուշադրություն չդարձնելով պրոտոկապիտալիստական/պրոտոմոդեռնիստական¹ հասարակությունների առանձնահատկություններին:

Իսկապես, ցեղասպանությունը, որպես պատմական երևույթ, ենթադրում է ցեղասպանության սուբյեկտների՝ հանցագործի/ոճրագործի և զոհի, ինքնարճկալման, փոխհարաբերման, ոճրագործությանը զոհի հակազդման հնարավորությունների և սահմանավակումների իրական պրակտիկաների տարածություն: Սոցիոլոգիական նման իմաստավորումների կարիք ունի այսօր ցեղասպանության տեսությունը, որը ենթադրում է միջդիսցիպլինար մոտեցում՝ սոցիոլոգիական շեշտադրմամբ: Սույն հոդվածում փորձ կարվի հենց այս դիտանկյունից վերլուծել հայոց ցեղասպանությունը՝ ամրագրելով XX դարասկզբի Թուրքիայի պրոտոկապիտալիստական բնույթը, ուր գործառնում/ապրում էր հայր: Հայերի ջարդերի մեկնաբանման նման փորձեր եղել են դեռևս XX դարասկզբին՝ նպատակ ունենալով վերհանել հայ ժողովրդական զանգվածների, խրմբերի պատասխանատվության և հայի հավաքականության հիմնախնդիրները [տե՛ս 1; 11; նաև տե՛ս 12, 89-91]: Օգտվելով առկա պատմական աղբյուրներից, վերլուծական տեքստերից՝ փորձենք հայոց

¹ Պրոտոմոդեռնիստական հասարակության անցումային և տարրալուծված կառուցվածքային բնութագիրը տե՛ս [5, 97]:

ցեղասպանության համատեքստում սոցիոլոգիական բացատրություն տալ XX դարասկզբի արևմտահայ իրականությանը:

Արևմտահայությունը 1915 թվականի հայոց ցեղասպանության նախաշեմին

Ցեղասպանությունը դիսկրետ իրադարձություն չէ, այլ պատմական, սոցիալ-մշակութային, քաղաքական-տնտեսական հստակ համատեքստ ունեցող իրական սուբյեկտների՝ հանցագործի/ոճրագործի և զոհի, փոխհարաբերման տարածություն, հաճախ ենթազիտակցական հիմքեր ունեցող գիտակից գործընթաց: Դա մեկ իրադարձության պատմություն չէ, այլ խոր պատմական հիմքեր ունեցող, իրար ճանաչող, չլուծված խնդիր և/կամ լարվածություն ունեցող խմբերի փոխհարաբերման պատմություն: Ցեղասպանություն բոլոր հայտնի դեպքերում (հայերի, հրեաների, թուրքիների և այլն), որպես ցեղասպանության տարր հանդես է գալիս պատմական գործոնը: Այս երևույթի դիտարկման և գիտական բացատրության համար կարևոր է հատկապես պատմասոցիոլոգիական մոտեցումը [տե՛ս 22], երբ հասարակության մեջ տեղ գտած իրադարձությունները դիտարկվում են պատմական փոխկապվածության մեջ, պատմական ներկայում, ուր հասարակական կառուցվածքը հնարավոր է դարձնում և/կամ պայմանավորում կոնկրետ «ցեղասպանական ակտի» հնարավորությունը:

Ուսումնասիրելով հայոց ցեղասպանությունը՝ Վ. Դադրյանը առանձնացնում է հետևյալ բնութագրիչ տարրերը:

- Հայերի և թուրքերի միջև կար պատմական հիմքեր ունեցող «հին» տարաձայնություն և պոտենցիալ կոնֆլիկտ, և ցեղասպանությունը Թուրքիայի տեսանկյունից դիտարկվում էր որպես այդ խնդրի՝ «Հայկական հարցի» լուծում:
- Հայը խոցելի էր բոլոր ասպեկտներով՝ սոցիալական, քաղաքական, տնտեսական, իրավական:
- Ստեղծվել էր «հարմար առիթ», տվյալ դեպքում Առաջին համաշխարհային պատերազմը՝ որպես «լեգիտիմացնող» գործոն:

Շարունակելով վերլուծությունը՝ Վ. Դադրյանը նկատում է, որ ցեղասպանությունը պատմական պրոցես էր, որն ուղեկցվում էր կոնֆլիկտի աստիճանական զարգացմամբ, երբ հայերը ոչնչացվում էին իրենց պատմական հողի վրա, Թուրքիայի ղեկավարները շահարկում էին

իսլամը՝ հայ-թուրք կրոնական տարբերությունները՝ պաշտոնապես սանկցավորելով հայի հանդեպ բռնությունները, բռնությունների և սպանությունների իրականացման փուլում ընդգրկվում էին քրեական տարբեր [տե՛ս 19]:

Այստեղ հետաքրքրական է այն դիտարկումը, որ 1915 թվականի իրադարձությունները անակնկալ չէին հայերի համար, քանի որ նախադեպերն այդքան իսկ դրսևորվել էին դեռևս XIX դարավերջին՝ Աբդուլ Համիդ II-ի օրոք, երբ 1895-1896 թվականներին կազմակերպված բռնությունների և կոտորածների զոհ դարձան շուրջ 300 հազար հայեր: Սա թուրքական ազգային ինքնության քաղաքականության ռազմավարական բաղադրիչ էր, որը XIX դարի երկրորդ կեսին հայեցակարգվեց՝ մաս կազմելով «պանթուրքիստական» գաղափարախոսության [7, 50-77]:

Իսկապես, պատմական ուսումնասիրությունները վիստում են, որ XIX դարի երկրորդ կեսից թուրքական կառավարությունը նպատակային կերպով վերաբնակեցնում էր հայաբնակ տարածքները, մասնավորապես քրդերով, որոնց կրոնական հիմքի վրա արտոնություններ էին ընձեռվում, վարում էր խիստ հարկային քաղաքականություն, ձևավորվում և լեգիտիմացվում էին հայերի ունեզրկման մեխանիզմները [տե՛ս 4; 6]: Թուրքիայի ազգային/կրոնական քաղաքականության հաջողությունը նախ և առաջ պայմանավորված էր համարժեք դիմադրության պակասով և/կամ բացակայությամբ: Ինչպես վկայում են դիտարկումները 1839-1878 թվականներին Թուրքիայում հայերը ունեին «հավատարիմ ազգի» էպիտետ [տե՛ս 16], որը հաճախ դետերմինացնում էր համարժեք հանդուրժողական դիսպոզիցիաներ հայերի շրջանում և դրանով պայմանավորված լոյալություն թուրքական իշխանության հանդեպ: «Հավատարիմ», «քաղաքակիրթ/կիրթ», «գուսպ» ազգի էպիտետի վերափոխման լեգիտիմ հիմքեր ստեղծվեցին 1878 թվականի Բեռլինի կոնգրեսից հետո, որը խորհրդանշական նշանակություն ունեցավ հայ ազգային «ինքնության քաղաքականության» վերաիմաստավորման հարցում: 1878 թվականից հետո տեղի ունեցող գործընթացները հայ մտավորականության ռեֆլեքսիան էին քաղաքական իրականությանը, երբ «գրչով (քաղաքակիրթ) պալքարի» հայեցակարգը ճանաչվեց «անգործունակ»՝

իմաստավորելով «գենքով (ներգործուն) պայքարի» տեսլականը: Խորհրդանշական է հայ հոգևոր առաջնորդ՝ Խրիմյան Հայրիկի կոչը.

«Ժողովուրդ Հայոց, անշուշտ լավ հասկացաք թե գենքը ինչ կրնար գործել ու կը գործե, ուրեմն սիրելի և օրհնյալ հայաստանցիներ, գավառ-ցիներ, երբ Հայրենիք վերադառնալու լինեք ձեր բարեկամաց և ազգականաց իբրև պարգև՝ մեկ մեկ գենք տարեք, գենք առեք և դարձյալ գենք. Ժողովուրդ, ամենեւն առաջ քո ազատության հույսը քո վրա դիր, քո խելքին և բազկին ուժ տուր, մարդ ինքնիրմեն պետք է աշխատի, որ փրկվի» [9, 514]:

XIX դարավերջին ձևավորվեցին հայկական կուսակցություններ (Արմենական, Հնչակյան Սոցիալ-դեմոկրատական, Հայ հեղափոխական դաշնակցություն), որոնց նպատակն էր հայ ազգի ազատագրումն ու ինքնավարության հաստատումը: Կարծես մշակվում էր հայ ազգային-ազատագրման, կազմակերպված դիմադրության հայեցակարգը, որը ազգային ինքնության մշակված քաղաքականությունը պետք է ուղղեր «պասիվ» ժողովրդական զանգվածները ակտիվացնելուն: Շնորհիվ այդ գործունեության XIX դարավերջը նշանավորվեց որպես «հայոց ապստամբության» ժամանակաշրջան, որը, սակայն, կրեց ֆրագմենտար բնույթ: Ինչպես նկատում են հայ պատմաբանները, 1894-1896 թվականներին տեղի ունեցան Սասունի և Ջեյրունի ապստամբությունները ընդդեմ Թուրքիայի «հակահայկական» քաղաքականության, սակայն այն «*չհաջողվեց վերածել համաժողովրդական ընդհանուր զինված ապստամբության: Պարզ դարձավ, որ ընդհանուր ժողովրդական զինված ապստամբության համար արևմտահայությունը դեռ պատրաստ չէ [ՎԼ Հ.]*» [8]: Ավելին, չնայած այդ շրջանում ձևավորվել էր «հայ հեղափոխականի» լեզվտիմ կերպարը՝ որպես խորհրդանշալի ազգային ազատագրության, սակայն հետագա իրադարձությունների հասարակական և քաղաքական մեկնաբանությունների համատեքստում ամրագրվեց հայ հեղափոխականի անտիմոմիական բնույթը՝ որպես փրկիչ-կործանողի, ազատարար-կեղեքիչի, հերոս-դավաճանի, մեղավոր (պատասխանատու) - անմեղի և այլն՝ պայմանավորված հասարակական դիսպոզիցիաներով: Այս իմաստով, արևմտահայ ժողովրդական զանգվածների պասիվությունը, ազգային-ազատագրական պայքարի լեզի-

տիմացման ոչ բավարար հիմքերը սոցիոլոգիական բացատրության պահանջ ունեն:

Ազգային բարդությունը և /կամ դասակարգային լոյալություն՝ «ճգնաժամային ինքնություն»

XX դարասկզբի հայ հասարակության կառուցվածքի և հայի ազգային ինքնության վերաբերյալ մեխանիզմների համատեքստում ի հայտ եկող հիմնախնդիրները դիտարկելի են երկու փոխադասարկվող և փոխկապակցված մակարդակներում՝

1. ***Սուբյեկտիվ մակարդակ.*** սա ազգային ինքնագիտակցություն, էթնիկ դիսպոզիցիաների մակարդակ է, որն ունի պատմական և/կամ կոլեկտիվ-հոգեբանական հիմքեր:
2. ***Օբյեկտիվ մակարդակ.*** սոցիալապես կառուցվածքայնացված միջավայրի մակարդակն է, երբ առկա սոցիալական կառուցվածքները նախասահմանում էին արևմտահայության գործառնության քաղաքական, տնտեսական, սոցիալ-մշակութային շրջանակը:

XX դարասկզբի հայ ազգային ինքնությունը բնորոշելիս՝ հաճախ շեշտադրվում են ազգային հոգեբանության (բնագոյների, բարդությունների) կառուցվածքում առկա հիմնախնդիրները: Հայ ազգային գաղափարախոսության հիմքերի քննության շրջանակներում Լ. Խուրշուդյանը խոսում է հայի թերաթեթության բարդության դերի մասին՝ որպես խոչընդոտ XX դարասկզբին ազգային-ազատագրական պայքարի զարգացման [7, 141-144]: Բացատրության հիմքում ընկած է «դարեր շարունակ օտար տիրապետության տակ» գտնվելը [7, 141], ազգային պետության, որպես ինքնակազմակերպման ինստիտուցիոնալ նախապայմանի, բացակայությունը: Իսկապես, դեռևս XX դարասկզբին Քր. Միքայելյանը հետևյալ դիտարկումն էր անում.

«Եթե մեր պատմությունը զգալի չափերով գուրկ է եղել բարոյական առողջ բնագոյների կրթելու, անձնական դիտարկումների առաջ կանգ չառնելու, միաբանությամբ ընդհանուր պետքերին հետևելու, կռվից չվախենալու, զենքը գնահատելու վարժություններից, շատ բնական է, որ հեղափոխական շարժումը չէր կարող ոչ ըստ քանակի և ոչ էլ ըստ որակի այնպիսի հող գտնել մեր մեջ, որպիսին կարող էր լինել մի ուրիշ ժողովրդի մեջ, որի պատմությունը – մյուս հավասար պայմաններում այդպիսի վարժությունների համար նրան ասպարեզ է տվել: Ահա թե ին-

չու հիշյալ դեպքերի ամենամեծ մասում կարելի է տեսնել ինչ ուզում եք, բայց ոչ որևէ ապացույց հեղափոխական միջոցների անմապատկահարմարության» [10, 142]:

Այստեղ ակտուալանում է հայի ազգային ինքնագիտակցման հիմնախնդիրը: Ինչպես Դ. Անանունն է նկատում հայը **«ազգութիւն չէր իր մեջ և իր համար»** և չէր կարող լինել քանի **«իր ազգութիւն լինելը չէր գիտակցում»** [3, 104]: Նա հայ ազգային ինքնության թուլացման հիմնական պատճառ է համարում **«թուրքի»** գործոնը, որը **«խախտել է հայի բնավորության կերտվածքը»**, **«սպանել հայի մեջ իշխանության տենչը»**՝ սերմանելով այն ինքնագիտակցությունը, որ **«հայից բեկ չի լինիլ»** [2, 804]: Ընդհանրացնելով իր ուսումնասիրությունները՝ Դ. Անանունը նկատում է, որ պատմական, աշխարհագրական և հասարակական գործոններն ուղղակի և անուղղակի կերպով նպաստել են, որ հայի գոյության կռիվը վերածվի **«էգոիստիկ պայքարի»** [1, թիվ 178, 2-3]: **«Էգոիստիկը»** միասնականության կորուստն է, երբ ազգային շահը կորցնում է նշանակությունը՝ տեղը զիջելով խմբային շահին, ինչը հնարավոր է դառնում թե՛ բնաշխարհագրական, թե՛ տնտեսական և թե՛ քաղաքական ինտեգրատորների բացակայության պայմաններում [12, 91]:

Հայը նմանվում էր էթնիկ հանրության, ով ունի պատմականորեն ժառանգված, ներաշխարհայնացված գիտելիք իր **«էթնիկ պարտավորությունների»**՝ ծեսերի, ավանդույթների, սովորույթների մասին, որոնք պահպանվում և վերարտադրվում են, հաճախ, առանց դրա բովանդակային իմաստի և ձևական նշանակության գիտակցման: Նման ինքնությունը կարելի էր բնորոշել որպես **«անտիկվար ինքնություն»**, որն ըստ Նիցշեի բնորոշ է պատմականը **«պահպանող»** և **«պաշտող»**, սակայն ապագայի որոշակի տեսլական չունեցող էակներին [տե՛ս 17, 168]: Այստեղ մենք գործ ունենք ազգի կենսագործունեության համար վնասակար **«պատմության ավելցուկի»** հետ, երբ ձևավորվում է պատրանք, իբր հայը բացառիկ առաքինության՝ արդարամտության, կրողն է՝ հանգեցնելով **«ազգային բնագոյների խաթարման»**, արգելակելով հայ անհատի և հայ ազգի **«հասունացումը»** [տե՛ս նույն տեղում, 185-186]: Ազգային նման ինքնությամբ ամփոփվող դիսպոզիցիաների վերարտադրությամբ նպաստում էր նաև վերոնշյալ **«քաղաքակիրթ»**, **«հավատարիմ»** և նմանատիպ այլ էպիտետների լեգիտիմացումը: Դա փոքր

ազգի հոգեբանական բնութագրիչ է, երբ քաղաքական ճգնաժամը՝ գործելու անունակությունը, լեգիտիմացվում և/կամ փոխարացվում է վերագրովի էթնիկ «առաքինություններով»՝ ձեռք բերելով սիմվոլիկ իշխանություն և գործադրելով սիմվոլիկ բռնություն հասարակական առօրյայում: Նման դեպքերմիանտները, որոնք բխում են կենսապայմաններից, արտադրում են հաբիտուսներ, այն է՝ «կայուն և փոխադրելի դիսպոզիցիաների համակարգեր, կառուցվածքայնացված կառուցվածքներ, որոնք հակված են գործառնել՝ որպես կառուցվածքայնացնող կառուցվածքներ» [14, 104]: Էթնիկ «պասիվությունը», «ենթակայությունը», «անտարբերությունը» դառնում են առօրյա սոցիալական պրակտիկաներ և պատկերացումներ պայմանավորող սկզբունք/ներ, որոնք պարտադիր չէ, որ գիտակցված լինեն: Էթնիկության «անգիտակցական» վերարտադրությունը, իրականում, ինչպես Պ. Բուրդյեն է նկատում, ոչ այլ ինչ է, քան «պատմական մոռացություն»՝ արտադրված օբյեկտիվ սոցիալական կառուցվածքների պատմական գործառնության արդյունքում և արտահայտված էթնիկ հաբիտուսում: Հայի էթնիկ հաբիտուսը, որպես ներաշխարհայնացված կառուցվածքների սուբյեկտիվ համակարգ, ընդհանրական ընկալումների, պատկերացումների և գործողությունների սխեմա, որոնք պայմանավորում են խմբային/էթնիկ պրակտիկաների կարգավորվածությունն ու էթնիկ աշխարհայեցողության ամբողջականությունը [տե՛ս 14, 118], չենք կարող տարանջատել ճիշտ հակառակը, պետք է դիտարկենք այն սոցիալական կառուցվածքներում, որոնք նախասահմանում էին արևմտահայության գործառնության քաղաքական, տնտեսական, սոցիալ-մշակութային շրջանակը¹: Այդ տեսանկյունից, տիպիկ է արևմտահայ իրականության Ս. Սապահ-Գյուլյանի վերլուծությունը, ուր նա, քննելով հայ հասարակական տարբեր շերտերի և խմբերի էթնիկ և դասակարգային դիսպոզիցիաները, անում է հետևյալ դիտարկումները.

- «Հայ էֆեմդիները և պաշտոնարարները» [11, 16-18]; «Հայ վաճառականները» [11, 20-21] – Քաղաքական/տնտեսական շա-

¹ «Կառուցվածքը, որի արդյունք է հանդիսանում հաբիտուսը, կառավարում է պրակտիկան, բայց ոչ թե մեխանիկական-դեպերմիմացման ճանապարհով, այլ հարկադրմամբ և սահմանափակմամբ» [14, 107]:

հը (պահպանել հասարակական դիրքը/ֆինանսական եկամուտը) բերում է նրան, որ քաղաքական կախվածության համակարգում հայ պաշտոնյաները/առևտրականները ավելի մոտ են կանգնում բուրբակյան իշխանությանը՝ «Իթքիհատ»-ին՝ հեռանալով իրենց ենթականերից՝ հայ ժողովրդական մասսաներից¹:

- «Մշտության քաղաքականություն» [11, 21-22] – Կրթական/կրոնական ոլորտի սուբյեկտները (ուսուցիչներ, քահանաներ) հաճախ առանց քննադատության վերաբերալիքում էին ««Իթքիհատ»-ագուլ» դիսպոզիցիաները՝ նախընտրելով անդամակցել «Իթքիհատին», քան հայկական կուսակցություններին:
- «Գիտազիտքեան չը գինուելու պարագան» [11, 71-72] – «Հայ գիտազիտքիներ, Տաճկաստանի մեջ, որքան որ սակաւապետ, խնայող, չարքաշ, այնու ամենայնիւ նա աղքատ է, թշուառ: Ծանրածանր հարկերի, ապահարկ աշխատութիւնների տակ կքած, հազիւ հազ նա կարողանում է իր օրապահիկը հայթայթել, կենսական սուր պէտքերին բաւականութիւն տալ: ... Նա գինատեսց չէ՛. Ձենքը նրա անբաժան ընկերը պիտի լինէր», բայց ինչպես նկատում է Ս. Սապահ-Գյուլյանը, «Մի անգամից 3-5 ոսկի ատրըր-ճանակի, 8-10 ոսկի նորածն հրացանի տալը՝ իր կարողութիւնից շատ վեր էր. ...» [11, 71]:
- «Հայ գինուորների մեծ սիսալը» [11, 72-73] – «Թրքական բանակի մեջ մեծ թուով Հայ գինուորներ կային. նրանք գիտէին այն վիճակը, որ ստեղծուած էր իրենց, իրենց ծնողների և ընտանիքների համար, դեռ տանը եղած ժամանակին» և, ըստ Ս. Սապահ-Գյուլյանի, նրանք պետք է «գինվորական ծառայությունը մերժէին և լեռները քաշուէին ...» [11, 72], սակայն այդպես չէին վարվում:

Այստեղ առաջանում էր լարվածություն/կոնֆլիկտ ազգային և դասակարգային դիսպոզիցիաների միջև², քանի որ հայի ձգտումը պահպանել

¹ Նման ունիվերսալ օրինաչափություն ամրագրում է Ի. Վալերշտեյնը [29]:

² Ազգն ու դասակարգը փոխկապակցված սոցիալական ձևեր են, որոնցում արտահայտվում է արդի հասարակությունների ինքնագիտակցությունը: Երբ ազգն ու դասակարգը դիտարկվում են որպես հասարակության երևակայական տարածություններ՝ հայեցա-

ազգային ինքնատիպությունը հաճախ ոչ միայն չէին ամրապնդվում սոցիալական և քաղաքական իրականությամբ, այլ հաճախ առաջացնում էր ֆիզիկական և/կամ ինստիտուցիոնալ բռնության ռիսկեր՝ պայմանավորված XX դարասկզբին Թուրքիայի կողմից վարվող էթնիկ քաղաքականությամբ: Այս տեսանկյունից, տիպիկ է Պ. Բուրդեյի դիտարկումը այն մասին, որ «*խմբերի չգրումը պահպանվել իրենց կեցությունը, ինչի համար նրանք պարտական են այն փաստին, որ Կոլյալ խումբը կազմող ազենները օժտված են կայուն դիսպոզիցիաներով՝ ունակ լինելով հերքել իրենց արտադրման Կոլյալական և սոցիալական պայմաններին, կարող է հիմք հանդիսանալ ինչպես **չհարմարման**, այնպես էլ **հարմարման**, ինչպես **ընդդիմանալու**, այնպես էլ **համակերպման***» [Լ. Հ.]» [14, 123]: Հայի պարագայում հարմարումն ու համակերպումն էին դառնում ռազմավարություններ՝ պայմանավորվելով ինքնահատուկ էթնիկ հաբիտուսով, քանի որ հաբիտուսի ձևավորման և գործառնության պայմանները մույնական են [տե՛ս 14, 123]:

Այսպիսով, առօրյա ակտուալ սոցիալական պրակտիկաները հանգեցնում էին հայերի լոկալացման՝ այն դիտարկելով որպես պաշտպանական և ինքնիրացման մեխանիզմ: Եթե Ֆ. Նիցշեն խոսում էր «պատմության ավելցուկի»՝ որպես խմբային (տվյալ դեպքում ազգային) բնագոյների խաթարման մախապայմանի մասին, ապա մենք դրան գուցահեռ նկատում ենք «կենցաղի ավելցուկ»՝ որպես մախապայման սոցիալական (դասակարգային) լոյալության՝ ի հաշիվ ազգային ինքնագիտակցման: Իսկապես, «հավանական ապագայի զգացողությունը ձևավորվում է աշխարհի հետ շարունակական կապի միջոցով, որը կառուցվածքայնացված է հնարավորության (մեզ համար) և անհնարինության (մեզ համար) հասկացություններով» [14, 126]: Ազգային կենսագործունեությունը մախ և առաջ «ազգային պրակտիկաների» վերարտադրության շրջանակ է, ուր հնարավորությունն ու անհնարինությունն ինստիտուցիոնալ հիմքեր: Եթե ազգը դիտարկում ենք, որպես ինստիտուցիոնալ պրակտիկաների շրջանակներում գործառնող ինքնավար (իդեալական մակարդակում ինքնիշխան պետականություն ունե-

կարգվում են արդի ինքնությունների ձևավորման, դրսևորման և փոխակերպման գործընթացները [տե՛ս 21, 244-245]:

ցող) էթնիկ հանրույթ¹, ապա հայի, հատկապես արևմտահայության, պարագայում «ազգը» զուտ երևակայական տարածություն էր՝ ամրագրված էթնիկ հիշողությամբ և/կամ հաբիտուսով, իսկ սոցիալական իրականությունը, ի հաշիվ իր ինստիտուցիոնալ ներկայության, նախասահմանում էր հայի «արտազգային» պրակտիկաների վերարտադրության անհրաժեշտությունը:

Արդյունքում այնպիսի պահերին, երբ հայությունը, որպես հավաքական ազգային միավոր, կանգնում էր ազգային գոյության հիմնախնդրի առջև (ինչպես եղավ, մասնավորապես, 1915 թվականին), հայը չունեի հավաքական գործելակերպի մասին պատկերացումներ: *Իսկ գործելու հնարավորությունների մասին ինստիտուցիոնալ գիտելիքի վակուումը, երբ գործողությունը (agency) կատարվում է քվադի-կառուցվածքային մակարդակում, հենց ճգնաժամն է* [տե՛ս 15]:

Ընդ որում, այստեղ հանգում ենք ոչ թե հայ ազգային ինքնության ճգնաժամին, այլ *հայի ճգնաժամային ինքնությանը*: Ինչպես արդեն նկատեցինք, XX դարասկզբին արևմտահայը էթնիկ մակարդակում «անտիկվար ինքնության» կրողն էր, մյուս կողմից նա հարմարված էր սոցիալական իրականությանը՝ ունենալով «օրինավոր քաղաքացու», «հմուտ արհեստավորի», «լավ հարևանի» և այլ վերագրված սպասումների համակարգ, և «ապագան» սահմանելի էր այդ իրականությամբ, որում գործառնում էր: Այն կարելի է բնորոշել որպես ինքնության մոտիվացիոն ճգնաժամ [տե՛ս 23], երբ իրականության անմիջական շահագրգիռ մասնակիցը զրկվում է հասարակական կյանքի վրա ազդելու հնարավորությունից: Մոտիվացիոն ճգնաժամը առաջանում է, երբ ասոցիատիվ մշակութային (էթնիկ) համակարգը դառնում է ապաֆունկցիոնալ: Այստեղ, ինչպես Յու. Հաբերմասն է նկատում, կենտրոնական է դառնում մասնավորեցված գիտակցության խնդիրը, ինչը հանգեցնում է անհատի/խմբի ապաքաղաքականացման՝ հանգեցնելով ընտանեկան, մասնագիտական մոտիվացվածության անկման և մրցունակության

¹ Ազգի՝ որպես կոնկրետ աշխարհագրական/պետական տարածության մեջ ընդհանրական ինստիտուցիոնալ շրջանակներում գործառնող էթնիկ/յուկալ հանրույթի դիտարկումը բնորոշ է ազգը սահմանող մոդեռնիստական հայեցակարգերին [տե՛ս 18]:

կորստի: Խախտվում են մոտիվների ավանդական աղբյուրները՝ չլրացվելով նորերով [տե՛ս 23]:

Արդյունքում, կտրուկ փոփոխությունների ժամանակ, արտակարգ իրավիճակներում առաջանում է գործելու հնարավորությունների մասին ինստիտուցիոնալ գիտելիքի վակուում: Նաև XIX դարավերջին և XX դարասկզբին Թուրքիայի վարած պետական քաղաքականության պայմաններում, հայը իր առօրյայում էր զգում դրա ռիսկերը, կրոնական անհանդուրժողականության և խտրականության դրսևորումները՝ համապատասխանաբար չունենալով վստահություն ֆիզիկական, տնտեսական, սոցիալական անվտանգության համար, քանի որ վերջին տասնամյակների իրադարձությունների օրինակով տեսանելի էին հավանական սցենարներ (1894-1896 թթ. ջարդերը, 1909 թ. Ադանայի կոտորածը), որ կարող են վերաբերել նաև իրենց: Նման իրավիճակներում, ինչպես ցույց տվեց պատմությունը, որոշումների կայացումը դետերմինացվում էր ոչ թե գործելու արդյունքի հանդեպ ունեցած սոցիալապես հիմնավորված սպասումներով և գործելու համոզվածությամբ (կամ, որ նույնն է, *վստահության* գործոնով [տե՛ս 26]), այլ առաջնային են դառնում «հույսի», «հավատի» գործոնները, որոնք, ի տարբերություն վստահության, ունեն քվադի-կառուցվածքային հիմքեր, իսկ քվադի-էթնիկ, քվադի-սոցիալական կառուցվածքներում անընդհատական (պերմանենտ) գործառնող հանրույթը «ճգնաժամային ինքնության» կրողն է [տե՛ս 15]:

Թերևս, սա է XX դարասկզբի հայի ինքնության ախտանիշը:

Պատմության դասեր. անցյալը յուրացնելու խոչընդոտն ու ապագան կառուցելու ուղին

Հետադարձ հայացք գցելով պատմական իրողություններին՝ մեկ դար անց, կարծես, վերաիմաստավորվում է հայի էթնիկ պատմական փորձը՝ ապագայի հանդեպ ձևավորելով «նոր», «ճիշտ» ձևով գործելու տրամադրվածություն: Սակայն դա ցանկությունների տիրույթն է. իրական գործողությունների առօրյա շղթայում՝ թե՛ մակրո-քաղաքական, թե՛ միկրո-կենցաղային մակարդակներում, շարունակվում է վերարտադրվել «պատմական խնդիրը»: Հայի ճգնաժամային ինքնության դրսևորումներն ակտուալ են նաև այսօր՝ անկախ ազգային պետականության

պայմաններում [տե՛ս 15]: Այստեղ տեղին է Է. Դյուրկհեյմն հետևյալ դիտարկումը.

«Մեզանից յուրաքանչյուրում, այս կամ այն չափով, ապրում է երեկվա մարդը: Եվ դա հենց այն երեկվա մարդն է, ով իրերի ուժով գերակայում է մեզ, քանի որ ներկան միայն մի փոքր չափով է համեմատելի այն երկար անցյալի հետ, որում մենք ձևավորվել ենք և որտեղից մենք գալիս ենք: Սակայն մենք չենք զգում այդ անցյալի մարդուն, քանի որ նա ներդրված է մեր մեջ, նա կազմում է մեր իսկ անգիտակցական մասը: Արդյունքում, մենք տրամադրված ենք չնկատել ո՛չ նրան, ո՛չ էլ նրա օրինաչափ պահանջները: Ընդհակառակը, մարդկության ամենավերջին ձեռքբերումները մենք շատ կենսական ենք զգում, քանի որ իրենց «թարմության» հաշվին նրանք դեռ չեն ձևակերպվել անգիտակցականում» [20; տե՛ս 14, 110]:

Իսկապես, պատմական ներկան իր սոցիալ-կառուցվածքային ներուժով պայմանավորում է մեր առօրյան՝ չնկատելով *պատմության օրինաչափ պահանջները* [տե՛ս 20]: Համաձայն Ֆ. Նիցշեի, արդյունավետ կենսագործելու համար մարդը, ազգը պետք է հավասարապես լինի *թե՛ անլրիկվար, թե՛ մոռումհերթ, թե՛ քննադատական* պատմական դիսպոզիցիաների կրողը: Եթե անտիկվար դիսպոզիցիաները ենթադրում են կողմնորոշում դեպի անցյալը՝ առանց ապագայի տեսլականի, մոռումհերթալ դիսպոզիցիաները՝ կողմնորոշում դեպի ապագան՝ որպես հիմք ունենալով նշանակալի անցյալը, ապա քննադատական դիսպոզիցիաները ենթադրում են քննադատական, «ազատագրական» մոտեցում անցյալին՝ հանուն ապագայի վերաիմաստավորման [տե՛ս 17]: Այսօր էլ, հայի պարագայում երկրորդային պլան են մղվում պատմության մոռումհերթալ և քննադատական նշանակությունները: Ազգային պետականության գոյության պայմաններում էլ հաճախ կասկածի տակ է դրվում ազգային-պետական ինքնիշխանության հարցը: Ինչպես Դ. Ամանունն էր նկատում. «Հայը լրիվ մարդ չի դառնա, եթե չիրաժարվի «ներքին թուրքից», եթե վերջ չտա իր հոգին ներթափանցող օտար ազդեցություններին, իսկ դա հնարավոր է, եթե նա մկրտվի հայրենի պետականության ջինջ ավազանում» [2]: Այսօր էլ, չնայած պետականության գոյությանը, օրակարգում է ազգային ինքնաճանաչման հիմնահարցը:

Այդ տեսանկյունից, ազգային ինքնության վերարտադրության համատեքստում պատմության և իրականության իմաստավորման համար, ակտուալ է մնում ինքնության քաղաքականության մշակումը¹, որի անհրաժեշտությունը գիտակցվում էր դեռևս XX դարասկզբին, մասնավորապես դա էին ընդգծում Քր. Միքայելյանը [տե՛ս 10], Ե. Ֆրանգյանը [տե՛ս 13]՝ խոսելով «ամբոխից տարբերվող», արժեքաստեղծ և քննադատական մտավորականության անհրաժեշտության մասին: Ընդ որում, ինքնության քաղաքականությունը ենթադրում է, թե՛ գործունեության անձի (հայի) ինքնագիտակցության (ուր գերակայում են հսկողության ներանձնային մեխանիզմները՝ ամոթ, վախ, մեղքի զգացում), թե՛ պատմությունը իմաստավորող հասարակության մակրո-դիսկուրսիվ (ուր գերակայում են ազգային դիսպոզիցիաները վերարտադրող սիմվոլիկ կառուցվածքները) մակարդակներում [տե՛ս 28]:

Օգտագործված գրականության ցանկ

1. **Անանուն Գ.**, «Հայութեան հաւաքական գորութիւնը»// «Մշակ», Թիֆլիս, 1915, թիվ 168, էջ 2-3, թիվ 178, էջ 2-3, թիվ 179, էջ 2, թիվ 180, էջ 2-3, թիվ 181, էջ 2-3, թիվ 182, էջ 2-3:
2. **Անանուն Գ.**, «Մեր քաղաքական դեգերումները»// «Հայաստանի կօօպերացիա», Ե., 1920, թիվ 19:
3. **Անանուն Գ.**, «Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը XIX դարում (1800-1870)»// հտ. 1, Բագու, 1916:
4. **Աստոյան Ա.**, «Դարի կողոպուտը. հայերի ունեզրկումը Օսմանյան կայսրությունում 1915-1923 թթ.»// Եր.: Մատենադարան - Նաիրի, 2013:
5. **Քալասանյան Ս.**, «Դասավանդման հասարակություն. կրթության սոցիոլոգիական հայեցակարգ»// Եր.: «ՎՄՎ-ՊՐԻՆՏ» հրատ., 2014:
6. **Ջատիկյան Հ.**, «Կարիմի նահանգը XIX դարի երկրորդ կեսին»// Եր.: «Նորավանք» ԳԿՀ, 2013:
7. **Խուրշուդյան Լ.**, «Հայոց ազգային գաղափարախոսություն»// Եր.: Ջանգալ-97, 1997:

¹ Ինքնության քաղաքականության, դրա շրջանակներում արդիական դարձող սիմվոլիկ քաղաքականության, անհրաժեշտության հիմնավորման մասին տե՛ս [27]:

8. **Խուրշուդյան Լ.**, «Հայոց ցեղասպանության պատճառները և պատմական դասերը»
// http://www.armin.am/am/Articles_Historiography_New_century/latter-%D5%80/title 23.01.2015:
9. **Խրիմյան Հ.**, «Խարիսայի կաթան և երկաթե շերեփը»// Ըստ Հ. Աճեմյանի Հայոց հայրիկը, Թավրիզ: հրատ. Հակոբյանի, 1929, էջ 511-514:
10. **Միքայելյան Քր.**, «Պատմական չարիք»// Դրօշակ, 1901, համ. 3:
11. **Սապահ-Պյուլյան Ս.**, «Անպատասխանատուները»// Փրավիտենս: Ս.Գ. Հնչակյան կուսակց., 1916:
12. **Վերմիշյան Հ.**, «Հայ սոցիոլոգիայի պատմություն (XIX դարավերջ- XX դարասկիզբ)»// Եր.: Երևանի համալսարանի հրատ., 2013:
13. **Ֆրանգյան Ե.**, «Հասարակագիտական էտյուդներ. Հ. Յ. Դաշնակցության սոցիալ-փիլիսոփայական աշխարհայեցողության հիմնավորման շուրջ»// Բաքու: տպ. Արամազդ, 1917:
14. **Бурдые П.**, “Практический смысл”// СПб.: Алетеия, 2001.
15. **Вермишян А.**, “Вера Как Субъективный Аспект Доверия в Контексте Формирования Евразийского Союза”// Евразийские Исследования: Актуальные Проблемы и Перспективы Развития, Ереван, 2013, ст. 109-112.
16. **Дадрян В.**, «Турецко-армянские отношения в свете исторических и политических последствий геноцида армян»// Ереван, 2004.
<http://books.nt.am/readbook.php?ID=104&page=1&LangID=5> 23.01.2015.
17. **Ницше Ф.**, “Несвоевременные размышления: о пользе и вреде истории для жизни”// “Фридрих Ницше, сочинения в 2-х томах”, Том 1, Москва: издательство “Мысль”, 1990.
18. **Смит Э.**, “Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий наций и национализма”// М.: Праксис, 2004.
19. **Dadrian V.**, “The determinants of the Armenian genocide”// Journal of Genocide Research, Volume 1, Issue 1, 1999, pp. 65-80.
20. **Durkeim E.**, “L'Evolution pédagogique en France”// Paris: Alcan, 1938.
21. **Fine R., Chernilo D.**, “Classes and Nations in Recent Historical Sociology”// Handbook of Historical Sociology, Edited by G. Delanty and E. F. Isin, London: SAGE pub., 2003, pp. 235-249.
22. **Freeman M.**, “Genocide, Civilization and Modernity”// British Journal of Sociology, 46, 2, 1995, pp. 207–223.

23. **Habermas J.**, “Legitimation Crisis”// Boston: Beacon Press, 1975.
24. **Moses D.**, “Genocide and Modernity”// Dan Stone (ed.), *The Historiography of Genocide*, Houndmills: Palgrave MacMillan, 2008, pp. 156-193.
25. **Schabas W.**, “Genocide in international law: the crimes of crimes”// Cambridge University Press, 2000.
26. **Sztompka P.**, “Trust: a sociological theory”// Cambridge, 1999.
27. Vermishyan H., Balasanyan S. “National identity crisis and safety in the changing world: reference to cultural symbols”// *Bulletin of Baltic Pedagogic Academy*: Edition 110, Saint-Petersburg, 2013, pp. 163-169.
28. **Vermishyan H.**, “Sociologist as the Subject of National Identity Policy”// “Dialogue of cultures: management of socio-cultural processes”, Collection of scientific papers of the conference, Saint-Petersburg, 2011, pp. 254-258.
29. **Wallerstein I.**, “World-systems analysis: an introduction”// 5 print. ed., Durham: Duke University Press, 2004.

**ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի կիրառական
սոցիոլոգիայի ամբիոնի դասախոս
Հ. Է. Սահակյան**

**ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՇՈՂՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՍՈՑԻԱԼ-ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱՌԱՆՑՔԱՅԻՆ ԻՐԱԴԱՐՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ**

*«Մանկությանս տարիների հայ
ծերունիները չեն տեսել որևէ շիրիմ,
որի գլխավերևում կանգնեին և
ողբային իրենց ծնողներին:
Թափառելիս շիրիմներն իրենց հեկ
կրել են ամենուր և <...> երբ
հանգրվանում էին, իրենց ուսերից
ցած էին դնում շիրիմները և
այդպեսդ տուն շինում»:*

*Վարուժան Ոսկանյան,
ՇՇՈՒԿՆԵՐԻ ՄԱՏՅԱՆ*

Այն, ինչ տեղի ունեցավ 1915 թ.-ին Օսմանյան կայսրությունում, հայոց պատմության էջերում մնաց որպես անցյալի ամենաարյունալի և ամենադառը իրողություն, որը խլեց շուրջ 1.5 մլն ամմեղ հայ մարդու կյանք: Ինչպես Ռիչարդ Հովհաննիսյանն է իրավացիորեն նկատում, այդպիսի ուժգնության ողբերգությունը հասկանալու համար կարևոր է իմանալ ոչ թե մահացածների իրական թիվը, այլ այն, որ սպանվեց հայկական բնակչության առավել քան կեսը, իսկ մնացածը բռնի արտաքսվեցին իրենց պատմական հայրենիքից (Hovannisian, 1999; 15):

Մարդկության դեմ իրականացված այդ աղետալի հանցագործությունը, որը լայն հասարակական դիսկուրս մտավ որպես 20-րդ դարի առաջին ցեղասպանություն, դեռևս չի դարձել մարդկության հիշողության մասը: Համամարդկային, համընդհանուր հիշատակության և բարոյական արձագանքի համար թերևս ամենամեծ խոչընդոտը եղել և մնում է

եղեռնական գործողության Թուրքիայի պաշտոնական ժխտումը, և որպես դրա հետևանք, նրան հետևող կառավարությունների կողմից այդ քաղաքականության շարունակական ռացիոնալացումը:

Ավելին, օսմանյան հայերի դեմ երիտթուրքերի կողմից իրականացված ոճիրը նույնիսկ հայ կոլեկտիվ հիշողության շրջանակներում¹ բավական երկար ժամանակ տեղ չգտավ: Առաջին աշխարհամարտից (մասնավորապես Լոզանի կոնֆերանսից)² հետո ստեղծված իրականության պայմաններում այն երկարատև մոռացության մատնվեց՝ թվում է, թե ոչ միայն աշխարհը, այլև հայերն իրենք «մոռացան» այդ իրադարձությունը:

Խաչիկ Տեր-Ղուկասյանն այդ «Մեծ Լռության»³ հինգ հիմնական պատճառ է առանձնացնում՝ առաջինը ժխտողականությունն էր, որը դարձել էր Թուրքիայի հանրապետության պաշտոնական քաղաքականությունը, երկրորդը՝ Դաշնակիցների՝ Երկրորդ համաշխարհայինի ժամանակ Թուրքիայի չեզոքությունն ապահովելու և սառը պատերազմում նրան որպես Հյուսիսատլանտյան դաշինքի անդամ պահելու ռազմավարական շահն էր, երրորդը՝ Հայաստանի սոցիալիստական հանրապետության անկարողությունն էր ինքնուրույն միջազգային գործըն-

¹ Հիշողության սոցիալական շրջանակ հասկացությունը շրջանառության մեջ է դրել ֆրանսիացի սոցիոլոգ Մորիս Հալբվախսը՝ ցույց տալով, որ «ցանկացած տպավորություն և փաստ», նույնիսկ եթե այն վերաբերում է բացառապես առանձին մարդու, մնում է անհատական հիշողության մեջ այնքանով, որքանով առնչություն ունի «սոցիալական միջավայրից եկող» մտքերի հետ: Յուրաքանչյուր խումբ իր ներսում գտնվող անհատների շարունակական փոխազդեցությունների շնորհիվ անընդհատ ստեղծում և վերաստեղծում է «սոցիալական շրջանակներ», որոնք պայմանավորում են իր անդամների հիշողությունը: Այդպիսով անցյալի պատկերը հիշողության մեջ հանդես է գալիս որպես սոցիալական կառույց, որը ձևավորվում է ներկայի հետ համաձայնեցված և դրա համատեքստում: Հեղինակն առաջ է քաշում կոլեկտիվ հիշողության գաղափարը, նկատի ունենալով այն, որ ցանկացած խմբի հիշողության շրջանակները ձևավորվում են կոլեկտիվ (Халбвасс, 2007): Այդպիսով, «շրջանակ» եզրույթը սույն հոդվածում օգտագործվում է հենց այս՝ հալբվախսյան իմաստով՝ ցույց տալով հիշողության համար անհրաժեշտ հենման կետերը, որոնք ներկայի պայմանների և առաջնահերթությունների ազդեցության տակ անընդհատ փոփոխվում են:

² Խոսքը 1922-23 թթ. Շվեյցարիայի Լոզան քաղաքում տեղի ունեցած միջազգային հայտնի կոնֆերանսի մասին է, որտեղ կնքված պայմանագրով փաստացի ճանաչվեցին Թուրքիայի ներկայիս սահմանները:

³ Այս արտահայտությունը Խ. Տեր-Ղուկասյանը փոխառում է գրող Պերճ Զեյթունցյանից:

թաց վարելու, հատկապես, 1920-ականների սկզբի բուլշևիկա-քեմալական համագործակցությունից հետո Թուրքիայի հետ ԽՍՀՄ-ի «լավ հարևանության» քաղաքականության պայմաններում, չորրորդը՝ ցեղասպանության փրկվածների ցրվածությունը, ովքեր կազմակերպման և կոլեկտիվ գոյության խնդրի առաջ էին կանգնել և, վերջապես, հինգերորդ պատճառն այն էր, որ Առաջին աշխարհամարտից անմիջապես հետո Օսմանյան կայսրությունում հայերի բնաջնջումը որակվեց որպես «մարդկության դեմ կատարված հանցագործություն», որի պատասխանատվությունը կրում էր երիտթուրքական կառավարությունը (Derghougassian, 2012; 229):

Վերոնշյալ հազամանքները, իսկապես, նշանակալի տեղ էին գրավում այդ մեծ ողբերգության «մոռացման» գործում, սկայն դրանք, կարելի է ասել, լուրջան միայն արտաքին պատճառներ էին: Ուշադրության է արժանի մեկ այլ՝ ներքին պատճառ, որը ոչ պակաս կարևոր դեր ուներ հայերի (մասնավորապես ջարդերից փրկվածների և նրանց ժառանգորդների) հետցեղասպանական երկարատև լուրջան մեջ:

Փաստ է, որ նախորդ դարասկզբին Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցածն այդ իրականության մեջ ապրող հայ մարդու համար նախա-պես կանխատեսելի չէր, ինչը նշանակում է, որ խոսք անգամ լինել չէր կարող դրան նախապատրաստման, և առավել ևս, համընդհանուր մոբիլիզացիայի մասին՝ առնվազն այն պատճառով, որ նրանք, ովքեր ծրագրել և պետք է իրականացնեին զանգվածային սպանություններն ու տեղահանությունը, հայերի կողմից չէին ընկալվում որպես «թշնամի ուրիշներ»: Չնայած անընդհատ աճող թուրքական ծայրահեղականությանը, օսմանյան հայերը շարունակում էին հավատարիմ մնալ երիտթուրքական իշխանությանը¹: Լինելով կանխատեսված և նախապես ծրագրավորված, բռնության գործողությունները զարգացան գոհի խմբի էական խոցելիության ու անպաշտպանվածության պայման-

¹ Դրա վկայությունն է այն, որ 1912-13 թթ. բալկանյան պատերազմների ժամանակ հայերը կռվում էին օսմանյան «հայրենիքի» համար, իսկ դաշնակցական առաջնորդները հայտարարում էին, որ եթե ռուս-թուրքական հմարավոր բախման դեպքում հնարավոր չլինի չեզոքություն պահել, սահմանի երկու կողմում գտնվող հայերը պետք է «հնազանդորեն ծառայեն այն կառավարությանը, որի ներքո նրանք ապրում են» (Chalk & Jonassohn, 1990; 258-259):

ներում, ինչը միանգամ ևս հաստատում է, որ կայսրության հայ բնակչությունը բռնություններին բախվեց բացառապես անապասելիորեն:

Քանն այն է, որ երբ մարդիկ հանկարծակի ու ընդհանրապես չպատրաստված բախվում են իրադարձության, որը վտանգ է ներկայացնում իրենց անձնական և ֆիզիկական ամբողջականությանը և որի դեմ նրանք բացարձակ անպաշտպան են, այն հոգեբանորեն չի հաղթահարվում: Այդպիսի իրադարձությունը թեև ամրագրվում, սակայն ընդհատվում է ընկալող գիտակցության հետ դրա կապը, այն չի կարելի ոչ հիշել, ոչ մոռանալ: Հոգեբանները պնդում են, որ այդպիսի ուժգնության հուզական իրադարձությունները խափանում են ուղեղի կանոնավոր գործառությունը՝ առաջացնելով հուզական ցնցում, որի մասին հիշողությունը ճնշվում և մնում է չապաքինված (Ассман, 2014; 98; Olick, 1999; 343): Անցյալի բռնության հոգեբանական անհաղթահարելիությունը հոգեկան վնասվածք է պատճառում, որը մասնագիտական գրականության մեջ բնութագրվում է «տրավմա» եզրույթով:

Ուստի ցեղասպանությունից փրկվածների տրավմատիկ փորձը ևս լուրջ արգելք պետք է դիտարկել այդ աղետալի անցյալի մասին խոսելու, որը, աշխարհի կողմից լսելու ցանկության բացակայության համատեքստում, նույնպես պայմանավորում էր հետցեղասպանական «Մեծ Լռությունը»: Պատահական չէ, որ Մարկ Նշանյանը հիշատակում է ընտանիքների մասին, որտեղ «մեռյալ լռություն էր տիրում» փոխարենը պատմությունների, որոնք պետք է այսպես կոչված «շիրիմ» դառնային գոհերի համար (Nichanian, 1999; 255):

Հոգեկան տրավմայի ապաքինման համար, ինչպես Ալեյդա Ասըսմանն է նշում, անհրաժեշտ է, որպեսզի տրավմայի անգիտակցական տարրերը արտաբերման (артикуляция) միջոցով վերածվեն հիշողության գիտակցական ձևերի, այսինքն, այն դարձվի անհատի գիտակցական ինքնության մաս: Դա հնարավոր է միայն «հասարակական և քաղաքական համատեքստում», երբ ճնշված հուշերը կարեկցական վերաբերմունքի են արժանանում: Քանի որ տրավմատիկ փորձը չի ինտեգրվում անհատների կամ խմբերի՝ իրենց մասին դրական պատկերացումներում, ապա այն դժվարությամբ է մուտք գործում հիշողություն: Այդ պատճառով, երկար ժամանակ է պահանջվում (մի քանի տասնյակ, նույնիսկ՝ հարյուր տարի), որպեսզի գոհի տրավմատիկ

փորձը ճանաչում ստանա և ներառվի կոլեկտիվ հիշողության մեջ: Կստանա այն կոլեկտիվ և մշակութային հիշողության ձև, թե ոչ՝ կախված է նրանից, թե կարող է արդյոք տուժած խումբը միավորվել կազմակերպված կոլեկտիվում և ստեղծել սերնդե սերունդ փոխանցվող հիշատակման ձևեր (Ассман, 2014; 77, 99):

Պատմության հետագա ընթացքը ցույց տվեց, որ աշխարհի այս ու այն կողմ ցիրուցան եղած ցեղասպանությունից փրկվածները, այնուամենայնիվ, կարողացան համախմբվել և ստեղծել կազմակերպված համայնքներ: Իհարկե վերապրածների նախնական սոցիալական միավորումները, ինչպես նշում է Ռուբեն Ադալյանը, ի սկզբանե կոչված չէին իրենց կյանքն ավելի անվտանգ դարձնելու և հեռահար նպատակներ չէին հետապնդում: Փոխարենը դրանք ապահովում էին այն հարթակը, որտեղ նրանք կարողացան հաղթահարել իրենց աղետալի անցյալի տանջող հույզերը, քանի որ չկար այլ սոցիալական միջավայր, որն ընդունակ կլիներ ընկալելու նրանց վերապրած սարսափների խորությունը: Եվ միայն համատեղ, այդ սոցիալական կազմավորումների շնորհիվ նրանք կարողացան վերականգնվել և իմաստավորել իրենց՝ որպես փրկվածների, կերպարն ու նշանակությունը (Adalian, 1997; 325-326): Աշխարհի հետ փոխազդեցության սահմանափակման պատճառով այդ միավորումները որոշակիորեն մեկուսացվեցին, իսկ համակեցությունը թույլ տվեց ցեղասպանությունից փրկվածներին և իրենց սերունդներին ժամանակի ընթացքում վերակառուցել հայրենիքի մտապատկերը, որի հիման վրա և կայացան սփյուռքյան համայնքները:

Այդպիսով, լռության հաղթահարումը, մի կողմից սահմանափակվում էր վերապրածների ներքին հոգեբանական խնդիրներով ու նրանց սերունդների հարաբերական մեկուսացվածությամբ, որի արդյունքում համայնքները ձևավորեցին այսպես կոչված «մոռացության շրջանակներ»¹: Մյուս կողմից դրան խոչընդոտում էր համապատասխան սոցիալական միջավայրի բացակայությունը, որը լսելու պատրաստակամություն կորստորեր: Ուստի, ինչպես Ռ. Հովհաննիսյանն է նկարագրում, այս շրջանում «...հայ փրկվածներն իրենց կոլեկտիվ էներգիան կենտրոնացրեցին փախստականների վերաբնակեցման և մշակութային, կրթ-

¹ Յան Ասսմանը նշում է, որ եթե հիշողության մեջ մնում է միայն այն, ինչը՝ որպես անցյալ, վերակառուցվում է ներկայի շրջանակներում, ապա մոռացության կենթարկվի այն, որի համար չկան ռեֆերենցիալ շրջանակներ (Ассман, 2004; 37):

թական ու կրոնական ինստիտուտների սփյուռքյան նոր ենթակառուցվածքների ստեղծման վրա: Իրենց կացության նկատմամբ աշխարհի անտարբերությունից դառնացած՝ սփյուռքյան համայնքները դեպի ներս ուղղեցին իրենց ֆրոնտաքիան, տրավման և նույնիսկ ստեղծագործական գործունեությունը» (Hovannisian, 1999; 15):

Օսմանյան հայերի բնաջնջման վերաբերյալ լռության խախտման կամ, այլ կերպ ասած, «մոռացության շրջանի» ավարտի համար շրջադարձային էր այդ պատմական իրադարձության 50-ամյակի տարելիցը, որն իր շուրջը համախմբեց գրեթե ողջ աշխարհի հայությանը: Դրա վրա մեծ ազդեցություն ունեցան տվյալ ժամանակի առանցքային մի շարք պատմական իրադարձություններ, որոնք այդ արյունոտ անցյալի մեկնաբանման շրջանակային պայմանների փոփոխություն էին ենթադրում:

Նախ և առաջ երևույթը, որը մինչ այդ բնութագրվում էր մարդկության դեմ կատարված հանցագործություն ընդհանրական հասկացությամբ, նոր մեկնաբանում ստացավ: Երկրորդ աշխարհամարտի ընթացքում հրեաների զանգվածային ոչնչացումը բնութագրելու համար Ռաֆայել Լեմկինը շրջանառության մեջ դրեց «ցեղասպանություն» հասկացությունը, որը նոր շրջանակ էր անցյալի մամոռիմակ իրադարձության մեկնաբանման և վերաիմաստավորման համար: Առավել ևս, երբ Լեմկինն ինքն էր առաջինը, ով այդ եզրույթով բնութագրեց օսմանյան հայերի հետ դարասկզբին տեղի ունեցածը: Բացի այդ, անցյալի աղետալի իրադարձության նորովի գիտակցման, գնահատման և արձագանքման համար շրջանակ դարձավ նաև հրեաների ցեղասպանության դատապարտումն ու դրա իրավական գնահատականը:

Սա կարծես ազդարարում էր պայքարի ժամանակաշրջանի սկիզբը: Աղետալի անցյալի մասին լռությունը, պայմանավորված վերապրածների հոգեբանական խնդիրներով և նրանց ժառանգների ամոթով, ի վերջո խախտվեց՝ հայ հասարակության լայն զանգվածների ներգրավմամբ: Ազգային կուսակցությունները, եկեղեցու երկու թեմերի առաջնորդները, որոնք մինչ այդ հակասությունների մեջ էին և զբաղված բացառապես ներհամայնքային խնդիրներով, միավորվեցին՝ ի պահանջ արդարության համախմբելու աշխարհասփյուռ հայությանն ու բողոքի ձայն բարձրացնելու համայն աշխարհի: Դրան հաջորդող տարիներին

ականատեսների պատմությունների, վերապրածների վկայությունների ակտիվացման խթանումը (դրանց մեջ մեծ տեղ էին գրավում փրկվածների բանավոր պատմությունները)¹, որը միտված էր հնարավորինս շատ փաստագրական նյութ հավաքելու², պետք է պայմանավորեր ցեղասպանության հիշողության հետագա շրջանակները:

Հիշողության շրջանակների ձևավորման հարցում մեծ դեր են ունենում նաև այդ շրջանում առատորեն ստեղծվող գեղարվեստական ստեղծագործությունները (Derghougassian, 2012; 235), որոնք ավելի են ուժեղացնում պատմական այդ անցյալի հուզական ծանրաբեռնվածությունը հանրության շրջանում: Այլևս ցեղասպանության մասին լռելը նշանակում էր աջակցություն թուրքական ժխտողական քաղաքականությանը: Հիշողությունը դառնում է պայքարի ամենազանգվածային զենքը:

Տրավմատիկ անցյալի պատմումն ու վերապատմումը ինքնին նպաստեց, որ ցեղասպանության անմիջական վերապրածների «տրավմայի անգիտակից տարրերը փոխադրվեն հիշողության գիտակցական ձևեր», իսկ տրավմատիկ անցյալը ստանա կոլեկտիվ բնույթ: Ինչպես Ջեֆրի Օլիկն է նշում. «փաստը, որ անձնական տրավմատիկ փորձի հիշողությունը էքստերնալացվում և օբյեկտիվացվում է որպես պատմություն (narrative), նշանակում է, որ այն այլևս մաքուր անհատական հոգեբանական հարց չէ» (Olick, 1999; 345): Այսուհետ տրավման դադարում է լինել բռնություններն անմիջական վերապրածների անհատական

¹ Միայն 1983 թ. Կանադայի Ջորջան ինստիտուտի կողմից իրականացված բանավոր պատմությունների նախագծի արդյունքում Թուրքիայի հայկական համայնքների մասին հավաքվեց 700 ցեղասպանությունից փրկվածների բանավոր պատմություն (<http://www.zoryaninstitute.org/about/THE%20MAKING%20OF%20A%20NATIONAL%20RESEARCH%20CENTRE.pdf>):

² Ա. Ասսմանը գրում է, որ անձնական հուշերն իրենց չափազանց սուբյեկտիվ լինելու պատճառով երկար ժամանակ չէին համարվում օգտակար աղբյուրներ պատմական հետազոտության համար: Իրավիճակը փոխվեց Հոլոքոստից հետո, երբ 1960-ականներից՝ որպես պատմական հետազոտության մեթոդ, սկիզբ առավ բանավոր պատմության (Oral History) ուղղությունը: Իսկ արդեն 1980-ականներից պատմության ու հիշողության միմյանց աստիճանական մոտեցման միտում է նկատվում: Այլ աղբյուրների բացակայության պարագայում, պատմության համար անփոխարինելի նյութ են դառնում բանավոր վկայությունները, մեծանում է կենդանի փորձի, անձնական հուշերի արժեքը (Accman, 2014; 46-47):

հոգեբանական խնդիրը և նրանց ժառանգների ամոքալի անցյալը, քանի որ այն հետզհետե օբյեկտիվացվում և վերածվում է հիշողության՝ ստանալով կոլեկտիվ, միջսերնդային բնույթ, դառնալով հայ կոլեկտիվ ինքնության մասը: Այդպիսով, հայ հասարակությունն իր անդամների անձնական և կոմունիկատիվ փորձի հիման վրա ձևավորում է ցեղասպանության հիշողության շրջանակներ, որոնք հիմնվում են այսպես կոչված կենդանի հուշերի բազմաթիվ պատմությունների վրա: Իհարկե այդ տրավմատիկ անցյալի հիշողությունն իր մարմնավորումն է գտնում ոչ միայն կոմունիկացիաներում, այլև մասամբ մշակութային ձևերում, ինչպիսիք են օրինակ Եղեռնի զոհերի հուշահամալիրն ու գեղարվեստական ստեղծագործությունները: Իրավացի է Հարություն Մարությանը, երբ գրում է, որ. «1965 թ. ելույթներին հաջորդող Եղեռնի զոհերի հուշահամալիրի կառուցումը և ամենամյա հարյուրազարանոց սգո երթերը նպաստեցին ցեղասպանության հիշողության ամրապնդման ու դրա սերնդեսերունդ փոխանցման մեխանիզմի անխափան գործելուն» (Մարության, 2007; 123):

Ցեղասպանության հիշողության համահասարակական վերածննդի և շրջանակային պայմանների փոխակերպման նոր փուլ է հանդիսանում 1988 թվականը՝ Ղարաբաղյան շարժման իր ողջ համատեքստով:

Սումգայիթի, ինչպես նաև Կիլոմաբաղի ու Բաքվի ջարդերը, հարյուր հազարավոր փախստականների հոսքերը հայերի կողմից մեկնաբանվեցին և ընկալվեցին որպես ցեղասպանության շարունակություն (Մարության, 2007; 124; Derghougassian, 2012; 237): Հ. Մարությանի խոսքերով, Շարժման ընթացքում ցեղասպանության հիշողությունը ուղենիշային դեր կատարեց, որը դրսևորվեց «սումգայիթյան իրադարձությունները որպես ցեղասպանություն ընկալելու, 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» (Մարության, 2007; 124-125):

Իսկապես, այս երկու իրադարձությունների համակցումն առաջացրեց տրավմատիկ անցյալի վերապրում, որն իր ծայրահեղ հուզական ծանրաբեռնվածությամբ հասարակությանը մոբիլիզացնելու բավակա-

նին մեծ ներուժ ունեցավ: Ինչպես Ջ. Օլիկն է նկատում, տրավմատիկ փորձը հաճախ կարիք է ունենում պաշտպանության, որը կարող է ներառել ինչպես նյութական և սիմվոլիկ փոխհատուցում, այնպես էլ պարզապես տուժողի փորձի մասին լսելու պատրաստակամություն: Սակայն հայտնի է նաև, որ կան դիմադրության չարժանացած սարսափի և հաշտեցում չգտած փորձի հետևանքով ծագող վտանգներ, ինչպիսիք են վրեժխնդրությունը, ռազմական գործողությունների հավերժացումը կամ արյունակցական թշնամանքը (Olick, 1999; 344): Այս տեսանկյունից ցեղասպանական անցյալի վերապրումը ոչ միայն էական դերակատարում ունեցավ Ղարաբաղյան հակամարտության հաջողության գործում, այլև հանդես եկավ որպես միլիոնավոր անմեղ մարդկանց ոչնչացման և մեղավորության անդատապարտելիության դեմ «վրեժխնդրության արտահայտում», որը հնարավորություն տվեց սեփական ուժերով ժամանակավոր վերականգնելու պատմական արդարությունը:

Ղարաբաղյան հակամարտությունը նոր շրջանակային կառույցի ձևավորման պայմաններ էր նախագծում, որտեղ գոհի կերպարը որոշակի փոփոխության էր ենթարկվում՝ տեղը զիջելով, Հ. Մարությանի խոսքով ասած. «մարտիկի կերպարին, որը գիտակցել է, որ ազգային նպատակների իրագործմանը կարելի է հասնել միայն պայքարի ճանապարհով» (Մարության, 2011; 44):

Այս շրջանում հատկանշական է նաև Հայաստանի Հանրապետության, որպես անկախ քաղաքական սուբյեկտի դերակատարումը, որի ինքնուրույն քաղաքականություն վարելու հնարավորությունը ուղի էր հարթում ցեղասպանության հիշողության իմստիտուցիոնալացման համար: Նորանկախ հանրապետության տարբեր քաղաքական ուժերի իշխանության տարիներին կարելի է հանդիպել ցեղասպանությանը վերաբերող քաղաքականության մոտեցումների փոփոխության¹, որոնք սակայն, բոլոր դեպքերում հիմնականում դրսևորվում էին արտաքին, միջպետական գործերում: Այդ իմաստով ցեղասպանության հիշողությանն ուղղված քաղաքականության առումով, ամենահատկանշականների

¹ Այս մասին ավելի հանգամանալից կարելի է ծանոթանալ Խաչիկ Տեր-Ղուկասյանի *“The Armenian Genocide on the International Agenda: The Case for Diplomatic Engagement”* աշխատությունում:

ցանկում թերևս կարելի է նշել Ցեղասպանության զոհերի հիշատակության օրվա պաշտոնական ամրագրումը, ցեղասպանության 80-րդ տարելիցին Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտի հիմնումը, հանրակրթական և քիչ թվով բարձրագույն կրթական ուսումնական ծրագրերում դրա վերաբերյալ որոշակի նյութի ընդգրկումը:

Այնուամենայնիվ, պետք է նկատել, որ ներկայումս ցեղասպանության հիշողության այսպիսի շրջանակներն ի վիճակի չեն ապահովելու նոր սերունդների կողմից անցյալի այդ իրադարձության ներքին վերապրումը: Ցեղասպանության իրադարձության հարյուր տարվա վաղեմությունը, Ղարաբաղյան պատերազմի հաղթանակը, զոհի կերպարի փոխակերպումը, ինչպես նաև գլոբալացման բազմաշերտ գործընթացներն ու, առհասարակ, տրամաբանությունն անցյալի վերակառուցման նոր պայմաններ են առաջարկում, որոնք կարծես չեն նպաստում ցեղասպանության հիշողությանն ու չեն ապահովում դրա համար ռեֆերենցիալ շրջանակներ (դրանց կողմից ստեղծված շրջանակները չեն մարմնավորում ցեղասպանության հիշողությունը): Տեղի է ունենում այն, ինչն Ա. Ասսմանն անվանում է անցյալի փորձի և ներկայի արժեքային համակարգի միջև ճեղքվածք, որն ինչքան մեծ է այնքան ավելի ուժեղ է ներկայի արժեքների ճնշումն այդ անցյալի վրա (Ассман, 2014; 175):

Եվ այդ պատճառով է, որ հայաստանյան հասարակության որոշակի շրջանակներում սկսել են հանդիպել այնպիսի տրամադրություններ, որոնք, ինչպես Հ. Մարությանն է նկատում, բացասաբար են վերաբերում ցեղասպանության մասին խոսակցություններին՝ ասելով, որ «...դա մեզ պետք չէ, այն որոշակի ձևախեղումներ է առաջացնում մանուկների և պատանիների սերունդների հոգեբանության մեջ, նպաստում է օտարատյացության ծավալների մեծացմանը...»: Ընդ որում, ցեղասպանության վերաբերյալ այսպիսի մոտեցման առավելապես ընդգծված կողմը, ըստ հեղինակի, ցեղասպանության զոհերի անգործության ընկալումն է, այն՝ թե «հայերը մոռթվել են ոչխարների նման» (Մարության, 2011; 30-31):

Նշանակում է՝ ներկա իրականության արժեքային փոփոխությունների համատեքստում անհրաժեշտություն է առաջանում ցեղասպանության հիշողության շրջանակների վերաձևավորման և վերաիմաստավորման: Արդի շրջանակային պայմաններն անցյալի նոր կառույց են

ենթադրում, որն այլևս չի կարող սահմանափակվել զոհի անգործության և «հանուն ոչնչի» նահատակման գաղափարներով: Ուստի նոր սերունդների կողմից անցյալի այդ իրադարձության վերապրման, հետևաբար, նաև հիշելու համար կարևոր են ներկայիս արժեքներին և պահանջմունքներին համապատասխան շրջանակներ, որոնք կրիսեն հաղթողի և աշխարհում հավասար իրավունքներ ու դիրք պահանջողի տրամաբանությունից:

Պետք է ասել, որ ցեղասպանության հիշողության այսպիսի շրջանակների սաղմերն արդեն նշմարելի են «Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցի համահայկական հռչակագրի» տեքստում¹: Հռչակագիրն ուրվագծում է ցեղասպանության հիշողության այնպիսի շրջանակներ, որոնք անցյալի այդ աղետալի իրադարձության նոր, ներկա պատկերացումներին համահունչ կառույց կարող են ստեղծել: Օրինակ՝ նրանում այլևս ոչ միայն «ոգեկոչվում է Հայոց ցեղասպանության մեկուկես միլիոն անմեղ զոհերի հիշատակը», այլև երախտագիտական խոնարհումի են արժանանում «կյանքի ու մարդկային արժանապատվության համար պայքար մղած նահատակ և վերապրած» հերոսները, կամ ցեղասպանության մեղավորությունն այլևս չի բարդվում թուրքի, որպես հավաքական կերպարի վրա, այն չի կոլեկտիվացվում և նույնիսկ զորակցության է արժանանում Թուրքիայի քաղաքացիական հասարակության այն հատվածը, որի ներկայացուցիչները, հակադրվելով իշխանությունների պաշտոնական դիրքորոշմանը, ճանաչում և դատապարտում են Հայոց ցեղասպանությունը և նման մի շարք այլ դրույթներ: Հռչակագրում տեղ գտած գաղափարները հավակնում են ձևավորելու ցեղասպանության հիշողության նոր շրջանակները, որոնք մինչև ժամանակ նաև տրավմատիկ անցյալի ապաքինման² շրջադարձային մեկնակետ կարող են դառնալ՝ փոխակերպելով ցեղասպանության հետ նույնացվող զոհի կերպարի կառույցը:

¹ Հռչակագրի բովանդակությանն ավելի մանրամասն կարելի է ծանոթանալ հետևյալ հղմամբ <http://www.president.am/hy/press-release/item/2015/01/29/President-Serzh-Sargsyan-visit-Tsitsernakaberd-Genocide/>:

² Ա. Ասամանի կարծիքով պատմական տրավմայի ապաքինման համար պետք է առաջին հերթին զոհերի հերոսական ոգեկոչման միջոցով դրան մոտենալ (Асман, 2014: 77-78):

Մյուս կողմից, որպեսզի ցեղասպանության վերաբերյալ այս նոր ձևավորվող սոցիալական կառույցը մնա սերունդների հիշողության մեջ և անդրսերնդային բնույթ ստանա, անհրաժեշտ է, որպեսզի այն արտաքին հենարաններ ունենա: Քանի որ ցեղասպանության արդեն հարյուր տարվա վաղեմությունը լուրջ խոչընդոտ է ներկա սերունդների կողմից այն վերապրելու, ապա դրա հիշողության պահպանման և փոխանցման համար պետք է, որ այդ հիշողությունը նյութական (սիմվոլիկ) ներկայացում ստանա կամ մշակութային հիշողության վերածվի: Պիեռ Նորայի պնդմամբ. «հիշողությունն ինչքան ավելի քիչ է ներքուստ վերապրվում, այնքան այն շատ կարիք ունի արտաքին աջակցության և շոշափելի հենման կետերի, որոնցով և միայն որոնց շնորհիվ այն գոյություն ունի» (Hopa, 1999; 28–29): Ուստի կոմունիկատիվ հիշողության (կամ, ինչպես Պ. Նորան է կոչում, ավանդական հիշողության) դոմինանտ ձևն այլևս, ժամանակային սահմանափակմամբ պայմանավորված, ի վիճակի չէ ապահովելու ցեղասպանության կոլեկտիվ հիշողությունը, և դրա հետմահանջի պայմաններում այն կարիք ունի մշակութային լայն ձևերում (կամ հիշողության վայրերում) վերամարմնավորման, ինչը նշանակում է, որ ցեղասպանության հիշողության խտիտուցիոնալացման գործընթացը շարունակում է մնալ որպես ներքին քաղաքականության հրատապ խնդիրներից մեկը:

Օգտագործված գրականության ցանկ

1. **Մարության Հ.**, Կելկիվիկ և պատմական հիշողությունը մշակույթների երկխոսությունում, *21-րդ դար. րեդեկալիզմական-վերլուծական հանդես*, «Նորախան» գիրականության հիմնադրամ, թիվ 3 (17), 2007, էջ 113-131:
2. **Մարության Հ.**, Հայոց ցեղասպանության և հրեաների Հոլոքոստի հիշողության կառուցվածքային առանձնահատկությունները, *Պատմաքաղաքական հանդես*, թիվ 2, 2011, էջ 24-46:
3. **Ассман А.**, Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. / Пер. с нем. Б. Хлебникова, М., Новое литературное обозрение, 2014, 328 с.
4. **Ассман Я.**, Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. Пер. с нем. М. М. Сокольской, М., Языки славянской культуры, 2004, 368 с.
5. **Нора П.**, Проблематика мест памяти // Франция-память. – СПб.: Изд-во С.-Петербурга, ун-та, 1999, с. 17-50.
6. **Хальбвакс М.**, Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. статья С. Н. Зенкина – М., Новое издательство, 2007, 348 с.
7. **Adalian R. P.**, A Conceptual Method for Examining the Consequences of the Armenian Genocide, *Problems of Genocide*, (Proceedings of the International Conference on “Problems of Genocide”, April 21-23, 1995, National Academy of Science, Yerevan, RA), Toronto, Zoryan Institute of Canada, Inc. 1997, pp. 320-335.
8. **Chalk F., Jonassohn K.**, The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies, New Haven, Yale University Press, 1990, 461 p.
9. **Derghougassian Kh.**, The Armenian Genocide on the International Agenda: The Case for Diplomatic Engagement. *Հայկազեան հայագիտական հանդես*, Հասարկ ԼԲ, Պեյրոս, 2012, էջ 229-260.
10. **Hovannisian R. G.**, Introduction: The Armenian Genocide: Remembrance and Denial. *Remembrance and Denial: The Case of the Armenian Genocide*, ed. by Richard G. Hovannisian, Detroit: Wayne State University Press 1999, pp. 13-21.
11. **Nichanian M.**, The Truth of the Facts: About the New Revisionism. *Remembrance and Denial: The Case of the Armenian Genocide*, ed. by Richard G. Hovannisian, Detroit: Wayne State University Press, 1999, pp. 249-270.
12. **Olick J. K.**, Collective Memory: The Two Cultures, *Sociological Theory*, Vol. 17, No. 3. (Nov., 1999), pp. 333-348.

*ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի դեկան,
փիր. գիտ. դոկտոր, պրոֆ.
Ա. Է. Մկրտիչյան*

**ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆ.
ԱՆՑՅԱԼԻ ՀԻՇՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՑ ԳԵՊԻ ՆԵՐԿԱՅԻ
ՀԻՄՆԱԽՆԳԻՐՆԵՐ**

Վերջին տասնամյակներին համաշխարհային հասարակության համակարգն արմատական վերափոխումների նոր պատմական փուլում է: Համաշխարհային տնտեսական համակարգի վերջնական ձևավորումն աշխարհի գլոբալացման հիմքն է: Բայց գլոբալացումն անհնար կլիներ առանց ժամանակակից հաղորդակցական տեխնոլոգիաների: Տեղեկատվական հոսքերի առաջընթաց տարածումն աշխարհով մեկ և դրանց գլոբալ կառավարումը տեղեկատվական իրականության նոր իրողություն են ստեղծում, որն անվանում ենք «տեղեկատվական հասարակություն»: Այսուհետև մենք պետք է գիտակցենք, որ մեզանում կատարվող ամեն ինչ այդ հասարակության գլոբալ համատեքստում է տեղի ունենում:

Գլոբալ համատեքստում է կայանում նաև հայոց անկախ պետականությունը: Հասարակական հարաբերությունների կարգավորման շատ ավանդական եղանակներ փոխարինվում են նոր սոցիալական ինստիտուտներով: Այդ ինստիտուտների գործառնման սկզբունքները զգալի փոփոխություններ առաջացրին մեր ազգային գիտակցության ոլորտում:

Գլոբալացման պայմաններում փոխվում են ազգային պետության բնութագրիչներն ու դերակատարությունը: Տարածական ներփակման փոխարեն կարևորվում է մասնակցությունը գլոբալ հաղորդակցության գործընթացներին: Եթե մեր ազգի քաղաքական գործությունը թույլ չի տալիս սահմանելու այդ գործընթացների բովանդակությունն ու ուղղությունը, ապա հնարավոր է և անհրաժեշտ, օգտագործելով «տեղեկատվական հասարակության» ցանցային կառուցվածքի հանգույցներում կենտրոնացած հայկական սփյուռքի կարողությունները և հայոց

պետության քաղաքական հնարավորությունները, այդ գործընթացները ծառայեցնել մեր ազգային շահերին:

Սակայն, քանի որ պետական ինքնիշխանությունը ենթադրում է նաև մեր պետության իրավասությունների ճանաչում այլ պետությունների և համաշխարհային կազմակերպությունների կողմից, ստիպված ենք առաջնորդվել գլոբալ աշխարհում ընդունված «խաղի կանոններով» և ոչ թե ցանկություններով: Այստեղից էլ առաջանում է մի կարևորագույն գերխնդիր՝ ողջ հայ ազգի գլոբալ ինքնակազմակերպում, տնտեսական, քաղաքական, մշակութային և այլ հատուկ կառույցների ստեղծում: Իսկ կազմակերպել հնարավոր է միայն ազգային ինքնության առանցքի շուրջ: Դրա համար առավելապես էթնոմշակութային բաղադրիչներով սահմանված ազգային ինքնությունը պետք է արդիականացվի, պետք է ձևավորվի ազգ-պետության հետ իրեն մույնականացնող հայի ինքնություն թե՛ Հայաստանում, թե՛ Սփյուռքում:

Հաղորդակցության միջոցների և տեխնոլոգիաների արդի զարգացման պայմաններում գլոբալացվում է նաև էթնիկ ինքնությունը: Գլոբալ էթնոազգայնականությունը մոբիլիզացնում է խմբերը՝ համաշխարհային մասշտաբով մեծացնելով նրանց մրցունակությունը: Հաղորդակցման գլոբալ ցանցերի միջոցով ձեռք են բերվում անհրաժեշտ տեղեկություններ, նոր ծանոթություններ, կազմակերպվում են տնտեսական գործարքներ: Այդ ցանցերի օգնությամբ տեղի են ունենում մույնիսկ ամուսնությունների հետ կապված միջնորդություններ: Քանի որ միգրացիոն պրոցեսների աննախադեպ աճի և արդի հաղորդակցության տեխնոլոգիաների որակական զարգացման արդյունքում էթնիկ խմբերի գործողությունների շառավիղը համայն աշխարհն է դառնում, մարդկության համաշխարհային համակարգի սոցիալական տարածության մեջ նոր սահմանազատումներ են առաջանում: Գլոբալ էթնոազգայնականությունը կոնսոլիդացնում է գլոբալ ազգային հասարակությունը և աստիճանաբար դառնում առաջնահերթ ազգաստեղծ գործոն, հարցականի տակ դնելով տարածքի, որպես այդպիսի գործոնի, նախկին նշանակությունը: Ազգերի կայացման և ինքնագնահատման պրոցեսները նոր բովանդակություն են ստանում:

Ընդ որում ազգի սոցիալական համակարգը կարող է չհամընկնել տարածականորեն սահմանազատված ազգային հասարակության հետ:

Ազգային մշակույթի ապատարածականացման և համաշխարհային միգրացիոն հոսքերի ձևավորման արդի պայմաններում տարածական ազգայնականությունը գալիս է փոխարինելու էթնոմշակութային ազգայնականությունը: Օգտվելով տրանսպորտի և կապի ժամանակակից միջոցներից՝ տրանսազգային միգրանտների մոբիլ խմբերը տեղաշարժում են էթնոմշակութային համակարգի սոցիալական սահմանները ազգային հասարակություններից այն կողմ: Մշակութային նույնացման և էթնոազգային լոյալության հիման վրա անընդհատ առաջանում է Սփյուռք:

Հայկական Սփյուռքը գործառնում է գլոբալ էթնոազգայնականության (տե՛ս Mkrtichyan, 2004) հիման վրա՝ հանդիսանալով ազգային ինքնակազմակերպման նոր ձև: Սիմվոլիկ մշակութային սահմաններում մշտական ինքնադիտարկման և տարբերակման հաղորդակցման պրակտիկաների միջոցով տեղի է ունենում հայերի ինքնանույնացումը որպես համաշխարհային ազգ: Բայց որպես համաշխարհային ազգ մեր հաստատուն ռազմավարական նպատակներին հասնելու համար մեզ անհրաժեշտ է նոր, ավելի ճկուն մարտավարություն: Հայության համար սա գերխնդիր է թե՛ անցած ճանապարհին ձեռքբերումների և կորուստների չնռացվող փաստի, թե՛ աշխարհաքաղաքական բարդ դիրքի, թե՛ համաշխարհային հասարակության արդեն կայացած մոտքի առումով: Հետևաբար՝ հայի ավանդական ինքնության արդիականացումն օրակարգային խնդիր է: Եվ քանի որ ինքնությունը ոչ այլ ինչ է, քան ինքնանույնացման գործընթացների ամբողջություն, ապա հայի ինքնության էթնոմշակութային ավանդական բաղադրիչների համալրումը հայ ազգի քաղաքական զարգացումն ապահովող բաղադրիչներով առաջադրում է «այլոց» հետ փոխհարաբերվելու քաղաքական մարտավարության ընտրության խնդիր:

Այդ համատեքստում կարևորվում է նաև հայ-թուրքական փոխհարաբերությունների կարգավորման անհրաժեշտության գիտակցումը: Որպես դիվանագիտական հաղորդակցության թեմա այն բարձրացվեց պաշտոնական մակարդակ, դարձավ արտաքին և ներքին հաղորդակցությունների սեմանտիկա: Հայ-թուրքական փոխհարաբերությունների կարգավորման գործընթացը պահանջում է, որ մենք մեզ նույնակականացնենք ոչ միայն անցյալի կորուստների, այլև ներկայի հաղթանակ-

ների և ապագա անելիքների հետ: Նման մոտեցման դեպքում մենք չենք խուսափի թուրքերի հետ հարաբերվելուց, բայց նաև չենք լինի այդ հարաբերությունների կրավորական կողմ: Անհնար է մոռանալ անցյալը, կորցնել պատմական հիշողությունը:

Ազգային «մենքը» կառուցվում է՝ հակադրվելով և սահմանազատվելով «նրանցից»: Միմվոլիկ սահմանազատման մյուս կողմում որպես գլխավոր «հակամենք» հանդես են գալիս թուրքերը, որոնց հետ փոխհարաբերությունները կարելի է բնորոշել իբրև թշնամական: Գոյություն ունի զգալի անհամատեղելիություն մեր և թուրք էթնոսի արժեհամակարգերի միջև: Դրա վկայություններից է ազերի թուրքերի կողմից գիշերը քնած հայ սպային գաղտագողի կացնահարած մարդասպանի հերոսացումը: Մեր արժեքային համակարգում, ինչպես նաև արդի քաղաքակրթական ըմբռնումներում այդ արարքը ոչ միայն հերոսություն չէ, տղամարդկություն չէ, այլ պարզապես ստոր անպատվություն է: Մեր հերոսները Սասունցի Դավթի պես առանձնանում են իրենց բարոյական վեհ արարքներով, լինի դա Մուշեղ Մամիկոնյանը, լինի դա Նելսոն Մտեփանյանը, լինի դա Թաթուլ Կրպեյանը:

Ժամանակակից Թուրքիան ոչ միայն հրաժարվում է ընդունել հայերի Յեղասպանության եղելիությունը, այլև տնտեսական շրջափակման քաղաքականություն է վարում Հայաստանի Հանրապետության նկատմամբ: Հետևաբար, Յեղասպանության ճանաչումը ազգային անվտանգության կարևորագույն խնդիրներից է: Առանց աշխարհի գերտերությունների և Թուրքիայի կողմից Հայոց ցեղասպանության ճանաչման անհնար է Հայաստանի բնակչությունը երաշխավորել ֆիզիկական բնաջնջումից: Եթե ցեղասպան վարքը չի պատժվում, մեծ է հավանականությունը, որ այն կրկին կօգտագործվի որպես քաղաքական և տնտեսական խնդիրներ լուծելու միջոց: Այս առումով Յեղասպանության ճանաչումը և համարժեք փոխհատուցումը պատմական դաս կլինի ներկա և ապագա բոլոր հայատյացների համար: Դաս առ այն, որ վաղ թե ուշ քաղաքական հարցերի լուծման նման եղանակը անխուսափելիորեն հարվածելու է հենց ցեղասպանին: Այստեղ, իհարկե, հարց է առաջանում, եթե մեր փաստարկները տեղին են և ճիշտ, ապա ինչո՞ւ հրեաների հողքոստի ճանաչումը չդարձավ հետագա ցեղասպանությունները կանխարգելող երաշխիք: Բան այն է, որ հրեաների ողջակի-

գումը հաճախ ներկայացվում է որպես իր մմանը չունեցող, բացառիկ ոճրագործություն: Նման էգոիստիկ մոտեցումը պարտքանք է առաջացնում, քե այլ էքնիկ խմբերի նկատմամբ ցեղասպանական գործողությունները չեն հանգեցնի նույն պատասխանատվությանը և ոճրագործի անխուսափելի պատժին: Հայոց ցեղասպանության ճանաչումը այս տեսակետից շատ մեծ կանխարգելիչ նշանակություն կունենա, իսկ մեր կողմից զիջումները ճանաչման հարցում կխանգարեն ոճրագործներին սանձահարելու գործի: Բացի այդ, երբ խոսում են հնարավոր զիջումների մասին, ազգային ինքնության որոշակի փոփոխության խնդիր է առաջանում, ինչը նույնպես շատ կարևոր է ազգային անվտանգության տեսակետից, որովհետև հայի ինքնության պահպանումն ազգապահպանություն է նշանակում:

Յուրաքանչյուր ազգ պետք է գիտակցի իրեն որպես այդպիսին և ունենա իր տեղն աշխարհում, որպեսզի կարողանա օգտվել համամարդկային ռեսուրսների իր մասնաբաժնից: Եթե ազգը չի ցանկանում անհետանալ պատմության ասպարեզից, այն պետք է բոլոր ուղղություններով պաշտպանի իր պատմական տարածքում ինքնիշխան պետականություն ունենալու իր անքակտելի իրավունքը: Հետևաբար, մենք պետք է մշտապես պաշտպանենք մեր «պատմական տեղը», մասնավորապես, ազգաբնակչության ֆիզիկական անվտանգությունը, ազգային տարածքի ամբողջականությունը, ազգային պետության քաղաքական անկախությունը և տնտեսական ինքնուրույնությունը, ազգային մշակույթի հիմքերի անասանությունը և բարոյական արժեհամակարգի մաքրությունը:

Մենք մեծ բարոյական պատասխանատվություն ունենք մեր անմեղ զոհերի հուշը վառ պահելու, նրանց տառապանքները չմոռանալու համար: Այդ պատասխանատվությունը մեր՝ համայն աշխարհով սփռված հայերիս բարոյական միասնության անկյունաքարերից մեկն է: Ուստի, հայ-թուրքական հարաբերություններում Հայոց ցեղասպանության թեմատիկային հետամուտ լինելը կարևոր է նաև արդի հայի ազգային ինքնության բարոյական հիմքերի առումով:

Իհարկե, էթնոազգային ինքնությունը կառուցակցվում է սոցիալապես և կախված են կոնկրետ հանգամանքներից, այսինքն սկզբունքորեն փոփոխելի է: Սակայն ինքնության բուն առանցքը արմատական փոփո-

խությունների ենթակա չէ: Այն պետք է լինի կայուն: Այդ կայունությունն ապահովվում է ինքնության քաղաքականության¹ համապատասխան մշակութային պրակտիկայով, որն իրականացվում է ինչպես ՀՀ-ում և ԼՂՀ-ում, այնպես էլ Սփյուռքում: Ինքնության քաղաքականության մշակութային ինտեգրման պրակտիկան հիմնականում հինգ տարբեր հարթակներում է իրականացվում.

- Ազգային պատմության վերաբերյալ հրապարակային դիսկուրսի ծավալում ՁԼՄ-ներում,
- Հիշողության վայրերի և հուշարձանների միջոցով միջնորդավորված ինքնակազմակերպման և սիմվոլականացման տարածական կոնցեպտի մշակում,
- «Հիշողության էսթետիկայի» նշանների և նշանակությունների համար տարվող սիմվոլիկ պայքար,
- Պատմական նշանավոր թվերի, տոների, մեդիալ հիշարժան պատկերների հետ իրականացվող հիշողության աշխատանքի պրակտիկաների ծիսական և էսթետիկական կանոնի ձևավորում,
- Կենսագրական բնույթի պատմությունների և հիշողությունների, լուսանկարների և ազգային պատմությանը վերաբերող գրքերի փաթեթի ձևավորում (տե՛ս Kaschuba, 2001: 24):

Քանի որ ազգային ինքնությունը ինքնաբերականացում է ոչ միայն ազգի ներկայի, այլև անցյալի հետ, ապա ինքնության քաղաքականության իրականացման առումով կարևորվում է սոցիալական հիշողության իմաստավորման խնդիրը: Ա. Հովսեփյանը գրում էր. «հասարակական գիտակցությունը տվյալ պահին գործառնող, սուբյեկտիվ ռեալականություն հանդիսացող, հետևաբար նաև իր կրողը, սուբյեկտն ունեցող հոգևոր արժեքների համակարգ է: Այս առումով մշակույթի ֆեմոնենը հիմնականում կարելի է բնութագրել «սոցիալական հիշողություն» հասկացության օգնությամբ, քանի որ այն կազմում է նյութական, նշանային այն համակարգերի ամբողջությունը, որոնցում օբյեկտավորված, առարկայացված ձևով առկա է որոշակի ինֆորմացիա մարդկային գործու-

¹ Ինքնության քաղաքականությունը համապատասխան ինքնություն ձևավորելուն, պահպանելուն և զարգացնելուն միտված նպատակադիր գործողությունների և միջոցառումների ամբողջություն է (տե՛ս Calhoun, 1994):

նեության եղանակների, մարդու ընդունակությունների, հմտությունների և այլնի վերաբերյալ, որը ենթակա է հետագա ակտուալացման, անհատականացման» (Հովսեփյան, 1986: 61-62): Ինֆորմացիայի ակտուալացման հաղորդակցական շղթաները գործածում են որոշակի իմաստներ, որոնք թեմատիկ բովանդակություն են տալիս հաղորդակցությանը: Սակայն, ինչպես հաղորդակցության թեմաները, այնպես էլ հաղորդակցության պրոցեսներն իրենց վրա են կրում կոնկրետ մշակույթի հետքեր:

Ուստի, հետևելով Յուրի Լոտմանի գիտական ավանդույթին և հենվելով Յան Ասսմանի աշխատության վրա (տե՛ս Assmann, 2002: 24), նախընտրում ենք «սոցիալական հիշողություն» եզրույթի փոխարեն օգտագործել «մշակութային հիշողություն» եզրույթը: Հաղորդակցությունների և ավանդույթների նկատմամբ մշակութային հիշողությունը հանդես է գալիս որպես դրանց արտաքին տարածություն, որը ենթակա է տարբեր պատմական փոփոխությունների և իր մեջ ներառում է ավանդույթի, պատմական գիտակցության, «առասպելների շրջանառության» և ինքնաբերորոշման փոխկապակցվածությունը (տե՛ս Assmann, 2002: 24): Մշակույթի կապող կառուցվածքի շնորհիվ հնարավոր է ժամանակի մեջ «ձգված» հաղորդակցությունների ներդաշնակեցումը, հիշողությունների ակտուալացումը և անցյալի փորձի ներառումը մեր արդիականության մեջ: Բացի այդ, հիմնվելով ֆրակտալ կրկնության սկզբունքի վրա և հանդես գալով որպես իմաստների խորհրդանշական կարգավորվածություն, մշակույթը ստեղծում է սպասումների միասնական սոցիալական տարածություն, դրանով իսկ ապահովում է հաղորդակցությունների նորմատիվ փոխկապակցվածությունը:

Այսպես կոչված հաղորդակցական հիշողությունից, որն ընդգրկում է ժամանակակիցների կենսագրական հիշողությունները ոչ վաղ անցյալի մասին, մշակութային հիշողությունը տարբերվում է նրանով, որ պահպանում է հուշեր սոցիալական համակարգի զարգացման սկզբնական պայմանների և շրջադարձային կետերի վերաբերյալ, դրանով իսկ «ձգելով» հաղորդակցական ցանցերի շրջանառության ժամանակային սահմանները: Հատկապես շատ տեղ են մշակութային հիշողությունում զբաղեցնում սոցիալական համակարգի ծագումնաբանության և պատմության վճռական պահերին կատարած կարևորագույն ընտրություն-

ների և կրիտիկական իրադարձությունների մասին հիշողությունները: Կատարելով ընտրություն, համակարգը կայունացնում է տատանումների և շեղումների շարժունությունը և ձեռք բերում յուրօրինակ «պատմականություն», քանի որ այդ ընտրությունը սահմանում է հետագա զարգացման կանխատեսելիության հորիզոնը, ինչը բնորոշում է սոցիալական համակարգի «պատմական հիշողությունը»:

Այս համատեքստում է անհրաժեշտ իմաստավորել մեր ազգի պատմության համար ամենակարևոր իրադարձություններից մեկը՝ հայերի ցեղասպանությունը Օսմանյան կայսրությունում: Ցեղասպանության ականատեսների կյանքից հեռանալուց հետո մարդկության դեմ ուղղված այս ծանրագույն հանցագործության՝ Հայոց ցեղասպանության մասին հիշողությունները դադարում է լինել մեր հաղորդակցական հիշողության կարևոր բաղադրիչ և դառնում են արդեն մշակութային հիշողության շրջանակներում մշտական վերաիմաստավորման առարկա: Վերաիմաստավորումը և վերապատմումը հետին պլան են մղում կենսագրական հաղորդումը և վերապրումը:

Այդպես է առաջանում հիշողության մշակույթը, և կախված նրա լինելիության և զարգացման սոցիալական պայմաններից ձևավորվում են վերաիմաստավորման և հիշողության տարբեր մշակութային պրակտիկաներ: Անցումը հաղորդակցական հիշողության դաշտից դեպի մշակութային հիշողություն նոր մեթոդաբանական խնդիրներ է առաջադրում: Մշակութային հիշողությունը, ինչ որ առումով «առանձնանում» է, գործածելով ոչ թե փաստացի պատմական իրադարձություններ, այլ այդ իրադարձությունների մասին հետագա մեկնաբանությունների միջոցով կառուցակցված հիշողություններ, որոնք անցյալի համատեքստում լեգիտիմացնում են ներկան: Հենց այս առումով պետք է հասկանալ Իմանուել Վալլերստեյնի հետևյալ խոսքը. «պատմությունը կարելի է այնպես պատմել, ինչպես որ նա կա, ոչ թե եղել է» (Wallerstein, 1986: 21):

Մշակութային հիշողությունում պահվող տեղեկատվության բովանդակությունը, դրա կառուցակցման սկզբունքները, պահպանման պայմանները և ժամկետները, ակտուալացման հնարավորություններն ու ուղիները՝ այս բոլորը պայմանավորված են սոցիալական համակարգի էվոլյուցիայի բնույթով և դինամիկայով, մասնավորապես՝ կոնկրետ ժա-

մանակաշրջանի սոցիալ-քաղաքական իրողություններով: Այդ իրողություններն ու սոցիալական հիշողությունները ձևավորում են սոցիալական ինքնությունը: Հիշողությունների շարունակական հոսքը, դրանց կառուցվածքային և իմաստային երկդիմությունը, վերադասավորման հնարավորությունները և նոր հիշողությունների մշտական առաջացումը հանգեցնում են ինքնության անկայունության: Բայց արդեն նշվել է ինքնության առանցքը կայուն պահպանելուն միտված համապատասխան ինքնության քաղաքականություն վարելու անհրաժեշտության մասին: Կայուն ինքնությունն է, որ երաշխավորում է սոցիալական վարքի անընդհատությունը:

Արդի պայմաններում հիմնականում դպրոցական կրթության միջոցով են տեղի ունենում նույնականացման գործընթացների կարգավորումը և մշակութային կողմնորոշումը: Այս առումով ուշագրավ է, որ մի քանի տարի առաջ մեր Հրազդան քաղաքի միջնակարգ դպրոցներից մեկում մեր խնդրանքով աշակերտներին հանձնարարած Հայոց ցեղասպանության վերաբերյալ շարադրությունների վերլուծությունից պարզ դարձավ, որ աշակերտների կողմից այդ իրադարձության իմաստավորումը շատ կարծրատիպային է: Աշակերտների մեծամասնությունը գրել էր, որ Հայոց ցեղասպանության մասին իրենք իմացել են իրենց պապիկներից և տատիկներից, որոնք *այդ իրադարձությունների ակամասրեսներն էին*: Այսինքն, նոր սերնդի կողմից սեփական վերաիմաստավորման գործընթացները բավականաչափ պասիվ են ընթանում, և մենք այդ իրողությունը փաստող բազմաթիվ տվյալներ ունենք: Բայց, Հայոց ցեղասպանության թեմատիկան շատ կարևոր է հայի ինքնության կայուն զարգացման տեսակետից, հետևաբար այն պետք է իրական, ոչ թե ձևական տեղ զբաղեցնի մեր կրթական համակարգում, հստակ արտահայտվի հայ դպրության կրթամշակութային չափորոշիչներում: Որպեսզի հնարավոր լինի կրթական համակարգի միջոցով նպաստել հայ ինքնության պահպանմանն ու զարգացմանը անհրաժեշտ է այդ համակարգի արմատական վերակազմակերպում:

Այսպիսով, կարող ենք եզրակացնել, որ Հայոց ցեղասպանության ճանաչումը բարոյական պատասխանատվության, ազգային ինքնության պահպանման, քաղաքական և տնտեսական շահերի հետապնդման և, վերջին հաշվով, ազգային անվտանգության պահպանման

գերխնդիր է: Ուստի և հայերի համար հիշել ու պահանջել կարգախոսով արտահայտված ռազմավարությունը այլընտրանք չունի:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. **Հովսեփյան Ա. Ա.**, Հասարակական հարաբերությունների վերարտադրության սոցիալ-փիլիսոփայական պրոբլեմները, Երևան: Հայաստան, 1986:
2. **Assmann J.**, Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 4. Aufl., München: Beck, 2002.
3. **Calhoun C. (ed.)**, Social theory and the politics of identity. Blackwell, Oxford, 1994.
4. **Kaschuba W.**, Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Kulturvergleich, S. 19-42, In: B. Binder, W. Kaschuba, P. Niedermüller (Hg.): Inszenierungen des Nationalen: Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts. Köln u.a., 2001.
5. **Mkrtichyan A.**, Ethnonationalität und ethnokulturelle Konflikte bei der Bildung von Diasporagemeinden. S. 69-85, In: Berliner Blätter, 2004, Heft 33.
6. **Wallerstein I.**, Das moderne Weltsystem, Fr./M., 1986.

**ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի կիրառական
սոցիոլոգիայի ամբիոնի դոցենտ,
փ. գ. ք. Հ. Է. Գևորգյան**

ՅԵՂԻ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԻՇՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Պատմության ընկալումները պատմության գրկում չեն գտնվում: Պատմության ընկալումները կառուցում են մեր այսօրվա կյանքը՝ հիմք դառնալով ապագա սոցիալական ըմբռնումների, սոցիալական իրականության ստեղծման, ինչու չէ, նաև գոյատևման հնարավորություններ են տալիս կամ նեղացնում են գոյատևման հնարավոր տարբերակները:

«Ամեն մի հիշողության տեսության նախապայմանն է հանդիսանում անցյալի առկայությունը, անցյալի լինելիությունը» (Сартр, 2000, 137): Բանավոր պատմությունները հնարավորություն են տալիս անցյալի հետ եզրեր ստեղծելու և պատմական իրավիճակների հետ փոխհարաբերվելու: Սակայն այս փոխհարաբերություններն անցյալ իրադարձությունների հետ ներկայի կառուցակցման մի մաս են հանդիսանում. դրանք գունավորվում են ներկան, տալիս են խորհելու և գործելու յուրովի խորհուրդներ, ձևավորում են մեր ըմտությունները:

Հարյուր տարի, մեկ դար...

Ժամանակի չափումը, ժամանակը ընդհանուր առմամբ գոյություն ունի միայն այն դեպքում, եթե կա հիշողություն: Հիշողություն տարածության կառուցվածքի մասին, այն իրադարձությունների, գործողությունների վերաբերյալ, որոնք այդ սոցիալական տարածքի կառուցակցող ուժն են:

Ցեղասպանության սահմանումների առանցքում գտնվում է ցեղի ֆիզիոլոգիապես, գենետիկորեն ոչնչացման գաղափարը՝ ցեղի ֆիզիոլոգիական վերարտադրության կասեցումը: Սոցիոլոգիական վերլուծման տեսանկյունից դիտարկման ուղղություն են դառնում սոցիալական վերարտադրության կասեցման միտում ունեցող գործողությունները և այդ գործողությունների հետևանքները:

Ցեղասպանությունը ժխտում է ամբողջ մի մարդկային խմբի գոյության իրավունքը և այդպիսի ժխտումը ցնցում է մարդկության խիղճը:

Նման հանցագործությունների պատիժը գտնվում է միջազգային հանրության ուշադրության տիրույթում զուտ այն պատճառով, որ գրկում է մարդկությանը այդ խմբի մշակութային փորձից (տե՛ս United Nations General Assembly Resolution 96-1, 1946):

Այդ իմաստով ցեղասպանությունը սոցիոլոգիական տիրույթում դիտարկվում է որպես աշխարհընկալման և ազգային ինքնության պահպանման կասեցում, միևնույն ժամանակ այն նաև մասնակցում է յուրովի աշխարհընկալման գործընթացին: Եվ եթե ցեղասպանության սահմանումների առանցքում ընկած է գրեթե նույն գաղափարը, ապա ուսումնասիրության հարթությունները, մեթոդական և մեթոդաբանական մոտեցումները բազմաթիվ են:

Այս հոդվածում փորձ է կատարվել ուսումնասիրել ցեղասպանության վերաբերյալ հիշողությունների ազդեցությունը կոլեկտիվ գիտակցության ձևավորման և սոցիալական իրականության ըմբռումների վրա, վերլուծել հիշողությունների մի շարք, որոնք գործառությանն են դարձել էքզիստենցիալ առօրեական մակարդակով: Այս աշխատանքի նպատակն է ուսումնասիրել, թե ինչ է թաքնված պատմական իրադարձությունների հետևում: Եվ եթե պատմական իրադարձությունների ուսումնասիրությունը պատմական գիտելիքի հարստացման նպատակ ունի, ապա բանավոր պատմությունների կենդանի գրառումները՝ նարատիվները, ավելի շատ ուղղված են իրադարձությունների սոցիոլոգիական համատեքստի բացահայտմանն ու մեկնաբանմանը:

Սոցիոլոգիական վերլուծության իմաստով ցեղասպանությունը չի գտնվում միային իրադարձությունների աշխարհագրական և ժամանակային կտրվածքում, այլ ձևավորվելով և ամրապնդվելով կոլեկտիվ գիտակցության մակարդակում՝ դառնում է մերօրյա իրականության մի մաս: Ուստի այդ փաստի դիտարկումը դուրս է մղվում ագրեսոր – զոհ համատեքստից և դառնում է ավելի լայն սոցիոլոգիական վերլուծության նյութ:

Միևնույն ժամանակ հիշողությունների առկայությունը չի ամրագրում մեզ արտաքին դիտորդի կարգավիճակում. հիշողությունները մի կողմից հնարավորություն են տալիս մեզ տեղափոխվել դիտարկվող իրականություն՝ դիտարկվող ժամանակաշրջան և իրադարձությունների շարք, իսկ մյուս կողմից՝ տեղափոխել այդ իրականությունը ժամանակակից

աշխարհ՝ դարձնելով աշխարհընկալման և ինքնության մի մաս:

Որքան էլ մարդ գնա անհատականացման ճանապարհով, մինևույն է, դարաշրջանի պատմական շրջադարձային փուլերը, դրանց խորհրդ-դանշանային՝ սիմվոլիկ, համատեքստը իր հետքն է թողնում կեցության ինքնատիպ իմաստավորման վրա:

Այստեղ տեղին է մեջբերել ավստրիական էքզիստենցիալիստ, փիլի-սոփա և հոգեբույժ Վիկտոր Ֆրանկլին: Իր «Մտորումներ կյանքի իմաս-տի շուրջ» հայտնի աշխատությունում, հիշելով Երկրորդ համաշխար-հային պատերազմի ժամանակ համակենտրոնացման ճամբարներում եղած իր փորձը, իմաստավորելով տառապանքը, գրում է. «Տառապան-քը իմաստ ունի միայն այն ժամանակ, երբ դու ինքդ փոխվում ես» (Франкл, 1990, 145):

Իսկ ինչպիսի՞ իմաստավորում ունի «տառապանքը» հայ կանանց հուշերում: Ինչպե՞ս է վերականգնվում ցեղասպանության մասին հիշո-ղությունների խորհուրդը: Որո՞նք են պատմության դասերը: Ինչո՞ւ են դարավոր տրավմատիկ իրադարձությունները ճեղքում լուրջությունը սերնդեսերունդ:

Ինչպիսի՞ դեր ունեն ցեղասպանության վերաբերյալ հիշողություննե-րը սոցիալական վերարտադրության համար մերօրյա իրականության շրջանակներում:

Հետազոտության մասին

Հետազոտությունը կատարվել է էքնոմեթոդոլոգիական ավանդույթ-ների ներքո, մարդկանց փոխհարաբերությունը արտաքին աշխարհի հետ և արտաքին աշխարհում տեղի ունեցող իրադարձությունների պարզաբանման համար (տե՛ս Garfinkel, 1967):

Կանանց բանավոր պատմությունների հետազոտությունը նպատակ ուներ ուսումնասիրել քսաներորդ դարավերջի կտրուկ փոփոխություն-ների ազդեցությունը հայաստանյան կանանց կեցության վրա:

Բանավոր պատմությունների կարևորությունը սոցիոլոգիական հե-տազոտություններում ակնհայտ է այն իմաստով, որ բանավոր պատ-մություններում են արտահայտվում պատմական իրադարձությունների պատճառահետևանքային կապերը և ազդեցությունը առանձին մարդու ճակատագրի վրա: Բանավոր պատմություններն են, որ լսելի են դարձ-

նում առանձին մարդու ճայնը: Նրանք կարողանում են մաս ներթափանցել կոլեկտիվ գիտակցության մակարդակում ամրապնդված կերպարների և բուն իրադարձությունների մեջ և միևնույն ժամանակ դառնում են առասպելների կերտման մի մաս:

Բանավոր պատմությունների վերհանման համար նպատակահարմար է համարվել օգտագործել կենսագրական մեթոդը: Հետաքրքիր է այն փաստը, որ ի սկզբանե հետազոտության նպատակների մեջ չէր ընդգրկվել դարասկզբի, մասնավորապես 1915 թվականի ցեղասպանության հետ կապված հուշերի անդրադարձը: Սակայն կենսագրական մեթոդը, մասնավորապես մանկության մասին հուշերին վերաբերող հարցախումբը, հնարավորություն տվեց ստանալ յուրովի ազդեցիկ մշակութային խորհրդանիշների պատկերը, որն իր մեջ պարուրում է հիշողություն հիշողությունների մասին: Այստեղ տեղին է նշել որակական հետազոտողների հայտնի դարձած խոսքը. «Մենք չենք փնտրում բանավոր պատմություններ, բանավոր պատմություններն են գտնում մեզ»:

Բանավոր պատմությունների հետազոտությունը միշտ էլ ենթադրում է անդրադարձ պատմական փաստարկներին: «Մենք ընդունում և խրախուսում ենք բանավոր պատմությունների օգտագործումը, քանի որ գրառումները՝ նարատիվները, իսկապես ցույց են տալիս, որ բոլոր խմբերը, ցեղերը և կրոնները, ինչպես մաս տրավմատիկ իրադարձություններում ներգրավված առանձին մարդիկ, «պոստմոդեռնում» ընդունված այս գրույցներում ուղակիորեն արտահայտում են, սոցիալական արդարության հարցը», - նշում է Վալերի Ջանեսիկը (Janesick, 2010, 179):

Հարցվողների համախմբության մեջ ընդգրկված են եղել Հայաստանում բնակվող հարյուր կին: Հարցվողները հիսուն տարեկանից բարձր տարիքային խմբին են պատկանում և ընդգրկված են հետազոտության մեջ քվոտային ընտրանքով՝ ըստ սոցիալական կարգավիճակի, կրթական մակարդակի, քաղաքային և գյուղական մշակույթի կրողների և այլն: Հարցվողների համախմբության մեջ միտումնավոր ընդգրկված չեն եղել «հայտնի» կանայք՝ արվեստի, բիզնեսի, քաղաքական դաշտի գործիչներ: Այդ ընտրությունը կատարվել է հաշվի առնելով այն փաստը, որ հետազոտության ընթացքում նկատվեց՝ հանրային մարդիկ երբեմն միտում են ունենում համապատասխանեցնել իրենց կյանքի պատմու-

թյունները առկա կարգավիճակին: Հետազոտության նպատակներից ելնելով՝ փորձեցինք լսելի դարձնել ընտանիքի խորքերում պահպանված, չինչեցրած, սակայն բարձր արժևորում ունեցած կյանքի պատմությունները:

Չնայած այն փաստին, որ համախմբության մեջ ներկայացված են Հայաստանում բնակվող կանայք, նրանց ծննդավայրերի աշխարհագրությունը բավականին լայնածավալ է և ընդգրկում է ինչպես նախկին Սովետական Միության տարածքը, այնպես էլ ԽՍՀՄ-ի սահմաններից դուրս:

Հետաքրքիր է, որ ամեն մի հարցազրույց իր մեջ պարունակում է ոչ միայն սեփական, այլ նաև սոցիալական շրջապատի հիշողությունները: Կենսագրական մեթոդի միջոցով բանավոր պատմությունների վերհանելը հնարավորություն է տվել կարևորել ոչ միայն հարցվողների անցած ուղին, այլ նաև իրենց հարազատների կյանքում տեղի ունեցող իրադարձությունները և այդ կարևորումների ակունքում ընկած էին հիշողություններ ցեղասպանության մասին: Հիշողություններ, որոնք առօրյա կյանքի մի մասն են դարձել:

Կարևոր է նաև այն փաստը, որ հարցվողների կյանքի ընթացքի, կյանքի փորձի վերլուծությունը տեսանելի է դարձնում մշակութային արժեքների և արժևորումների համակարգը:

Բանավոր պատմություններ ցեղասպանության մասին

Հարցազրույցի ընթացքում ամեն մի հարցվող իր կյանքի պատմությունը սկսում է. «Ես ծնվել եմ»... նախ կարևորելով իրենց կյանքի սկիզբը և հետո նշելով ծննդավայրը: Ծննդավայրի մասին տեղեկություն մատուցելուց հետո գալիս էին մանկության մասին հուշերը, մանկական պատկերացումները արդարության, գեղեցկության, սիրո և երջանկության մասին, մանկական վախերի և դժվարությունների նկարագրությունները: Նկարագրվում էին ընտանեկան սովորույթներն ու ավանդույթները, օգտագործվող բարբառային լեզուն, ասացվածքները, երգերը և այլն: Այդ ավանդույթների սկզբնաղբյուրը նկարագրելու, սովորույթները իմաստավորելու, իսկ որոշ դեպքերում նաև արդարացնելու նպատակով նշվում էր նաև ծնողների, տատերի և պապերի ծննդավայրը:

Հատուկ տեղ էին զբաղեցնում մանկության մասին նկարագրություններում ընտանիքում քննարկվող թեմաները և մասնավորապես հուշերը ցեղասպանության մասին:

Ֆեդասպանությունը մեծ ազդեցություն է թողել ամեն հայ ընտանիքի վրա՝ ուրվագծելով և որոշ իմաստով շեշտադրելով ինքնության կարևոր չափանիշները: Տառապանքից դեպի կյանքի հաստատում, կորուստներից դեպի ձեռքբերումներ կյանքի ճանապարհը մեծ խորություն և բովանդակություն ունի: Ըստ էության հայ ընտանիքի առօրյան լի է ցեղասպանության հետ կապված պատմություններով: «Չմոռանալ», – ասում են նրանք: Ամեն մի բառ ամեն մի պատմություն իր ազդեցությունն է թողնում սերունդների կայացման վրա:

Հետազոտության մեջ ընդգրկված հարցվողների աշխարհընկալումները իրենց մեջ պարունակում են հստակ ուրվագծված գոյատևման կոդիֆիկացիաներ, որոնք յուրովի ուղղված են ցեղի պաշտպանությանը: Կանանց պատմությունները իրադարձությունների խոր իմաստավորում և վերապրում են պարունակում և գտնվում են ներկայացվող պատմական բեմահարթակը նկարագրող նյութերի հետևում: Նրանք մի տեսակ բացում են թատրոնի վարագույրը և պատմում նրա մասին, թե ինչ է տեղի ունենում հետնաբեմում:

Այս պատմություններում միաձուլվել են հիշելու և մոռանալու, հիշողություններից փախուստի և հիշողությունները ներկա տեղափոխելու, դատապարտելու և ներելու հակասական ըմբռնումներն անցյալի վերաբերյալ:

Հիշողությունները 1915-ի մասին հնարավորություն են տվել պահպանել սոցիալական և մշակութային ժառանգությունը, ապահովել վերարտադրության գործընթացը ինչպես հայրենի հողի վրա, այնպես էլ հայրենիքից հեռու՝ հոգեհարազատ կեցության պատկերները կառուցելով և զարգացնելով, շատ դեպքերում հայրենիք վերադառնալու միտումը փափագելով:

Այս հիշողություններում ընկած իրադարձությունները շրջադարձային իմաստ ունեն պատմողների համար: Նրանք ուղեկցում են ամբողջ կյանքի ընթացքում և փոխանցվում են սերնդեսերունդ: Շատերի խոսքում կարելի է հանդիպել. «Եթե նրանք չփրկվեին, ապա ես էլ միգրացե չէի ծնվի», կամ «Իմ ամուսնու ծնողները փրկվել են 1915 թ.»՝ հակառակ

դեպքում մենք չէինք հանդիպի»։ «Ո՞վ եմ ես։ Ինչպե՞ս եմ ես աշխարհ եկել։ Դրա համար նախ պետք է իմանալ, թե տատիկս ինչպես է ողջ մնացել այս աշխարհում։ Ես քարի տակ թողնված երեխայի թոռնիկ եմ»։ Ամեն մի պատմություն զգացմունքային մեծ ներուժ ունի, հարցվողները միաձուլում են անցյալը և ներկան՝ պատճառահետևանքային կապեր ստեղծելով։

Հետաքրքիր է այն փաստը, որ մարդը կարևորում է կյանքի դժվարությունները՝ իմաստավորելով այսօրվա կեցությունը։ Շեշտադրելով կյանքի տառապյալ պահերը՝ մարդը արժևորում է իր լինելու կարևորությունը, իր ձեռք բերած և կենսական իմաստ ունեցող հմտությունները։

Այդուհանդերձ, հիշողություններում մեծ տեղ է տրվում կորցրած պաշտպանվածության զգացումին, պաշտպանված լինելու առաջնային պահանջմունքին (տե՛ս Maslow, 1954)։ Պատմելով տեղի ունեցած իրադարձությունների մասին՝ հարցվողների ծնողները, տատիկները և պապիկները ցանկություն ունեն մոռացության չտալ վերապրածը, վերականգնել ներդաշնակության զգացումը և այդ հուշերով իրենց երախտագիտությունը հայտնել նահատակներին։ Իրականում նրանք, կենդանացնելով անցյալը, խոսում են այդ անցյալի հետ։

Կանանց բանավոր պատմությունների կենդանի խոսքի գրառումները՝ նարատիվները, ցեղասպանության մասին կարելի է բաժանել մի քանի համակապված մասերի. նարատիվներ, որոնք ներկայացնում են «կարոտ», «հիշողություններ կորուստների մասին», «փախուստի նկարագրություններ», «փրկվածների մասին պատմություններ», «քշմամուկերպարին կողմ և դեմ մտորումներ»¹։

Հիշողություններում հատուկ տեղ է զբաղեցնում **կարոտի** թեման։ Կարոտ բառը դժվար է քարգմանել այլ լեզվով։ Այդ բառի բոլոր հոմանիշները միասին վերցված՝ թախիծ, տրտմություն, կարոտախտ չեն արտահայտում նրա իմաստի ամբողջ ծավալը։ Կարոտին դժվար է «ցտեսություն» ասել և դժվար է ընդմիշտ հրաժեշտ տալ։

«Տարիկս զաղթել է Վանից։ Ծար գրագեղ կին էր։ Վանում նա ավարտել էր օրհորդաց հայրուկ ճեմարանը։ ... Հիշում եմ՝ ինչպես էր

¹ Հետազոտության նարատիվները մանրամասն ներկայացված են Հ. Գևորգյանի «Կեցության արվեստ. քսաներորդ դարի զարկերակներ» գրքում, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Գիտություն հրատարակություն, 2004։

նա կարողով երգում «Կռունկը» – «Կռունկ, մեր աշխարհեն խապրիկ մը չունի՞ս», - հնչում էր երգում:

Ես պիրի այնպիսի տեղ գրնեմ, որտեղ ջուրը սառն է, «Էրգիրն» է հիշեցնում:

Ամբնական, դաժան մահվան պայմանները, բռնության ծայրահեղ արտահայտումները վշտի վերապրման փուլերին դժվար է համապատասխանեցնել: «Գոյություն ունեն մահվան տարբեր ձևեր, մահանալու տարբեր ճանապարհներ... Ամեն մի մահը յուրահատուկ կարևորություն է ստանում և կախված է փորձից և մշակութային նշանակությունից» (Raphael, 1994, 23): Մի ժողովրդի համար վշտի վերապրումը տևում է արդեն մի դար: **Կորուստները** այսօր նույնպես առկա են հիշողություններում:



«Տարիկս գաղթել է Մուշից: Նա տասը երեխաների մայր էր: Գաղթի ճանապարհին կորցնում է նրանց, կորցնում է իր երեխաներին՝ իր միսն ու արյունը»:



«Ահա մենք կանգնած ենք շորի բերանին և սպասում ենք գնդակահարությանը ...

Իսկ աղջիկներին սովորաբար բռնաբարում էին: Որպեսզի բռնաբարությունից խուսափեն, նրանք նկրվում էին գետրը: Եփրատի ջրերը չէին երևում: Գետի հունը լի էր հայ աղջիկների մարմիններով»: Փրկվածների ճակատագիրը յուրովի նրբերանգ ունի: Պատահականություն և օրինաչափություն, երկբայություն և համոզմունքներ, արժեքների համամարդկային համակարգ, փրկվելու հավատ, իրադարձությունների գերբնական, առեղծվածային հիմներանգ. այս ամենը ներկա է փրկվածների մասին պատմություններում:



«Ես տասը տարեկան էի, երբ տարիկս պալումում էր:

Հիշում եմ, մենք 1915 թվականին փախուստի դիմեցինք ու փրկվեցինք: Ինչ հեղ էին երեք երեխա՝ մեկը մեկ տարեկան՝ գրկիս, մյուսները՝ երկուս և վեց: Մենք գնում էինք քարավանի հետ, մեզ պետք էր շրապեղ, որպեսզի փրկվեինք: Գրկիս երեխա և փախուստ. մենք շար էինք հեղ մնում: Ինչ անընդհար խորհուրդ էին տալիս. փոքրին

թո՛ղ, դու նրան էլ կկորցնես, մյուսներին էլ, մտածի՛ր մյուս երկուսի ու քո մասին: Եվ ես թողեցի նրան ճանապարհին: Այսօրվա պես հիշում եմ այդ տեղը: Մինչև հիմա չեմ կարող հասկանալ՝ ինչպես կարող էի նման քայլ անել: Միրյու կտոր-կտոր էր լինում: Ինչ խափեցին: Դրանից իմ քայլերը չարագացան... քացարձակ անասնական, մթագնած գիտակցություն... Կարծես ինչ դեպի հեղձ էին չգում, և ես քայլում էի ավելի դանդաղ, քան եթե նա գրկիս լիներ: Չէ՞ որ միայն մայրը կարող էր հասկանալ այն ուժը, որը տալիս է այդ անզին քեռը՝ սեփական երեխան: Ամբողջ գիշեր քարավանը գնում էր, հեղու կանգ առավ, բոլորը հոգնել էին, հանգստանալ էր պետք, իսկ ես շնչել անգամ չէի ուզում: Ես երկուսին թողեցի քարավանի հսկողության տակ, հանձնարարեցի, որ նրանք գնան մյուսների հետևից և հեղձ վազեցի: Չէ՛, չվազեցի, այլ սուրացի: Գիշեր, ուրբերիս տակ քարեր, սակայն անգամ նրանք էին ինչ օգնում... Հասա... Գտա... Եվ հեղձ վազեցի, հասա քարավանին... Որտեղի՞ց ես ուժ գտա՝ մայրական սրտի՞ց, երեխայի կանչի՞ց: Մենք քարերախորաբար հասանք Ռոստով, հիմնադրվեցինք այնտեղ և ապրում ենք մինչև օրս:

Իսկ այդ տղան հետագայում Ռոստովի խոշոր գործարաններից մեկի գլխավոր ինժեներն է, պարկառելի և կյանքով լեցուն»:

Փրկվածների պատմությունների երանգապատումները այս հետազոտության մեջ շատ ավելի վառ են և առեղծվածային: Կարծես նրանք ասում են սպանվածներին. «Մենք մեղավոր չենք, որ փրկվել ենք»:

Այդ տարիների իրադարձությունները իրենց հետքն են թողել արժեքների ձևավորման վրա, կյանքին և մահվանը, գոյատևմանը նոր երանգ են տվել, ստեղծել թշնամու կերպարը: Տարիների ընթացքում իրադարձությունների երանգները և ընկալումները խամրել են, սակայն ամրապնդվել են և մնացել մարդկանց գիտակցության մեջ որոշակի ասոցիացիաները՝ թուրք, կոտորած, ահաբեկչություն, մահ:

Թշնամու կերպարի ձևավորումը և ամրապնդումը գիտակցության մեջ ունի յուրահատկություններ: Այն հարցվողների ծնողները, տատիկները և պապիկները, որոնք փախուստի են դիմել ավելի հասուն հասակում, նրանց պատկերացումները թշնամու մասին տարբեր երանգապատումներ ունեն. նրանց վերաբերմունքը երկակի բնույթ ունի: Իսկ

միանշանակ բացասական է վերաբերմունքը այն հարցվողների մոտ, որոնց մախնիները անմիջական եզրեր չեն ունեցել եղեռնի հետ:

Հետևյալ օրինակները փաստում են վերապրածների երկիմաստ պատկերացումները թուրք հասարակ ժողովրդի նկատմամբ:



«Նրանց մեծացրել է զավակ չունեցող թուրքի ընտանիքը: Սկեսուրիս կզակի տակ դաջվածք են արել, որպեսզի չկասկածեն, որ հայուհի է: Այդ ընտանիքը ապաստան է տվել երեխային՝ վրանգելով իր կյանքը: Սկեսուրյա մեծ հարգանքով էր խոսում իր թուրք հոր մասին: «Չնայած մենք դաստիարակվում էինք թուրքի ընտանիքում, բայց նրանք մեզ միշտ ասում էին, որ մենք՝ հայերս, քրիստոնյա ենք», - պատմում էր նա:

Սկեսուրյա հաճախ էր հիշում այդ պատմությունը և սիրում էր այն պատմել: «Երբ ես դարձա տասնչորս տարեկան, իմ թուրք հայրն ինձ տարավ Էրզրում: Մենք ուրքով էինք գնում: Ճանապարհն անցնում էր անտառով: Ամեն ինչ ծանոթ ու հարազատ էր թվում: Տերևների շրջյուն, ուրբերի տակ խարշափյուն, բուրմունք, չիթապպղի բերրիություն: Ամեն տեղ չիթապպղի ծառեր էին՝ ընձյուղների վրա կախված հասուն պրուդներով:

Չնայած մենք ապրում էինք մուսուլմանների մեջ, մեր խորթ ծնողները մեզ հնարավորություն էին տալիս շփվելու քրիստոնյաների հետ:

Որքան վեհություն կար այդ մարդու մեջ, որը մահվան սարսափի ներքո պատմում և մեր մեջ սերմանում էր այն ամենը, ինչը նրա համար օտար էր: Նա, կարծես թե մեզ փրկելով, ուզում էր ամբողջ կատարվածի մեղքը քափել: Իսկ մենք, չնայած փոքր երեխաներ էինք, մուսուլմանական շրջապատում չբացահայտեցինք մեր արմատները. դա գոյարկելու բնագղն էր»:



«Եվ ահա նա, Ասրված գիտի, թե ինչպես է գրկում հորս: Նրան հարևան գյուղից մի թուրքի ընտանիք էր պատսպարել: Մի բրուր տարիկիս տանում է այդ թուրքի տունը: Այնտեղ տարիկիս առջև պայման են դնում. «Հիմա մեր բոլոր երեխաներին շարք կկանգնեցնենք, և եթե դու ճանաչես քո որդուն, ուրեմն կտանես»: Տասներկու երե-

*խա շարվում են՝ բոլորը միասնական հագնված՝ ծնկներից ներքև վեր-
նաշապիկներով: Հայրս այդ ժամանակ փասը փարեկան էր: Հինգ փա-
րի էր անցել, ինչ փարիկս նրան կորցրել էր, բայց նա միանգամից
ճանաչում է երեխային. մայրական սիրտն է հուշում, և նա ծնկի է գալիս
որդու առաջ: Ընդհանրեք, որտեղ ապրել էր հայրս, շատ բարի էր:
Նրանք հորս սիրելի և շատ լավ են վերաբերվել: Չնայած սովի փարիներ
էին՝ նրանք փարիկիս հետ անգամ մեկը են դնում»:*

Կյանքի ճգնաժամային պահերը ներառում են սովորական ընկալ-
մանը անհասանելի որոշակի էներգիա: Այդ իրավիճակներում հակազ-
դելու ուժը գերազանցում է կարծես մարդկային բոլոր հնարավորություն-
ները: Ողջ մնալու հոգեբանությունը և ողջ մնացածների վիճակը չի
ընդգրկվում ռացիոնալ ընկալման շրջանակների մեջ: «Որոշ ողջ մնա-
ցած հաղթողներ արտասովոր մարդիկ են և ունեն շատերի մոտ բացա-
կայող անսովոր ուժ: Իմ ուսումնասիրած մարդկանց մեծամասնությու-
նը,- նշում է Էմն Քայսեր Սթերնսը,- սովորական մարդիկ են, խոցելիու-
թյան որոշակի աստիճանով: Սակայն ում հաջողվել է հետ վերա-
դառնալ՝ վերապրել ճգնաժամը, իրենց մեջ կրում են ինչ-որ բան, որը
նրանց առանձնացնում է» (Stearns, 1989, 220):

Կանանց բանավոր պատմությունները լույս են սփռում դաժան
իրականության յուրովի ըմբռնումների վրա: Այդ պատմություններում
առկա է մեծ ուժ և վերապրածներին յուրահատուկ կյանքի և գոյատևելու
հանդեպ վերաբերմունք: Խորը ցավի հետ մեկտեղ կա հասկանալու,
ներելու, կյանքը կառուցելու, առկա հնարավորությունները օգտագործե-
լու մեծ միտում:

Կանանց բանավոր պատմությունները փաստում են, որ ոչինչ չի մո-
ռացվել: Եղեռնի ականատեսները և այդ տառապանքի ուղղակի կրող-
ները կարծես ուղերձ են հղում սերունդներին, որն իր մեջ կրում է
արարելու, և պատմության դաժան էջերը չկրկնելու միտում:

Գրականություն

1. **Փետրոսյան Հ. Է.**, «Կեցության արվեստ. քսաներորդ դարի զարկերակներ», Գիտություն հրատարակություն, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան, 2004:
2. **Сартр Ж. П.**, Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии, пер. с фр., - М.: Республика, 2000. – 639 с.
3. **Франкл В.**, Человек в поисках смысла, сборник, изд-во Прогресс, Москва, 1990.
4. **Garfinkel H.**, Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs; N.Y., 1967
5. **Janesick V. J.**, Oral history for the quantitative researcher: choreographing the story, Guilford Press, NY, 2010.
6. **Maslow A. H.**, Motivation and personality. New York: Harper and Row, 1954.
7. United Nations General Assembly Resolution 96-1, 11 December 1946.
8. **Raphael B.**, The Anatomy of Bereavement, London, Routledge, 1994.
9. **Stearns A. K.**, Coming Back, Rebuilding Lives after Crisis and Loss, London, Cedar, 1989.

*ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի կիրառական սոցիոլոգիայի
ամբիոնի պատվավոր վարիչ, պրոֆեսոր,
փիլ. գիտ. դ., Լ. Հ. Հարությունյան*

**ՀԱՐՅՈՒՐ ՏԱՐԻ ԱՆՑ.
ՄԵԾ ԵՂԵՌՆԻ ՃԱՆԱԶՄԱՆ ՀԵՌԱՆԿԱՐՆԵՐԸ¹**

1915 թ. ցրտաշունչ զարմանը ձնապատ Անատոլիայում մահաբեր հողմը հայրենի հողից քշում էր հայկական օջախները, մաքրելով տարածքը ապագա թուրքական ազգ-պետության համար: Ոչ թե բնությունը, այլ իշխանությունն էր «օղ մատակարարում» հանցագործ մեքենային: Հեռացող Օսմանյան կայսրության կողմից նախաձեռնած այս ոճրագործությունում դերերը անդառնալիորեն բաժանված էին. զոհերը հայերն էին, նաև այլ քրիստոնյա փոքրամասնությունները: Չարագործության անմիջական կատարողները թուրքերից և քրդերից կազմված հրոսակախմբերը, ցանկության դեպքում ամբոխը նույնպես կարող էր միանալ նրանց: Այլոք վկաներ էին՝ կամա, թե ակամա, կարեկցող, թե անտարբեր: Միջազգային հանրության ներկայացուցիչները նույնպես ունեին իրենց «մասնակցությունը». ոմանք օգնում ու փրկում էին զոհերին, ոմանք աղերսանքներ էին ուղարկում աշխարհին, ոմանք փաստագրում էին հրեշավոր հանցագործության ընթացքը պատմության համար: Բոլոր դերակատարների պատմական հիշողությունը պահպանել է այդ ժամանակահատվածի էջերը: Դրա առյուծի բաժինը, անշուշտ, զոհի կոլեկտիվ հիշողության մեջ է, նաև բազմաթիվ նյութական ապացույցներում, փաստաթղթերում, հաշվետվություններում, հռչակագրերում, մակագրերում... Տարբեր երկրներ ու միջազգային կազմակերպություններ իրենց ինստիտուցիոնալ հիշողության մեջ նույնպես պահպանել են զանգվածային այդ հանցագործության առանցքային պահերը: Սակայն

¹ Սույն աշխատանքը 2011 թ. նուսեբեմով հրատարակված հոդվածի լրամշակված տարբերակն է (տե՛ս **Арутюнян Л.**, Сто лет спустя: перспективы признания Армянского геноцида // Բանբեր Երևանի Համալսարանի (Սոցիոլոգիա, Տնտեսագիտություն), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2011, # 133.5)

ցեղասպանության մասին հիշողությունը պետք է պահպանվեր նաև ցեղասպանության նախագծողների ու իրականացնողների կողմից: Այն մասին, թե ինչ է պահպանվել կայսրության հիշողության մեջ, վկայում են օսմանյան արխիվները: Որքանով են դրանք ճշմարիտ և հասանելի՝ թողենք մասնագետների դատին: Սակայն այն մասին, թե ինչ է թողել կայսրությունը իր ժառանգին՝ ժամանակակից Թուրքիային, կարող են կարծիք կազմել նաև նրանք, ովքեր վերլուծում են այդ երկրի վարքը ու քաղաքական այրերի հայտարարությունները:

Հայերի համար 1915 թ. ցրտաշունչ գարունը չդարձավ անցյալ: Այն մնաց որպես հայրենիքի կորստի, աշխարհով մեկ ցրվածության, գոհի կերպարի մեջ պարփակվածության, կորցրածի համար ողբի ու դառը վշտի իրականություն: Ողբերգությանը հաջորդած դարը նվիրված էր գոյատևման և ցեղասպանության ճանաչման համար մղվող պայքարին: 1.5 մլն. անմեղ մարդու կյանք խլած ողբերգությունից հետո, հայերը փորձում էին գոյատևել և պահպանել ազգը: 1920-ականներին հայ կա-նայք հասցրին ծնելիության մակարդակը 56 պրոմիլի, այսինքն՝ կեն-սաբանական օպտիմումի: Ժողովրդագրական փոխհատուցումը ուղեկց-վում էր մշակութային գենոֆոնդի վերարտադրությամբ: Սփյուռքի օջախներում հայերին հաջողվեց գտնել մշակույթի՝ հավատի, ու լեզվի պահպանման բանաձևը: Ազգը գոյատևեց և ապրեց նաև զոհվածների և կորցրած հայրենիքի մասին հիշողության հավերժացման շնորհիվ: Մեծ դեր ունեցավ ցեղասպանության ճանաչման գործընթացը, որը սկզբնա-կան շրջանում դրսևորվեց նախ մեղավորներին մահապատժի ենթարկե-լու ձևով: Մահապատիժը իրականացրեցին հայ վրիժառուները, ովքեր սպանեցին այդ հրեշավոր ոճիրը նախագծող և իրականացնող ակնառու դեմքերին: Սակայն Մեծ Եղեռնի համար հիմնական պատասխանա-տուն պետությունն էր, ով այդ հանցանքը կատարեց իր ազգային խնդիրները լուծելու համար: Այս իսկ պատճառով առաջնային դարձավ ցեղասպանության ճանաչումը, քանզի առանց հանցագործության հստակ որակավորման հնարավոր չէր հանցագործի՝ թուրքական պե-տության, պատժումը:

Հայտնի է, որ Մեծ Եղեռնի պաշտոնական ճանաչման սկիզբ դրվեց 1915 թ. մայիսի 24-ին Ռուսաստանի, Մեծ Բրիտանիայի և Ֆրանսիայի

հայտնի հռչակագրով¹: Դրանում թուրքական պետության ոճիրը հայերի նկատմամբ որակվեց, որպես ցեղասպանություն և «հանցագործություն մարդկության դեմ»: Բացի այդ առաջ քաշվեց ոճրի կազմակերպիչներին ու իրականացնողներին, այդ թվում նաև պետական պաշտոնյաներին, քրեական պատասխանատվության ենթարկելու և պատժելու պահանջը:

Այդ հռչակագրին հաջորդեցին ցեղասպանության ճանաչման տասնյակ այլ ակտեր, հրապարակած տարբեր պետությունների, դատարանների և միջազգային կազմակերպությունների կողմից: Այդ գործընթացի վերլուծությունը ի հայտ է բերում հետաքրքիր օրինաչափություն՝ Մեծ Եղեռնի ճանաչումը սերտ կապի մեջ է պետականության գործոնի հետ:

Ցավոք, Հայաստանի անկախությունը ուշ վրա հասավ. առաջին հայկական հանրապետությունը շատ կարճ գոյատևեց և չէր կարող ազդել ցեղասպանության ճանաչման գործընթացի վրա: Երկրորդ հայկական հանրապետությունը ԽՍՀՄ մաս էր կազմում: Մի երկրի, որը ՄԱԿ-ում չէր քվեարկել ցեղասպանության հանցագործության կոնվենցիայի համար, կռահելով որ ԽՍՀՄ բազում արարքներ կարող էր, ըստ էության, որակվել որպես ցեղասպանություն: Բացի այդ, ԽՍՀՄ-ը շատ մտահոգ էր Թուրքիայի հետ իր հարաբերությունները բարելավելու հարցով: Բնականաբար, ԽՍՀՄ-ը չէր ճանաչում հայերի ցեղասպանությունը և արգելում էր ցեղասպանության մասին որևէ հիշատակում: Սակայն չէր խոչընդոտում հայերին իրենց հոգում սրբացնել զոհի կերպարը: Հայերին թույլատրվում էր հիշել ու սգալ, ոչ ավելին: Բոլոր նրանք, ովքեր բարձրաձայնում էին ցեղասպանության մասին հետապնդվում էին ու չեզոքացվում: Այսպես ազգը գրկվեց իր հերոսներից և նրանց մեծարելու իրավունքից, այն պարփակվեց զոհի կերպարի մեջ, մի աշխարհում, որտեղ թուրքերը թշնամիներ էին, իսկ ռուսները՝ փրկիչներ: Այս երկբևեռ աշխարհը մինչ օրս մեզ պահում է գերության մեջ՝ սիրով դեպի փրկիչները-ռուսները և ատելությամբ՝ թշնամիները:

Այնուամենայնիվ, խորհրդային 70 տարիները մեզ համար ապարդյուն չանցան. մենք ձեռք բերեցինք պետականության փորձ և կայացանք որպես պետական ազգ: Մեզ հաջողվեց կերտել արժեքների մեր

¹ <http://www.genocide-museum.am/eng/states.php>

համակարգը ու ազգը, որը գիտի աշխատել, ստեղծագործել և պատերազմել¹: Այդ ժամանակն ապարդյուն չանցավ նաև Մեծ Եղեռնի ճանաչման համար. հավաքվեցին փաստեր ու ամբողջացավ խմբային հիշողությունը, առանձին դրվագներից վերստեղծվեց հրեշավոր հանցագործության ամբողջական պատկերը, ձևավորվեց լուրջ տեղեկատվական հենք ցեղասպանության ճանաչման պայքարի համար: Մեծ ջանքեր գործադրվեցին անմեղ զոհերի հիշատակը հավերժացնելու և հիշատակի սգո օրեր սահմանելու համար այն երկրներում, որտեղ ապրում են հայերը: Կոլեկտիվ հիշողության պահպանմանը նպաստեց նաև կորցրած հայրենիքի տեղանունների վերարտադրությունը նոր բնակության վայրերում:

Մեծ Եղեռնի ճանաչման համար պայքարը նոր թափ ստացավ 1965 թվականին, երբ հաջողվեց վերջապես պաշտոնապես նշել ողբերգության կեսդարյա տարելիցը ու Երևանում կանգնեցնել զոհերի հուշարձանը:

Մեծ Եղեռնի ճանաչման համար պայքարի ակտիվացման հաջորդ ալիքը կապված է ՀՀ անկախացման հետ: 1991թ. Հայաստանի Հանրապետությունը ցեղասպանության ճանաչումը հայտարարեց առաջնահերթ նպատակ: Իսկ անկախության հռչակագիրը² հռչակեց, որպես պետական քաղաքականության կարևոր հիմնախնդիր: Կարևորություն հաղորդելը ինքնին ակտիվացրեց ցեղասպանության ճանաչման գործընթացը: Սակայն շուտով Թուրքիայի ճնշումը ստիպեց Հայաստանի իշխանությանը հասկանալ, որ անհնար է համատեղել ցեղասպանության ճանաչման համար մղվող պայքարը պետականության կառուցման և Լեռնային Ղարաբաղում ազգային ազատագրման պայքարի հետ: Եվ իշխանությունները գնացին սփյուռքի հետ աշխատանքի բաժանման՝ սփյուռքը ներկայացվեց որպես ցեղասպանության ճանաչման սուբյեկտ: Սփյուռքի հետ աշխատանքի բաժանումը մի կողմից ակտիվացրեց պայքարը ցեղասպանության ճանաչման համար, իսկ մյուս կողմից, հեշտացրեց անկախ պետականության կայացման գործընթա-

¹ Հայրենական Մեծ պատերազմի ժամանակ հայերը ունեցել են Խորհրդային Միության հերոսների համեմատական կարգով ամենամեծ քանակը, այսինքն՝ ցույց են տվել թշնամուն դիմակայելու ու պատերազմելու լուրջ կարողություն:

² <http://www.gov.am/am/independence/>

ցը: Սփյուռքը ակտիվորեն անցավ գործի, ինչը տվեց զգալի արդյունքներ. երկու տասնյակից ավելի երկրներ Մեծ Եղեռնը ճանաչեցին որպես ցեղասպանություն: Յեղասպանության զոհերի կորուստների փոխհատուցման պահանջով, սփյուռքը նախաձեռնեց ու շահեց մի շարք դատական պրոցեսներ Թուրքիայի դեմ:

Սակայն շատ չանցած Հայաստանի իշխանությունները ցեղասպանության ճանաչման պահանջը օգտագործեցին Թուրքիայի վրա ճնշում գործադրելու համար, որպեսզի փոխեն վերջինիս դիրքորոշումը դարաբաղյան հարցի կարգավորման գործընթացում: Ավելին, Հայաստանի իշխանությունները Եվրամիությանը թույլ տվեցին օգտագործել այդ գործիքը Թուրքիայի հավակնությունները զսպելու համար:

Յեղասպանության ճանաչման պահանջի գործիքայնացումը դանդաղեցրեց Մեծ Եղեռնի ճանաչման գործընթացը: Հատկանշական է, որ 2008-2009 թվականներին ոչ մի երկիր չի ճանաչել այդ ցեղասպանությունը: Սակայն 2011 թվականին նկատվեց նոր շրջադարձ: Արգենտինայի դաշնային դատարանը Գրիգոր Հայրապետյանի հայցի հիման վրա որոշում կայացրեց Թուրքիային պատասխանատու ճանաչել Հայրապետյանի Սվասի և Խարբերդի վիլայեթներում ցեղասպանության ժամանակ անհայտ կորած 50 հարազատների ճակատագրի համար: Փաստաթղթերի տասնմեկամյա ուսումնասիրությունից հետո Արգենտինայի դաշնային դատարանը Թուրքիային մեղադրեց այն բանում, որ 1915 թ. այդ երկիրը գիտակցված և սխտեմատիկ կերպով իրականացրել է հայերի ոչնչացման քաղաքականություն: Արգենտինայի դաշնային դատարանի վճռով ամբողջացվեց ցեղասպանության հանցագործության համար դատական հետապնդման մեկդարյա շրջանը, որի սկիզբը դրվել էր 1919 թ. հունիսի 26-ին Թուրքիայի ռազմական տրիբունալի կողմից:

1919 թվականին, Թուրքիայի նոր իշխանությունը Ահմեդ Իզզեթ փաշայի գլխավորությամբ, ձերբագատվելով երիտթուրքերի ռեժիմից և ցանկանալով խուսափել Անտանտայի երկրների սանկցիաներից, Օսմանյան կայսրությունը պատերազմի մեջ ներքաշելու և հայերի զանգվածային կոտորածը կազմակերպելու համար գինվորական դատարանի առջև կանգնեցրեց երիտթուրքական կառավարության ղեկավարներին ու «Միություն և առաջադիմություն» կուսակցության բարձրաստի-

ճան անդամներին: Դատարանի առջև կանգնեցին կուսակցական պաշտոնյաներ, նախարարներ, զինվորականներ և անձինք, ովքեր մասնակցել էին հանցագործությանը: Դատապարտվեց 31 մեղադրյալ, նրացից տասնմեկը - հեռակա կարգով: Չորս հանցագործ դատապարտվեց մահվան, իսկ մնացածները՝ ազատազրկման: Այդպիսով, զինվորական տրիբունալը թարմ հետքերով ընդունեց ցեղասպանության հանցագործությունը: Սակայն, լուծելով իրավիճակային խնդիր, զինվորական տրիբունալը գործը ավարտին չհասցրեց: Ցեղասպանության հանցագործության մեջ մեղադրված երիտթուրքական գործիչների զգալի մասը, հետագայում հայտնվեց Քեմալ Աթաթուրքի կողքին և զբաղեցրեց հանրապետական Թուրքիայում կարևորագույն պաշտոններ: Ահա թե ինչու զինվորական տրիբունալի որոշումը հանդիսանում է նշաձող մաս ցեղասպանության ուրացման ասպարեզում:

Վերադառնալով Արգենտինայի դաշնային դատարանի վճռին՝ նկատենք, որ այն շեշտադրում է ցեղասպանության հանցագործության համար դատական հետապնդման ու պատժի անհրաժեշտության և անխուսափելիության գաղափարը: Այդ վճիռը վկայում է, որ հարյուր տարի անց Առաջին համաշխարհային պատերազմի գրեթե բոլոր հետևանքները հաղթահարած աշխարհը պատրաստ է շրջել հայոց Մեծ Եղեռնի էջը ևս: Աշխարհը պատրաստ է դրան: Սակայն պատրաստ չէ Թուրքիան:

Թուրքիայի համար 1915 թ. ցրտաշունչ գարունը մնում է անցյալ, որը հարկավոր է մոռանալ: Թուրքիան շարունակում է ջանքեր գործադրել ցեղասպանության ժխտման համար: Բայց մենք XXI դարում ենք, իսկ Թուրքիան հավակնում է դառնալ Եվրամիության անդամ ու ռեգիոնալ առաջնորդ: Թվում է, թե այս հանգամանքը պետք է խթաներ Օսմանյան կայսրության ժառանգության քննադատական վերանայումը: Սակայն նման բան տեղի չի ունենում, ավելին, ինչպես ցույց են տալիս իրադարձությունները, կայսրության կողմից կիրառվող դարձ ապրած քաղաքական տեխնոլոգիաներն ու գործիքները այսօր էլ ակտիվորեն օգտագործվում են կայսրության ժառանգորդի՝ ժամանակակից Թուրքիայի կողմից, որը բավականին հեռու է կայսրության ժառանգության քննադատական վերանայումից: Եթե ժամանակ առ ժամանակ Թուրքիան անդրադառնում է կայսերական անցյալին, ապա կայսրությունը մեծարելու

և դրան անփոփոխ հավատարմություն ցույց տալու համար: Այս եզրահանգումը պարադոքսային է թվում, սակայն, դրա արդարացիության մեջ համոզվելու համար բավարար է անդրադառնալ Թուրքիայի կողմից ցեղասպանության ժխտման գործընթացին: Վերջինի վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ երկար տարիներ Թուրքիան գտնվում էր ցեղասպանության փաստի ժխտման **առաջին՝ պատմական ամենեզիայի փուլում**: Ցեղասպանությունը կտրականապես հերքելու հետ մեկտեղ թուրքերը փորձում էին «մաքրել» օսմանյան արխիվները, ոչնչացնել Արևմտյան Հայաստանի տարածքում հայերի հետքերը: Այդ փուլում խոնարհվեցին հայկական եկեղեցիները, չխոնարհվածների վրայից հանվեցին խաչերը, քանդվեցին հայերի շիրիմները, պատժվում էր ցեղասպանության մասին ցանկացած հիշատակում: Սակայն աշխարհը հիշում էր Մեծ Եղեռնի մասին: Այդ փաստի գիտակցումը Թուրքիային ստիպեց իր ջանքերը ուղղել աշխարհում ցեղասպանության ճանաչման գործընթացի կասեցմանը: Դրանով սկիզբ դրվեց ցեղասպանության ժխտման նոր փուլի, **որի նպատակ էր պատմական ամենեզիան տարածել ողջ աշխարհում**, քաղաքական, տնտեսական և դիվանագիտական ճնշման միջոցով: Նման ճնշում է գործադրվել բոլոր այն երկրների վրա, որոնցում բանավեճ է ծավալվել ցեղասպանության ճանաչման հարցի շուրջ: Բազում դեպքերից հիշատակենք. ԱՄՆ-ի Կոնգրեսի միջազգային հարաբերությունների հանձնաժողովի հիշարժան նիստը, որում լուրջ բարոյական փորձության ենթարկվեցին կոնգրես-սականները, մասնավորապես նրանք, ովքեր հայտարարեցին, որ չեն կասկածում ցեղասպանության փաստին, սակայն պատրաստ չեն քվեարկել դրա ճանաչման համար՝ ելնելով երկրի քաղաքական շահերից: Խոսում էր նաև 2009 թ. աշնանը Շվեդիայում տեղի ունեցած դեպքը: Այն բանից հետո, երբ շվեդական Ռայխստագն ընդունեց հայերի, ասորիների և Պոնտոսի հույների 1915 թ. ցեղասպանությունը, Թուրքիան լուրջ բարոյաքաղաքական ճնշումների ենթարկեց օրենսդիրներին: Գործի դրվեցին ճնշման բոլոր հնարավոր լծակները, կիրառվեց «ուժի իրավունքը», որը յուրահատուկ տեղ է զբաղեցնում ցեղասպանության ժխտման երկրորդ փուլի զինանոցում:

«Ուժի իրավունքի» կիրառման վառ օրինակ է Թուրքիայի արտաքին գործերի նախարարության վերաբերմունքը Արգենտինայի դաշնային

դատարանի նկատմամբ: Դատավճռից ամիջապես հետո Թուրքիայի արտաքին գործերի նախարարությունը մեղադրեց Դատարանին չհիմնավորված որոշում կայացնելու մեջ և սպառնաց, որ «այդ որոշումը կհեղինակագրվի արգենտինյան դատարանը»¹: «Ուժի իրավունքը» կիրառվում է ոչ միայն ցեղասպանությունը ճանաչած ու ճանաչող երկրների, այլև Հայաստանի նկատմամբ: Սակայն, եթե առաջինների դեպքում ուժի կիրառումը քողարկվում է շահերի և օգուտների մասին թափանցիկ ակնարկներով, ապա Հայաստանի դեպքում «ուժի իրավունքը» ձեռք է բերում յուրահատուկ նշանակություն՝ արտահայտվելով ինչպես իր օբյեկտիվ, այնպես էլ սուբյեկտիվ ձևերով: Նշենք, որ ժամանակակից միջազգային հարաբերությունների էթիկան բռնության շարքին է դասում «ոչ միայն այն հանցագործությունները, որոնք օբյեկտիվորեն զրկում են կյանքից, առողջությունից կամ ունեցվածքից, այլև նրանք, որոնք հանգեցնում են ինքնության քայքայմանը»: Հետևաբար, եթե հիմնվենք ժամանակակից միջազգային հարաբերությունների բարոյական վերոհիշյալ սկզբունքի վրա, ապա ուժային ճնշում են Թուրքիայի ոչ միայն այն գործողությունները, որոնք նպատակ ունեն թուլացնելու մեր պետությունը, այլև բոլոր ոտնձգությունները մեր ինքնության նկատմամբ: Ըստ իս, Թուրքիայի կողմից գործադրվող բացահայտ ուժային ճնշման հետ համակերպվելը և դա անպատասխան թողնելը առաջացնում է, հեռավոր, սակայն իրական գուգահեռներ 1915 թ. ցրտաշունչ զարնան հետ...

Սակայն վերադառնալով ցեղասպանության ժխտման երկրորդ փուլին, ի մասնավորի այն ճնշմանը, որը գործադրում է Թուրքիան պահանջելով չեղյալ համարել ցեղասպանության ճանաչման մասին նախկինում ընդունված որոշումները: Հատկանշական է Արգենտինայի օրինակը, որը 2007 թ. ճանաչել է ցեղասպանությունը: Իր որոշումը չեղյալ համարելու Թուրքիայի պարտադրանքի փորձերը միայն ամրապնդեցին ճանաչման դիրքորոշումը և վրդովվեցրին արգենտինական հասարակությանը: Մինչ օրս Թուրքիայի փորձերը՝ ողջ աշխարհին ներարկել պատմական ամենգիտանք, չեն հասել իրենց նպատակին. ցեղասպանության ճանաչման գործընթացը շարունակվում է: Սակայն այդ ջանքերն ու ժխտման փաստը առանց հետևանք չի մնում թուրքական հասարակու-

¹ <http://www.genocide-museum.am/eng/14.04.2011.php>

թյան համար: Այն ներսից քայքայում է սոցիալական համախմբվածության հիմքերը ու ձևավորում ինքնության ճգնաժամ: Վերջինիս մասին են վկայում իրենց՝ թուրքերի կողմից իրականացված սոցիոլոգիական հետազոտությունների արդյունքները: Դրանք փաստում են, որ երկրի բնակչության կեսն իրեն չի նույնականացնում թուրք ազգության հետ: Այլ կերպ ասած, Թուրքիայում առկա է ինքնության վերաիմաստավորում: Դրանում կարևոր դեր են խաղացել այն մտավորականները, ովքեր դիմել են պատմության էջերին՝ 1915-ի Մեծ Եղեռնի դեպքերը հասկանալու համար: Հասարակության վերին շերտերում ծավալված այս գործընթացը սկզբում վերնախավային էր: Բայց հետզհետե այն արձագանք ստացավ թուրք հասարակության միջին ու ստորին շերտերում՝ բացահայտելով կամ հայտնաբերելով ցեղասպանության նախկինում անտեսանելի գոհերին, ովքեր ճակատագրի բերումով մնացել էին Թուրքիայում: Հասարակ թուրք մարդիկ մի օր հանկարծ հայտնաբերեցին, որ իրենց տատերը, մայրերը և կամ այլ մոտ բարեկամները պատկանում են այլ, ծայրայտ հավատի և ազգության¹:

Թուրքական հասարակության մեջ ինքնության վերաիմաստավորումը այսօր ուժգնանում է սոցիալական շարժումներով, որոնք սկիզբ են առնում ցեղասպանությունից: Մասնավորապես խոսքը, իսլամացված հայերի շարժման մասին է, ովքեր հայտնաբերելով իրենց իրական էթնիկությունը՝ դիմում են դատարաններ պահանջելով վերադարձնել իրենց անունները և փոխել կրոնը: Թուրքական մամուլի փաստմամբ, իսլամացված հայերի շարժումը ձեռք է բերում ուժ և ինստիտուցիոնալ այնպիսի ձևեր, ինչպիսին է, օրինակ, դերսիմ-հայերի միությունը²:

Ստացվում է, որ չճանաչված ցեղասպանությունը ճեղքում է թուրք հասարակությունը ու ինքնությունը: Այն արդեն մարդկանց մոտ կասկած է սերմանել առ այն, որ հեռավոր 1915-ին ինչ-որ բան այ-

¹ Ինքնության ճգնաժամի վերաբերյալ ապացույցների համայնապատկերում հատկանշական են «մեղադրանքները», որոնք ուղղված են հայտնի քաղաքական և հասարակական գործիչներին. իբրև թե նրանք հայերի որդիներ են...

² Դերսիմ-հայերի միությունը օգնում է իսլամացված հայերին բացահայտել իրենց իրական էթնիկությունը, սովորել լեզուն և ծանոթանալ հայկական մշակույթի և արժեքային համակարգի հետ: Միությունը գործառնում է Թենսիլի հայկական գավառում: Sh'u harpagaruiyog Sidar'a Yumlus'a. «I have a long way to pass in search of my identity» (http://www.armenianow.com/features/26102/islamized_hidden_armenians_turkey):

նուամենայնիվ տեղի է ունեցել... Կարելի է կանխատեսել, որ շուտով կհնչի նաև այն հարցը, «թե կոնկրետ ի՞նչ է տեղի ունեցել»: Իր ողբերգական մահով Հրանտ Դինքը նպաստեց պատմական ամենեզիայի թանձր մշուշի ցրմանը: Թուրքական հասարակությունը հաղթահարելով վախը բարձրաձայնեց, որ Դինքի փոխարեն կգան քաղաքացիների նոր սերունդներ, որոնք կցանկանան իմանալ պատմական ճշմարտությունը: Այսպիսով, Մեծ Եղեռնի ճանաչման միջազգային ճնշման, ինչպես նաև սեփական ներքին ազդակների ներքո հասունանող թուրք հասարակությունն անցավ Մեծ Եղեռնի ընդունման ճանապարհի իր սկզբնամասը. այն հաղթահարեց մոռացության փուլը և ցանկանում է իմանալ ճշմարտությունը ցեղասպանության մասին: Թուրք հասարակությունը շարժվում է իր հետագծով, որը տարբեր է իշխանությունների հետագծից: Իշխանությունները չեն շտապում ճանաչել ցեղասպանությունը՝ վախենալով ինքնության ճգնաժամի խորացումից և ենթադրելով, որ Թուրքիան այսօր պատրաստ չէ առերեսվել պատմության հետ ու բարոյական գնահատական տալ մի հանցագործության, որն իրականացվել է տոտալիտար կայսրության կողմից: Թուրքիայի իշխանությունները չեն շտապում, քանի որ նրանց ժամանակ է հարկավոր, որպեսզի հասարակությունը հոգեբանորեն նախապատրաստեն անհամատեղելի պատկերները համատեղելու դժվարին գործին: Համաձայնեմք, որ իրոք դժվար է համատեղել «հզոր» օսմանյան կայսրության կերտած լուսավոր կերպարը նրա անփառունակ գործերի դժգույն կերպարի հետ: Ի վերջո, իշխանություններին ժամանակ է հարկավոր, որպեսզի ստեղծվեն նոր առասպելներ հենքի փոխարեն: Այս նպատակով Թուրքիան հետաձգում է ցեղասպանության ճանաչումը և բացում է ժխտման գործընթացի նոր փուլ:

Ցեղասպանության ժխտման տրամաբանության և փաստարկման վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Թուրքիան արդեն թևափոխել է ժխտման **նոր, երրորդ փուլը**, որում հիմնական զենքը փաստերի և թվերի նեղագփոխումն է լինելու: Սոցիոլոգիապես ամեն ինչ ճիշտ է. Թուրքիան հաղթահարել է պատմական ամենեզիայի ու ցեղասպանությունը կտրականապես ժխտելու շրջանը: Դրանից հետո պետք է զար հանցագործության էության նենգափոխման փուլը: Սոցիոլոգիայի կանոններին համապատասխան հանցագործության փաստը ժխտելուց հետո գալիս է

դրա էությունը նենգափոխելու փուլը: Սա նշանակում է, որ Թուրքիան վիճարկելու է ոչ թե հանցագործության բուն փաստը, այլ դրա որակումը: Հետևաբար մենք պետք է պատրաստ լինենք, որ Թուրքիան, օրերից մի օր կընդունի հայերի զանգվածային սպանությունների փաստը, ասելով, որ պատերազմական այն ժամանակահատվածում իսկապես հայեր են սպանվել, սակայն դա ցեղասպանություն չէր: «Մենք պետք է հասկանանք հայերի հետ կատարվածի զգայական ասպեկտը, - հայտարարել է Թուրքիայի արտաքին գործերի նախկին նախարար, այժմյան վարչապետ Ահմեդ Դավութօղլուն, - սակայն նրանք նույնպես պետք է հարգեն մեր անցյալը: Օսմանյան կայսրությունը ծնկի էր եկած, բոլոր կողմերում տեղի էին ունենում ցավալի իրադարձություններ: Սա վերաբերում է ոչ միայն հայերին, այլև բոլոր ազգային փոքրամասնություններին»: Կարծում եմ, այս միտքը արտասանվել է, որպեսզի կասկածի տակ դրվի հանցագործության ցեղասպան բնույթը և այն ներկայացվի իբրև պատերազմական ժամանակաշրջանի սովորական իրադարձություն: Այս նենգափոխությունը իրականացնելու համար Թուրքիան այսօր ապավինում է պատմաբանների մասնակցությանը: Սակայն, ինչպես կարծում էր հայտնի սոցիոլոգ Պիտիրիմ Սորոկինը, «ոչ թե նախնիներն են, այլ ժամանակակիցներն են պատմության լավագույն վկաներն ու դատավորները» (Сорокин, 1998, 31): 1915 թ. ողբերգության ականատեսների կողմից թողած փաստերը, բավարար են, որպեսզի «Ցեղասպանության մասին կոնվենցիայի» հիման վրա 1915 թ. Իրադարձությունները որակվեն որպես ցեղասպանություն և տրվի դրանց իրավական գնահատականը: Հետևաբար, եթե Թուրքիան իսկապես ցանկանում է պաշտպանել երկրի ներկայիս սերնդի իրավունքը՝ ապրելու առանց մեղքի զգացման ու ձեռքազատվի հայերի և այլ քրիստոնյաների նկատմամբ կատարած հանցագործության համար կոլեկտիվ պատասխանատվությունից, պետք է դիմի ոչ թե պատմաբաններին, այլ Միջազգային դատարանին և միջազգային իրավունքի փորձագետներին: Սակայն Թուրքիան դա չի անում՝ հույս ունենալով, որ ցեղասպանությունը վերապրածների սերունդը կանցնի կգնա, ցավը կմեղմանա, ու կփակվի դեպի զոհերի հուշարձանները տանող արահետները: Սակայն այդ հույսերը սին են, հայերը չեն մոռանալու իրենց հայրերի ու պապերի վերապրածը, իսկ ցեղասպանության ոճրագործությունը չունի

վաղեմության ժամկետ, հետևաբար Մեծ Եղեռնը որպես ցեղասպանություն ճանաչելու ժամանակը չի սպառվելու:

Ժամանակը իրոք արագ է ընթանում, լրանում է Մեծ Եղեռնի հարյուրերորդ տարեկիցը: Արդեն չկա պատճառ անվերջ սպասելու Թուրքիայի պատրաստակամությանն՝ ընդունելու այդ հանցագործությունը: Ստեղծված են բոլոր պայմանները, որպեսզի Մեծ Եղեռնի ճանաչումը որպես ցեղասպանություն դառնա իրականություն: Մասնավորապես, անվերպ կերպով գործում է «Ցեղասպանության մասին կոնվենցիան»¹, աշխարհում կուտակվել է ցեղասպանության ճանաչման ու դրա հետևանքների հաղթահարման բավարար փորձ, փորձարկվել է կոլեկտիվ մեղքի հարցի լուծման մոդելը: 23 երկիր, 15 հեղինակավոր միջազգային կազմակերպություններ, ԱՄՆ 43 նահանգ արդեն որակել են 1915 թվականի Մեծ Եղեռնը որպես ցեղասպանություն²: Մեծ Եղեռնի ճանաչումը պահանջում են ոչ միայն Հայաստանն ու հայկական Սփյուռքը, այլև քաղաքակիրթ աշխարհը: Դժանշման գործընթացն արդեն դուրս է եկել հայթոքական հարաբերությունների շրջանակներից: Այն ամբողջությամբ տեղավորվում է ցեղասպանությունների կանխարգելմանն ու դրանց հետևանքների հաղթահարմանն ուղղված միջազգային հեղինակավոր շարժման մեջ: Դժանշման գործընթացը սնուցվում է ոչ միայն հայկական, այլև ցեղասպանության գոհ դարձած մյուս ազգային փոքրամասնությունների էներգիայով:

Սակայն Թուրքիան, հետևելով ժխտման ներկայիս փուլի տրամաբանությանը՝ ստեղծում է մոր առասպելներ ու նենգափոխում փաստերը: Դրա համար ակտիվ կերպով կիրառվում է «նեոսամանիզմի» տեսությունը³, որը թույլ է տալիս Թուրքիային վերադառնալ հեռկայսրական ինքնազմայման փուլին և ամրապնդել «հզոր անցյալի» կերպարը, որպեսզի նորովի գրվի գաղութային ժամանաշրջանի պատմությունը և իրականացվեն կայսերական ոչ ամբողջությամբ իրակա-

¹ http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/genocide.shtml

² <http://www.genocide-museum.am/eng/states.php>

³ «Նեոսամանական» ուսմունքը, որը գաղափարախոսացնում և հերոսացնում է կայսերական գործունեությունը արտաքին քաղաքականության ծավալման գերք է: Սակայն այն բազմաֆունկցիոնալ է և ծառայում է ցեղասպանության ժխտմանը, ինչպես նաև ավելի բարդ նպատակներին, մասնավորապես Եվրոպայի և Թուրքիայի միջև բարդ հարաբերությունների լուծմանը, որի հիմքում ընկած է լուրջ կոնֆլիկտ:

նացված հավակնությունները: Մեծ Եղեռնը չի տեղավորվում այդ «նոր պատմության» էջերում:

Այսօր Մեծ Եղեռնի ճանաչման գործընթացը կախված է այն բանից, թե ինչպես է ընթանում ժխտման գործընթացը, և եթե, հետևելով ժխտման ներկայիս փուլի տրամաբանությանը, Թուրքիան շարունակի նենգափոխել փաստերն ու հերքել հանցագործության էությունը, ապա մեզ ոչինչ այլ չի մնում, քան դիմել Միջազգային Դատարան ցեղասպանության ճանաչման հայցով: «Ցեղասպանության մասին կոնվենցիայի» IX հոդվածը ասում է. «Կողմերի միջև վեճերը տվյալ կոնվենցիայի մեկնաբանման, կիրառման կամ իրականացման հետ կապված, ներառյալ վեճերը այս կամ այն պետության կողմից ցեղասպանության կամ III հոդվածում թվարկված այլ գործողությունների իրականացման համար պատասխանատվության ենթարկման պահանջը, փոխանցվում են Միջազգային Դատարան՝ կողմերից յուրաքանչյուրի պահանջով»: Հետևաբար, ցեղասպանության ճանաչման հետագա ընթացքը և մեր գործողությունները կախված են այն բանից, թե կհասկանա արդյոք Թուրքիան հայտնի ճշմարտությունը, որ պատմական անցյալն իբրև ինքնության և զարգացման աղբյուր ունի երկակի բնույթ. այն կարող է ծառայել որպես հայելի, որը լիցք է տալիս թռիչքի համար ու հակառակը՝ դառնալ թռիչքը արգելակող կապանք: Այժմ Թուրքիան փորձում է լիցք ստանալ կայսերական անցյալից, անտեսելով, որ չճանաչված Մեծ Եղեռնը կասեցնելու է առաջընթացն ու թռիչքը: Միայն ճշմարտության ընդունումն ու գոյումը կօգնի Թուրքիային ձեռքագատվել հանցագործության կապանքներից և պարզել թևերը: Ակնհայտ է նաև, որ ժամանակը արագ է սլանում, հայերի համբերատարությամբ ու հուսով սպասելու տարբերակը իր տեղը հետզհետև զիջում է Միջազգային դատարան **Մեծ Եղեռնը որպես ցեղասպանություն ճանաչելու** հայցով դիմելու թափ առնող այլընտրանքային տարբերակին: Լսվում է նաև հանրահայտ «Ի գո՛րծ» կանչի դրդողյունը:

Աղբյուրներ և գրականության ցանկ

Сорокин П. А., Социология революции. М., 1998

<http://www.genocide-museum.am/eng/states.php>

<http://www.genocide-museum.am/eng/14.04.2011.php>

<http://www.gov.am/am/independence/>

http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/genocide.shtml

http://www.armenianow.com/features/26102/islamized_hidden_armenians_turkey

***ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի սոցիալական աշխատանքի
և սոցիալական տեխնոլոգիաների ամբիոնի
դոցենտ, հ. գ. ք., Ա. Ռ. Սահակյան***

**ՄԻ ՔԱՆԻ ՀԱՐՅ ԴԱԺԱՆ ՎԱՐՔԻ
ՊԱՏՃԱՌԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆԸ**

Մարդկության պատմության ընթացքում տեղի ունեցած պատերազմները մեծամասամբ ուղեկցվել են գերեվարված զինվորների և խաղաղ, անգեն բնակչության նկատմամբ անմարդկային, սահմեղեցուցիչ բռնություններով, ոճրագործություններով ու գազանային վայրագություններով: Այդ մասին են վկայում մարդկության համար նույնիսկ ամենաթարմ հիշողությունները, քսաներորդ դարում իրականացված ցեղասպանությունների դեպքերը՝ օսմանյան Թուրքիայի կողմից իրականացված հայերի ցեղասպանությանն ուղեկցող դաժանությունները, Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ժամանակ հրեաների ողջակիզման (Հոլոքոստ) սարսափները, Ռուսնդալյում տեղի ունեցած ողբերգական ցեղասպանությունը և անգամ քսանմեկերորդ դարասկզբում շարունակվող առավել դաժանությամբ աչքի ընկնող դեպքերի տոտալ ուսումնասիրությունները:

Արդյոք մարդն ի ծնե կրողն է չարության, դաժանության, գազանության, թե որոշակի իրավիճակներում է մա այդպիսին դառնում: Արդյոք դարերի ընթացքում մարդը դեռևս իր հոգեկանի խորքային մութ շերտերում թաքցնում է իր նախնի կենդանիներին հատուկ գազանային բնազդները, որոնք խորամանկորեն սպասում են հարմար առիթի դուրս մղվելու և բավարարելու իրենց հաճույք պատճառող պահանջմունքները՝ ցավեցնելու, դաժանաբար սպանելու, ամբոխի ներկայությամբ բռնաբարելու և այլն: Ոչ քաղաքակիրթ հասարակություններին խորթ չեն եղել վերոնշյալ երևույթները, ընդհուպ մինչև հաննիբալիզմը (մարդակերությունը): Սակայն քաղաքակրթության զարգացման ժամանակակից աստիճանում, երբ միզակ բռնող մարդը դարձել է լուսին թռչող մարդ, պետք է, որ նման մարդու բարոյական կերպարը տարբերվի իր նմանին ուտող

մարդու բարոյական կերպարից: Սակայն, ցավոք, պատմական դեպքերն այլ եզրահանգման են բերում:

Մարդկային դաժան վարքի պատմական վկայություններ.

1. Կիլիկյան կոտորածների ժամանակ թուրքերը հավաքել են գեղեցկադեմ հայ կանանց ու աղջիկներին և նրանց ամուսնացրել իրենց նախընտրած թուրքերի հետ, իսկ ոմանց փուռն են նետել, այրել ու զվարճացել:

Հալեպում տղամարդկանց ձեռքերը կապել են մեջքներին և զառիթափերից ցած գլորել, իսկ ներքևում սպասող թուրք կանայք զոհերին դանակահարել են այնքան, մինչև նրանք մահանան:

Ուրֆայի դեպքերի ժամանակ, երբ 3000 կանայք պատսպարվել էին տաճարում, մարդասպանները մտել են եկեղեցի և բազմաթիվ բռնություններ իրագործել: Անճանաչելիության աստիճանի արյունոտված և հոգնած այդ ամենից, որոշում են ավելի ակտիվացնել բռնությունը: Եկեղեցու բակում նավթ են գտնում և ողջակիզում եկեղեցում գտնվողներին: 3000 կանայք այրվում էին դանդաղ, մինչդեռ խորանի վրա մազլցած մոլլաները, ձեռքերը բարձրացրած շնորհակալություն էին հայտնում և օրհնում ալլահին (տե՛ս Գրիգորյան Հ., 2012):

2. Ռուսնդայում հարյուր օրվա ընթացքում խուտու ցեղի ներկայացուցիչները զանգվածաբար ոչնչացնում էին թուքսիներին: Նրանց ոչնչացման արագությունը հինգ անգամ գերազանցում էր մացիստների գործած ոճրագործությունների արագությանը համակենտրոնացման ճամբարներում: Ամեն տասը վայրկյանը մեկ սպանվում էր մեկ մարդ: Հիմնական սպանություններն իրականացվել են մաշետե թրերով: 1994 թվականին ապրիլի 7-ից մինչև հուլիսի կեսերն ընկած ժամանակահատվածում 800 հազար մարդ է սպանվել: 30 հազար խուտուները բաժանվել են ջոկատների, և, ըստ կառավարության հրահանգի, յուրաքանչյուր մարդ պարտավոր է եղել տուտսիների 10 ընտանիքների սպանության համար (տե՛ս

<http://www.un.org/ru/preventgenocide/rwanda/bgpreventgenocide.shtml>):

Սրանք ընդամենը պատառիկներ են այն բազմաթիվ դաժանություններից, որոնք տեղի են ունեցել պատմական դժբախտ իրադարձությունների ժամանակ: Որտե՞ղ է այն սահմանը, որը մեր գիտակցության մեջ գատում է մարդուն «ոչմարդուց»: Ինչո՞ւ կոնֆլիկտների (և ոչ միայն

կոնֆլիկտների) ժամանակ ամբողջ խմբեր ընկնում են «ոչմարդ» կատեգորիայի մեջ:

Վերոնշյալ պատմական փաստերը թեև տեղի են ունեցել տարբեր ժամանակներում, տարբեր վայրերում, տարբեր էթնիկական պատկանելիություն ունեցող մարդկանց կողմից, բայց ունեն ընդհանրություններ: Առաջին հերթին դա ապամարդկայնացման երևույթն է: Երևույթ, որը խոսում է մարդկության բարոյական դեգրադացիայի մասին: Երևույթ, որի դեպքում մարդը կորցնում է այլ մարդու նկատմամբ հարգանքը, վերաբերվում նրան որպես ոչ մարդկային էակի: Ապամարդկայնացմանը բնորոշ են.

- Արհամարհանքը անձի նկատմամբ կամ խմբերի նկատմամբ (ազգեր, կրոնական կամ այլ տիպի խմբեր, ռասսա և այլն),
- Մարդկային կյանքի արժեզրկումը,
- Դրական կամ չեզոք վերաբերմունքը բռնության նկատմամբ:

Ըստ Ա. Բանդուրայի, անձը ավելի դաժան կարող է լինել այն մարդկանց նկատմամբ, որոնց հետ իրեն չի նույնականացնում, չի համարում կարեկցանքի արժանի և չի համարում իրեն նման ո՛չ հոգեբանական մակարդակում, ո՛չ սոցիալական հարաբերություններում (տե՛ս Бандура, 2000, 94): Արդյոք գիտությունը հիմնավորում է ապամարդկայնացման հնարավորությունը:

Ապամարդկայնացման հնարավորության մասին է վկայում Ֆ. Զիմբարդի Ստենֆորդի կալանավայրում ուսանողների հետ իրականացված գիտափորձը: Պատահականության սկզբունքով ընտրված ուսանողների մի խումբը գիտափորձում հանդես է եկել որպես բանտապահ, իսկ մյուս խումբը՝ բանտարկյալ: Դաժանություն դրսևորելու իրավիճակի հնարավորությունը սովորական նորմալ «ուսանող-բանտապահներին» թույլ է տալիս լինել դաժան «ուսանող-բանտարկյալների» նկատմամբ (տե՛ս Зимбардо, 2007, 67): Նմանատիպ գիտափորձ իրականացրել է նաև Սիլվերմեր, պարզելու համար, թե ինչու⁶ լավ մարդիկ կարող են կերպարանափոխվել և դաժան վերաբերմունքի վարքագիծ դրսևորել, ի՞նչ դեր են խաղում վարքի իրավիճակային դետերմինանտները դաժան վարքի դրսևորման դեպքում: Գիտափորձի ժամանակ յուրաքանչյուր երեք կամավոր-«դասավանդող»-ներից երկուսը հոսանքի մեծ չափա-

բաժնով պատժել են զոհ-«աշակերտներին», թեև գիտափորձի հեղինակները նրանց խնդրում էին դադարեցնել (տե՛ս նույն տեղում):

Մի ֆեբրոր մարդիկ կարող են դրսևորել ապամարդկային վարքագիծ:

Ա. Աղլերը համարում է, որ ապամարդկայնացման ձևավորման հիմքում, առաջին հերթին ընկած է վիրավորված ինքնասիրության զգացումը, թերաթեքության բարոյության հաղթահարման անհնարինության ապրումները (տե՛ս Аглер, 2003, 237): Հավանաբար, թուրքերի թերաթեքության բարոյությը ձևավորվել էր հայերի և հույների հետ համեմատության արդյունքում: Կարելի է ենթադրել, որ նրանց թերաթեքության բարոյությը շարունակվում է մաս ժամանակակից սերնդի հոգեկանում: Հենց այդ բարոյյն է, որ թույլ չի տալիս ճանաչել ցեղասպանությունը, ընդունել իրենց մախնիների գազանությունը: Կոլեկտիվ հիշողության մեջ այդ թերաթեքությունը նշանակում է ընդունել սեփական անլիարժեքությունները, ընդունել հայի առավելությունները: Չընդունելու պարագայում աշխատում են հոգեբանական պաշտպանական մեխանիզմները, մասնավորապես՝ ժխտումը, ռացիոնալիզացիան, արտամղումը: Թուրքական կառավարությունը եթե չի հասկանում սրա հետևանքները, ապա հարկ է նշել, որ վերոնշյալ պաշտպանական մեխանիզմների գերակտիվացման դեպքում ձևավորվում է ներքո, որի արդյունքում ամբողջ հասարակությունը կարող է ներգլխացվել, որը լուրջ խնդիրներ կառաջացնի մաս ներքին կյանքում, ներքաղաքական հարաբերություններում, կմեծանա հանցագործությունների թվաքանակի աճի հավանականությունը, կմեծանա միջսերնդային լարվածությունը և այլն:

Դաժան վարքի մյուս ուղեկիցը ապաանհատականացումն է:

Սովորաբար, երբ մարդուն ճանաչում են, ապա նա հակված է լինում գործել ըստ հասարակայնորեն ընդունված նորմերի շրջանակներում, այնպես, ինչպես հարկն է: Սակայն վատ կազմակերպված խմբերում կարծես մարդը ենթագիտակցորեն զգում է, որ ինքը ձուլված, տարալուծված է զանգվածի մեջ, իրեն չեն ճանաչում: Նա կորցնում է իր անհատականությունը, տեղի է ունենում պատասխանատվության կորուստ: Մեղավոր են բոլորը և... ոչ ոք անհատապես (տե՛ս Նալչաջյան, 1999, 99):

Ապաանհատականացումը ինքնագիտակցության և գնահատման վախի կորուստն է, որն առաջանում է խմբային իրավիճակներում, ապահովում է անանունությունը և ուշադրությունը չի բեռնում խմբի կոնկրետ անդամի վրա: Ապաանհատականացումը մարդուն դարձնում է անանուն, որի արդյունքում նա թոթափում է անձնական պատասխանատվությունը և թուլացնում ինքնավերահսկողությունը: Երբ ներքին սահմանավակումները թուլանում են, վարքը ենթարկվում է արտաքին իրավիճակային ազդակներին, արտաքինը գերիշխում է ներքինին: Այն ինչ կարելի է և թույլատրելի, գերիշխում է այն բանին, ինչը ճիշտ է և արդար: Անձի «բարոյական կողմնացույցը» դուրս է գալիս շարքից, այլևս չի աշխատում: Դա թույլ է տալիս մարդուն մոռանալու նաև իր խղճի մասին: Սա է ապաանհատականացման հիմնական իմաստը: Եվ սրանով է բացատրվում ջարդարարների ամբոխի կազմում գտնվող յուրաքանչյուրի անկանխատեսելի վարքային դրսևորումները, ինչպես նաև գործում է հուգական գրգռվածության վարակի ֆենոմենը՝ որոշների համարձակ վարքը դառնում է կրկնօրինակման էտալոն:

Սակայն, սրանցով չի ավարտվում զանգվածային ոճրագործությունների հիմնավորումը: Դրանք անպայման նախապայմաններ ունեն՝ դրանք անհնարին են առանց զոհերի նկատմամբ բռն, սուր ատելության, որը ներծծվում է դարերի, տարիների ընթացքում ընտանիքում, դպրոցում, կրոնական մշակույթի և սոցիալականացման այլ ազենտների միջոցով: Չնավորվում է թշնամու կերպարը: Այդ կերպարն է մեղավոր իրենց դժբախտությունների, աղքատության, անհաջողությունների համար և նրանց վերացնելուց հետո, չլինելու դեպքում կլուծվեն իրենց խնդիրները և կլինի ավելի լավ: Նախապայմաններից է նաև «ծանր ժամանակներ» կոչվածը: Դա հոգեբանական հասկացություն է, որը իրենից ներկայացնում է զգացողությունների համախմբություն՝ անհուսության, դեպրեսիայի, անարդարության, թշնամիներով շրջապատված լինելու զգացողություն է՝ իր ժողովրդի, իր կրոնի, իր քաղաքի նկատմամբ:

Շարունակենք հարցադրման պատասխանի որոնումը՝ արդյոք բոլոր մարդիկ են ի վիճակի դաժան վարքի դրսևորման:

Մարդու նկատմամբ մարդու դաժան վերաբերմունքի (չարության) դրսևորման վերաբերյալ գիտական շրջանակներում մեկնաբանման եր-

կու մոտեցում է շրջանառվում՝ անձի դիսպոզիցիոն մոտեցում և իրավիճակի մոտիվացիոն մոտեցում կամ՝ բժշկական մոդել և սոցիալական մոդել:

Սոցիալական հոգեբանության համատեքստում դիսպոզիցիոն ուղղությունն ուղղված է անհատին, նրա առանձնահատուկ կայուն հատկանիշներին, որոնցով պայմանավորված է մարդու վարքը ժամանակի ընթացքում և իրավիճակների փոփոխության դեպքում: Այս հայեցակարգը առաջին անգամ մշակվել է ամերիկյան հոգեբան Գ. Օլպորտի կողմից (տե՛ս **Хьелл/Зиглер**, 2011, 387): Դիսպոզիցիոն մոտեցման հիմնական գաղափարն այն է, որ անձի որոշակի վարքը, գործողությունները, արարքները պայմանավորված են կանխատրամադրվածությամբ: Անձի նման կայուն պատրաստությունը հոգեբանները բացատրում են բնութագրերի և հատկանիշների անհատական բազմազանությամբ:

Դեռևս հոգեվերլուծության հիմնադիր Ջ. Ֆրոյդը գիտական հանրությանը ներկայացրեց մինչ այդ գիտական շրջանակներում գերակայող «տեսական մոլորություններին» հակընդդեմ հայեցակարգ հոգեկանի կառուցվածքի վերաբերյալ: Նա կարողացավ ցույց տալ անձի ներքին իրադրության ձևավորմանը, ագրեսիվության բարձրացմանը, ներքին կոնֆլիկտների առաջացմանը հրահրող հսկայական գործոնի՝ մշակութային զարգացման գործում մարդու խորքային մութ ցանկությունների դերը: Ֆրոյդը բացահայտեց անգիտակցականը՝ որպես հոգեկանի ինքնուրույն և գիտակցությունից անկախ, անդեն սկիզբ և ոչ որպես գիտակցությունից արտամղված բովանդակությունների պահոց, ինչպես կարծում էին մինչ այդ. «...ամբողջ արտամղվածը անգիտակցական է, սակայն անգիտակցականում ոչ բոլորն է արտամղված» (տե՛ս Փրեյժ, 1989, 432):

Ըստ Ֆրոյդի, մարդը կարող է գոյատևել այնքան, որքան բանականությունը և մշակույթը կարող են անգիտակցականում զսպված էներգիան ենթարկել իրենց կարևորագույն նպատակներին: Սակայն, եթե մշակույթը մարդուց պահանջում է ավելին, քան նա կարող է, «ապա մարդու մոտ առաջանում է ապստամբելու մղում կամ ներք» (տե՛ս նույն տեղում, 132): Որովհետև մարդն ստիպված է հարմարվելու հոգեկան բնական մղումների և մշակութային նորմերի միջև, ագրեսիվության և բարոյականության միջև, սեռական պահանջմունքների և սոցիալա-

կան արգելքների միջև: Մշակութային պահանջներին չլիմացողներն են ի վիճակի դաժան վարքի դրսևորման, տեղափոխելով սեփական անձից դժգոհության և անլիարժեքության ապրումները թույլերի և անօգնականների վրա:

Եթե հետևենք դիսպոզիցիոն մոտեցմանը, ապա բոլոր մարդիկ ունեն բնական կանխատրամադրվածություն ագրեսիայի, ոչ քաղաքակիրթ վարքագծի: Սակայն այն դրսևորելու համար անհրաժեշտ է իրավիճակային հնարավորություն՝ անպատժելիություն, սեփական վարքի համար պատասխանատվության կորուստ և այլն: Այս հայեցակարգի համատեքստում դաժան վարքի պատճառագիտությունը մեկնաբանելը լիարժեք չէ, քանի որ աշխատում են նաև այլ գործոններ: Օրինակ՝ թշնամու կերպարը, ատելությունը կրոնի կամ ժողովրդի նկատմամբ, ծանր ժամանակները, մշակութային և տնտեսական ճգնաժամը և այլն:

Ըստ Կ. Յունգի, թեև անգիտակցականը ունի արխայիկ ծագում, այնուամենայնիվ, այն կարող է խաղաղությամբ ապրել մշակույթի հետ (տե՛ս ԽՕԻԴ, 1996, 112): Ժամանակի ընթացքում ծնողների, ուսուցիչների կամ հեղինակությունների կողմից ուսուցանված արտաքին բարոյական չափորոշիչները դառնում են ներանձնական, վարքի ներքին կոդեքս: Անձը դրանով վերահսկում է իր մտքերը և գործողությունները, սովորում է սահմանափակել սեփական դաժանությունը և վարվել մարդկանց նկատմամբ մարդասիրաբար: Իհարկե, հնարավոր չէ վերացնել «հոգու դևերին», բայց կարելի է սանձել, մեղմել նրանց դրսևորումները, դարձնել առավել անվտանգ, մույնիսկ ծառայեցնել մշակույթի համար:

Չարագործությունը կոնկրետ առանձնահատուկ դիսպոզիտիվ միտումների հետևանք չի հանդիսանում: Մարդկային գենում չկա ոչ մի առանձնահատուկ հատկանիշ, որը վկայում է պաթոլոգիայի նկատմամբ կանխատրամադրվածության մասին: Թե մեկը, թե մյուսը առաջանում են որոշակի իրավիճակներում որոշակի ժամանակ՝ իրավիճակային հզոր ուժերի ազդեցության տակ: Հաճախ հզոր իրավիճակային ուժերը ստիպում են մարդուն գործել իմպուլսիվ, ներքին մղումների ազդեցության տակ: Որպես գործողության հրահրիչ, իրավիճակային վեկտոր կարելի է նշել խմբային ճնշումը և խմբային մույնականացումը, որը անձնական պատասխանատվությունը վեր է ածում կոլեկտիվ պատասխանատվության, կողմնորոշումը «այստեղ և այժմ»-ի, բացակայում են

հետևանքների մասին մտքերը, գերակշռում են կրկնօրինակման միտումը և առկա գաղափարախոսության նկատմամբ հավատարմությունը: Սա իրավիճակի ազդեցության հայեցակարգի հիմնական իմաստն է: Այսպիսի իրավիճակներում ի հայտ են գալիս շատ կարևոր ֆենոմեններ, ինչպիսիք են ապամահատականացումը և ապամարդկայնացումը:

Հույն հոգեբան Սիկա Խարիտոս-Ֆատուրոսը 1967-74 թվականներին Հունաստանում խումտայի դաժանություններին մասնակցած զինվորների հետ իրականացված հետազոտությունից հետո եկել է հետևյալ եզրահանգման՝ դահիճ չեն ծնվում, այլ դառնում են ուսուցման արդյունքում: Ինչպես Լ. Գոզմանն է գտնում, ոչ բոլոր մարդիկ կարող են մասնակցել ցեղասպան վայրագությունների: Դրանք հիմնականում ավտորիտար, կրթական ցածր ցենզ ունեցող, ցածր ինքնագնահատական ունեցող, սոցիալական ցածր հարմարվողականությամբ, մերժվածի և անհաջողակի հոգեբանությամբ մարդիկ են (տե՛ս **Гозман, Шестопал**, 1996, 116): Ավելին, նման վայրագությունների ուսումնասիրությունները թույլ են տալիս ասելու, որ նման իրավիճակներում դրսևորվում են իրականացնողների նաև հոգեկան շեղումները՝ հոմոսեքսուալիզմ, հերոնտոֆիլիա, պեդոֆիլիա (մանկապղծություն), էքզոֆիբիոնիզմ և այլն: Հոլոքոստի սարսափներն ուսումնասիրող Ջ. Բաումանը իրավացիորեն համարում է, որ դաժանության հիմնական պատճառները սոցիալական են, այլ ոչ թե «խարակտերոլոգիական» կամ «անձնային արատներ» են (տե՛ս Bayman, 2005, 181):

Իսկապես, եթե «բարեկիրթ պրիմիտիվ գազանը» չունի համապատասխան կրթություն, եթե կրոնը մարդասիրական սկզբունքներ չի քարոզում, եթե ընտանիքը չի խրախուսում այլասիրությունը, եթե պետությունը անհրաժեշտ պատժիչ օրենքների համակարգ չի հաստատում, այլ իր գաղափարախոսությամբ խրախուսում է կամ ազատում հետևանքների պատասխանատվությունից, ապա բանական, կարեկցող մարդկային էակներ չեն ձևավորվում:

Մարդիկ կամ մարդկանց խմբեր երբեմն «անջատում են» սովորական նորմերը՝ որոշակի պահերի, որոշակի իրավիճակներում, որոշակի նպատակներով: Դրանից հետո նորից միացնում են բարոյական վարքի նորմերը և վերադառնում սովորական բարոյական չափորոշիչներին, ինչպես դա տեղի է ունեցել Գերմանիայի կողմից Հոլոքոստի ընդունման,

զղջման դեպքում: Թուրքերի կողմից հայերի ցեղասպանության չընդունումը մասնակցում է, որ նշյալ մեխանիզմի երկրորդ մասը չի գործում՝ ոչ միայն անջատել են բարոյական նորմերը, այլ մասն աշոպես էլ նորից չեն վերադարձել բարոյական վարքի նորմերին ու չափորոշիչներին:

Կարելի է եզրակացնել, որ եթե մարդը կամ մարդկանց խմբերը ոչ նորմալիս, րվյալ դեպքում դաժան, վարք են ցուցաբերում, նշանակում է հիվանդացել է նրանց բարոյական կողերսը, հիվանդացել է նրանց մշակույթը: Կամ, գուցե մանկությունում յուրացված բարոյական կողերսի բովանդակությունն է կասկածելի...

Աղբյուրներ և գրականության ցանկ

1. **Պրիգորյան Հ.**, Հայոց ցեղասպանության «շարքային» իրականացնողները. Մոսկովման կանանց մասնակցության գործառնության առանձնահատկությունները: <http://akunq.net/am/?p=42032>
2. **Նալչաջյան Ա.**, Սոցիալական հոգեբանություն, ՏԱԹԵՎ, 2004.
3. **Адлер А.**, Комплекс неполноценности и комплекс превосходства. Киев, 2003.
4. **Бандура А.**, Теория социального научения. С.-Петербург, 2000.
5. **Бауман З.**, Индивидуализированное общество. М., Логос, 2005.
6. **Гозман Л., Шестопап Е.**, Политическая психология. РнД., 1996.
7. **Зимбардо Ф.**, Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев. Random House, 2007.
8. **Фрейд З.**, Психология бессознательного: Сб. произведений. М., 1989.
9. **Хьелл Л., Зиглер Д.**, Теория личности. ПИТЕР, 2011.
10. **Юнг К.**, Душа и миф. Киев, 1996.
11. <http://www.un.org/rw/preventgenocide/rwanda/bgpreventgenocide.shtml>
12. https://www.academia.edu/5572695/%D4%BA%D5%A1%D5%B6_%D4%BA%D5%

**ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի կիրառական
սոցիոլոգիայի ամբիոնի ասիստենտ,
ս. գ. ք. Ա. Ռ. Վարդիկյան**

**ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԵՏՅԵՂԱՍՊԱՆԱԿԱՆ ՍՓՅՈՒՌՔԻ
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**

Իր ողջ պատմության ընթացքում մարդը բնակվել, սերունդներ է տվել, ստեղծել է հոգևոր և մշակութային արտեֆակտներ իր ծննդավայրից հեռու: Բոլոր այսօրինակ, կարելի է ասել պրիմորդիալ հայրենիքից հեռու ձևավորված սոցիալական համակեցությունների պարագայում մենք գործ ունենք սփյուռք բարդ և բազմաչափ երևույթի հետ (տե՛ս Cohen, 2008): Չնայած այն բանին, որ պատմության ընթացքում մարդկանց աշխարհագրական ցրվածությունը, բնակությունը ծննդավայրից հեռու հատուկ է եղել շատ ժողովուրդների, ազգությունների և էթնիկ խմբերի, այնուամենայնիվ սփյուռք հասկացությունը¹ առավել հատկանշական է եղել ընդամենը որոշ էթնոսի համար (տե՛ս Dufoux, 2008): Այստեղ առաջին հերթին առանձնանում են հրեաները (տե՛ս Johnson, 1988), հույները (տե՛ս Garland, 2014) և հայերը, որոնց բնակությունը հայրենիքից հեռու ունի դարերի պատմություն (տե՛ս Դավաթյան, 2004):

Մեզ հասած պատմափաստագրական նյութի հիման վրա անդրադառնալով սփյուռք հասկացության կիրառության պատմական դինամիկային: Այսպես, հույն պատմաբան Թուկիդիտեսը օգտագործում է սփյուռքը նկարագրելու համար հունական Էգինա քաղաքի բնակչության ողբերգական արտաքսումը և սփռումը ողջ հելլենիստական աշխարհով (տե՛ս Tololyan, 1996, pp. 3-36): Ավելի վաղ սփյուռք տերմինի հրեական համարժեքը՝ **գալութը** (հայերենում փոխառված է **գաղութ-ը**)

¹ Սփյուռք - (*Diaspora*) բառը ունի հունական ծագում և իր նախնական իմաստով նկարագրում էր բնական գործընթաց, որի արդյունքում տեղի ունի մայրական օրգանիզմից սերմերի ցրում բազմացման նպատակով: Միևնույն ժամանակ այն պարունակում է “**spr**” նախահնդեվրոպական արմատը, որն առկա է ներկայումս կիրառական, տարբեր ժամանակակից լեզուներում առկա բառերում, ինչպիսիք են օրինակ՝ **spore, cnopa, dispersia, spread, sperm** և այլն գոյականներն ու բայերը, որոնցից հայերենում կիրառական է **սփյուռքը, սփռումը, սփռվելը** և այլն (տե՛ս Tololyan, 1996, pp. 3-36):

հանդիպում է հրեական աստվածաբանական տեքստերում դեռևս մ. թ. ա. 6-րդ դարում և վերաբերվում է հրեական կրոնական-քաղաքական էլիտաների արտագաղթը դեպի Բաբելոն (տե՛ս նույն տեղում): Հետագայում սեպտուագիիտայում (հին կտակարանի գրքերի հունարեն թարգմանություն – մ.թ.ա. 3-2-րդ դարեր) հայտնվում է արդեն ինքնին **սփյուռք** կամ **diaspora** բառը, որը նկարագրական է դառնում Հին Եգիպտոսում ինչպես նաև Սելևկյան Մերձավոր Արևելքում կայուն հաստատված հրեական համայնքների համար (տե՛ս նույն տեղում): Հատկանշական է, որ սկզբնական շրջանում առաջին հերթին հունական, հրեական ժողովուրդների տեղափոխությանը և վերբնակեցմանը վերաբերվող սփյուռք հասկացությունը գուրկ էր այն հիմնական հատկանիշից, որը հատուկ դարձավ վերջինիս համար հետագայում և դրանով իսկ բնութագրական է նաև հայկական սփյուռքի համար նույնպես: Խոսքը գնում է տեղափոխության, այստեղ արդեն տեղահանման կամ արտագաղթի ողբերգական, տրավմատիկ իմաստավորման մասին, որը գոյություն ունի հասկացության հետագա, ինչպես նաև մի շարք ժամանակակից ձևակերպումներում: Հրեական սփյուռքը այսօրինակ լրացուցիչ իմաստավորվեց հուդայական պատերազմների, մ.թ.ա. 1-ին դարում հակահռոմեական ապստամբությունների և Երուսաղեմի կործանումից հետո Մերձավոր Արևելքում, Հռոմեական Կայսերության արևմտյան շրջաններում հայրենիքից բռնությամբ արտաքսված հրեական համայնքները (տե՛ս Cohen, 1988):

Դեռևս 1931 թ. ռուս պատմաբան, «Հրեաների հակիրճ պատմություն» աշխատության հեղինակ Ս. Դուբնովը նույնպես սփյուռքը առավել բնութագրական է համարում հրեաների համար, մատնանշելով բռնությունը որպես վերջինիս ձևավորման տրամաբանական նախապայման: Նա ընդգծում է ստիպողական արտաքսումը և կորցված հայրենիքով պայմանավորված տրավմատիկ բաղադրիչի առկայությունը հրեաների ինքնությունում (տե՛ս Дубнов., 1997): Խոսելով հրեական սփյուռքի պարադիգմալության մասին՝ Խաչիկ Թոլոլյանը որպես սփյուռք է ներկայացնում նաև Փոքր Ասիայում, մերձսևծովյան տարածաշրջանում գոյություն ունեցող անտիկ ժամանակաշրջանի հունական բնակավայրերը, ինչպես նաև դեռևս 11-րդ դարում պատմական Հայաս-

տանից հեռու ձևավորված հայկական համայնքները (տե՛ս Tololyan, 1996, pp. 3-36):

Հիրավի սփյուռքը պատմական անցյալում, ինչպես նաև արդի ժամանակաշրջանում բազմաթիվ ժողովուրդների գոյության ապահովման կարևորագույն դերակատարն է եղել: Միևնույն ժամանակ այն բավական երկար հասարակագիտական, սոցիոլոգիական, մարդաբանական դիսկուրսներում չէր արժանանում լուրջ հետազոտական ուշադրության: Ըստ ամերիկյան քաղաքագետ Ուիլյամ Շաֆրանի նման անուշադրությունը հիմքում ուներ երեք հիմնական դրոշմապատճառ.

- սոցիոլոգիայի տեսակետից «անհարմար» հետազոտական օբյեկտ էր,
- սփյուռքի ներկայացուցիչները հակված չէին հետազոտական ուշադրությունը շեղել իրենց ոչ միարժեք կեցության և ինքնության վրա,
- պակաս էր սփյուռքի սոցիալ-քաղաքական մոբիլիզացիայի համար անհրաժեշտ կրիտիկական զանգվածը, որը հետազոտական հանրության ուշադրությունը գոնե այդ դեպքում կշեղեր դեպի իրեն (տե՛ս Shafraan, 2004):

Զուգահեռաբար հետպատերազմյան ժամանակաշրջանում հասարակագիտական մտքի հետաքրքրությունների կիզակետում նորովի են հայտնվում էթնիկ, ազգային փոքրամասնությունները (տե՛ս Blalock Hubert M. Jr., 1967,), (տե՛ս Helaey Joseph F., 2011), ենթամշակութային համախմբությունները և այլն, որոնց ուսումնասիրությունները թույլ չեն տալիս խոսել սփյուռքի համայնքների յուրահատուկ հատկանիշների և որակական առանձնահատկությունների մասին:

Ներկայումս իրավիճակը խիստ տարբեր է: Ակնհայտ է սփյուռք հասկացության, եզրույթի կիրառության անմախաղեպ աճը հասարակագիտական մի շարք դիսցիպլիններում, ինչպիսիք են՝ սոցիոլոգիան, սոցիալական մարդաբանությունը, տնտեսագիտությունը, պատմագիտությունը և այլն: Նախկինում լինելով անբավարար տեսականացված և հատուկ միայն մի շարք տիպական դեպքերի համար (տե՛ս Jason, 2006), այսօր սփյուռք հասկացությունը, վերջինիս կիրառությունը այն աստիճան է ընդարձակվել, որ հաճախ նկարագրական է հայրենիքից

(«իրական» քե «ոչ իրական»), հեռու գտնվող ցանկացած էթնիկ, կրոնական խմբերի, հանրույթների, ենթամշակույթների համար՝ անկախ դրանց նախապատմությունից, ծագման, ձևավորման, սոցիալ-քաղաքական զարգացումների առանձնահատկություններից, հայրենիքի հետ կապերից և ընդունող հասարակությունում ունեցած դիրքից: Հիմնավորենք ասվածը հետևյալ օրինակներով: Ըստ *Merriam-Webster* համացանցային, օն-լայն բառարանի սփյուռքը մարդկանց խումբ է, որը բնակվում է դուրս այն բնակավայրից, ուր բնակվել է նախապես երկար ժամանակ կամ այդտեղ բնակվել են վերջիններիս նախնիները (տե՛ս <http://www.merriam-webster.com/dictionary/diaspora>): Նման ձևակերպմամբ է ներկայացնում սփյուռք հասկացությունը նաև Օքսֆորդի անգլերենի բառարանը: Լայն իմաստով սփյուռք է համարվում մարդկանց ցանկացած խումբ, որը ցրվել է իր «իրական» հայրենիքից կամ ծագման վայրից (<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/diaspora>):

Հեռու չէ ասվածից ձևակերպումը, որը տեղ է գտել ամերիկյան հայտնի մշակութաբան, սոցիալական մարդաբան Մելվին Լուրենս Էմբերի *Encyclopedia of Diaspora: Immigrants and Refugees Culture Around The World* հանրագիտարանում, ուր առաջնահերթ ընդգծվում է հայրենիքից հեռանալու և այլ տարածքներում վերաբնակվելու տարրը (տե՛ս Ember M., Ember C. R., Skoggard I., 2005):

Սփյուռքի սահմանումները և ձևակերպումները, որոնք առաջնահերթ ընդգծում են հայրենիքից, սկզբնական ծագման վայրից տարբեր պատճառներով հեռանալու և նոր բնակավայրում վերաբնակվելու բաղադրիչը կարծես երկրորդական համարելով, անուշադրության մատնելով բազմաթիվ կարևորագույն միավորներ՝ առաջ են բերում մի շարք խնդիրներ: Ներկայացված սահմանումներին են համապատասխանում ցանկացած միգրանտներից ձևավորված, իրական, կամ ընդամենը անալիտիկ կատեգորիաներ հանդիսացող խմբեր, որոնց ներկայացուցիչների համար նույնիսկ հատկանշական չեն խմբային համերաշխությունը, խմբային ինքնությունը, ինքնագիտակցությունը և խումբը որպես որոշակի ամբողջություն ներկայացնող բազմաթիվ սիմվոլիկ և իմստիտուցիոնալ մանիֆեստացիաները: Սփյուռքի, սփյուռքային համայնքի ձևավորման նախապատմության, կենսագրական ընթացքի, դրա քաղաքական, տնտեսական, սոցիալական հիմքերի, հետագա զար-

գացումների նկատմամբ անբավարար ուշադրությունը թույլ չի տալիս խոսել հայրենիքից, ծագման վայրից հեռու նույնիսկ հարյուրամյակների ընթացքում ապրող համայնքների և խմբերի որակական տարբերությունների և առանձնահատկությունների մասին: Երկրորդական է դառնում այն ակնհայտ փաստը, որ սփյուռք ընդհանրական անվանումը ներառում է ըստ էության որակապես, սկզբունքորեն խիստ անհամասեռ համայնքներ և խմբավորումներ: Ընդամենը ծագման վայրից, հայրենիքից հեռու բնակվելու փաստը թույլ չի տալիս խոսել մասնավորապես, առանձին համայնքների, համայնքային ենթախմբերի, դրանց ներկայացուցիչների և ընդունող հասարակության փոխհարաբերությունների մասին: Հենց այս հարաբերությունների բնույթը, դրանց բարիդրացիական, թե ընդհակառակը՝ թշնամական լինելը առաջ է բերում նոր միջավայրում ինտեգրացիոն հնարավորությունների և ձևերի մի ողջ հաջորդական միջակայք՝ լրիվ օտարումից, գետտոների ստեղծումից մինչև ասիմիլյացում, լրիվ մատուրալիզացում կամ մասնակի ինտեգրում, առավելապես հատուկ մի շարք օտարների ընդունման պլյուրալիստական հայեցակարգերին հակված երկրներին (տե՛ս Kramer E. M., 2003.), (տե՛ս Jackson S. A., 2014), (տե՛ս Steinberg S. R., 2009): Ակնհայտ է, որ նշված բարդ հարաբերությունները և գործընթացները, ձևավորելով համապատասխան բազմատեսակ կենսական ռազմավարություններ, հիմք են հանդիսանում սփյուռքի համայնքների ձևավորման, վերջիններիս որակական տարբերությունների համար:

Այսպիսով, չնայած այն հանգամանքին, որ հասարակագիտական հետազոտական դիսկուրսը այսօր առավել քան երբևէ լցված է սփյուռքի, դրա խնդիրների և դրսևորումների ուսումնասիրություններով, տեքստերով և վերլուծություններով, այնուամենայնիվ առավել տարածված սահմանումները ծայրահեղ լայն են: Դրանք թույլ չեն տալիս խոսել հիմնարար կարևորություն ունեցող առանձնահատկությունների մասին: Ընդհանրական տրամաբանությամբ են ներկայացնում միմյանցից սկզբունքորեն տարբերվող սոցիալական խմբեր, հանրույթներ, դրանց մասնակցությամբ գործընթացներ:

Առաջ է գալիս ձևակերպումները կոնկրետացնելու խնդիր: Պետք են այնպիսիք, որոնք ներառելով կոնկրետ, կոնտեքստուալ հատկանիշներ

կիրառական են որակապես տարբերվող, բայց սկզբունքային նշանակություն ունեցող դեպքերի համար:

Այսպես, լրացուցիչ անգամ ընդգծելով որևէ հանրույթի, խմբի սփյուռք դառնալու, այդպիսին շարունակաբար լինելու համար ծագման վայրից, հայրենիքից հեռու գտնվելու փաստը, փորձենք աստիճանաբար հարստացնել այն լրացուցիչ բաղադրիչներով: Ըստ որոշ հեղինակների սփյուռքի համար հատուկ են կորցված, ինչ-որ պատճառով լքված, հաճախ միֆականացված, իդեալականացված հայրենիքի մասին կոլեկտիվ հիշողությունները, մշակութային, սոցիալական, քաղաքական, տնտեսական ինչպես նաև էմոցիոնալ կապերը հայրենիքի հետ, կոլեկտիվ սփյուռքյան ինքնությունը, որի հիմնական բաղադրիչներն են հայրենական, ազգային ինքնությունը, առանձնակի մանիֆեստացիաները, հայրենական մշակույթի և ինքնության պահպանմանը, հայրենիքի և այլ համայնքների հետ կապերի պահպանմանն ու ամրապնդմանն ուղղված ինստիտուցիոնալ՝ աշխարհիկ և կրոնական կառույցները և որ կարևոր է վերադարձի միֆը (տե՛ս Safran W., 1991.), (տե՛ս Chaliand G., Rageau J.-P., 1995), (տե՛ս Cohen R., 1997), (տե՛ս Clifford J., 1994):

Իհարկե ներկայացված ձևակերպումը օժտված է լրացուցիչ բաղադրիչներով, բայց արդյոք այն մեթոդաբանական տեսակետից ավարտուն է և բավարար է որակական տարբերություններ տեսնելու համար այսպես կոչված առևտրային և ոչ առևտրային, մասնավորապես բռնությունների և հայրենիքի կորստի, սովորական առօրյայի կտրուկ ձևախեղման արդյունքում ձևավորված սփյուռքյան համայնքների միջև:

Այսպիսով աշխատանքի հիմնական նպատակն է բացահայտել հայկական, այս պարագայում ես օգտագործում եմ **հեղցեղասպանական**, սփյուռքի սկզբունքային առանձնահատկությունները, ընդգծելով այն հիմնարար, որակական հատկանիշները, որոնք տեղի ունեին և արդյունք էին հենց Մեծ Եղեռնի և դրանից բխող գործընթացների:

Հասկանալու համար հետցեղասպանական սփյուռքի սկզբունքային առանձնահատկությունները և տարբերելու համար այն որակապես այլ հայկական սփյուռքի համայնքներից և որ կարևոր է այլ, առաջին հայացքից նման, պարադիգմալ օրինակներից, մասնավորապես հրեական, հակիրճ ներկայացնենք հայ սփյուռքի պատմությունը:

Հիշատակումները հայրենիքից դուրս բնակվող հայերի մասին վերաբերվում են դեռևս մեր թվարկության 4-րդ դարին, երբ ըստ որոշ տեղեկությունների հայերը ուղևորվում էին հունական քաղաքներ կրթական նպատակներով, երկարաժամկետ ռազմական ծառայության պարսկական, իսկ հետագայում նաև բյուզանդական կայսրություններում: Ինչ վերաբերվում է Բյուզանդիային, ապա այստեղ իրականացվում էր հայերի տարաբնակեցում դեպի բյուզանդական կայսրության սակավ բնակեցված վայրեր (տե՛ս Tololyan, 2005): Առանձնակի հիշատակման է արժանի Կիլիկիայի հայոց թագավորությունը, որը մեր թվարկության 11-րդ դարում ձևավորվում է սելջուկյան արշավանքների արդյունքում (տե՛ս Der-Nersessian, 1962), (տե՛ս Ghazaryan, 2000): Այս ժամանակ հայրենիքից հեռու հայկական բնակավայրերի լայն տարածման և հայկական սփյուռքի ծավալման մասին է խոսում հայ պատրիարք Ներսես Շնորհալու կոչը աշխարհով մեկ սփռված հայերին, ուր նրանց տարածումը բնութագրելու համար օգտագործվում է սփյուռք բառին համարժեք, ներկայումս իր կիրառականությունը հիմնականում կորցրած առանձին, ինչը որ կարևոր է հայերեն եզրույթը՝ *ցրվյալք*-ը (հետագայում՝ *ցրոնք*) (տե՛ս Tololyan, 2005): Ավելի ուշ հայ սփյուռքը նկարագրելու համար օգտագործվում էր երբայական ծագում ունեցող գաղութ եզրույթը: 14-րդ դարավերջին, իր վերջնական անկումից հետո ավելի քան 150 000 կիլիկիայի հայեր ստեղծեցին նոր համայնքներ Կիպրոսում, Բալկաններում, ինչպես նաև մի շարք աստիճանաբար հզորացող իտալական քաղաքներում: Կիլիկիան և վերջինիս անկման արդյունքում ձևավորված համայնքներից բացի կարող ենք խոսել 11-րդ դարում Եգիպտոսում ձևավորված հայկական համայնքի մասին: Արհեստավորներից, առևտրականներից, հոգևորականներից և որոշակիորեն ռազմական վերնախավից ձևավորված ավելի քան 30 հազարանոց հայկական համայնքը իր գոյությունը շարունակեց մի քանի սերունդ (տե՛ս Տեր-Միքայելյան Ն., 1980): Սելջուկ թուրքերի ավերիչ արշավանքները պատճառ հանդիսացան նաև սևծովյան՝ Դրիմի, Թեոդոսիայի մեծ հաջողությունների հասած հայկական առևտրային համայնքների ձևավորման և հետագա զարգացման համար (տե՛ս Միքայելյան Վ., 1964): Այստեղից, 14-րդ դարում շատ հայեր տեղափոխվեցին դեպի հյուսիսարևմուտք՝ արդյունքում ստեղծելով Լեհաստանի հռչակավոր առևտրա-

յին համայնքները, որոնցից առավելապես աչքի է ընկնում Լվովինը: 14-17-րդ դարերում այն հայկական համայնքներից ամենահարուստն էր և ամենագեղեցիկը (Հայ Սփյուռք հանրագիտարան, 2003): 15-րդ դարասկզբին այստեղ ապրում էին ավելի քան 200 000 հայեր, ինչն իսկապես նշանակալի է, եթե հաշվի առնենք միջնադարյան Եվրոպայի ժողովրդագրական դրությունը: Հետագայում լվովյան հայերը շարժվեցին դեպի հարավ՝ Գալիցիա, Ռումինիա, Մոլդովա, Ռուրաինա ինչի մասին են վկայում հայկական միջնադարյան այստեղ դեռևս գործող և ավերված եկեղեցիները (տե՛ս Գրիգորյան, 1980):

Միջնադարյան Եվրոպայի հայկական սփյուռքի ազգային մշակույթի պահպանման գործում մեծագույն դերի և նշանակության մասին է վկայում այն, որ առաջին հայալեզու գիրքը տպագրվել 16-րդ դարասկզբին Վենետիկում, իսկ առաջին հայերեն տպագրված Աստվածաշունչը Ամստերդամում դեռևս 17-րդ դարի երկրորդ կեսին:

15-րդ դարում Օսմանյան կայսրության հզորացմամբ և Կոնստանտինոպոլսի անկմամբ է պայմանավորված հայկական համայնքի ձևավորումը Ստամբուլում, որն աստիճանաբար համալրվում էր շնորհիվ նաև դրիմյան հայերի: Իր հերթին 16-17-րդ դարերում թուրք-պարսկական բախումներն ու պատերազմները լրացուցիչ հզորացրին Ստամբուլահայ համայնքը և պատճառ հանդիսացան բազմաթիվ հայերի տեղահանման դեպի արևմուտք: Արդյունքում ձևավորվեցին Ջմյուռնիայի, Բուրսայի առևտրատնտեսական հայկական համայնքները (տե՛ս Tololyan, 2005):

17-րդ դարասկզբին ձևավորվեց Իսֆահանի, Նոր-ջուղայի առևտրատնտեսական համայնքը (տե՛ս Herzig, 1996), որը շնորհիվ իր արհեստավարժ ներկայացուցիչների խորը և արդյունավետ կապեր հաստատեց հնդկական թերակղզու, հարավարևելյան Ասիայի և Չինաստանի հետ: Պատահական չէ, որ առաջին հայկական պարբերականը լույս է տեսել հնդկական Մադրասում 1794 թ., ավելի քան 150 տարի հայրենիքում այդ հնարավորությունն ունենալուց շուտ (տե՛ս Աբրահամյան, 1967):

Հայկական մշակույթի պահպանման, հարստացման գործում մեծ դեր ունի 18-րդ դարասկզբին Վենետիկի Սուրբ Ղազար կղզում հիմնված Մխիթարյանների կաթոլիկ միաբանությունը, որը հետագայում աստի-

ճանաբար ընդարձակվում և համալրվում էր հայերով Օսմանյան կայսրությունից, Ռումինիայի, Հունգարիայի, Վրաստանի հայկական կաթոլիկ համայնքներից: Իհարկե միաբանությունը կաթոլիկ էր, բայց այն ոչ միայն հնարավորություն ունեցավ պահպանելու իր էթնիկ ինքնությունը, այլ նաև հանդես էր գալիս որպես հայկական էթնոմշակույթի հուշարձանների կուտակող և պահպանող (տե՛ս Լեո, 1973):

18-րդ դարում Ռուսական կայսրության աստիճանական հզորացումը և ազդեցության տարածումը դեպի հարավ հնարավորություն տվեց բազմաթիվ հայերի (հիմնականում Հայաստանից, Դրինից, Վրաստանից, Պարսկաստանից) համայնքներ ձևավորել, ստեղծել հայկական բնակավայրեր (Նոր Նախիջևան, Արմավիր և այլն) մերձդոնյան տարածաշրջանում, Կուբանում, Հյուսիսային Կովկասում (տե՛ս Դավթյան, 1992):

Առանձին անդրադառնանք հայկական սփյուռքին Վրաստանում: Հայերը հոծ բնակություն են հաստատել Վրաստանում դեռևս միջնադարից: Վիրահայկական սփյուռքը, Թբիլիսյան հայությունը իր զարգացման, ազդեցիկության գագաթնակետին է հասել 19-րդ դարում: Այսպես 1801 թ. Թիֆլիսի բնակչության 3/4-ը դեռևս էթնիկ հայեր էին: Այս ժամանակաշրջանում էթնիկ վրացիների մեծամասնությունը զբաղվում էր հողագործությամբ, իսկ քաղաքական վերնախավը բաղկացած էր ռազմական արիստոկրատիայից: Ֆինանսատնտեսական, ձեռնարկատիրական կապիտալը կենտրոնացած էր աստիճանաբար հզորացող քաղաք՝ Թբիլիսիում, և հիմնականում պատկանում էր հայերին և հրեաներին: Նման իրավիճակ էր Թուրքիայում, Սիրիայում, Պարսկաստանում և այլն, ինչը հնարավորություն է տալիս խոսել հայկական համայնքների՝ որպես, այսպես կոչված, միջնորդ համայնքների (*middleman community*) մասին (տե՛ս Zenner W., 1991), (տե՛ս Bonacich E., 1973), (տե՛ս Blalock Hubert M. Jr., 1967), (տե՛ս Siu Paul C. P., 1952): Առաջին համաշխարհային պատերազմի սկզբին Վրաստանում բնակվում էր ավելի քան 240 000 հայ, որը տեղի ողջ բնակչության ավելի քան 10%-ն էր, իսկ Թբիլիսիի բնակչության ավելի քան 25%-ը բաղկացած էր հայերից: Բաքվում հայերը կազմում էին բնակչության ավելի քան 20%: Նշենք, որ բերված հայաբնակ բնակավայրը գտնվում էր Ռուսական

կայսրության տիրապետության տակ, ինչը թույլ է տալիս խոսելու ներպետական սփյուռքի մասին (տե՛ս Tololyan K., 2005):

19-րդ դարում Արևմտյան Եվրոպայում՝ Ֆրանսիայում, Գերմանիայում, Բրիտանիայում. ինչպես նաև Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում արդեն գոյություն ունեին ոչ մեծ հայկական համայնքներ (տե՛ս Mirak R., 1980):

Միևնույն ժամանակ բազմակենտրոն հայկական սփյուռքի հիմնական հանգույցները գտնվում էին Թբիլիսիում և Օսմանյան կայսրության մայրաքաղաք՝ Ստամբուլում (տե՛ս Hovannisian R., 2004): Այստեղ հայերը ներառված էին ծավալուն ֆինանսատնտեսական, նոր ձևավորվող արդյունաբերական հարաբերությունների մեջ: Վերջիններս օգտագործելով ընդարձակ ռեսուրսներ և օսմանյան Թուրքիայում ձևավորված արևմտամետ, ռեֆորմացիոն մթնոլորտը մեծապես նպաստեցին հայկական մշակույթի զարգացմանը: Բացվող բազմաթիվ հայկական դպրոցները, կրթօջախները, թատերական հարթակներն ու ծավալվող մամուլն ու խմբագրական գործը նպաստեցին հայկական ինքնության ձևավորմանը ու պահպանմանը:

Առանձնացնենք մի շարք նախացեղասպանական սփյուռքին հատուկ հատկանիշներ, որոնք կարևոր են առաջադրված խնդրի հետազալուսաբանման համար: Չնայած քաղաքական պատճառներով ստամբուլահայ և քիֆլիսահայ համայնքների միջև կայուն, հեռանկարային հարաբերությունների բացակայությանը, հայկական սփյուռքը աչքի էր ընկնում բարձր մոբիլությամբ: Առևտրային համայնքները, կառավարվելով առևտրային գիղղիաների կողմից, մասն էին լայնածավալ առևտրային գործունեության արդյունավետությունը բարձրացնող, անվտանգության և ապագայի գրավական հանդիսացող ցանցերի (տե՛ս Aslanyan S., 2004):

Բազմաթիվ են վկայություններն այն մասին, որ թե միջնադարում և թե առավելապես սկսած 19-րդ դարի երկրորդ կեսից աստիճանաբար առաջ էին գալիս միասնականության, «կորցված», հեռու գտնվող «իրական» հայրենիքի վերականգնման, վերադարձի տրամադրությունները (տե՛ս Բարխուդարյան Վ., Ոսկանյան Վ., Մարտիրոսյան Վ., 1989):

Արդյոք նշված մոբիլությունը, միասնականության և Հայաստանի որպես հայերի հայրենիքի վերականգնման տրամադրությունները համա-

սեռ էին և տեղի ունենալիս աշխարհասփյուռ բոլոր հայերի դեպքում: Ամենայն հավանականությամբ ոչ: Բարձր մոբիլությունը, կապերի և հարաբերությունների բազմազանությունը, փոխազդեցությունները ընդունող հասարակությունների, այլ հայկական համայնքների և հայրենիքի ներկայացուցիչների հետ, առավել հատուկ էին սփյուռքի համայնքների ֆինանսական, արդյունաբերական, ինչպես նաև քաղաքական էլիտաներին: Մյուս կողմից միասնականության և հայրենիք վերադառնալու, վերջապես այդպիսինն ունենալու տրամադրություններն էլ միատեսակ հատուկ չէին աշխարհասփյուռ հայերի բոլոր շերտերին: Ստամբուլի, Թբիլիսիի, Եգիպտոսի, Մերձավոր Արևելքի, Հնդկաստանի (տե՛ս Basil A., 1969), ասիական այլ բնակավայրերի ներկայացուցիչները, հայտնը-վելով այստեղ դեռևս հարյուրամյակներ առաջ և ունենալով հիմնականում բավական հաջող կյանք, հազիվ թե պահանջեին իրենց բարեկեցիկ կացության փոփոխություն՝ հոգուտ ծանր կացության մեջ գտնվող հայրենիք: Շատերի իրական հայրենիքը այն բնակավայրերն էին, որոնցում վերջիններս ապրում էին սերնդե սերունդ:

Խնդիրը այն է, թե ինչ նշանակություն ունեցան Մեծ Եղեռնը, դրանից ծագած հետագա գործընթացները հայկական, արդեն գոյություն ունեցող, սփյուռքի վերաձևավորման գործում, որոնք են այն հիմնական առանձնահատկությունները, որականական հատկանիշները, շնորհիվ 1915 թ. ջարդերի և տեղահանությունների, որոնք հնարավորություն են տալիս խոսել սկզբունքորեն տարբեր՝ **հեղեղասպանական** սփյուռքի մասին:

Առաջին հերթին խոսենք Ցեղասպանության և զանգվածային տեղահանությունների արդյունքում ինչպես սփյուռքում, այնպես էլ Հայաստանում (խոսքն Արևելյան Հայաստանի մասին է) տեղի ունեցած անմախաղեպ փոփոխությունների մասին, որոնք կարևոր հենք հանդիսացան **հեղեղասպանական** սփյուռքի ուրույնության, հետագա յուրովի գոյության և ընթացքի համար:

Ինչպես հայտնի է ցեղասպանության արդյունքում Օսմանյան կայսրությունում իրենց պատմական հայրենիքում բնակվող հայերից 1 500 000 դաժանաբար սպանվեցին: Հայ ազգի էլիտան՝ 1500 ստամբուլաբնակ մտավորականներ մորթվեցին մի քանի օրվա մեջ: Հայ բնակչության սովոր զանգված՝ 250-300 000 բռնի կերպով տարհանվեց Մերձավոր Արևելք: Ավելի քան 250 000 հայեր տեղափոխվեցին Արևելյան

Հայաստան՝ Օսմանյան և Ռուսական կայսրությունների մնացած փլատակների վրա կառուցվող Հայաստանի Առաջին հանրապետություն:

1914 թ. Լիբանանում բանկվում էր առավելագույնը 5000 հայ: 1915 թ. ջարդերի և հետագա զարգացումների արդյունքում Լիբանանի հայկական բնակչությունը հասնում է 210 000-ի: Հետագայում տարբեր պատճառներով՝ հայրենադարձություն, կրկնակի էմիգրացիա դեպի արևմուտք և ԱՄՆ, լիբանանյան քաղաքացիական պատերազմ և այլն, 1974-ին հայկական համայնք քանակապես նվազում է՝ հասնելով 70 000-ի: Նույնը արձանագրվում է նաև հարևան Սիրիայում, ուր հայկական չնչին բնակչությունը՝ հիմնականում արհեստավորներ, առևտրականներ, հասնում է ավելի քան 110 000-ի: 1970-ականների կեսից իր ծաղկման գագաթնակետին հասած համայնքը սկսում է նվազել: Ներկայումս համայնքի քանակական պատկերը ներկայացնող տվյալները անվստահելի են, բայց անհերքելի փաստ է, որ այն կտրուկ նվազել է և անհետանում է: Պարսկաստանում հետպատերազմյան ժամանակաշրջանում հայկական համայնքը հասնում է ավելի քան 225 000-ի: Եգիպտոսի քաղաքականապես ակտիվ, հարուստ հայկական համայնքում հետցեղասպանական ժամանակահատվածում ապրում է 40-50000 մարդ, լրացնելով այն ժամանակ արդեն աստիճանաբար պակասող, հարյուրամյակներ առաջ ձևավորված հիմը (տե՛ս Tololyan K., 2005):

Փորձենք դուրս բերել այն հիմնական առանձնահատկությունները, որոնք ընդհանուր առմամբ բնութագրական կլինեն հետցեղասպանական սփյուռքի համար, որակապես տարբերելով այն թե հայկական նախացեղասպանական սփյուռքից և թե իրենց ծագման վայրից հեռու բնակություն հաստատած այլ հանրությներից և խմբերից:

Այսպես, հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի համար հատկանշական է բռնության արդյունքում տեղի ունեցած հայրենիքի ակամա կորուստը: Ակնհայտ է, որ նշված բաղադրիչը հիմքում ունի մի շարք հակասություններ, որոնք ենթակա են պարզաբանման: Անդրադառնանք հայրենիք հասկացությանը: Ո՞րն է թե՛ բռնության և թե՛ կամավոր, օրինակ առևտրատնտեսական նպատակներով ձևավորված, սփյուռքի համայնքների համար հայրենիքը, որն առկա է սփյուռք հասկացության սահմանումներում: Որ բնակավայրի հետ են առավել ակնհայտ սփյուռ-

քի ներկայացուցիչների էնոցիոնալ կապերը, որ հայրենիքն է սփյուռքի կոլեկտիվ ինքնության առաջնային բաղադրիչը:

Հրեաները, որոնք Սովետական Միությունից տեղափոխվեցին իրենց կարծես պատմական հայրենիք՝ Իսրայել, հետագա ողջ կյանքում կարոտով էին խոսում իրենց ռուսական, ուկրաինական հարազատ քաղաքների մասին (տե՛ս Howard L., 1995): Նույնը կարելի է ասել Սովետական Միությունից պատմական հայրենիք վերադարձած էթնիկ գերմանացիների մասին, որոնց առաջին սերունդները հանդիպեցին ինտեգրացիոն խորը հիմնախնդիրների իրենց իսկ հայրենիքում (տե՛ս Heitman S., 1993): Ասվածը տեղին էր Ալժիրից «վերադարձած» էթնիկ ֆրանսիացիների, այսպես կոչված *pied-noir*-ների՝ «սևտամիների» համար (տե՛ս Leconte D., 1980):

Հայրենիքից բռնի տեղահանությունը տեղի ունի մասն ալյուրիսի տիպական սփյուռքի համար, ինչպիսին հրեականն է: Այստեղ դժվար թե կարողանանք խոսել Իսրայելի, Պաղեստինի մասին, որպես Հոլոքոստի հետևանքով Եվրոպայից արտագաղթած հրեաների հայրենիքի: Իսկապես, նրանք հայրենիքը մույնացնում էին այսպես կոչված *shtetl*-ների՝ Արևելյան Եվրոպայում ձևավորված հրեաբնակ ավանդական բնակավայրերի հետ (տե՛ս Zborowski M., Herzog E., 1995):

Հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի դեպքում սփյուռքահայերի մոտ հայրենիքը մույնականացվում էր պատմական, իրական հայրենիքի՝ Արևմտյան Հայաստանի, դրա առանձին գավառների և բնակավայրերի, այսպես կոչված *Էրզրի* հետ:

Այսօր միայն Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում բնակվում է բռնությամբ իրենց պատմական հայրենիքից՝ Աֆրիկայից, տեղահանված սևամորթների ժառանգներ՝ գրեթե 40 000 000 մարդ (տե՛ս Humes K. R., Jones N. A., Ramirez R. R., 2011): Կարող ենք արդյոք այս խումբը բնութագրել որպես սևամորթների սփյուռք ԱՄՆ-ում, դրանով իսկ սկզբունքորեն մնանացնել այն հայկական հետցեղասպանական սփյուռքին: Վերջինիս դեպքում առավել քան ակնհայտ է ջարդերով և հետագա հայրենիքի կորստով պայմանավորված կոլեկտիվ տրավման (տե՛ս Karenian H., Karenian S., Livaditis M., Zafiriadis K., 2011), որը, վերջ ի վերջո, թե՛ Հայաստանում բնակվող հայերի և թե՛ առաջին հերթին սփյուռքի կոլեկտիվ ինքնության, կոլեկտիվ համերաշխության, հա-

րակցման ձևավորման և հետագա գործառնման հիմնական, կարևոր բաղադրիչն է: Կոլեկտիվ տրավմայի, ողբերգական անցյալի վերաբերյալ կոլեկտիվ հիշողությունների գործառնականությունը և շարունակականությունը այլ հավասար պայմաններում ապահովվում է հետցեղասպանական սփյուռքի տարբեր գաղթօջախների նույնական ծագմամբ և անդամների բավարար կրիտիկական զանգվածով: Մյուս կողմից, հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի տրավմատիկ կոլեկտիվ հիշողությունները, որոնք կարծես հիմք են դրա շարունակական գոյության համար, անընդհատ վերարտադրվում են հայկական պահանջատիրության և թուրքական մերժողական քաղաքականության շնորհիվ:

Հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի կարևորագույն առանձնահատկություններից է հայապահպանությունը: Ականատեսը լինելով սարսափելի անցքերի, կորցնելով իրական հայրենիքը և հայտնվելով օտար, անծանոթ, իսկ որոշ դեպքերում ոչ այնքան հյուրընկալ միջավայրերում՝ հայապահպանությունը, համենայն դեպս առաջին շրջանում, դառնում է հետցեղասպանական սփյուռքի շարունակական կենսական գոյության հիմնական ռազմավարությունը¹: Այն այստեղ հասցված է իմստիտուցիոնալ ձևայնացման և կարգավորման բարձր մակարդակի, ուր առաջին հերթին Հայ առաքելական եկեղեցին մեծագույն նշանակություն ունի (տե՛ս Toloyan K., 1988): Հայկական հետցեղասպանական սփյուռքը իր վրա է վերցնում ոչ միայն հայկական փրկված մշակութային մասունքները հաջորդ սերունդներին փոխանցելու առաքելությունը, ինչը հատուկ է նաև նախացեղասպանական սփյուռքին, այլ նաև ինքնին համայնքային ինքնության, համայնքների հարակցման պահպանումը և ամրապնդումը: Ասվածը կարելի է հիմնավորել նրանով, որ հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի համայնքները գոնե իրենց գոյության վաղ շրջանում որոշակիորեն փակ էին: Առաջնահերթությունը մեծամասամբ տրվում էր ներհամայնքային հարաբերություններին,

¹ Իհարկե, հետագայում աղապատացիոն, ինտեգրացիոն գործընթացների, ընդունող հասարակություններում ասիմիլյացիայի արդյունքում ցեղասպանությունից փրկված փախստականների ժառանգները աստիճանաբար կորցնում են ամուր, կայուն կապը հայրենիքի, հայկականության հետ: Որոշ խմբերի մոտ ազգային ինքնագիտակցությունը, ազգային մանիֆեստացիաները ձեռք են բերում առավելապես սիմվոլիկ բնույթ (տե՛ս Balakian A., 1992):

ինչպես օրինակ ներհամայնքային ամուսնությունները: Համայնքային պարփակվածություն, դրա համապատասխան դրսևորումները, ինչպես նաև առևտրատնտեսական հարաբերությունները, զբաղեցրած տնտեսական նիշաները, աշխատանքի համապատասխան արժևորումը, հատկանշական նյութական խնայողությունները ու ներկա գրկանքները հետագա բարօրության համար վկայում էին համայնքային կյանքի, կեցության ժամանակավորության, օտար, ոչ հարազատ միջավայրում հայտնվելու մասին (տե՛ս Bonacich E., 1973): Հայրենիքի ակամա, կարելի է ասել անպասելի, կորուստն ու բռնի արտագաղթը բերեցին հայրենադարձության մշտական երազանքի ձևավորմանը, որն էլ հիմք էր նոր բնակության վայրի, որպես ժամանակավոր, ինչ-որ միջանկյալ էության ընկալման համար:

Միաժամանակ հետցեղասպանական սփյուռքում առաջանում է փրկված Հայաստանի գաղափարը՝ մարմնավորված Սովետական Հայաստանով (տե՛ս Մելիքսեթյան Հ., 1985): Կապը իրական հայրենիքի հետ, որ առկա է բազմաթիվ սփյուռքների դեպքում, այս պարագայում փոխարինվում է պայմանականորեն ասած «**քվազի-հայրենիքի**» հետ կապով: Հետցեղասպանական սփյուռքի շարունակական գոյության համար առաջնահերթ է իրական հայրենիքի անհասանելիությունը, դրանով մասամբ պայմանավորված հայապահպանությունն այստեղ արդեն լրացվում է փրկված հայրենիքի՝ Սովետական Հայաստանի անհասանելիությամբ: Կարելի է ասել վերադարձի երազանքը շարունակում է մնալ երազանք՝ դրանով իսկ ամրապնդելով հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի պատմական հայրենիքը վերագտնելու ներքին սպասումները, այս ձևով գոյության անհրաժեշտությունը: Իհարկե ընդունող հասարակություններում ասիմիլյացիոն և այլ ինտեգրացիոն գործընթացները, սփյուռքահայերի ադապտացիոն մեծ ներուժը, արդեն նոր վայրերում սոցիալականացված նոր սերունդները, գեոքաոլաքական ընթացքները և այլն բերում են սփյուռքի մի ստվար զանգվածի մոտ «վերադարձի» տրամադրությունների աստիճանական անկմանը և Հայաստանի անկախ պետականության մասին նոր երազանքի: Վերջինս հետցեղասպանական սփյուռքի որոշ խմբերում բերում է նոր պահանջատիրության, համեմված երբեմն ակնհայտ հակասովետական գաղափարախոսությամբ: Չնայած նման, հիմնականում Դաշնակցությանը հա-

տուկ տրամադրությունների, հայկական սփյուռքը իր վրա է վերցնում մեկ անգամ փրկված, բայց դեռևս վտանգի մեջ գտնվող հայրենիքի՝ Սովետական Հայաստանի, իսկ հետագայում Հայաստանի նորանկախ հանրապետության օգնության, աջակցության, իսկ երբեմն նաև փրկության առաքելությունը: Ասվածի մասին փաստում են հավաքական սփյուռքի կողմից հայրենիքին տրամադրվող ուղղակի ու միջնորդավորված օգնությունը, որի կարիքը առավել քան ակնհայտ էր երկրորդ համաշխարհային պատերազմի (Sanjian A., 2005), դարաբաղյան հակամարտության, հետխորհրդային առաջին տարիների սոցիալ-տնտեսական ճգնաժամի ժամանակ (տե՛ս Armenia-Diaspora Relations: 20 Years Since Independence, 2010):

Միասնականությունը, որով հայկական հետցեղասպանական սփյուռքը կողմնորոշված էր դեպի սովետական, ապա նաև անկախ Հայաստան, ապահովվում է նաև պատմական հայրենիքի վերականգնման և Թուրքիայի կողմից մերժվող ցեղասպանության ճանաչման և կորուստների փոխհատուցման պահանջատիրությամբ: Ասվածը, ըստ էության, հնարավորություն է տալիս խոսելու ոչ թե աշխարհով մեկ ցրված անջատ համայնքների տեղական ազգայնականության, այլ միասնական, անդրազգային էության մասին, ուր Հայաստանի Հանրապետությունը վերջապես ստանձնեց հայկականության կիզակետի իր աննախադեպ, համենայն դեպս վաղուց մոռացված դերը (տե՛ս Toloyan K., 2000):

Ամփոփելով ներկայացվածը, կարելի է առանձնացնել հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի համար հատկանշական տարրերը, որոնք տեղի ունեն նաև և գլխավորապես Հայոց Մեծ Եղեռնի և հետագա սոցիալ-քաղաքական զարգացումների արդյունքում:

Անդրադառնալով Հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի աշխարհագրությանը և տարածական բաշխվածությանը: Այն համապատասխանում է ցեղասպանության իրականացման՝ բռնի տարաբնակեցման գործընթացի տրամաբանությանը: Մերձավոր Արևելքի համայնքները գոյանում էին այն վայրերում, ուր ուղղորդվում էին հայ փախստականների բազմահազարանոց հոսքերը, այն ճանապարհներին որոնցով վերջիններս անցնում էին (տե՛ս Dadrian V., 1995): Մեծ թվով հայեր ստիպված եղան տեղափոխվել Հունաստան, հատկապես այսպես կոչ-

ված, փոքրասիական աղետի և Սմյունիայի (Իզմիրի) քրիստոնյա բնակչության ջարդերի արդյունքում (տե՛ս Shirinian G., Chorbajian L., 1999): Բացի այս, հետցեղասպանական համայնքների կազմավորման գործիքային հիմքերից, կարևոր նշանակություն ունեցավ այն, որ նշված և բազմաթիվ այլ վայրերում, ուր հետագայում տարածվեցին ջարդերից փրկված հայերը, կային երկարամյա պատմություն ունեցող հայկական համայնքներ:

Հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի մյուս, գուցե և առավել կարևոր որակական հատկանշներից է վերջինիս ծագումը: Այն ծագել և ձևավորվել է ընդհանուր առմամբ կարճ ժամանակում, որոշակիորեն սահմանափակ տարածաշրջանում նպատակաուղղված աննախադեպ դաժանությունների և ավերածությունների արդյունքում: Յեղասպանությունից փրկված հայերի համար պատմական, իրական, առանձին ընդգծենք՝ հայրենիքի ակամա, որոշակիորեն անսպասելի, բռնի կորուստը, փախստականների բավարար կրիտիկական զանգվածի պայմաններում բերում է հայկական հետցեղասպանական սփյուռքին հատուկ կոլեկտիվ ինքնության առաջացման:

Հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի ձևավորման և գոյության կարևորագույն տարր են հանդիսանում բռնությունների, դաժանությունների և տեղահանությունների արդյունքում ձևավորված տրավմատիկ հիշողությունները, կոլեկտիվ տրավման: Վերջինիս շարունակական գոյությունը, որն արդյունք է Թուրքիայի անպատժելիության, մերժողականության և դրանով պայմանավորված հայկական պահանջատիրության, բաց վերքի նման հանդես է գալիս որպես առաջին հերթին հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի ինքնության առաջնային բաղադրիչ:

Հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի գոյության կենսական ռազմավարության հիմքում հայապահպանությունն է, որն իր բազմաթիվ դրսևորումներով հասցված է ինստիտուցիոնալ ձևայնացման և արդյունավետության բարձր մակարդակի: Այստեղ կարևոր են ոչ միայն տեղական համայնքային ազգային, ազգապահպան կառույցներն ու միավորները, այլ նաև մի շարք անդրսահմանային, համահայկական ինստիտուտներ, ինչպիսիք են առաջին հերթին Հայ Առաքելական եկեղեցին, ՀԸԲՄ-ն և այլն:

Հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի կարևորագույն տարր են Սփյուռք-հայրենիք հարաբերությունները և հայրենիքի միֆականացումն ու ընկալումն ընդհանրապես: Սփյուռքի պատմությամբ կարմիր թելով անցնում է պատմական իդեալականացված հայրենիքը վերագտնելու, հայրենիք վերադառնալու երազանքը: Վերջինիս տևական առկայությունը, որը հիմք էր նաև հետցեղասպանական սփյուռքի ուրույն գոյության, ամրապնդվում է պատմական հայրենիքի անհասանելիությամբ: Ժամանակի ընթացքում վերադարձի միջը, սպասումները, երազանքները, տրամադրությունները ուղղվում են դեպի պատմական հայրենիքի փրկված մասնիկ՝ դեռևս անհասանելի Սովետական Հայաստան, հետագայում Հայաստանի Հանրապետություն:

Հայերը հետցեղասպանական համայնքներում նախընտրում են զբաղվել բարձր մոբիլություն ունեցող, քիչ ռեսուրսներ պահանջող, կարճաժամկետ հեռանկարում էֆեկտիվությունն արդարացնող, ոչ հեռու ապագային կողմնորոշված տնտեսական գործունեությամբ, խնայողությունների կուտակմամբ, որոնք անպայման մի օր պետք կգան: Դավկայությունն է այն բանի, որ պատմական հայրենիքի բռնի կորուստը, մոտարուտ վերադարձի սպասումները, համենայն դեպս սկզբնական շրջանում բերում է հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի ներկայացուցիչների մոտ նոր, հաճախ ոչ այնքան հյուրընկալ բնակավայրերի, որպես ժամանակավոր կացարանների ընկալմանը:

Հայկական հետցեղասպանական սփյուռքի միասնական հիմքերի վրա ծագումը, ընդհանրական ինքնությունը, սպասումները, դրվածքները, ամրագրված նույնական կոլեկտիվ տրավմայով, ապագայի ակնկալիքներով և ինստիտուցիոնալիզացված հզոր համահայկական, անդրսահմանային կառույցների միջոցով, բերում են հայկական սփյուռքի, որպես հարակցման և համերաշխության բարձր պոտենցիալով աչքի ընկնող անդրազգային սոցիալական ցանցի: Հետցեղասպանական սփյուռքի դեպքում, ինչպես նշում է Խ. Տոլոլյանը, գործ ունենք ոչ թե համայնքային ազգայնականությունների այլ սփյուռքային անդրազգայնականության հետ (տե՛ս Tololyan, 2000, 115-116):

Գրականություն

1. Armenia-Diaspora Relations: 20 Years Since Independence, 2010, Policy forum-Armenia.
2. **Aslanyan S.**, 2004, Trade Diapora Versus Colonial State: Armenian Merchants in The English East India Company, and the High Court of Adiralty in London, 1748-1752, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Volume 13 No. 1.
3. **Balakian A.**, 2011, *Armenian Americans: From Being to Feeling armenian*, Transaction Publishers.
4. **Basil A.**, 1969, *Armenian Settlement in India, West Bengal: Armenian College*.
5. **Blalock Hubert M. Jr.**, 1967, *Toward a Theory of Minority Group Relations*. New York.
6. **Bonacich E.**, 1973, A theory of Middleman Minorities, *American Sociological Review*, Vol. 38, No. 5, pp. 583-594.
7. **Chaliand G., Rageau J. P.**, 1995, *The Penguin Atlas of Diasporas*, New-York, Penguin.
8. **Clifford J.**, 1994, *Diasporas*, *Cultural Anthropology*, 9 (3).
9. **Cohen R.**, 1997, *Global Diasporas: An Introduction*, University of Washington Press.
10. **Cohen R.**, 2008, *Global Diasporas An Introduction*, Routledge.
11. **Cohen S.**, 1988, "Roman Domination: The Jewish Revolt and the Destruction of the Second Temple" in *Ancient Israel: From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, ed. Hershel S., *Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, Prentice Hall College Div.
12. **Dadrian V.**, 1995, *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. Providence, RI & Oxford: Berghahn Books.
13. **Der-Nersessian S.**, 1962, *The Kingdom of Cilician Armenia*, in Kenneth M. Setton, *A history of Crusades*, Vol. II, University of Pennsylvania Press.
14. **Dufoix S.**, 2008, *Diasporas*, University of California Press.
15. **Ember M., Ember C. R., Skoggard I.**, 2005, *Encyclopedia of Diasporas: Immigrants and Refugees Cultures Around The World*, Volume I, Springer.

16. **Francisco J.**, 2006, *Far From Zion: Jews, Diaspora, Memory*, Stanford University Press.
17. **Garland R.**, 2014, *Wandering Greeks, The Ancient Greek Diaspora From the Age of Homer To The Death of Alexander The Great*, Princeton University Press.
18. **Ghazaryan H. G.**, 2000, *The Armenian kingdom in Cilicia During the Crusades: The Integration of Cilician Armenians with Latins (1080-1393)*, Routledge.
19. **Heitman S.**, 1993, *The Soviet Germans, Central Asian Survey*, Vol. 12 No. 1, pp. 71-80.
20. **Helaey J. F.**, 2011, *Race, Ethnicity, Gender and Class: The Sociology of Group Conflict and Cahnge*, Sage Publication.
21. **Herzig E.**, 1996, *The Rise of Julfa Merchants in the Late Sixteenth century. In Melville, Safavid Persia*, pp. 305-322, London.
22. **Hovannisian R. G.**, 2004, *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, Palgrave Macmillan.
23. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/diaspora>).
24. <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/diaspora>.
25. Humes K. R., Jones N. A., Ramirez R. R., 2011 *Overview of Race and Hispanic Origin: 2010, Census Brief*.
26. **Jackson S. A.**, 2014, *Routledge International Handbook of Race Class and Gender*, Routledge.
27. **Johson P.**, 1988, *A History of The Jews*, Harper Perenial.
28. **Karenian H., Livaditis M., Karenian S., Zafiriadis K.**, 2011, *Collective Trauma Transmission and Traumatic Reactions Among Descendants of Armenian Refugees*, *International Journal of Social Phschiatry*, Vol. 57, No. 4, pp. 327-337.
29. **Kramer E. M.**, 2003, *The Emerging Monoculture: Assimilation and the «Model Minority»*, Greenwood Publishing Group.
30. **Leconte D.**, 1980, *Les Pieds-Noirs: L' Histoire et Portrai d' une Communaute*, Seuil.
31. **Litwin H.**, 1995, *Uprooted in Old Age: Soviet Jews and Their Network in Israel*, Greenwood Publishing Group.
32. **Mirak R.**, 1980, *Armenians*. In *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Harvard University Press.

33. **Safran W.**, 1991, Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return, in *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1(1), pp. 83-99.
34. **Sanjian A.**, 2005, The Armenian Contribution to The Allied Victory in The Second World War, Paper presented at the round table conference dedicated to the 60 th Anniversary of the Victory over Fascism in the Second World War, the University of Balamand, Tuesday, April 19.
35. **Shafran W.**, 2004, Deconstructing and Comparing Diasporas in Waltraud Kokot, Khachig Tololyan, Carolin Alfonso, *Diaspora, Identity and Religion: New Direction in Theory and Research*, Routledge.
36. **Shirinian G., Chorbajian L.**, 1999, *Studies in Comparative Genocide*, Palgrave Macmillan.
37. **Siu Paul C. P.**, 1952, The Sojourner, *American Journal of Sociology*, 58, pp. 34-44.
38. **Steinberg S. R.**, 2009, *Diversity and multiculturalism: A Reader*, Peter Lang.
39. **Tololyan K.**, 2005, Armenian Diaspora, in Melvin Ember, Carol R. Ember and Ian Skoggard, *Encyclopedia of Diasporas: Immigrants and Refugees Culture Around the World, Volume I*, Springer, pp. 35-46.
40. **Tololyan K.**, 2000, Elites and Institutions in the Armenian Transnation, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Volume 9 Number 1, pp. 107-136.
41. **Tololyan K.**, 1996, Rethinking diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Volume 5, Number 1, pp. 3- 36.
42. **Tololyan K.**, 1988, The Role of The Armenian Apostolic Church in The Diaspora, *Armenian Review*.
43. **Zborowski M., Herzig E.**, 1995, *Life is With People: The Culture of the Shtetl*, Shoken Books.
44. **Zenner W.**, 1991, *Minorities in the Middle: A Cross-cultural Analysis*, New-York.
45. **Дубнов С.**, 1997, *Краткая История Евреев*, Москва.
46. **Արսահամյան Ա. Պ.**, 1967, Հնդկահայ գաղթավայրը նոր և նորագույն ժամանակներում // «Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության», Երևան, էջ 255-279:

47. **Բարխուդարյան Վ., Ոսկանյան Վ., Մարտիրոսյան Վ.,** 1989 թ., 16-18-րդ դդ. հայ ազատագրական շարժումները և հայ գաղթավայրերը, Երևան:
48. **Գրիգորյան Վ. Ռ.,** 1980, Ուկրաինայի և Լեհաստանի հայկական գաղութների պատմություն (Հայերը Պոդոլյեում, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան:
49. **Դալլաքյան Կ.,** 1992, «Հայ սփյուռքի պատմություն (համառոտ ակնարկ)», Երևան:
50. **Դալլաքյան Կ.,** 2004, Հայ սփյուռքի պատմություն, Երևան:
51. **Լեո,** 1973, Հայոց Պատմություն, Երևան:
52. Հայ Սփյուռք հանրագիտարան, 2003, Երևան, Հայկական հանրագիտարան հրատարակչություն:
53. **Մելիքսեթյան Հ.,** 1985, Հայրենիք-Սփյուռք առնչությունները և հայրենադարձությունը (1920-1980 թթ.), Երևան:
54. **Միքայելյան Վ.,** 1964, Դրիմի հայկական գաղութի պատմություն, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան:
55. **Տեր-Միքայելյան Ն.,** 1980, Եգիպտահայ գաղութը 10-14-րդ դարերում, Գահիրե:

***ԵՊՀ Սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի սոցիալական աշխատանքի
և սոցիալական տեխնոլոգիաների ամբիոնի
դոցենտ, ա. գ. ք. Մ. Հ. Անպոնյան***

**ՅԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՈՐԲԵՐԻ ՀԱՆԴԵՊ ՀՈԳԱԾՈՒԹՅԱՆ
ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԳԻՆԸ**

Ամենայն մանրամասնությամբ մշակված և իրականացված Հայոց ցեղասպանությունը վերապրած բազմահազար որբ երեխաների խնամքի կազմակերպումը լուրջ մարտահրավեր էր գթասիրտ միջազգային հանրության, հայկական սփյուռքի ու նորաստեղծ հայկական պետության համար: Նրանք ստիպված էին լարված ու բազմաբնույթ ջանքեր գործադրել՝ հորդորելուց սկսած մինչև գլխազնի վճարում՝ որբերին բացահայտելու և որբանոցներում ներգրավելու համար՝ ի լրումը մեծաթիվ որբանոցների անհապաղ հիմնման ոչ դյուրին հարցի լուծման¹: Որբախնամ գործունեությունը, ըստ այդմ, նախ և առաջ գյուղերից, փողոցներից, անապատներից կենդանի մնացած կամ «ցեղասպանությունից փրկված որբերի» հայթայթումն էր ու տեղավորումը որբանոցներում: Որբախնամ գործունեության երկրորդ ուղղությունը թուրքերի, արաբների, քրդերի ընտանիքներում «գերեվարված, ստրկացված որբերի» հավաքագրումն էր, ապաստանումն ու հնարավոր վերականգնումը պարտադրված իսլամացումից:

Կենդանի մնացածների և ստրկացված որբերի պայմանական այս տիպաբանումը թույլ է տալիս դատողություններ անել սոցիալական հետևանքների մասին յուրաքանչյուր մեծ խմբի պարագայում՝ կապված մի կողմից որբախնամ գործունեության կազմակերպման բուն գործընթացի հետ և, մյուս կողմից, ուսումնասիրել դրա ազդեցությունը խնամառված որբ երեխաների առանձին խմբերի հետագա ինքնության վրա:

¹ Կոտորածներն ընթացան մի քանի փուլով՝ առաջին շրջանը՝ 1890-1900-ական թվականներին, երկրորդը՝ 1915-1917 թթ., իսկ երրորդը՝ 1918-1920 թթ., ընդհուպ մինչև 1921 թ. ապրիլ (Շիրակի «չեզոք գոտում»):

Սույն հոդվածի համար հիմք են ծառայել վերապրած որբերի հուշերի կոմտենտ վերլուծությունը և որբախնամ գործունեության վերաբերյալ փաստերի ուսումնասիրությունները: Կազմակերպված բնույթի ցեղասպանությունից փրկված որբ երեխաների համար միջազգային ամենածավալուն և մասշտաբային որբախնամ գործունեությունը թերևս կապված է Մերձավոր Արևելքի Ամերիկյան նպաստամատույց կոմիտեի անվան հետ (Ամերկոմ)¹, որը ձևավորվել է 1918 թ.՝ այդ տարածաշրջանում 1915 թվականից գործող ամերիկյան բարեգործական հաստատությունների՝ հայկական և սիրիական նպաստամատույց կոմիտեների միավորմամբ: Այդ կոմիտեները բազում որբանոցներ էին պահում Սիրիայում, Հունաստանում, Եգիպտոսում, Պաղեստինում, Կոստանդնուպոլսում և այլուր [Նալբանդյան Ա. Լ., 1980, 13]:

Արտասահմանցի անհատ բարերարները նույնպես շտապեցին հոգ տանել ցեղասպանությունից փրկված որբերի մասին. այսպես, 1922 թվականին շվեյցարացի նշանավոր հայասեր Յակոբ Քյունցլերը կազմակերպում է 8000 հայ որբերի ապահով տեղավորումը Թուրքիայից Սիրիա և Լիբանան: Իսկ Ղազիր բնակավայրում հիմնում է որբանոց, որտեղ ապաստան են գտնում 1400 դեռատի հայուհիներ: Քյունցլերը հայ որբնայրիների համար Բեյրութում ևս հոսպիտալ է հիմնում, օժանդակում մի շարք որբախնամ հաստատությունների ստեղծմանը²: Հազարավոր դեռատի հայուհիներ ու որբնայրիներ, բարերարի աջակցությամբ փրկվելով, ֆիզիկական գոյատևումից զատ, կարողանում են պահպանել նաև իրենց ինքնությունն ու արժանապատվությունը:

Ի լրումն մնան խոշորամասշտաբ գործունեության, լայնորեն հայտնի են նաև փրկված որբերի միսիոներական որբանոցները, որտեղ թեև ավելի սակավաթիվ երեխաներ էին պատսպարվում, այնուամենայնիվ

¹ Մերձավոր Արևելքի Ամերիկյան նպաստամատույց կոմիտեն՝ Ամերկոմը, որի գլխավոր գրասենյակը գտնվում էր Բոստոնում, հիմնադրվել է 1915 թ. սեպտեմբերին՝ Թուրքիայում ԱՄՆ-ի՝ այն ժամանակվա դեսպան Հենրի Մորգենթաուի խնդրանքով: Դեսպանն ԱՄՆ պետքարտուղարին հեռագիր էր ուղարկել՝ խնդրելով միջնորդել, որ նախագահը ստեղծի մի կոմիտե, որը կօգնի փրկել հայերին: Պետքարտուղարը գրությունը փոխանցել էր ԱՄՆ նախագահ Վուդրո Վիլսոնին: Այնուհետև ամերիկյան մի քանի մտավորականների ջանքերով հիմնվել էր կազմակերպությունը:

² <http://hayq.blogspot.com/2008/04/event-commemorating-swiss-humanist.html>.

դրանք աչքի էին ընկնում խնամքի անհատականացված բնույթով և հիմնադիրների՝ երեխաների համդեպ անձնուրաց վերաբերմունքով և ընդգծված զգացմունքայնությամբ: Այսպես, «Կին միախոհներներ» կազմակերպության ներկայացուցիչ նորվեգացի Կատարինե Բյոդլի Բյոքնը (Կատարինե մայրիկ) Ալեքսանդրապոլում բացում է «Լուսաղբյուր» անունը կրող մանկատունը՝ սեփական միջոցներով հոգ տանելով 33 հայ որբուկների համար՝ առաջին պլանում դնելով որբերի զբաղվածությունը «գիտենալ-կարողանալու» հենքի վրա (ավելի, քան պարզ հոգածության ու կերակրելու): Նա, դարասկզբին Մուշում ականատեսը դառնալով կոտորածների, իր անձնական միջոցներով խնամում և ստույգ կորստից փրկում է հարյուրավոր երեխաների¹:

Քաջալերված միախոհներների օրինակներից՝ Կ. Պոլսում Սրբուհի Գալֆայանը 15 օրվա ընթացքում եկեղեցիների բակերից, քաղաքի աղքատիկ թաղամասերից հավաքում և իր տանը ապաստան է տալիս 2-10 տարեկան որբ աղջիկների՝ նրանց խնամքի համար ծախսելով իր ողջ խնայողությունները²:

Հայ և արտասահմանցի անհատ միախոհներների և նվիրյալների գործունեության վերաբերյալ վկայություններն այնքան հարուստ չեն (ճամփորդական նոթեր, ժամանակակիցների հիշողություններ), որքան հայկական սփյուռքի կողմից հախտուն ձևով կազմակերպված որբախնամ գործունեության: Հատկապես նշանակալի է հայկական բարեսիրական կազմակերպությունների դերակատարությունը, որոնց մի մասը ստեղծվել էր ցեղասպանությանը նախորդած շրջանի ջարդերի, իսկ մյուս մասը՝ բուն ցեղասպանության շրջանում և դրանից հետո: Նման հախտուն համախմբման երևույթն ուներ իր տրամաբանական բացատրությունը. որևէ մի պետություն, հավանաբար, կղժկարանար արդյունավետ արձագանքել բազմահազար որբացած մանուկների, անտուն մարդկանց, տեղահանված, ցաքուցրիվ եղած ընտանիքների կարիքներին: Իսկ Հայաստանի պարագայում դա շատ ավելի բարդ խնդիր էր³, ուստի

¹ http://parsamean.blogspot.com/2011/08/blog-post_23.html

² <http://archive.ankakh.com/2010/11/68675/>

³ Որոշ տվյալներով, միայն որբ երեխաների թիվը 1920 թ. կազմում էր շուրջ 200.000, որից Թուրքիայում՝ 70.000, Հայաստանում՝ 50.000, Արաբական երկրներում՝ 25.000, այլ երկրներում՝ 5.000:

սփյուռքի հայերը ինքնակազմակերպման միջոցով փորձեցին սատար կանգնել որբախնամ գործին՝ ստեղծելով ազգային տարբեր կազմակերպություններ, ինչպես, օրինակ, Հայկական բարեգործական ընդհանուր միությունը [Մեքսիկոյան Է., 2001, 1-3], Եղբայրական օգնության կոմիտեն, Մոսկվայի հայկական կոմիտեն, Կովկասի հայոց բարեգործական ընկերությունը և այլն: Դրանց նպատակն էր՝ օգնել Թուրքիայում մնացած, ինչպես նաև տեղահանված և այլ երկրներում՝ Սիրիայում, Լիբանանում, Ռուսաստանում, Վրաստանում և Հայաստանում ծվարած որբերին:

Թուրքական կառավարությունը, երկրում ունենալով միսիոներական եվրոպական և ամերիկյան քրիստոնեական բազմաթիվ որբանոցներ, ի լրումն հայկական կազմակերպությունների հիմնած որբանոցների, ջարդերից հրաշքով փրկված որբերի ֆիզիկական գոյության գինը սահմանեց նրանց ինքնության կորուստը՝ հայ մանուկներին հանձնելով թուրքական պետական որբանոցներին և իսլամադավան թուրք կամ այլազգի ընտանիքներին: Խարբեղողում ԱՄՆ հյուպատոս Լեալի Դևիսը գրում է. «Բացահայտ է, որ կառավարությունը որոշել է ամեն կերպ թույլ չտալ, որ այստեղ մնացած արտասահմանյան միսիոներները կրթական կամ կրոնական գործունեություն ծավալեն: Որոշ հայուհիների ամուսնացնում են մահմեդականների հետ, որոշ հայ երեխաների էլ մահմեդականացնում են, բայց ոչ ոքի թույլ չեն տալիս ուրիշ, օտար ազդեցությունների ենթարկվել» [Դևիս Լ., 2001, 279-280]: Որք ու թափառող, անխնամ մնացած երեխաներին մեկ տեղում հավաքելը կառավարության կողմից նաև զգուշավորություն էր՝ կանխարգելելու համաճարակների տարածումը:

Այս երեխաներին հայթայթելը և վերադարձնելը կամ «հետգնելը» հայ որբախնամ կազմակերպությունների հիմնական մտահոգության առարկան էր, քանի որ նրանց հանդեպ թուրք կառավարության և հանրության կողմից ցուցաբերված այսպես ասած գթասրտությունն ուղղված էր որոշակի շահերի բավարարմանը և ոչ որբախնամությանը:

Իրականում հայ երեխաների հանդեպ այս «հումանիստական մոտեցման» հետևում մի քանի նպատակներ էին թաքնված՝

- Երեխաների նպատակադրված իսլամացումն ու թուրքական գեներֆոնդի հարստացումը՝ աղջիկ որբերին կնության առնելու միջոցով՝ առանց գլխագնի անհրաժեշտ վճարումների¹,
- Հոմոսեքսուալ կապերի անկաշկանդ և անթաքույց իրականացումը,
- Տնտեսական շահը՝ որբ երեխաների աշխատուժի ձրի գործարկման միջոցով,
- Լրացուցիչ եկամուտ պետությունից՝ որբ երեխաներին խնամելու պատրվակով,
- Պատերազմի՝ այլ ընթացք ստանալու դեպքում ապահով մնալու երաշխիք:

Բռնի իսլամացման նպատակով անհիշելի ժամանակներից Օսմանյան կայսրությունում կիրառվող մանկահավաքի (դեշիրմե) ինստիտուտը, որն ունեցել է նաև «արյան հարկ» անվանումը, մեծ տարածում ստացավ ցեղասպանության տարիներին: Այս գործընթացը կանոնակարգված էր և մանրամասն մշակված. տղա երեխաները ուղարկվում էին ենիչերական զորագնդեր, իսկ աղջիկները՝ լրացնում տան ծառաների շարքերն ու հարեմները:

Հայ որբերին իսլամացնելու և ուծացնելու նպատակով օգտագործվում էին հավասարապես թե՛ պետության լծակները, թե՛ հանրության հնարավորությունները: Ֆրիտյոֆ Նանսենը հայ երեխաների հանդեպ թուրքական «գթասրտության» վերաբերյալ նշում է. «Իսլամ ընդունողների և թլպատվողների թիվը մեծ էր, հատկապես երեխաների, որոնց ձեռք էին գցում իշխանությունները» [Հովհաննիսյան Պ., 2011, 451]:

Ջեմալ փաշան, օրինակ, պատմելով իր «որբախնամ» գործունեության մասին, ասել է. «Բռնագաղթի ենթարկված երեխաներին մահից և բարոյական վտանգներից փրկելու համար Սիրիայում պահեցի: Նրանց համար որբանոցներ բացեցի. մեկ հատը Լիբանանում՝ Ային Թուրա մենաստանում, երկրորդը՝ Դամասկոսում, երրորդն էլ՝ Հալեպում: Այս որբանոցները, որտեղ կային 3000-4000 երեխաներ, անձամբ իմ պաշտպանության տակ վերցրեցի և երեխաներին ուտելիք, հագուստ և

¹ Իսլամաթուրքական ամուսնության սովորույթների համաձայն՝ տղայի կողմն ուղղակի գնում է հարսին՝ նրա ծնողներին վճարելով որոշակի գումար:

դաս տալու համար ամբողջ ծախսերը բանակի բյուջեից վճարեցի» [Մելքոնյան Ռ., 2010, 30]: Մինչդեռ ցեղասպանության ականատես-վկա, գրող Վահան Մինախորյանը հետաքրքիր դիտարկում է ամում՝ նշելով, որ ռուսական զորքի հաղթանակների ժամանակ թուրքերը ձգտել են իրենց տներում հայ երեխա պահել, որպեսզի «բարերարի հանգամանքով պատասխանատվությունից ազատվին...» [Մինախորյան Վ., 2006, 327]: Ի վերջո, ինչպես ցեղասպանագետ Վահագն Դադրյանն է նշում, թուրքերի համար այդ երեխաները դիտվում էին որպես թուրք ժողովրդի էթնիկ գենային նկարագիրը հարստացնելու համար փնտրված աղբյուր [Dadrian V., 2005, 313] և ձրի աշխատուժ:

Պետական լծակների օգտագործման մասին է վկայում լրացուցիչ ֆինանսավորման պատրաստակամությունը, որը կառավարությունը դրսևորում էր այն որբանոցների նկատմամբ, որտեղ հայ երեխաները կիսամացվեին: Դրա մասին է վկայում Օսմանյան կայսրության ռազմական նախարար Էմվերի՝ 1916 թ. մայիսի 9-ին ներքին գործերի նախարար Թալեսքին ուղղված նամակը, որում նա նշում է. «Կրոնափոխ և ոչ կրոնափոխ հայ որբերին եթե վերցնենք մեր որբանոցները, ես պատրաստ եմ ռազմական բյուջեից հոգալու դրա համար անհրաժեշտ ծախսերը» [Atatur İ., 2005, 56-57]¹: Ինչ վերաբերում է հանրության մասնակցությանը, ապա, ի լրումն երեխաներին հյուրընկալող ընտանիքների սեփական շահի՝ ձրի աշխատուժ, աղջիկ երեխաների դեպքում՝ ձրի ամուսնություն, կառավարությունը քաջալերում էր նաև ֆինանսական կանոնավոր պարգևատրմամբ. «Երեխաներին իսլամական սովորույթներին համապատասխան ձևով բաժանել բարեկեցիկ ընտանիքներին այն գյուղերում և գյուղաքաղաքներում, որտեղ չկան հայեր, եթե երեխաների թիվը շատ է, նրանց տալ մաքուր և պատվարժան ընտանիքներին, որոնք ապրուստը դժվար են հոգում, այդ նպատակով ամեն երեխայի համար ընտանիքներին վճարել ամսական 30 դուրուշ, կազմել ստույգ աղյուսակներ, թե ում են տրվել այդ երեխաները և մեկ օրինակ ուղարկել կենտրոն», հրահանգվում է համապատասխան կառույցներին և պատասխանատուներին 1915 թ. հուլիսի 10-ին թվագրված փաստաթղթում: Պահանջվող հաշվետվությունների նպատակը բռնի իսլամաց-

¹ Մեջբերումը՝ Ռուբեն Մելքոնյանի թարգմանությունից:

ված հայերի վերաբերյալ տեղեկությունների կառավարումն էր, քանի որ անգամ իսլամացվելուց հետո, կառավարությունը չէր բացառում հայկական ինքնագիտակցության հետդարձն ու հնարավոր «ըմբոստությունը»՝ այդպիսով ամրապնդելով հանրության աչքին հայի վտանգավորությունը՝ դրանով իսկ արդարացնելով տեղի ունեցածի «հիմնավորվածությունը»: Փորձելով վերահսկել նաև այդ գործընթացը՝ Թալեաթը 1915 թ. նոյեմբերի 5-ին հրահանգ է ուղարկում Հալեպ՝ պահանջելով. «Կ'իմանանք թե Սվազի, Մամուրեթ-Իլ-Ազիզի, Տիարպեթիի, Էրզրումի մահանգներէն տարագրուած և ճամբուն ընթացքին իրենց ծնողներուն մեռած ըլլալուն հետևանքով անոնք մնացած ծանօթ անձնատրութեանց (Հայոց) պատիկները կարգ մը իսլամ ընտանիքներու կողմէ որդերգութեան և սպասաւորութեան կ'ընդունուին: Չեր նահանգին մէջ գտնուող այդ կարգի տղաքը հաւաքելով՝ տարագրութեան վայրերը (անապատները) որկելնիդ և յարմար դատուած կերպով ժողովուրդին այս մասին պէտք եղած հրահանգները տալերնիդ իբր շրջաբերական կը ծանուցանենք» [Անտոնեան Ա., 1990, 180]: Սակայն Թալեաթի՝ հայ երեխաների հետ կապված իրական «մտահոգության» բուն պատճառը պարզ է դառնում կրկին Հալեպ ուղարկված նրա հաջորդ ծածկագիր հրահանգում արդեն 1915 թ. դեկտեմբերի 12-ին, որում ասվում է. «Հաւաքեցէք և սնուցէք այն որբերը միայն որոնք չեն կրնար յիշել գուլունը որուն ենթարկուեցան իրենց ծնողները: Մնացածները կարաւաններուն ընկերացնելով որկեցէք» [տե՛ս նույն տեղում, 187]:

Հարկ է նշել, որ այդ ներարկումներն իրենց ազդեցությունն են թողել թուրք հանրության ներկա պատկերացումների վրա՝ ներկայացնելով բռնի իսլամացումը որպես երկրի ներքին կյանքը կանոնակարգելուն, միջէթնիկ հարաբերությունները խաղաղ պահելուն ուղղված հարկադրված քայլ: Հայ որբերի հանդեպ միջազգային նորմերը¹ խախտող այս մոտեցումը Եվրոպական հարթակներում Թուրքիայի սոցիալական ոլորտի ներկայիս պատասխանատուների շուրթերով ներկայացվում է որպես թուրք ժողովրդի ու կառավարության գթասիրտ վերաբերմունքի

¹ Յեղասպանության կանխարգելման՝ ՄԱԿ-ի կոնվենցիայի 2-րդ հոդվածի 5-րդ կետը հստակ փաստում է, որ ցեղասպանություն է համարվում նաև էթնիկ կրոնական մի խմբի երեխաներին մեկ այլ էթնիկ կրոնական խումբ տեղափոխելը:

առհավատչյա, թեև ստիպված են խոստովանել բռնի իսլամացման փաստը: Այսպես, 2005 թ. Մալթայում Խնամատարության միջազգային կոնֆերանսի ժամանակ Թուրքիայի սոցիալական ապահովության նախարարության ներկայացուցիչն այս հարցի շուրջ տվեց հետևյալ մեկնաբանությունը. «...հայերը, 1912-15 թթ. հեռանալով Թուրքիայի տարածքից, իրենց հետևում թողեցին բազմաթիվ երեխաների, որոնք անխնամ էին, սոված ու որբ: Բազմաթիվ թուրք ընտանիքներ, բարի կամքի դրսևորման միջոցով, իրենց խնամքի ներքո վերցրեցին այդ «ավանդ» թողնված երեխաներին, բնականաբար, այդ երեխաները հետագայում մահմեդականացվել են»:

Զբացառելով, որ առանձին դրական դեպքեր կարող էին լինել, երբ երեխաներին դրկից թուրքերը ապաստանել են նաև անշահախնդիր (այդպիսով փորձ անելով՝ փրկել նրանց կյանքը)¹ կամ հենց այդ երեխաների ծնողների խնդրանքով (այդ երեխաները թուրքական աղբյուրներում անվանվում են «ավանդ թողնված երեխաներ»), այնուամենայնիվ, դժվար է հավատալ, որ դրանք ծանրակշիռ տվյալներ են՝ «կողմնակի վնասների» քվի համեմատ: Ավելին, բազմաթիվ փաստեր ու վկայություններ կան այն մասին, որ ուծացման ճակատագրին արժանացել են ոչ միայն որբացած երեխաները:

Ի լրումն որբերի հանդեպ այս ինքնատիպ գթասրտության, վաճառքի, փոխանակման, բռնի իսլամացման ու ինքնության մոռացման, ճնշումների առարկա են եղել նաև գաղթի քարավաններում ծնողների հետ աքսորված երեխաները: «...Մարգվանի, Ամասիայի և Թոքատի (Եվդոկիա) տարագիր հայության արքայի ժամանակ պետական պաշտոնյաները քարավաններից առանձնացրել են երեխաներին, իսկ նրանց տարագիր ծնողներին հրամայել շարունակել ճանապարհը: Այնուհետև հայտարարություններ են տարածել շրջակա գյուղերի մուսուլման բնակչության շրջանում, որպեսզի գան և վերցնեն իրենց նախընտրած հայ երեխայի [Զավեն Արքեպիսկոպոս, 1947, 138]: Ապրանքի վերածված հայ տղա երեխաները թե՛ ցեղասպանության հանցագործու-

¹ Դատելով Թուրքիայում ներկայումս ապրող ծպտյալ հայերի աստիճանաբար ինքնաբացահայտվելու փաստից՝ պետք է ենթադրել, որ իսլամացումը, այնուամենայնիվ, ոմանց թույլ է տվել խուսափել արքայից ու ջարդերից:

թյունների ժամանակ և թե՛ իրենց որդեգրած բուրքական ընտանիքներում ենթարկվել են հոմոսեքսուալ բնույթի բռնաբարությունների» [Dadrian V., 2005, 322-323]:

Իսլամացմանը զուգահեռ, ստրկացված երեխաների անունները նույնպես թրքացվում էին, նրանց արգելում էին խոսել մայրենի լեզվով. անգամ ցավ զգալուց երեխան չէր կարող մայրենի լեզվով ճչալ, այլապես կկորցներ կյանքը¹:

Ի լրումն որբախնամ գործունեության առաջին ուղղության (ցեղասպանությունից փրկված երեխաների տեղավորում, որբանոցների հիմնում), հայկական կազմակերպությունները առանձին ջանասիրությամբ փորձեր էին անում գտնելու գերեվարված հայ որբերին: Առաջին համաշխարհային պատերազմի ավարտից հետո բազմաթիվ հայկական կազմակերպություններ և օտարազգի միսիոներներ օգնեցին կանանց և երեխաներին՝ ազատվելու իրենց առևանգողներից և վերադառնալ հայկական միջավայր: Այդ գործում հատկապես աչքի ընկավ ազգանվեր գործիչ Ռուբեն Հերյանը, ով, անտեսելով իրական վտանգը և բազմաթիվ դժվարություններ, կաշառելով արաբ շեյխերին, ծափվելով անգլիական պաշտոնյայի կամ ամերիկյան միսիոների հագուստներով, Դեր Ջորի անապատներից և թուրքական հարեմներից կարողացավ փրկել հարյուրավոր հայ որբերի: Հիշատակության է արժանի նաև դանիացի միսիո-

¹ «Մեզ տեղ հասցնելուց անմիջապես հետո թուրքացրին, անուններս փոխեցին, դասարանների բաժանեցին, Կ. Պոլսից հրավիրված դասատուները սկսեցին մեզ հետ պարապել: Խստիվ արգելեցին հայերեն խոսել: Հատուկ դասարանների ավագներ նշանակեցին մեծահասակներից, որոնց պատվիրել էին հայերեն խոսողներին ցուցակագրել պատժելու համար: Այս ավագները հավատարմությամբ կատարում էին իրենց պարտականությունները: Ամեն երեկո, երբ ամբողջ երեխաներին հավաքում էին աշխատողների հետ մասին ՋԱՌ-ՅԱ-ի և բոլորը միատեղ երեք անգամ թագավորը երկար ապրի էին գոչում, այդ հանդիսավոր ժամին կարդում էին օրվա հայերեն (գլավուրչա) խոսողների ցուցակը և թուրքավարի պատժում ամեն օր, մինչև որ բոլոր երեխաները վերջ տվեցին հայերեն խոսելուն: Պատժի ձևը հետևյալն էր. մեջքի վրա պառկեցնում էին, երկու ոտքերը վերև բարձրացրած երկու հոգի բռնում, իսկ ինքը՝ որբանոցի ղեկավարը, անձամբ գավազանով 100-200 հարված հասցնում ոտքերին: Վայ այն երեխային, որն այդ ծեծի ժամանակ կանչեր մայրիկ, մամա ջան, գազանը առավել կգազազեր և կշարունակեր իր հարվածները՝ մինչև քիչ հանդարտվեին կրքերը: Ծեծի այդ ձևը թուրքերեն ֆալախա քաշել էին անվանում: Շատ տղաներ ոտքերից վնասվածքներ ստացան և կաղ մնացին» («Այլին թուրա» որբանոցի սաներից մեկի նամակն՝ ուղղված Ջոն Կիրակոսյանին):

ներուհի Կարեն Եփփեն, ով, համագործակցելով արաբական աշխրեթների առաջնորդների հետ, մինչև 1928 թ. կարողացավ փրկել 2000 հայ կին և երեխա¹: Սակայն, շուրջ 50.000 երեխա դեռևս մնում էր թուրքական հարեմներում և անապատներում, և նրանց հայտնաբերել չհաջողվեց [Ահարոնյան Գ., 1965, 100]:

Հայկական կազմակերպությունների և մտավորականության մտահոգությունը ոչ միայն թուրքական որբանոցներն էին: Ըստ արժանվույն գնահատելով միսիոներների, Ամերկոմի, ռուսական և այլ ծագում ունեցող բարեսիրական կազմակերպությունների որբախնամ գործունեությունը, այնուամենայնիվ, ժամանակ առ ժամանակ ինքնության կորստի կամ «կողմնակի վնասների», հայեցի դաստիարակության վտանգվածության վերաբերյալ մտահոգության ալիք էր բարձրանում հատկապես բուն Հայաստանում:

Մասնավորապես, Ամերկոմը որբանոցների մայրաքաղաք դարձած Ալեքսանդրապոլում որբախնամ հաստատությունների մի ամբողջ համախմբություն էր ստեղծել՝ որբանոցներ, դրանց կից մանկապարտեզներ, դպրոցներ, դպրոց-արհեստանոցներ, մանկավարժական տեխնիկում, բուժքույրերի դասընթացներ [Հովսեփյան Է., 2014, 192]: Այդ կերպ Ամերկոմը փորձում էր հնարավորինս երաշխավորել որբերի հետագա սոցիալական ինքնությունությունն ու հաղթահարել նրանց կախվածությունը:

Որբանոցներում բարձրորակ արհեստավորների պատրաստման հայտնի իմիջը և առանձին տաղանդաշատ սաների հանրահայտ լինելը (Զիվան Գասպարյան, Շիրազ և այլն) կազմում են որբախնամ գործունեության դրական ընկալման հենքը, ինչը ինստիտուցիոնալիզացված խնամքի տարբերակների ներկայիս ջատագովների ամենածանրակշիռ փաստարկն է համարվում անգամ մեր օրերում:

Այդ շրջանում Հայաստանում Ամերկոմի գործունեությունը մի կողմից ցանկալի էր ու քաջալերվում էր, մյուս կողմից, կառավարության, եկեղեցու և մտավորականների կողմից նշվում էին «կողմնակի վնասները»․ «լուրջ մտահոգություն կար, որ որբերի խնամքին զուգահեռ՝ օտար ավերից ժամանած մարդկանց էր վերապահվում նաև փոքրիկների

¹ http://www.genocide-museum.am/arm/online_exhibition_2.php.

կրթության, նրանց հոգևոր դաստիարակության ոլորտը, որը հղի էր ապագայում հայրենիքի, սեփական ժողովրդի պատմության ու մշակույթի նկատմամբ ոչ լիարժեք պատկերացումներ ունեցող քաղաքացիներ կրթելու և դաստիարակելու վտանգով» [տե՛ս նույն տեղը, 193]: Ակնառու էր նաև հայ եկեղեցուց հեռանալու, բողոքական հայացքներով տոգորվելու վերաբերյալ անհանգստությունը: Իրենց մտահոգություններով ակտիվ կերպով հանդես էին գալիս հայ մտավորականները, մասնավորապես Հովհ. Թումանյանը, ով, անձամբ և զավակների հետ¹ ներգրավվելով որբախնամ գործունեության մեջ, կարևորում էր հայեցի դաստիարակությունը, և երեխաների ինքնության պահպանումը²:

Ընդունելով հանդերձ այդ որբանոցներում կիրառվող մոտեցումների՝ կրթության, արհեստների, անքննադատ մոտեցման, առողջ բարոյահոգեբանական մթնոլորտի առավելությունները, որոնք իրապես նպաստում էին որբերի սոցիալական վերականգնմանը³ և պատրաստում նրանց հետագա ինքնուրույն կյանքին (այն, ըստ էության, որբի հետ աշխատանքի գրագետ մոդելի նախատիպ էր), վերը նշված մտահոգություններն, ի վերջո, համապատասխան հետևանքներ ունեցան այդ որբանոցների համար: Խորհրդային իշխանության հաստատումից հետո բարեգործական կազմակերպությունների հիմնած մանկատների անձնակազմի հանդեպ սկսվեց մեծածավալ հալածանք՝ ազգակործան գործունեության մեջ մեղադրանքներով, և, ի վերջո, գործի դրվեց գաղափարախոսական մեքենան: Թեև մահմեդականացման վտանգն այլևս չեզոքացված էր, այնուհանդերձ, խորհրդայնացմամբ պայմանավորված այլ «կողմնակի վնասների» հարցը մնում էր արդիական, սակայն դրանք

¹ Ավագ որդին՝ Մուշեղն էլ ահագանգում էր Իգդիրից, որտեղ ընթանում էին պատերազմական գործողություններ: Նա մամուլներից մեկում գրում է, որ որբ հայ մանուկներին կազակներն իրենց մեջ էին բաժանում, և դա կարծես արդեն սովորական երևույթ էր դարձել: Նա սրտի ցավով գրում է. «...Երեխաներին որդեգրում են և ռուսացնում... Հայ ազգը ուրիշ տեսակ գոհաբերության առաջ է կանգնած, մի նոր տեսակի թալանի առաջ է կանգնած, երեխաների թալան-ն...»:

² <http://www.toumanian.am/toumanian/html/kens/vorbangor.html>

³ «...Հիշում եմ և էն լավ օրը, երբ առաջին անգամ վերահսկողները զանգատվեցին, թե արդեն չարածճի են դարձել, դժվարացել է կառավարելը, ո՞մանք զվարթ երգում են խմբով, կատակներ անում, ուրախ-ուրախ ճշում, կրկշում: Ու ամենքիս աչքերն էլ լցվեցին ուրախության արտասուքով»:

դուրս են որբախնամության համատեքստում ինքնության կորստի և կողմնակի այլ վնասների վերհանման՝ սույն հոդվածի քննարկման տիրույթից:

Վերապարծների ու նրանց սերունդների հիշողություններից դատելով՝ գերեվարված և վերադարձած որբերի և նրանց սերունդների ընկալումը միանշանակ չէ. առկա է «ոչ հայեր» եզրույթը¹ այն հայերի համար, ովքեր ծագումով հայ են, սակայն ժամանակին իսլամացվել են պարտադրաբար կամ հոժարակամ՝ փրկվելու նպատակով: Այլ խոսքով, «կողմնակի վնասի» ամենաբարդ դրսևորումը գերեվարված և փրկված որբերի ինքնության ճգնաժամն է: «Ոչ հայերի» ներկա ֆենոմենը գիտական, կրոնական-դավանաբանական և քաղաքական հարթակներում դեբատների տեղիք է տալիս. այդ «ոչ հայերը» մեծ մասամբ այն մույն որբերն են, ում հումանիստաբար ապրելու իրավունք տրվեց՝ ինքնության կորստի կամ դրա ստեղծման գնով: «Կրոնափոխ հայերի հետ մեր զրույցների ժամանակ, երբ ասում էինք, թե հավատարիմ չեն մնացել կրոնին, որպես հակափաստարկ նրանք նշում էին, թե մնացել են ամուր կառչած հողին: Ուսումնասիրելով կրոնափոխ հայերին՝ մենք նաև խնդիր ենք դնում վերականգնել մեր աղճատված ինքնությունը, չե՞ որ նրանք մնացել են հայրենիքի այն հատվածում, որը մեզ համար կորուսյալ է...» [Մելքոնյան Ռ., 2010, 85]: «Ոչ հայերի» մուրբ խնդիրներին անդրադառնալով՝ Շարլ Ազնավուրը, կարծես, դեղատոմս է առաջարկում փոփոխված ինքնությամբ մարդկանց ընկալման խնդրի համար. «Այդ մարդիկ դժբախտ են, քանի որ ընդունված չեն ոչ մի կողմից (ո՛չ թուրքերի, ո՛չ հայերի). պետք է նրանց օգնել: Մենք ազգ ենք, իսկ ազգը, բնականաբար, բաղկացած է տարբեր մարդկանցից. լավ կամ վատ, տարբեր կրոններից. քրիստոնյա, հրեա, մուսուլման, դա մորմալ է: Հարկավոր է, որ Հայաստանը փոխի իր մտածելակերպը և ընդունի տարբեր հավատքի հայերին, ինչպես Եվրոպան է ընդունում տարբեր հավատքի մարդկանց»²:

Անվիճելի է, որ «կողմնակի վնասներ» կրած «ոչ հայերն», իրենց կամքից անկախ, հայտնվել են անհաղթահարելի ֆորսմաժորային,

¹ <http://www.mindiaspora.am/res/Hratarakumner/Site-Islamacvac%20hayeri%20khndirnri%20shurj.pdf>.

² http://www.noravank.am/arm/articles/detail.php?ELEMENT_ID=6422.

կանոնակարգման չենթարկվող գործոնների մի ամբողջ փաթեթի ազդեցության ներքո՝ ի լրումն պարզ ֆիզիկական ոչնչացման վտանգին: Ահա ինչու Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Գարեգին Երկրորդը 2010 թ. ապրիլի 24-ի իր ուղերձում նշում է. «Տեղասպանության զոհեր են ստիպողաբար իսլամ ընդունած հայերը և նրանց սերունդները, ովքեր վախենում են խոսել իրենց ինքնության մասին»¹:

Ողջ մնացած և հատկապես գերեվարված որբերի ինքնության խնդիրը ինքնաբերական տեսանկյունից որպես հետագա սոցիալական կյանքի կառուցողական փնտրտուքի առարկա շարունակում է մնալ թե՛ վերապրածների և թե՛ հետագա սերունդների համար: Անգամ 100 տարի անց կրոնափոխված, մայրենին ամբողջապես կամ գրեթե մոռացած, անվանափոխված, բռնությունների ու շահագործումների, ստրկացման ենթարկված որբ վերապրողները ստիպված են ջանքեր գործադրել՝ գտնելու սխեմաներ, բացատրություններ, կապակցումներ արմատների ու ներկա սեփական «ես»-ի միջև: Այդ սխեմաները, սակայն, չեն ծնվում, իսկ եթե ծնվում են, ապա լինում են միայն ժամանակավոր, ոչ համոզիչ և որևէ կերպ չեն կարողանում «օբյեկտիվացնել» անցյալի ու ներկայի տրամաբանությունը:

Մի առիթով Լուկմանն իր իսկ աշխատանքների մասին նշել է. «Իմ հայտնագործած նոր՝ սոցիալական կառուցակցման ենթատիպությունը այն է, որ մարդկային հասարակության մեջ մարդկային արարածը ներառված է մաս ներկայիս սոցիալական տեսության ձևավորման մեջ»²: Վերապրածներին կարծես խանգարում է այդ կառուցակցված ներառվածությունը: Գտնվելով «ոչ յուրային» և «ոչ էլ օտար» սահմանագծին՝ այդ անձանց սոցիալական կյանքի վերլուծության շրջանակները հանգում են անհաղթահարելի արհավիրքի ուժի ճնշմամբ կազմալուծված ընտանեկան, համայնքային, միջավայրային և մշակութային կապերի թուլացմանը, մարդու կյանքում էական փոխաստարող ուժերի նվազմանը և, փոխարենը, գոյապահպանման համար կենսաբանական բնագոյների ակտիվացմանն ու մարդու սոցիալական էության աղքատացմանը, և, ի վերջո, ներքին դատարկությանը: Սոցիալական կյանքի

¹ Տե՛ս նույն տեղում:

² <http://armsociology.com/?p=1441>.

մեկնաբանման վերաբերյալ հայեցակարգը բացատրում է նշված գործոնների փոխկապակցվածությունը: Ի վերջո, կողմնակի վնասների արտացոլումը առօրեականության ֆեմոմենոլոգիայում այն ելակետն է, որտեղ կարող են սկիզբ առնել իմտելեկտուալ երկխոսությունները՝ ժխտելով այս բարդ երևույթը միօրինակ կամ համընդհանուր որևէ մոտեցումներով մեկնաբանելու բոլոր փորձերի նպատակահարմարությունը:

Խնդիրը միաժամանակ մի քանի ընկալումների հարթությունների խաչմերուկում է՝ պատմության, անթրոպոլոգիայի, մշակութային անթրոպոլոգիայի, սոցիալական հոգեբանության, էթնոհոգեբանության և այլն: Որբերի՝ անհաղթահարելի ուժի ներքո վերադասավորված, ավելի ճիշտ՝ քառսի վերածված սոցիալական կյանքի նրբերանգները բազմագործոնային ու բազմակոմպոնենտ գործընթացների մեկտեղումների արտացոլումն են առանձին անհատների կյանքում: Այն հաջորդ սերունդներին փոխանցված «գենետիկ հիշողություն» է՝ սեփական ինքնության չղադարող փնտրտուք կամ սեփական ինքնության արմատների մերժում՝ ցավ չգգալու նպատակով: Ցեղասպանությունը վերապրած որբերը շարունակում են սեփական պատրանքների, ճակատագրի կապանների բովանդակային տարրերի խճճվածության գերին մնալ, ինչը դրսևորվում է նաև վերապրողների զավակների կյանքում: Դատելով գերեվարված և վերապրած որբերի հուշերից՝ չնայած ֆիզիկական գոյությանը, «նրանք ստիպված էին մեռնել ու հառնել գրեթե ամեն օր...»: Հայտնի ցեղասպանագետ Վահագն Դադրյանն այս երևույթն անվանել է վայրենության և հումանիտար միջամտության խառնուրդի հետևանք՝ արտացոլված կոլեկտիվ հիշողության մեջ:

Գրականության ցանկ

1. **Ահարոնյան Գ.**, Հուշամատյան Մեծ Եղեռնի (1915-1965), Բեյրութ, 1965:
2. **Անտոնեան Ա.**, Մեծ ոճիրը: Հայկական վերջին կոտորածները և Թալեաթ փաշա, Երևան, 1990:
3. **Գևիս Լ.**, Սպանդի մահանգը: Ամերիկյան դիվանագետի զեկուցագիրը հայկական ցեղասպանության մասին, 1915-1917 թթ. (թարգմանությունը՝ Գրիգոր Ջանիկյանի), Երևան, 2001:

4. **Զավեն Արքեպիսկոպոս**, Պատրիարքական յուշերս. Վաւերագիրներ և վկայութիւններ, Գահիրէ, 1947:
5. **Մելքոնյան Է.**, Հայկական բարեգործական ընդհանուր միութեան գործունէութիւնը 1910-1930 թթ., 2001:
6. **Մելքոնյան Ռ.**, Հայերի բռնի իսլամացումը ցեղասպանութեան տարիներին. Ընթացքը և հետևանքները, Երևան, 2010:
7. **Մինախորեան Վ.**, 1915 թականը. Արեւադէպի օրեր, Թեհրան, 2006:
8. **Նալբանդյան Ա. Լ.**, Էջեր Հայաստանի մանկատների պատմությունից, Երևան, Լույս, 1980:
9. Սև գիրք. նշանավոր օտարերկրացիները թուրքական ոճիւրների և Հայոց ցեղասպանության մասին (խմբագիր՝ Պ. Հովհաննիսյան), Երևան, 2011:
10. **Atnur İ.**, Türkiye'de Ermeni kadınları ve çocukları meselesi (1915-1923), Ankara, 2005.
11. **Dadrian V.**, Soykırımın kurbanları çocuklar; Dadrian V., Türk kaynaklarında Ermeni soykırımı (toplu makaleler 2), İstanbul, 2005.
12. **Özdemir H.**, Cemal Paşa ve Ermeni Göçmenler: 4. Ordu'nun İnsani Yardımları, İstanbul, 2009.

***ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի սոցիալական աշխատանքի
և սոցիալական տեխնոլոգիաների ամբիոնի
ասիստենտ, ա. գ. ք. Յու. Գ. Մելքումյան***

**ՀԻՇԵԼ, ՊԱՏԺԵԼ, ՆԵՐԵԼ, ԿԱՆԽԵԼ.
ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԻՑ 100 ՏԱՐԻ ԱՆՑ**

Ցեղասպանություն, գենոցիդ, հայասպանություն, եղեռն, կոտորած, ջարդ, ազգասպանություն, ժողովրդասպանություն, ոճրագործություն, աղետ. այս բոլոր բառերը մենք օգտագործում ենք հայ ազգի նորագույն պատմության և մշակույթի մեջ առանձնահատուկ նշանակություն ունեցող իրադարձությունը բնորոշելու համար: Այն է **Օսմանյան կայսրության** կառավարող ուժերի կողմից կազմակերպված ցեղասպանություն, որի արդյունքում 1894-1923 թվականներին զանգվածային տեղահանության է ենթարկվել և բնաջնջվել հայ բնակչությունը: Հոմանիշների այս շարքում կարևորվում է ոչ միայն բովանդակությունը, այլև հնչյունային, ասոցիատիվ, զգայական բաղադրիչը: Բառն արտահայտում է այն ազդեցությունը, որը թողնում է մարդու հոգու վրա: Հոմանիշների առատությունը սոցիալապես պայմանավորված է և անուղղակի ձևով վկայում է հայ մշակույթում ցեղասպանության փաստի կարևորության մասին:

1915-2015 թվականները հայ ժողովրդի համար անընդմեջ պայքարի տարիներ են: Իսկ պայքարը ենթադրում է որոշակի նպատակ. ո՞ւմ կամ ինչի՞ դեմ ենք պայքարում, բայց ամենակարևորը՝ հանուն ինչի՞ ենք պայքարում, ի՞նչ արդյունք ենք ակնկալում պայքարի հաջող ավարտից:

Արդեն չկա խնդիր ապացուցելու, որ կատարվածը ցեղասպանություն էր, թեև աշխարհասփյուռ հայության լոբբիստական կազմակերպությունների համար այն դեռևս կարևոր նպատակ է հանդիսանում: Նրանց իսկ գործունեության շնորհիվ Հայոց ցեղասպանությունը ճանաչել են երկու տասնյակից ավելի պետություններ Եվրոպայում և Ամերիկայում: Որպես կարևոր ձեռքբերում այսօր ողջ մարդկությունն ունի միջազգային գործիք՝ «Ցեղասպանություն հանցագործությունը կանխելու և պատժելու մասին ՄԱԿ-ի կոնվենցիան», որն ընդունվել է 1948 թ. դեկտեմ-

բերի 9-ին: Այդ կոնվենցիայի գոյության շնորհիվ իրագործելով ցեղասպանություն կամ նպաստելով ցեղասպանության իրագործմանը՝ սուբյեկտն արդեն գիտակցում է, թե ինչ իրավական և քաղաքական հետևանքներ կունենա այդ ծանրագույն հանցագործությունը: Նշված կոնվենցիայի երկրորդ հոդվածի համաձայն ցեղասպանություն է համարվում ազգային, էթնիկ, ցեղական կամ կրոնական որևէ խմբի ոչնչացման մտադրությամբ կատարված հետևյալ գործողություններից ցանկացածը.

- այդ խմբի անդամների սպանությունը,
- այդ խմբի անդամներին մարմնական լուրջ վնասվածքներ կամ մտավոր վնաս պատճառելը,
- որևէ խմբի համար կյանքի այնպիսի պայմանների միտումնավոր ստեղծումը, որոնք ուղղված են նրա լրիվ կամ մասնակի ֆիզիկական ոչնչացմանը,
- այդ խմբի միջավայրում մանկածնությունը կանխելուն միտված միջոցների իրականացումը,
- երեխաների բռնի փոխանցումը մարդկային մի խմբից մյուսին (*Ցեղասպանության հանցագործությունը կանխելու և պարզելու մասին ՄԱԿ-ի կոնվենցիա, 1948, 1*):

Բազմաթիվ պատմական փաստաթղթեր և ցեղասպանության ուսումնասիրությանը նվիրված գիտական հոդվածներ ու աշխատություններ վկայում են այն մասին, որ նշված գործողություններից բոլորը գործադրվել են Օսմանյան Թուրքիայի կողմից հայ բնակչության նկատմամբ: Առանձնահատուկ նշանակություն ունեն տարբեր ականատեսների վկայությունները, որոնք արտացոլված են բանավոր պատմություններում և ամրագրված են գրական աղբյուրներում: Մասնավորապես՝ Հ. Գևորգյանը իր «Կեցության արվեստ. քսաներորդ դարի զարկերակները» գրքում նշում է, որ 2001 թվականին Հայաստանում իրականացված հետազոտության շրջանակներում՝ յուրաքանչյուր հարցվող (հարցվել են 60 տարեկանից բարձր տարիքային խմբի ներկայացուցիչներ) իր կյանքի պատմությունը ներկայացնելիս՝ առանց հարցազրուցավարի ուղղորդման հարկ էր համարում սկսել այն տատի կամ պապի պատմությունից, ով փրկվել է ցեղասպանությունից (Գևորգյան, 2003, 16): Այդ

դրվագները երբեմն շատ մանրամասն պատմություններ են, իսկ երբեմն Արևմտյան Հայաստանը նշվում է զուտ որպես ծննդավայր: Սակայն բոլոր պատմություններում դրանք բախտորոշ են. և այն դեպքերում, երբ նշանավորում են փրկություն և նոր կյանքի սկիզբ, լինելիության հրաշք, և այն դեպքերում, երբ խոսքը գնում է անհատույց կորուստների մասին՝ հայրենիքի, ընտանիքի, ունեցվածքի, սոցիալական կարգավիճակի, սովորական դարձած ապրելակերպի:

«Այ Փի Էս Սի» քաղաքական և սոցիոլոգիական խորհրդատվությունների ինստիտուտի կողմից 2013 թվականին իրականացրած հարցման արդյունքների համաձայն ցեղասպանության ճանաչման գործընթացը՝ որպես Հայաստանի առջև կանգնած կարևորագույն խնդիր, դիտարկում են բնակչության շուրջ 1% (*Այ Փի Էս Սի, 2013*): Նման փոքր տոկոսը վկայում է ձևական ճանաչման արդիականության նվազման մասին: Միջազգային հանրությունը, այդ թվում մի շարք պետություններ, կազմակերպություններ և համայնքներ արդեն իսկ ճանաչել են այն փաստը, որ 1915 թվականին Օսմանյան կայսրության իշխանությունները կազմակերպել և իրականացրել են հայերի ցեղասպանություն: Ցեղասպանությունը չի ճանաչում Թուրքիայի Հանրապետությունը: Եվ այս հարցը քննարկման կարիք ունի: Որքանով է կարևոր մեզ համար Թուրքիայի կողմից Հայոց ցեղասպանության ճանաչումը: Այն կարևոր է ոչ միայն Հայաստանի, այլ նաև Թուրքիայի ու միջազգային հանրության համար:

Թուրքիային Հայոց ցեղասպանության ճանաչումը հնարավորություն կտա ողջ աշխարհի հետ պարզերես շփվել, ինչպես նաև տնտեսական ու քաղաքական հարաբերություններ կառուցելու և զարգացնելու համար կայուն հիմք կհանդիսանա: Ընդունելով կատարվածը՝ Թուրքիան կկարողանա ներողություն խնդրել, փոխհատուցել հասցրած վնասը և իհարկե իր ներդրումը կունենա ցեղասպանության նման սարսափելի հակամարդկային հանցագործության կանխման գործում: Միջազգային հանրության համար Թուրքիայի կողմից Հայոց ցեղասպանության փաստի ճանաչումը հատկապես կարևոր է՝ հաշվի առնելով տարբեր ժամանակաշրջաններում տեղի ունեցած բուլղարների, հույների, սիրիացիների, եգիպտացիների, քրդերի և այլ ժողովուրդների զանգվածային ջարդերը Թուրքիայում:

Չկա կարիք փնտրելու կատարված սխրագործության պատճառները: Այդ մասին խոսել են տարբեր ազգերի և տարբեր գիտական ուղղությունների ներկայացուցիչներ: Մասնավորապես Տ. Մաթոսյանը իր «Հայոց ցեղասպանություն և հոլոքոստ. զուգահեռներ» հոդվածում բերում է տեղի ունեցած ոճրագործության նախապայմանների մանրագնին վերլուծություն (Մաթոսյան, 2005): Այս առումով կարևոր է ցեղասպանությունը որպես մարդկության դեմ ուղղված հանցագործություն սահմանելը:

Այս փուլում խիստ արդիական է ցեղասպանության փաստը տեղավորել հայ ազգի, մշակույթի, հասարակության և պետականության առաջիկա զարգացման համատեքստում՝ ուրվագծելով ռազմավարական մոտեցումներ և նպատակներ: Ռազմավարական պլանավորման կարևորության մասին է խոսել Է. Մարգարյանը իր աշխատություններում (Մարգարյան, 1998):

Ռազմավարական նպատակներից առաջնայինը, իհարկե, **Հայոց ցեղասպանության մասին հիշողության պահպանումն է:** Այսօր այն պահպանվում է տարբեր եղանակներով՝ ընտանեկան հուշեր Արևմտյան Հայաստանից գաղթած ընտանիքի անդամների մասին, դպրոցական դասագրքերում առկա տեղեկություններ, պատմական փաստաթղթեր, վավերագրական աղբյուրներ (լուսանկարներ, տեսաժապավեններ, նամակներ և այլն), ցեղասպանության փաստին նվիրված գեղարվեստական ստեղծագործություններ, ցեղասպանության հիշատակի օր (ապրիլի 24), ցեղասպանությանը նվիրված քաղաքական և մշակութային միջոցառումներ և իհարկե այդ ամենը ուղեկցող խորհրդանիշների և էմոցիաների ամբողջությունը: Այս ամենն անհրաժեշտություն է և հիշողության պահպանման տեսանկյունից ավելի քան բավարար, սակայն ռազմավարական նպատակադրման և պլանավորման տեսանկյունից կարևոր է հասկանալ ինչպիսի բովանդակային և զգայական բաղադրիչ պետք է ունենա այդ հիշողությունը:

Պատկեր 1. Հայոց ցեղասպանության հուշահամալիր, ք. Երևան (ճարտարապետներ Ա. Թարխանյան, Ս. Քալաշյանի համահեղինակությամբ)



Նախ դիտարկենք այն խորհրդանիշները, որոնք կապված են հայերի ցեղասպանության հետ: Իհարկե Հայոց ցեղասպանությանը նվիրված հուշարձաններից առավել նշանավորը ՀԽՍՀ կառավարության որոշմամբ Երևանում՝ Ծիծեռնակաբերդի բարձունքին 1965-1967 թթ. կանգնեցված Մեծ եղեռնի գոհերի հիշատակը հավերժացնող հուշահամալիրն է: Վերջինիս տարածական հորինվածքի գերիշխող ծավալներն են Հիշատակի դահլիճը և Վերածննդի կոթողը: Հիշատակի դահլիճը տասներկու թեքադիր մույթերով պարփակված տարածություն է, որի կենտրոնում գտնվում է գոհերի հիշատակի Հավերժական կրակը: Հայտնվելով հավերժական կրակի մոտ՝ յուրաքանչյուրին համակում է խոնարհված «վշտագին» մույթերի հուզական ներգործությունը: Հիշատակի դահլիճի հարևանությամբ վեր է սլանում Հայաստանի վերածնունդը խորհրդանշող սրածայր բրգաձև կոթողը: 44 մետր բարձրությամբ սյունը նշանավորում է հայերի վերածնունդը: Իսկ հուշարձանի շուրջ տարածվող այգում գտնվում է 100-մետրանոց պատ, որի վրա փորագրված են ջարդերի ենթարկված ամենահայտնի քաղաքների և գյուղերի անունները: Այսպիսով հուշահամալիրը խորհրդանշում է հիշատակ և վերածնունդ՝ հուզական մակարդակում պարտադրելով վիշտ և հույս:

Հայոց ցեղասպանությանը նվիրված բազմաթիվ այլ հուշարձաններ տեղակայված են աշխարհի ամենատարբեր քաղաքներում՝ Փարիզ, Մոսկովիդեո, Բոստոն, Բիքֆայա և այլն: Սակայն դրանք բոլորն ունեն տարբեր վիզուալիզացում և խորհրդանշային բաղադրիչ: Հայաստանից դուրս գտնվող հուշարձանները ունեն նաև երախտագիտության խորհուրդը. երախտագիտություն այն ժողովուրդներին և պետություններին, որոնք աջակցել և հյուրընկալել են ցեղասպանության պատճառով թուրքիայից գաղթած հայերին:

Ի դեպ Հոլոքոստի զոհերին նվիրված հուշարձանները (Մայամիում, Սան-Ֆրանցիսկոյում, Բուդապեշտում, Միսկոյում և այլն) հիմնականում շեշտադրում են զոհերի մեծ քանակը՝ պարտադրելով դիտողին մեղքի զգացում: Այդ կոնոտացիոն իմաստը արտահայտվում է ինչպես տարբեր տարիքի և սեռի մարդկանց արձանների համախմբերի միջոցով, այնպես էլ տարբեր առարկաների առատության միջոցով՝ կոշիկներ, ծառի տերևներ և այլն: Հաճախ օգտագործվում է նաև զոհերի անունները գրելու հնարքը՝ անկասկած ավանդական հրեական խորհրդանիշների համակցությամբ (վեցազագաթ աստղ, յոթճյուղանի մոմակալ) :

2014 թվականին շրջանառության մեջ դրվեց նոր խորհրդանիշ՝ անմոռուկը, որպես Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցի միջոցառումների խորհրդանիշ: Անմոռուկն ընտրվել է՝ հաշվի առնելով ծաղկի գունային համադրությունը, նկարվածքը, ինչպես նաև անունը, որը նույն իմաստն ունի տարբեր լեզուներով: Սև գույնը Ցեղասպանության խորհրդանիշն է, մանուշակագույնի տարբեր երանգները ներկան ու ապագան են արտահայտում, իսկ 5 թերթիկներն այն մայրցամաքներն են, որոնցում հայ գաղթականները հայտնվեցին Ցեղասպանությունից հետո: Անմոռուկի դեղին միջուկը վերարտադրում է Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիրի 12 մույթերը, դեղինը խորհրդանշում է նաև ապրելու և արարելու հույս պարզևող արևի լույսը:

Առանձնահատուկ կարևորություն ունի Ցեղասպանության 100-րդ տարելիցի կարգախոսը՝ «Հիշում են և պահանջում»: Այն շեշտում է հիշելու և կանխելու անհրաժեշտությունը: Առաջին դեմքով ձևակերպված կարգախոսը վկայում է այն մասին, որ յուրաքանչյուր անհատի համար այն սեփական հիշողություն է, սեփական խնդիր և սեփական պահանջ:

Իսկ ի՞նչ ենք պահանջում: Պահանջները կարելի է տարանջատել մի քանի խմբի. և՛ տարածքային պահանջներն են, և՛ մեղավորների պատիժը, և՛ փոխհատուցման հարցը:

Տարածքային պահանջները առօրեական ընկալման մակարդակում սովորաբար կապվում է «մեր հողերը վերադարձնելու» գաղափարի հետ, որը նման է ուտոպիստական երազանքի, որի համագգային փափագմանը շարունակաբար նպաստում է Հայաստանի մայրաքաղաքի բազում կետերից երևացող փառահեղ ձգողական Արարատը և դրան տիրանալու անբավ ցանկությունը: Սակայն պետք է գիտակցել ոչ միայն նման պահանջի պատմաքաղաքական համատեքստը, այլև սոցիալ-տնտեսական և մշակութային հետևանքները:

Մեղավորների պատիժը սահմանված է վերոհիշյալ կոնվենցիայի չորրորդ հոդվածով, սակայն կոնվենցիան հստակ չի սահմանում՝ ո՞ւմ պատժել և ինչպե՞ս: Թուրքիայի Հանրապետությունը՝ հանդիսանալով Օսմանյան կայսրության իրավահաջորդ, պետք է հանդես գա որպես պատասխանող կողմ՝ ընդունելով կատարվածը, գնահատական տալով և դաս քաղելով՝ կանխելու նման հանցագործությունների հնարավորությունն ապագայում:

Փոխհատուցման խնդիրը երկի թե ամենաանորոշն է: Փոխհատուցումը ենթադրում է ցեղասպանությունից տուժածներին և նրանց սերունդներին տարաբնույթ դրամական վճարումներ: Իհարկե փոխհատուցման համար անհրաժեշտ է համապատասխան նորմատիվ հիմք, կողմերի համաձայնություն, օրենք, համապատասխան հայեցակարգի և ծրագրերի առկայություն: Հայեցակարգը պետք է պարունակի տրամաբանական հիմնավորում առ այն, ո՞ւմ վճարել փոխհատուցում, որքան, ի՞նչ նպատակով և ինչպիսի՞ փաստաթղթային հիմքի առկայության դեպքում: Օրինակ՝ նացիստների կողմից հրեաներից առգրավված սեփականությունը փոխհատուցելու վերաբերյալ համաձայնագիրը նախատեսում էր ոչ միայն ողջ մնացած հրեա սեփականատերերին սեփականության փոխանցում կամ փոխհատուցում, այլև լիազորված հրեական կազմակերպություններին, որոնք ստացած միջոցները ծախսում էին Հոլոքոստից տուժածներին և նրանց ընտանիքներին աջակցության նպատակով:

Մեր դեպքում փոխհատուցումը ենթադրում է երկու մակարդակ: Նախ անհատական՝ փոխհատուցում տնտեսական և բարոյական կորուստ կրած հայերին, այնուհետև՝ հասարակական և պետական: Տնտեսական փոխհատուցումն անշուշտ պահանջում է փաստացի հիմք փոխհատուցման չափը և ստացողին որոշելու համար, ինչը խիստ դժվարեցված է՝ հաշվի առնելով անցած ժամանակահատվածը: Իսկ բարոյական փոխհատուցումը միանգամայն հնարավոր է և տեղին ինչպես անհատական, այնպես էլ հասարակական և պետական մակարդակների վրա: Այն պետք է իրականություն դառնա ամրագրելով յուրաքանչյուր զոհի և տուժողի անունը և արժանիքները:

Բարոյական փոխհատուցման առումով այլընտրանքներն անսահմանափակ են: Անհատական մակարդակով դա կարող է լինել յուրաքանչյուր հայ ընտանիքին ուղղված թողության ցավակցական ուղերձը: Հասարակական և պետական մակարդակների վրա դա կարող է լինել ամենամյա միջոցառումների շարք, որը կֆինանսավորվի Թուրքիայի կողմից: Այդ թվում՝ ամենամյա միջազգային գիտաժողով «Հումանիզմ. 20-րդ դարի դասերը» պայմանական խորագրով: Եվս մեկ անհրաժեշտ քայլ է Թուրքիայի դպրոցական ծրագրերում ցեղասպանության վերաբերյալ նյութերի ներառումը՝ համապատասխան մեկնաբանություններով և գնահատականներով:

Եվս մեկ բարոյական փոխհատուցման տարբերակ է հուշարձանը: Հայոց ցեղասպանությանը նվիրված հուշարձանները շատ են և սփռված են ամբողջ մոլորակով: Սակայն կարիք կա միասնական նախագծի և խորհրդանիշների համալիրի (համակելով Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիրի ծավալատարածական կառուցվածքը և խորհրդանիշները) օգտագործմամբ հուշարձաններ տեղադրել նաև Թուրքիայի տարածքում գտնվող այն քաղաքներում, որոնք հայերով են բնակեցված եղել մինչև 20-րդ դարի սկիզբ՝ Վան, Էրզրում, Կարս, Մուշ, Տրապիզոն, Դիարբեքիր, Մալաթիա և այլն:

Եվս մեկ խնդիր է ներումը: Բազմիցս խոսվել է ցեղասպանության միավորող ուժի, հայության համար վերջինիս ազգապահպան գործառույթի, հայերի կոլեկտիվ ենթագիտակացականում թողած դրոշմի մասին: Մինևոյն ժամանակ, հանդիսանալով արդեն մեկ դար իր լուծումը և պաշտոնական մեկնաբանությունը չստացող երևույթ, այն ունի նաև

վնասակար ազդեցություն, ինչպես յուրաքանչյուր չլուծված խնդիր, այն անհանգստացնում է, ստիպում է մշտապես վերադառնալ դրա լուծմանը, լրացուցիչ ժամանակ, ջանքեր և այլ ռեսուրսներ ծախսել: Այն կարող է ոչ միայն վնասակար, այլ նաև կործանարար դառնալ: Այստեղ անչափ կարևոր է խոսել ներման մասին: Շատ անտիկ մտածողների կողմից ներումը դիտարկվել է որպես ուժեղ և քաղաքակիրթ կողմի առաքինություն: Քրիստոնեական ավանդույթի ներքո այն դասվում է արժանիքների շարքին: Ներումը քրիստոնեության ամենավառ արգասիքներից է: Տարբեր մտածողների աշխատություններում ներումը տարբեր կերպ է մեկնաբանվում. Ֆրանկլը դիտարկում է այն որպես անձնային իմաստ, Ֆրոմը՝ որպես ապաքինում, Օռլովը՝ որպես ուրիշի ընդունում, Ռոդլիոնովը՝ որպես բարոյական գործողություն, Գասսինը՝ որպես բռնարարի նկատմամբ բացասական դիրքորոշման հաղթահարում (Фраанкл, 1990, 57; Фромм, 2004, 96): Թեև ներման գիտական սահմանումները սրանցով չեն սահմանափակվում, սակայն նշված բոլոր երևույթների համալիրը խիստ կարևոր է: Իսկ նշված շարքից Հայոց ցեղասպանության համատեքստում առավել կարևոր է ապաքինումը:

Քննարկելով ներումը որպես ֆենոմեն հարկ է անդրադառնալ նաև ներման չափին: Ներել կարելի է լիովին կամ մասամբ: Լիովին ներելը չի ենթադրում որևէ նախապայմանների կատարում, իսկ մասնակի ներումը՝ ընդհակառակը պահանջում է նախապայմանների կատարում: Իսկ նախապայմանները ձևավորվում են հիմնվելով ներման սուբյեկտի բարոյական սկզբունքների, շահերի վրա, ինչպես նաև հասարակական կարծիքի ճնշմամբ:

Ներումը տուժած կողմի առաքինությունն է, ներել պետք է մարդկանց, այլ ոչ թե արարքը՝ հետևելով ներման քրիստոնեական սկզբունքներին: Իհարկե, երբ խոսքը գնում է ներման մասին, առաջ է գալիս նաև ներման արժանանալու գաղափարը: Արժանի է արդյոք ոճրագործը ներման: Դա ոճրագործի խղճի և ապագայի խնդիրն է: Ներումը հայության համար կարևոր է հենց ապագայի կառուցակցման տեսանկյունից, զոհի բարոյության ազատվելու, ուժեղ, ներած, փոփոխված կոլեկտիվ ենթագիտակցականով, խնդիրը հաղթահարածի հոգեկերտվածքով առաջ գնալու տեսանկյունից: Իհարկե ներումը բարդ գաղափար է, և այն հնարավոր չէ ակնկալել հասարակության կողմից հանպատրաստից:

Քանի որ ցեղասպանության վերաբերյալ տեղեկությունների տարածման և վերաբերմունքի վերարտադրության հիմնական ինստիտուտը դպրոցն է, անհրաժեշտ է վերանայել դասագրքերում ցեղասպանության վերաբերյալ տեքստերը՝ դրանք հարստացնելով փաստագրական նյութով՝ միևնույն ժամանակ փոփոխելով մեկնաբանությունները և մոտեցումները, սերմանելով ոչ թե ատելություն և վրեժխնդրության ցանկություն, այլ դասեր քաղելու և ներելու վեհ քրիստոնեական գաղափարը: Այս առումով տեղին է մեջբերելով էստոնացի գրող Վ. Լուուեի խոսքերը. «Սրտանց ներելը դժբախտ անցյալը դարձնում է երջանիկ ապագա»:

Ցեղասպանության հետևանքների վերացումը և կանխումը անկասկած կարևորագույն ռազմավարական մպատակ է: Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ավարտից ի վեր այն հանդիսանում է մաս միջազգային հանրության առաջնահերթ խնդիրներից մեկը: Թեև ՄԱԿ-ը Ռուսոնդայում 1994 թվականին տեղի ունեցած ցեղասպանությունից հետո լրացուցիչ միջոցառումներ է ձեռնարկում ցեղասպանության կանխման ուղղությամբ, սակայն դրանք չեն կարող լիարժեք լինել առանց Թուրքիայի կողմից Հայոց ցեղասպանության ճանաչման: Ցեղասպանությունը չի կատարվում առանց մախազգուշացնող նշանների: Ըստ Գ. Սթենտոնի ցեղասպանությունն անցնում է հետևյալ 8 փուլերը՝ դասակարգում, խորհրդանշում, ապահովման իզագիս, կազմակերպում, բևեռացում, մախապատրաստում, ոչնչացում, ժխտում (Stanton, 1998, 2-4): Ցեղասպանությունը կանխամտածված ռազմավարություն է, իսկ ցեղասպանության հետևանքները ազդում են ոչ միայն մեկ ազգի, այլ մաս հարակից տարածքների և ապագա սերունդների վրա:

2014 թ. սեպտեմբերի 19-ին հրապարակվեց Հայոց ցեղասպանության հատուցումների ուսումնասիրման խմբի վերջնական զեկույցը՝ «Արդարացի լուծում – Հատուցումներ Հայոց ցեղասպանության դիմաց», որը ներկայացնում է Հայոց ցեղասպանության հատուցումների հինգ բաղադրիչ. 1) պատիժ, 2) ճանաչում, ներողամտություն, կրթում և հիշատակում, 3) աջակցություն հայերին և Հայաստանին, 4) Թուրքիայի առողջացում, 5) գույքի վերադարձ և գույքի, մահվան ու տառապանքի դիմաց փոխհատուցում:

Կարևոր է գիտակցել, որ քննարկված ռազմավարություններից յուրաքանչյուրը կարելի է դիտարկել որպես ինքնուրույն և կենսունակ, ապագա կերտող: Միևնույն ժամանակ դրանցից յուրաքանչյուրը ներդաշնակ ձևով համակցվում է մյուսների հետ: Մինչ օրս թուրքական բոլոր կառավարություններն ակտիվորեն հակազդում են հայերի ցեղասպանության ճանաչմանը՝ սարսափելով ճանաչման իրավական հետևանքներից: Միևնույն ժամանակ Թուրքիայի կողմից ցեղասպանության ճանաչման խոչընդոտներից մեկը հենց այն է, որ հայկական կողմը բավական հստակ չի ձևակերպում իր պահանջները. ինչպիսի փոխհատուցման մասին է գնալու խոսքը Թուրքիայի կողմից Հայոց ցեղասպանությունը ճանաչելու դեպքում, ինչպիսի տարածքային, տնտեսական, սոցիալական, մշակութային և բարոյական պահանջներին պետք է բավարարի Թուրքիան, որպեսզի ապաքինվի:

Օգտագործած գրականության ցանկ

1. **Գևորգյան Հ.**, Կեցության արվեստը. քսաներորդ դարի զարկերակները, «Գիտություն», 2003 թ.:
2. **Մաթոսյան Տ.**, Հայոց ցեղասպանություն և հրեական հոլոքոստ. Համեմատական փորձ, ՀՀ ԳԱԱ Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտ, Երևան, 2005:
3. **Մարգարյան Էդ.**, Համաշխարհային ստրատեգիական կառավարման ունակությունը. ՄԱԿ-ի համակարգի առաջիկա բարեփոխումը Էվոլյուցիոն գոյատևման հրամայականների տեսանկյունից. - Եր.: ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 1998:
4. ՀՀ իշխանությունների գործունեության գնահատականները. Տեսանկյուններ, ձեռքբերումներն ու բացթողումները և զարգացման ռազմավարական առաջարկները/ Սոցիոլոգիական հետազոտություն GS Index-2/13/ Վերջնական հաշվետվություն, 2013 թ.// Հեղինակ՝ «Այ Փի Էս Սի» Քաղաքական և սոցիոլոգիական խորհրդատվությունների ինստիտուտ / IPSC
http://www.ipsc.am/files/IPSC_GS_Index_Survey_Presentation_12.07.2013.pdf

5. Յեղասպանության 100-րդ տարելիցի միջոցառումների խորհրդանիշն Անմոռուկ ծաղիկն է, իսկ կարգախոսը՝ «Հիշում են և պահանջում» (տեսանյութ) <http://168.am/2014/05/27/369952.html>:
6. Յեղասպանության հանցագործությունը կանխելու և պատժելու մասին ՄԱԿ-ի կոնվենցիա, 1948// http://www.un.am/res/UN%20Treaties/III_1.pdf:
7. **Франкл В.**, Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйсмана. — М.: Прогресс, 1990.
8. **Фромм Э.**, Искусство любить. СПб.: Азбука-классика, 2004.
9. **Stanton Gregory H.**, 8 stages of genocide, 1998. URL: <http://www.genocidewatch.org/images/8StagesBriefingpaper.pdf>.

***ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի սոցիալական աշխատանքի
և սոցիալական տեխնոլոգիաների ամբիոնի
դոցենտ, ւ. գ. թ. Ն. Ա. Մելքոնյան***

**ՀԱՅՈՑ ՅԵՎԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՓԱՍՏԸ ՈՐՊԵՍ ԳՈՐԾՈՐ
ՀՀ ԻՍԽՁԻ ՉԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔԱՏՈՒՄ**

Այս կամ այն տարածքի, պետության, տարածաշրջանի մասին տեղեկատվությունը, պարբերաբար կրկնվելով ՁԼՄ-ներում, ձևավորում է կառուցողական կամ ապակառուցողական իմիջ, որը պայմանավորում է տվյալ սուբյեկտի (տարածքի, պետության, տարածաշրջանի) հանդեպ դրական կամ բացասական վերաբերմունքը:

Այսօր առանձնահատուկ նշանակություն են ստանում երկրի մասին տեղեկատվության մեկնաբանման համատեքստն ու բնույթը: Կարևոր է, թե ինչպես են լրատվամիջոցները ներկայացնում և բնորոշում այդ երկիրը, ինչպիսի կարծրատիպեր, գուգորություններ և միջեր են տարածում դրա վերաբերյալ, կամ արդյոք մեղիա-կոնտենտը ռացիոնալ է, թե ավելի շուտ հուզական և, վերջապես, որ համատեքստում է կառուցակցվում (վերակառուցակցվում) երկրի վերաբերյալ գիտելիքը: Այսինքն մերօրյա իրականությունում երկրի իմիջի ձևավորմանն ուղղված գործունեության արդյունավետությունը մեծապես պայմանավորված է երկրի ներսում և երկրից դուրս շրջանառվող տեղեկատվական հոսքերի կազմակերպման և կառավարման գործընթացներով, և պահանջում է ոչ միայն մեղիա-կոնտենտի ամբողջական իմաստավորում, տեղեկատվության ձևավորման, վերափոխման և տարածման գործում ՁԼՄ-ների դերի ուսումնասիրություն, այլև դիսկուրսի կառավարում, որում և այդ տեղեկատվությունն առաջանում է: Այսպիսով՝ ՁԼՄ-ների նպատակաուղղված տեղեկատվական գործունեության արդյունքում երկրի վերաբերյալ ձևավորված կայուն գնահատողական-սեմանտիկ առանձնահատկությունների համախմբությունը կարող ենք անվանել երկրի իմիջ:

Երկրի իմիջը հասարակական գիտակցությունում վերարտադրվող հուզական և ռացիոնալ պատկերացումների, համոզմունքների կամ տպավորությունների հարաբերականորեն կայուն ամբողջություն է, որն առաջանում է տարբեր աղբյուրներից ստացված տեղեկատվության, ինչպես նաև՝

սեփական փորձի և գիտելիքի հիման վրա (տե՛ս Рожков, Кисмерешкин, 2006, 17):

Հայաստանի Հանրապետության անկախության առաջին իսկ տարիներից արտաքին քաղաքականության պլանավորման և միջազգային պաշտոնական կառույցներին ինտեգրվելու հրամայականները առաջացրեցին հաղորդակցությունների կառավարման պրակտիկաների արդյունավետության բարձացմանն ուղղված նորագույն մեխանիզմների և մոտեցումների որոնման և զարգացման խնդիրներ:

Երկրի իմիջն ունի բավական բարդ կառուցվածք. այն իր մեջ ներառում է տարբեր պատմամշակութային խորհրդանիշներ և դրանով իսկ ներկայացնում առավել ամբողջական պատկերացում երկրի իշխանության, բանակի, արտաքին քաղաքականության և պետության կենսագործունեության այլ ոլորտների վերաբերյալ:

Երկրի իմիջի կարևորագույն տարրը **քաղաքական համակարգն** է իր բոլոր իմաստաւորւմներով (տե՛ս Галумов, 2003, 10): Մյուս բաղադրիչը **տնտեսական համակարգն է**: Տնտեսական գործոնը հիմք է հանդիսանում երկրի ներդրումային գրավչության համար (տե՛ս Πορтер, 1993): Որպես երկրի իմիջի կարևոր տարր կարող է հանդես գալ նաև **արտապետական իմիջը**, որը պայմանավորված է այդ երկրի պատմական և ներկայիս միջազգային կապերի բնույթով, միջազգային հարաբերությունների հաստատման մախապատվություններով, բարեկամական և թշնամական հարաբերություններով (տե՛ս Иванов, 2002, 189): Երկրի իմիջի վրա ազդում է նաև հասարակության **մշակութային անցյալը՝** արժեքները, սովորույթները, ավանդույթները, պատմական իրադարձությունները, որոնք ուղղորդել են տվյալ հասարակության զարգացման ընթացքը, ինչպես նաև մշակութային ողջ ժառանգությունը, որ պահպանվել է տվյալ պետության սահմաններում:

Մեր հանրապետության համար այսօր հույժ կարևոր են այնպիսի խընդիրներ, ինչպիսիք են պետության հեղինակությունը, երկրի ներդրումային գրավչությունը, զբոսաշրջության զարգացումը, արտահանվող ապրանքների որակը և արտերկրում դրանց իրացվելիության բարձրացմանն ուղղված միջոցառումների անցկացման անհրաժեշտությունը, ինչը նոր հնչեղություն է հաղորդում երկրի իմիջի կառուցակցման գործընթացին: Երկրի իմիջով է պայմանավորված տվյալ պետության վարկը, նրա նկատմամբ այլ երկրների վարքը: Օրինակ՝ երկրի հանդեպ հնարավոր վարկատուների և ներդրողների վստահությունը, նրա կարևորագույն քաղաքական և տնտե-

սական հարցերի լուծման համար բարենպաստ մթնոլորտի ձևավորումը, աշխարհի երկրների հետ նրա փոխազդեցության ձևերի և ուղղվածությունների որոշումը (տե՛ս Մելքոնյան, 2011, 3-10):

Հայաստանի Հանրապետությունն այսօր ոչ միայն աշխարհին ներկայանալու, այլև **ինչպե՞ս** ներկայանալու խնդիր ունի. շատ ավելի կարևոր են այն համատեքստը, այն բնութագրիչները, որոնք ճանաչելի են դարձնում մեր հանրապետությունն արտերկրում¹:

Պետության ինքնաներկայացման խնդիրն ուսումնասիրող մասնագետները բազմիցս նշել են, որ Հայաստանն արտերկրում ճանաչելի է նախ և առաջ 1915 թվականի Հայոց ցեղասպանության համատեքստում:

Օրինակ՝ ամերիկյան մամուլում Հայաստանին կամ հայերին առնչվող բոլոր հրապարակումներում, անկախ լուսաբանվող թեմայից, միշտ առկա են Հայոց ցեղասպանության հիշատակումները (Այվազյան, 2010, 58-76):

Վերջին տասնամյակներում յուրաքանչյուր տարի ապրիլի 24-ին աշխարհի տարբեր երկրների քաղաքացիներ, ովքեր երբեմնի լսել, կամ ո՛չ լսել, ո՛չ էլ պատկերացում են ունեցել Հայաստանի գոյության մասին, կարող են տարբեր աղբյուրներից (ԶԼՄ-ներ, սոցիալական ցանցեր, պաստառներ կամ հայկական համայնքի կողմից կազմակերպված ցույցեր) տեղեկանալ, որ 1915 թվականին տեղի է ունեցել 20-րդ դարի առաջին ազգային և կրոնական պատկանելիության հիման վրա ժողովրդի բնաջնջման փորձ, որի զոհ են հանդիսացել հայերը: Եվ մենք էլ՝ հայերս, յուրաքանչյուր ապրիլի 24-ին անհանգստությամբ և հուզմունքով հետևում ենք, թե այս անգամ ինչպես կարձագանքի աշխարհն այդ իրողությանը. օրինակ՝ կարտասանի արդյոք «Ցեղասպանություն» բառը ԱՄՆ հերթական նախագահը, կամ ինչպե՞ս կլուսաբանեն տարելիցի նշումը արտասահմանյան ԶԼՄ-ները, ինչպե՞ս կորակեն այն, ինչպես դրան կանդրադառնան հենց Թուրքիայում կամ այլուր: Հուզական երանգավորումը նույնպես կարևոր գործոն է երկրի մասին պատկերացումներ կամ վերաբերմունք ձևավորելու համար: Այս գործոնը պայմանավորում է այն փաստը, որ երկրի անվան պարզ հիշատակումը կարող է հնարավորություն ստեղծել նշված երկրի վերաբերյալ զուգորդությունների ամբողջական շղթայի կառուցակցման համար (տե՛ս Панкрусин, 2003, 561): Ըստ Ֆիլիպ Կոտլերի՝ երկրի իմիջը հանրագումարն է այն բոլոր հուզական հատկանիշների, ինչպիսիք են հավատալիքները, գաղափար-

¹ Հայաստանը աշխարհի երկրների ցանկում իր ճանաչելիությամբ 137-րդ տեղն է զբաղեցնում: (<http://www.aravot.am/2014/10/21/508450/>)

ներն ու մտքերը, հիշողություններն ու փորձը, տպավորություններն ու զգացմունքները, որն ունի անհատը այդ երկրի վերաբերյալ (տե՛ս Kotler, Асплунд, Рейн, Хайдер, 2005, 205):

Հարկ է նշել, որ թեպետ Ցեղասպանության իրողությունը և դրա հուզական ընկալումը գրեթե ամենաազդեցիկ գործոնն է Հայաստանի իմիջի ձևավորման տեսանկյունից, այնուամենայնիվ, մասնագետները միշտ չէ, որ այն համարում են կառուցողական իմիջային բաղադրիչ՝ նշելով, որ այն նեգատիվ զգացմունքներ է արթնացնում լսարանի մոտ: Ինչպես իր հարցազրույցներից մեկում նշում էր GK BRAND ընկերության գլխավոր տնօրեն Վազգեն Քալաշյանը, որը ՀՀ է հրավիրվել երկրի բրենդի ձևավորման աշխատանքներ իրականացնելու համար, «Աշխարհի շատ երկրներում Հայաստանը ասոցացնում են գոհի հետ: Մեր պատմությունը ստիպել է, որպեսզի շատերը Հայաստանին տան գոհի կարգավիճակ: Այս պարագայում ո՞վ կցանկանա տոմս գնել և մեկնել մի երկիր, որը անհաջողակ է: Լավը չի լինի բրենդը, եթե երկիրը ասոցացվում է գոհի հետ: Պետք է ստեղծել դրական բրենդ՝ հիմնվելով դրական, բայց ճիշտ պատմությունների վրա»¹:

Արդեն մեկ դար է, ինչ հայությունն ապրում է գոհի բարդույթի բնութագրիչի ներքո, պարփակված մի իրականության մեջ, որտեղ երկիրը հայրենիք չէր, քանզի կար կորստյալ Էրզիրը, որտեղ ազգը հալածված ու բազմաչարչար էր, շրջապատող իրականությունն էլ տեղավորվում էր մեկ շարունակականության մեջ, որի բևեռներն էին «փրկիչ ռուսներն» ու «թշնամի թուրքերը»: Սակայն գոհ-երկրի կերպարի որդեգրումը, եթե այն իրացվում է իմիջի կերտման գույտ հուզական մակարդակում (իսկ «իմիջ» հասկացությունը հանդիսանում է իմացական (cognitive), հուզական (affective) և արժևորման (evaluative) համակարգ (տե՛ս Boulding, Kenneth, 1969, 423)), չի կարող արդյունավետ լինել, քանի որ ինքնին իմիջավորման այս վեկտորը ոչ մի զարգացում չի ենթադրում, այն վերափոխվելու կարիք է ունենալու ժամանակի ընթացքում կամ բերելու լճացման: Բացի այդ գոհի հանդեպ արթնացող միակ զգացմունքն ու վերաբերմունքի տեսակը խղճահարությունն է: Արդյոք մեր պետությունն իր ինքնաներկայացման ռազմավարությունը հանուն այդ նպատակի պետք է ձևավորի:

Խուսափելու համար գոհի կերպարի հետ ասոցացման այս անարդյունավետ, բայց օբյեկտիվ զարգացման սցենարից, միևնույն ժամանակ պահպանելով Ցեղասպանության վերապրելու փաստի ազդեցիկ գործոնը որպես

¹ Հատված հարցազրույցից, տե՛ս <http://www.aravot.am/2014/10/21/508450/>

երկրի իմիջի կառուցակցման իմիջային բաղադրիչ, անհրաժեշտ է նոր իմիջային հայեցակարգի ձևավորում: Այդ ձևավորմանը ներգրավված կլինեն բազմաթիվ դերակատարներ, կառաջադրվեն նոր նպատակներ (երկարաժամկետ և կարճաժամկետ), կօգտագործվեն զանազան գործիքներ և միջոցներ (ընկալումների նպատակաուղղված կառավարում (perception management), օրակարգի ձևավորում (agenda setting), հեղինակության կառավարում (reputation management) և այլն: Այսինքն՝ պետք է տեղափոխվել ռազմավարական հաղորդակցության (Strategic Communication) տիրույթ (տե՛ս Այվազյան, 2010, 58-76):

Այսպիսով, երկրի իմիջի կառուցակցումը մեծապես կախված է սահմանադրված հիմնանպատակներից: Երկրի իմիջը ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն արտացոլում է իր ազգային հիմնարար արժեք-նպատակները և դրանց հաստատմանն ուղղված պետության ջանքերը: Այսինքն՝ տվյալ երկրի իմիջը իրականի և ցանկալիի միջակայքում մոդելավորված անցյալի, ներկայի և ապագա տեսլականի ընդհանրացված ձևակերպման վերաներկայացումն է:

Ինչպես ցանկացած սուբյեկտի իմիջի, այնպես էլ երկրի իմիջի կառուցվածքում կարելի է առանձնացնել **«անհատական», սոցիալական, սիմվոլիկ** բաղադրիչներ, որոնք իրենց հերթին կարող ենք դասակարգել ըստ բնութագրիչների **օբյեկտիվության և սուբյեկտիվության** (տե՛ս Галумов, 2005, 43) և լինել ինչպես **դրական**, այնպես էլ **բացասական**:

Պատմական և փաստական հիմքեր ունենալու շնորհիվ որպես **օբյեկտիվ** են ընկալվում իմիջի **պայմանական-սրբաբնիկ** բնութագրիչները: Դրանք դասվում են «անհատական» բնութագրիչների շարքին, որոնք դիտարկվում են որպես տրված, ներհատուկ: Իմիջի ձևավորման ժամանակ որպես «անհատական» բնութագրիչների կանոն բլոկը չի ենթարկվում մեծ փոփոխությունների: Դրանք հմարավոր չէ «վերացնել», այլ միայն ենթարկել վերաներկայացման այս կամ այն ռազմավարության՝ շեշտադրել, ընդգծել, կամ երկրորդականացնել: Դրանով իսկ այս բնութագրիչները համարվում են ստատիկ, սակայն չմոռանալով պայմանականորեն ստատիկ: Թերևս պայմանականությունն ամենից տեսանելի է երկրի մշակութային ժառանգության և պատմական իրադարձությունների դեպքում, քանի որ պետականության զարգացման կոնկրետ պատմական ժամանակահատվածում դրանք կարող են փոփոխվել և վերանայվել: Երբեմնի անտեսված փաստերը, իրադարձությունները կարող են հետահայաց ընդհանրացվել,

ձևակերպվել իբրև կարևոր, վերընթերցվել նոր աշխարհայացքի և հասկացության-մտածողական փխճանների միջոցով կամ էլ երբեմն նույնիսկ ցավագին վերաձևակերպումների ենթարկվել: Սրանք, սովորաբար, աշխարհաբաղաբական և մտածողական հարացույցների մեծ փոփոխությունների հետևանքով գործադրվող պրոցեսներ են:

Խորհրդային Հայաստանի գրեթե ողջ պատմության ընթացքում կարող էինք դիտարկել մի իրավիճակ, որը կարելի էր բնորոշել որպես կարևորագույն պատմական իրողության անտեսում կամ նպատառողված մոռացություն: Հայաստանի երկրորդ Հանրապետությունը ԽՍՀՄ-ի մասն էր: Իսկ Խորհրդային Սիությունը անտեսում էր Ցեղասպանության իրողությունը և բարիոլրացիական հարաբերություն էր փորձում հաստատել Թուրքիայի հետ: Ուստի ոչ մի գործողություն չէր իրականացնում Ցեղասպանության ճանաչման գործընթացի աշակցման համար: Որպես իրավիճակի փոքր ի շատե թուլացում՝ սովետական իշխանությունները հայ հասարակության մոտ կուլտիվացնում էին գոհի կերպարի ամրապնդումը. «հայերին թույլատրվում էր միայն հիշել, բայց ոչ գործել» (Арутюнян, 2011, 11–19):

Ազգային ինքնության, ազգի միավորման, երկրի ինքնաներկայացման, իմիջի համար այնպիսի կարևոր իրադարձություն, ինչպիսին Հայոց ցեղասպանությունն էր, հնարավոր դարձավ պետականորեն որպես այդպիսին ձևակերպել միայն 1960-ականների կեսերից՝ Սառը պատերազմի թեժացման համատեքստում: Այդ ժամանակ միայն երկրի բնակչության, ինչպես նաև սփյուռքահայության սովոր մասի անհատական կյանքի ողբերգական պատումները սկսեցին պետականորեն պատմականացվել, և Օսմայան կայսրության վերջին տասնամյակների հալածանքներն ու կոտորածները սահմանվեցին իբրև հայ ազգի պատմության կարևոր մաս¹:

Երկրի իմիջի **սուբյեկտիվ պայմանական-դինամիկ** բնութագրիչները կարելի է դասել սոցիալական բլոկին, դրանք փոփոխվում են երկրի տրանսֆորմացիայի ընթացքում և իմիջի ձևավորման արդյունքում կարող են ենթարկվել հոկման:

Սուբյեկտիվ կամ հայելային իմիջը, որը հիմնված է հոկվող-պայմանական-դինամիկ բնութագրիչների վրա, երկրի բնակիչների և հատկապես իշխանությունների պատկերացումն է այն մասին, թե իրենց երկիրն ինչպես

¹ Մինչ 1965-ը ևս եղել են որոշ քաղաքական նախաձեռնություններ, առավելապես Սփյուռքի կառույցների կողմից, դրանց մասին տե՛ս <http://repairfuture.net/index.php/hy/armenian-genocide-recognition-and-reparations-standpoint-of-armenia-armenian/armenian-genocide-recognition-and-reparations-armenian>.

է ընկալվում արտերկրում: Եվ այստեղ չափազանց կարևոր է ապրիորի չվերագրել երկրի ներսում առկա վերաբերմունքն ու կարծիքը այլ երկրների քաղաքացիներին կամ իշխանություններին: Կարևոր է, որ այդ պատկերացումները լինեն համարժեք և իրատեսական, ինչի համար անհրաժեշտ է պարբերաբար ուսումնասիրել այլ երկրներում տվյալ պետության շուրջ ձևավորված հասարակական դիսկուրսը, ինչպես նաև իրականացնել երկրի դրական իմիջի ձևավորմանն ուղղված նպատակային տեղեկատվական արշավներ: Սա նշանակում է, որ պետությունը պետք է ունենա ինքնաներկայացման հայեցակարգ և ռազմավարություն՝ հստակ ձևակերպված ասելիք և այն ներկայացնելու մշակված հետևողական քայլեր, ինչպես նաև դրանք իրագործող ազդեցիկ դերակատարներ: Արտերկրում տվյալ երկրի իմիջի հիմնական հաղորդիչներն են քաղաքական սուբյեկտները, դիվանագիտական շրջանակները, սփյուռքի կառույցները:

Հայոց ցեղասպանության միջազգային ճանաչման հարցը եղել է և շարունակում է մնալ կարևոր գործոն ՀՀ պետական մարմինների և գործիչների քաղաքական գործողությունների տիրույթում: Այսպես, Ցեղասպանության ճանաչումը որպես պետական նպատակ ձևակերպված է դեռևս 1990 թ. օգոստոսի 23-ին ընդունված Հայաստանի անկախության հռչակագրում. «Հայաստանի Հանրապետությունը սատար է կանգնում 1915 թվականին Օսմանյան Թուրքիայում և Արևմտյան Հայաստանում Հայոց ցեղասպանության միջազգային ճանաչման գործին»¹:

Սակայն, նախկինում քաղաքական գործողությունների հարցում անորոշություններն ու քաղաքական ակտուալ առաջնահերթությունները ավելի մեծ տեղ ունեին: Եվ Ցեղասպանության միջազգային ճանաչումը որպես առաջնահերթ ռազմավարական քայլերի հետևողական արտահայտում առավելապես դրսևորվում էր Սփյուռքի կառույցների գործունեության մեջ: Մինչև վերջին տասնամյակ Հայոց ցեղասպանությունը ճանաչող բանաձևերում և օրենքներում հատուցման մասին ակնարկի բացակայությունը, այդ պահանջը տարբեր սահմանումներով՝ «պատմական արդարության վերականգնում», «հետևանքների վերացում», ներկայացնելը ստեղծել են թյուր տպավորություն, թե հայերը Թուրքիայի կողմից ցեղասպանության ճանաչումից և «ներում» խնդրելուց բացի այլ պահանջ չունեն:

Կարելի է ասել, որ միայն վերջին 5 տարիներին՝ Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցին ընդառաջ, երկիրը ներկայացնող բարձրաստի-

¹ <http://www.gov.am/am/independence/>, կետ 11:

ճան քաղաքական գործիչները տարբեր միջազգային կառույցների ամբիոններից սկսեցին հստակ խոսել Ցեղասպանության արդյունքում հայ ժողովրդի կրած կորուստների և մարդկային ու ազգային ոտնահարված իրավունքների դիմաց հատուցման անհրաժեշտության մասին¹:

Երկրի իմիջի և՛ «անհատական», և՛ սոցիալական բնութագրիչները կարող են մտնել **սիմվոլիկ** բլոկի մեջ: Երկրի իմիջը իրական պատկերի համեմատ պարզեցված ձևով է մատնանշում այս կամ այն պետության յուրահատկությունը, նրա աշխարհա-ռազմավարական առանձնահատկությունները: Այսինքն՝ իմիջը ամփոփ տեղեկատվության տարատեսակ է, որի միջոցով երկրի վերաբերյալ ինֆորմացիայի էական ծավալը հանգեցվում է պետական շահերը և նպատակները արտացոլող սահմանափակ քանակությամբ նշանակալի սիմվոլների խմբի, որը երկրի ազգային մշակութային նշանների, խորհրդանիշների և գծերի խտացումն է: Այն նույնացնում է պետությունն ու նրա ժողովրդին պատմական, քաղաքակրթական արժեքների հետ, որոնք առաջարկվում են աշխարհին և միջազգային հարթակում պետության կողմից հետևողականորեն պաշտպանվում:

«Ցեղասպանությունն» արդեն 100 տարի է աշխարհի տարբեր երկրների բնակիչների ընկալումներում Հայաստանի խորհրդանիշն է: Սակայն «Ցեղասպանությունը» ինքնին նաև ենթարկվեց սիմվոլացման: Այսպես, 1967 թ. բացվեց դեռևս 1964 թ. կառուցման հաստատումը ստացած Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիրը՝ ամրապնդելով տասնամյակներով շարունակվող ապրիլքսանդրյան զանգվածային ծիսական երթը: Հայաստանի երրորդ Հանրապետության տարիներին ծիսականության մոտ տարբեր ևս ներմուծվեցին, ինչպիսին է հիշատակի սահմանված օրվա նախօրեին երիտասարդների ջահերով երթը: Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիրը և դրա մերձակա տարածքում տեղակայված Ցեղասպանության թանգարանը պաշտոնական այցով Հայաստան ժամանած հյուրերի այցելության վայրերից է:

Այս սիմվոլիկ նշաններն ու ծեսերն ունեն, նախ և առաջ, հասարակությանը համախմբող նշանակություն, ինչը բույլ է տալիս բնակչությանը նույնականացնել իրենց երկրի համար կարևոր իրադարձության հետ: Այսպիսով՝ երկրի դրական իմիջի ձևավորումն ունի ոչ միայն միջազգային, այլև ներազգային նշանակություն: Դրական ներքին իմիջը մեծապես որոշում է

¹ Մամրամասները տե՛ս <http://repairfuture.net/index.php/hy/armenian-genocide-recognition-and-reparations-standpoint-of-armenia-armenian/armenian-genocide-recognition-and-reparations-armenian>:

հայրենասիրության մակարդակը, երկրի հանդեպ հարգանքը, նրա հետ քաղաքացիների նույնականացման ձգտումը (տե՛ս Մելքոնյան, 2007, 71): Այն լուրջ սոցիալականացնող ու դաստիարակչական դեր ունի նրա քաղաքացիների, հատկապես երիտասարդ սերնդի համար:

Ըստ ազդեցության վեկտորի, բացի երկրի ներքին իմիջից, որը քաղաքացիների, նրանց խմբավորումների պատկերացումներն են երկրի վերաբերյալ, առանձնացնում են նաև արտաքին իմիջը՝ տվյալ երկրի «պատկերն» արտերկրյա հանրության աչքերում (տե՛ս Камлев, Галумов, 2003, 236):

Արտերկրում տվյալ երկրի իմիջը ձևավորող դերակատարները տարբեր են՝ սկսած իշխանություններից մինչև ակադեմիական շրջանակները և մշակույթի գործիչները: Արտաքին հասարակայնության մոտ երկրի վերաբերյալ առկա պատկերացումները հիմք են հանդիսանում երկրի տնտեսական, սոցիալական, հումանիտար, քաղաքական, մշակութային, էկոլոգիական և այլ իմիջների ձևավորման համար, որոնցից յուրաքանչյուրը կարող է լինել ինչպես դրական, այնպես էլ բացասական:

Մեր երկրի արտաքին արդյունավետ իմիջի ձևավորման համատեքստում Հայոց ցեղասպանության գործոնի արդիականացումը ենթադրում է արտաքին յուրաքանչյուր նշանակալի լսարանին ուղղված նպատակային հաղորդագրությունների հղում հատուկ ձևաչափերով՝ համաժողովների, գիտաժողովների, տարաբնույթ ցուցահանդեսների, փառատոնների, ֆիլմերի նկարահանման, այդ միջոցառումներին հեղինակավոր անձանց՝ կարծիքների առաջատարների ներգրավմամբ:

Այս համատեքստում մեր երկրի արտապետական իմիջի ձևավորման համար կարևորագույն թիրախային լսարաններն են.

1. Միջազգային պետական և ոչ պետական կազմակերպությունները, որոնք հանդիսանում են միջազգային իրավունքի օբյեկտ և սուբյեկտ (ՄԱԿ, ԵԽ, ԵԱՀԿ, Եվրադատարան, ՅՈՒՆԵՍԿՕ և այլն),
2. Միջազգային մասնագիտացված կազմակերպություններ (պատմության, տնտեսագիտության, ֆինանսների, մշակույթի, սպորտի, կրթության, այլ ոլորտներում),
3. Այլ երկրների իշխանություններն ու վերնախավերը,
4. Օտարերկրյա ներդրողներն ու բաժնետերերը,
5. Միջազգային հասարակական կազմակերպություններ,

6. Փորձագիտական հանրույթը, որի մասնագիտական ոլորտն ու հետաքրքրություններն առնչվում են կոնկրետ պետության հետ (վերլուծաբաններ, քաղաքագետներ, սոցիոլոգներ, տնտեսագետներ և այլն),
7. Միջազգային հանրության ներկայացուցիչներ՝ արտասահմանյան երկրների բնակչությունն ընդհանուր առմամբ:

Երկրի դրական իմիջի ձևավորումը նպաստում է ազգային շահերի իրացմանն ուղղված քայլերի արդյունավետության ապահովմանը: Ըստ էության, դրական իմիջը որոշակի երաշխիք է, որ տվյալ պետության կողմից բարձրացրած հարցերը կամ կատարած գործողությունները ընդունելի կլինեն միջազգային հեղինակավոր կառույցների և հանրության կողմից: Եվ այս տեսանկյունից 1915 թ. Յեղասպանության միջազգային ճանաչման հարցը մեծապես կախված է այն իմիջից, որն ունի կամ կձևավորի մեր երկիրը: Սակայն այստեղ կա հարցի և մյուս կողմը. Հայոց ցեղասպանության ճանաչումը միջազգային հանրության, այլ պետությունների պատկան մարմինների և հեղինակավոր կազմակերպությունների կողմից իր հերթին կարող է նպաստել մեր երկրի իմիջի բարելավմանը:

Այսօր անհրաժեշտ է հասկանալ, որ գլոբալացման, մշակույթների փոխադարձ ներառման դինամիկ զարգացող իրավիճակներում, միջազգային հանրության աչքերում երկրի կերպարի դրական ընկալման գործընթացները կարող են լինել արդյունավետ միայն այն դեպքում, եթե արտապետական, դիվանագիտական քայլերը զուգորդվեն ներքին հասարակայնության մոտ հայրենիքի հանդեպ նվիրվածության և վստահության մթնոլորտի ձևավորմանն ուղղված հետևողական քաղաքականության իրականացմանը: Միայն այդ պարագայում հայերը կարող են ունենալ իրենց «Նյուրենբերգը»¹:

Գրականություն

1. **Ալվազյան Լ.**, Երկրի իմիջը և միջազգային հարաբերությունները. XXI դարի մթնոլորտը, «21-րդ ԴԱԲ», 21-րդ դար, «Նորավանք» գիտակրթական հիմնադրամի հանդես, Երևան, 2010, # 2(30):
2. **Մելքոնյան Ն.**, «Քաղաքական իմիջ. մեկնաբանություններ և ձևավորման սկզբունքներ», Երևան, 2007:

¹ <http://www.president.am/hy/statements-and-messages/item/2010/03/24/news-58/>.

3. **Մելքոնյան Ն.**, Երկրի իմիջի կառուցակցման հիմքերը, Բանբեր Երևանի Համալսարանի (Սոցիոլոգիա, Տնտեսագիտություն), Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2011, # 133.5:
4. **Արутյոնյան Լ.**, Сто лет спустя: перспективы признания Армянского геноцида, Բանբեր Երևանի Համալսարանի (Սոցիոլոգիա, Տնտեսագիտություն), Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2011, # 133.5:
5. **Գալумով Է.**, Имидж страны и власть, Москва, 2003.
6. **Գալумով Է.**, Имидж против имиджа, Москва, 2005.
7. **Иванов И. С.**, Внешняя политика России в эпоху глобализации, Москва, 2002.
8. **Кашлев Ю., Галумов Э.**, «Информация и PR в международных отношениях», Москва, 2003.
9. **Котлер Ф., Асплунд К., Рейн И., Хайдер Д.**, «Маркетинг мест», Санкт-Петербург, 2005.
10. **Панкрухин А.**, Маркетинг, Москва, 2003.
11. **Портер М.**, Международная конкуренция, Москва, 1993.
12. **Рожков И., Кисмерешкин В.**, «Бренды и имиджи», Москва, 2006.
13. Boulding, Kenneth, National Image and International System. In: James N. Rosenau (Ed.) International Politics and Foreign Policy, London: Collier Macmillan Inc., 1969.

**24 -ԻՅ ՀԵՏՈՒ ՀՀ ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ԱՆՎՏԱՆԳՈՒԹՅԱՆ
ՍՊԱՌՆԱԼԻՔՆԵՐԻ ՆԵՐՔԻՆ ԵՎ ԱՐՏԱՔԻՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ
ԵՎ ԳՈՐԾՈՐՆԵՐԸ**

1991 թ. Հայաստանի Հանրապետության անկախության հռչակումից 24 տարի անց ամբողջացել է նաև ապրիլի 24-ին պայմանականորեն ամրագրված, սակայն մշտապես հիշվող Հայոց Յեղասպանության 100-ամյակը: Այս իմաստով ՀՀ և համաշխարհային հայության համար կարևորագույն խնդիրներից է՝ ամբողջովին և կայուն սկզբունքով ապահովել Հայաստանի Հանրապետության շուրջ կառուցվող ազգային անվտանգության պաշտպանությունը: Հայոց Յեղասպանության 100-ամյակը նաև պետք է լինի այն հանգուցային պատմական պահը, երբ անցյալ ուղու վերաիմաստավորումը հստակորեն բնութագրելու է ազգային որակները և ներդրված ջանքերի արդյունավետության աստիճանը՝ ազգային կեցության ինքնատիպ ուղին շարունակելու կարողության տեսանկյունից:

Եթե Խորհրդային Միության կազմում Հայաստանի Երկրորդ հանրապետությունը կիսում էր Խորհրդային համակարգի առաքելությունը, ներքին և արտաքին մարտահրավերներին դիմակայելու բարդ խնդիրն ու, համապատասխանաբար, կրում էր նաև ԽՍՀՄ՝ որպես գերպետության պաշտպանվածության բարձրագույն և կենտրոնական մակարդակը կենտրոն-ծայրամաս միջազգային հիերարխիայում¹, ապա Խորհրդային Միության փլուզումից հետո ՀՀ-ն անմիջապես հայտնվեց գերպետության անվտանգ հնարավորություններ չունեցող «երրորդ աշխարհի» պետությունների շարքում, որոնց միայն փոքր մասն է համաշխարհային քաղաքականության ակտիվ սուբյեկտն ու դերակատարը: Համապատասխանաբար, ՀՀ անմիջական և առաջնային ան-

¹ Անվտանգության մակարդակների մասին տե՛ս, օրինակ՝ (Buzan 2009):

վտանգային խնդիրն էր՝ օգտվելով ԽՍՀՄ կազմում լինելու ինտերցիոն ուժից և ձեռքբերված հնարավորություններից՝ կարողանալ շարունակել ազգային ռեսուրսների կուտակման քաղաքականությունը, հենքի հետ մեկտեղ նախաձեռնել նոր հարաբերություններ ար-տաքին խաղացողների հետ, պահպանել ազդեցության սուբյեկտը լինելու ներուժն ու չվերածվել նոր գաղութատիրության քաղաքական միտման գոհի՝ այլոց ներազդման պասիվ օբյեկտի, որը, «Երրորդ աշխարհի» բազում «բանամային» (արդյունաբերություն չունեցող) հանրապետությունների նման ունակ չէ սահմանելու և պաշտպանելու սեփական ազգային շահերը:

Ի տարբերություն հետխորհրդային պետությունների մի մասի, Հայաստանի Հանրապետությունը ԽՍՀՄ-ից չժառանգեց ռազմավարական նշանակություն ունեցող բնական էներգետիկ ռեսուրսներ և տեղափոխման խողովակատարեր: Մյուս կողմից, հայաստանյան իրականության մեջ դարերի ընթացքում ձևավորված մտավոր մրցունակ ներուժն ու խորհրդային ժամանակահատվածում զարգացած գիտելիքահեն տնտեսությունը կարող էր ապահովել ելակետային հիմքեր՝ ՀՀ տնտեսության հետագա զարգացման և տնտեսական անվտանգության համար: Բացի այդ, պատմական առանձնահատուկ անցյալի և, մասնավորապես, Հայոց Ցեղասպանության հետևանքներից մեկը՝ աշխարհով մեկ սփռված հայությունն ու հայկական համայնքների բազմությունը կարող էին դառնալ ոչ միայն Հայոց Ցեղասպանության համաշխարհային ճանաչման կարևորագույն գործոններից մեկը, այլ նաև աշխարհում հայկականության տարածման, հայկական ինքնության և ազգային անվտանգության ապահովման գործում կարևոր աղբյուրը:

Հայաստանի Հանրապետությունն ի սկզբանե ստանձնեց տարբեր միջոցների, այդ թվում՝ զինված ուժերի լեզվտիմ կիրառմամբ հայ ժողովրդի պաշտպանության և ազգային անվտանգության ապահովման գլխավոր սուբյեկտի կարգավիճակը: Այդ կարգավիճակից բխեց Արցախի և արցախահայության անվտանգության պաշտպանության անհրաժեշտությունը, ինչը ենթադրեց արցախահայությանը սատարելու ռազմավարության մշակումն ու գործուն մասնակցությունը տվյալ խնդրի

լուծման հետ կապված բոլոր, այդ թվում՝ դիվանագիտական և ռազմական գործողություններին:

Համապատասխանաբար, ՀՀ հետխորհրդային անվտանգային գերակայությունների շարքում առանձնահատուկ տեղ են գրավում ՀՀ և ԼՂՀ անվտանգության ապահովումը, Հայաստան – Սփյուռք ռազմավարական համագործակցումը, Հայոց ցեղասպանության համընդհանուր ճանաչումն ու դատապարտումը: Ընդհանուր առմամբ, ՀՀ ազգային անվտանգության համակարգի արդիականացման և գործառնման թիրախներն են ՀՀ արտաքին քաղաքական, ռազմական, տնտեսական, պարենային, էներգետիկ, բնապահպանական, հաղորդակցական և տեղեկատվական անվտանգության, ժողովրդագրական, գիտակրթական, հոգևոր-մշակութային ոլորտները (տե՛ս՝ Հայաստանի Հանրապետության ազգային անվտանգության ռազմավարություն, 2007):

Տեղեկատվական անվտանգության ապահովումը ՀՀ հայտարարված և միջազգային ու ազգային անվտանգային միտումներից բխող գերակայություններից է: Ավելին. ժամանակակից տեղեկատվական տեխնոլոգիաների արընթաց զարգացման պայմաններում պետական և հասարակական բոլոր ոլորտներում տեղի ունեցող հարաբերությունների անվտանգությունը դադարում է լինել զուտ ոլորտային խնդիր և միջնորդավորվում է տեղեկատվական անվտանգության պաշտպանվածության վիճակով: ՉԼՄ-ների, համացանցի, բջջային հեռախոսակապի և այլ տեղեկատվահաղորդակցական միջոցներով հաղորդակցման միջնորդավորվածությունը, մի կողմից տեխնիկապես հեշտացնում է կապն ու հաղորդակցումը՝ այն դարձնելով դյուրին, արագ և բազմուղիված: Մյուս կողմից, ցանկացած միջնորդավորված կապի հիմնական սպառնալիքն է միջնորդը՝ այն սուբյեկտներն ու կառուցվածքները, որոնք կարող են չարաշահել իրենց վստահված հնարավորությունը՝ դառնալու կապող օղակ պետության և հասարակության, պետության տարբեր ինստիտուտների և կառույցների, հասարակության տարբեր խմբերի և խմբի առանձին անդամների միջև: Միջնորդավորման կրկնակի և բազմակի փուլերում «փչացած հեռախոսի» հայտնի երևույթի առաջացման հավանականությունը կարող է խափանել պետության և հասարակության տարբեր կառույցների արդյունավետ գործառնումը, համապատասխանաբար, այդ կառույցների և դրանց գործառնմամբ համապատասխան

ուղորտների անվտանգությունը: Այսպիսով, տեղեկատվական անվտանգությունը դարձել է ոչ միայն ազգային անվտանգության ապահովման առանձին ռազմավարական ուղղությունը, այլև անվտանգության այլ օբյեկտների պաշտպանության թիրախներից մեկը (տե՛ս՝ Атанесян, 2008, 100-115):

Առկա արտաքին և ներքին սպառնալիքների համալիր բնույթի պայմաններում ՀՀ ազգային անվտանգության ապահովման գործընթացն ու մեխանիզմները նույնպես պետք է հենվեն համալիր մոտեցման վրա, այն է՝ Հայաստան – Սփյուռք – ԼՂՀ և աշխարհում հայամետ սուբյեկտների (անհատական և կազմակերպական) միջև մշտական ցանցային հաղորդակցում, տեղեկատվության փոխանակում, ընդհանուր գաղափարախոսական հենքի հիման վրա փոխադարձ աջակցություն, ինչպես նաև սկզբունքային միասնականություն ազգային արժեքների և անվտանգության ապահովման գործիքարանի կիրառման վերաբերյալ: ՀՀ ազգային անվտանգության պարագայում տեղեկատվական-գաղափարախոսական բաղադրիչն ու համագործակցային քաղաքական մշակույթը պետք է ունենան սկզբունքային նշանակություն: Համագործակցությունը ՀՀ իշխանությունների և ընտրողների, պետության և հասարակության, ՀՀ և արտերկրում հայկական համայնքների միջև, ՀՀ և ԼՂՀ պետական և հասարակական օղակների, ինչպես նաև արտաքին հայամետ ուժերի հետ պետք է կրի ռազմավարական և մշտական բնույթ:

Մինչդեռ, ՀՀ տեղեկատվական և ընդհանուր անվտանգության տեսանկյունից հիմնական ռիսկեր ենթադրող հիմնախնդիրներից է պետության-հասարակության, հասարակության տարբեր խմբերի, վերնախավի և զանգվածների, վերնախավը ներկայացնող առանձին խմբերի, Հայաստանի, Արցախի և Սփյուռքի հայերի միջև ֆինանսական, քաղաքական, կարգավիճակային, գաղափարախոսական, մշակութային և սոցիալ-հոգեբանական հեռավորությունը, որը որոշ դեպքերում դառնում է ամանցանելի անդուլո: Պետական իշխանության մարմինների և հասարակության միջև երկխոսության բացակայությունը կամ վերևից ներքև կապի միաուղղվածությունը, քաղաքացիական հասարակության ինստիտուտի ստորադասվածությունը պետական իշխանության մարմիններին կամ քաղաքացիական հասարակության տարբեր սուբյեկտ-

ների գործունեության ու ազգային շահերի միջև կապի բացակայությունը, ազգային շահերի սահմանման քաղաքականացվածությունն ու դրանց շահարկումը տարբեր ուժերի կողմից, բնակչության կողմից պետական իշխանության մարմինների և ՋԼՄ-ների հանդեպ վատահուքյան ցածր մակարդակը, բնակչության առանձին խմբերի քաղաքացիական անտարբերությունը և անգրագիտությունը և այլ խնդիրներ ինչպես առանձին, այնպես էլ ամբողջության մեջ խաթարում են ազգային անվտանգության ապահովման գործընթացը, դառնում ազգային անվտանգության ապահովման համակարգի առանձին տարրերի բաղկացուցիչը՝ նպաստելով ամբողջ համակարգի քայքայմանը:

ՀՀ ազգային տեղեկատվական անվտանգության վերլուծության երեք մակարդակների առանձնացումն ու այդ մակարդակներում սպառնալիքների վերլուծությունը (Աթանեսյան 2010, 26-33) ցույց են տալիս, որ ներպետական ծագում ունեցող սպառնալիքները ՀՀ տեղեկատվական անվտանգությանը պակաս չեն, քան՝ արտաքին սպառնալիքները, ինչը վկայում է ՀՀ-ում առկա բազում չլուծված խնդիրների առկայության և դրանց լուծմանն ուղղված ջանքերի սակավության, անգամ բացակայության մասին: ՀՀ ազգային տեղեկատվական և դրանով՝ մյուս ոլորտներում անվտանգության սպառնալիքների ներքին աղբյուրների մի մասը ծագել է Հայաստանում ձևավորված ինքնարգելափակող քաղաքական մշակույթի, ազգային մտածողության արդիականացմանն ուղղորդվածության, մեզանում պահպանողականության ընկալման յուրահատուկ և հաճախ ապակառուցողական բնույթի, հասարակության մեջ ազգային շահերի հանդեպ նեղ խմբային շահերի գերակայության, համագործակցային մտածողության և մշակույթի բացակայության պատճառով:

Ներկայացվող սպառնալիքների դասակարգումն ու վերլուծությունը ներպետական, տարածաշրջանային և գլոբալ մակարդակներում ՀՀ և ԼՂՀ տեղեկատվական անվտանգության տեսանկյունից բացահայտում են այն ցավալի իրողությունը, որ մեր պետության և հասարակության համակարգում առկա են բազում երևույթներ, որոնք ամենաքիչը չեն նպաստում մեր տեղեկատվական անվտանգության ապահովմանը, սակայն, ցավոք, վաղուց դարձել են պետության կառավարման, հասարակական հոգեբանության և առօրյա վարքի մշտական մասը:

1. Ներպետական մակարդակում սպառնալիքներ Հայաստանի և հայաստանյան հասարակության տեղեկատվական անվտանգությանը

1.1 Հայերի ազգային ինքնության և միասնականության հանդեպ տեղեկատվական բնույթի սպառնալիքներ, այդ թվում՝ ազգային բնույթ չունեցող պետական քաղաքական որոշումները, կուսակցական գործունեությունը, ազգային միասնականությանը վնասող տարաբնույթ հանրային քննարկումները, որոնք պառակտում են հասարակությունը, հիասթափեցնում ազգային մտածողություն ունեցողներին, շահարկում այգային արժեքներն ի օգուտ նեղ կուսակցական և անհատական շահերի: Պետական քաղաքականության և ռեսուրսի ծառայեցումը առանձին անհատների և նեղ խմբերի շահերին հասարակության մեջ խոր հիասթափություն է առաջացրել ինչպես պետական իշխանության, այնպես էլ պետության ապագայի հանդեպ, որի հետևանքով ակնհայտ է հասարակության բարոյալքվածությունը:

1.2 Պետության և հասարակության, իշխանության և ընտրողների, բնակչության տարբեր շերտերի միջև համարժեք, դինամիկ և գործառնական հաղորդակցական կապի բացակայությունը: Մշտական երկխոսությունն ընտրողների և իշխանության բոլոր ճյուղերի ներկայացուցիչների միջև, համագործակցությունն ու գործառնական հարաբերություններն անհրաժեշտ միջոց են՝ իշխանության լեգիտիմության, բնակչության կողմից աջակցության ցուցաբերման համար: Մինչդեռ, ՀՀ-ում բնակչությունը հիմնականում չի վստահում իր քաղաքական ներկայացուցիչներին, քանի որ հեռու է պահվում պետության քաղաքական գործընթացներից և չի մասնակցում ընդունվող քաղաքական որոշումներին, նաև օբյեկտիվորեն չի տեղեկացվում պետական իշխանության մարմինների գործունեության իրական պատճառահետևանքային կապերի մասին: Սրա հետևանքն այն է, որ պետության և հասարակության համար կարևորագույն հարցերի լուծման շուրջ անհրաժեշտ միասնականության ապահովումը դժվարին է լինելու, բնակչության աջակցությունը քաղաքական որոշումներին չի ապահովվելու, ինչի հետևանքը կարող է լինել պետության և ազգի համար կարևոր խնդիրների լուծման անհնարինությունը, պետական իշխանության լեգիտիմության բացակայությունը:

1.3 Սպառնալիքներ ՀՀ և ԼՂՀ քաղաքացիների սահմանադրական իրավունքներին: Բազում ուսումնասիրությունները և մույնիսկ պարզ դիտարկումը ցույց են տալիս, որ Հայաստանի բնակչությունը հիմնականում իրեն իրավական տեսանկյունից անպաշտպան է զգում: Հայաստանյան հասարակության մեջ առկա է խիստ բեռնացում բոլոր իրավունքներով օժտված էլիտար փոքրամասնության և իրավունքներից զուրկ մեծամասնության միջև, ինչն արտահայտվում է նաև մարդկանց առօրյա հաղորդակցման մեջ՝ ունենալով կա՛մ հուսալքվածության, կա՛մ էլ՝ կոնֆլիկտայնության երանգներ: ՀՀ քաղաքացիների մեծամասնության իրավական անպաշտպան լինելը դրսևորվում է ոչ միայն պետության ներսում, այլ՝ պետությունից դուրս, քանի որ ՀՀ դեսպանատների և հյուպաթոսությունների մեծ մասը չի ապահովում այլ պետություններում գտնվող ՀՀ քաղաքացիների իրավական և մույնիսկ ֆիզիկական պաշտպանությունը: Այդ պատճառով է, որ շատերի համար, ցավոք, ՀՀ քաղաքացիությունը արժեզրկվում է: Մինչդեռ, ՀՀ Սահմանադրական դատարանի, Կառավարության և հատկապես ԱԳՆ և Սփյուռքի նախարարությունների ջանքերը պետք է ուղղված լինեն ՀՀ քաղաքացիների իրավունքների ակտիվ պաշտպանությանը պետության ներսում և արտասահմանում:

1.4 Կրթական գործընթացների և հատկապես միջնակարգ կրթության բովանդակության որակի մասնագիտական հիմնավորման բացակայությունը: ՀՀ կրթության դաշտում որակի ապահովման առկա չափանիշների և ազգային կրթության հասկացության անորոշությունը, կոռուպցիայի բարձր մակարդակը և համապարփակ բնույթը, կրթության զարգացման համար պետական աջակցության բացակայությունն ու նման այլ երևույթներ լուրջ սպառնալիքներ են ՀՀ ազգային տեղեկատվական անվտանգությանը՝ խաթարելով ուսումնական գործընթացներով ենթադրվող տեղեկատվական գործընթացների հասցեականությունը և միտվածությունը ազգային շահերի պաշտպանությանը: Միջնակարգ դպրոցների դասագրքերի բազմազանությունը և ցածր որակը պայմանավորված է նրանով, որ դրանց հրատարակման հիմքում ընկած են առևտրային շահեր և ոչ թե՝ ազգային գաղափարներ և մանկավարժական հմտություններ: Դպրոցի ուսուցիչների անբարվոք վիճակն ու կոռուպցիոն վարքը, դպրոցի կուսակցականացումը բերում են նրան,

որ դպրոցի շրջանակներում սոցիալականացում անցնող քաղաքացիները բացասաբար են տրամադրվում իրենց պետության հանդեպ, չեն գիտակցում իրենց տեղն ու դերը պետության զարգացման, պետություն-հասարակություն փոխհարաբերությունների, իրավունքների և պարտականությունների հետ կապված: Ելնելով ուսուցիչների որոշակի մասի կոռուպցիոն վարքի դրսևորումներից՝ երեխաները թյուր կարծիք են կազմում ազգային կրթության, դաստիարակության, արժեքների և վարքի նորմերի վերաբերյալ: Դպրոցների շրջանավարտների էական մասը հակասոցիալական վարք է ցուցաբերում, չի տիրապետում տարրական գիտելիքներին և հմտություններին, հանրային վարքի կանոններին և մշակույթին: Դպրոցականների միջանձնային հարաբերություններն ընդգծված կոնֆլիկտային են և վերարտադրում են հայաստանյան հասարակության մեջ տարածում ստացող փողոցային արատավոր բարքերը, գոյության պայքարն ու բնության օրենքները: Հատկապես միջնակարգ դպրոցի շրջանավարտների անընդհատ ընկնող մտավոր, ֆիզիկական և արժեքային մակարդակը վկայում են այն մասին, որ հայաստանյան հասարակության ապագան կայուն կերպով որակազրկվում է:

1.5 Պետական քաղաքականության բացակայությունը բնակչության բարոյահոգեբանական դաստիարակման, վարքային մշակույթի սերմանման գործում: Արդի հայ հասարակության մեջ առկա են շեղվող վարքի բազում դրսևորումներ, հակադրվելու և բախվելու գերիշխող վարքային եղանակներ, մինչդեռ հասարակության ամբողջությունը և կայունությունը պայմանավորված է համագործակցային մշակույթի առկայությամբ: Մինչդեռ արդի հայ հասարակությունում գերիշխում են հակադրման, կոնֆլիկտային եղանակներով հարցերի լուծման, բացասական ազդեցության և եսասիրական գաղափարներով կողմնորոշվելու վարքային նորմեր: Պետության դերը այն է, որ հասարակության բոլոր ներկայացուցիչներին բերի ներդաշնակ համակեցության և համագործակցության հանուն ընդհանուր համագգային խնդիրների արդյունավետ լուծման, պետության և հասարակության անվտանգության և միասնականության ապահովման, զարգացման: Մեր պետությունում այդ նպատակով ոչինչ չի արվում, ինչի հետևանքն է այն, որ հայ հասարակության տարբեր ներկայացուցիչներ միմյանց ընկալում են որպես հակառա-

կորդներ, բշնամիներ, ինչը մշտապես դրսևորվում է առօրյա կենցաղային իրավիճակներում, ինչպես նաև բարդ քաղաքական գործընթացներում: Փողոցային արատավոր բարքերը ոչ միայն դարձել են հայաստանյան հասարակության մեջ սոցիալականացման բովանդակության մի մասը, այլև ներթափանցում են անվտանգային ոլորտ, այդ թվում՝ ՀՀ Ձինված ուժեր՝ խաթարելով Հայոց բանակում միջանձնային հարաբերությունների և դրված խնդիրների լուծման արդյունավետությունը (տե՛ս, օրինակ՝ Հարությունյան, Աթանեսյան, Մկրտիչյան (խմբ.), 2014): ՀՀ-ում ազգային բարոյահոգեբանական դաստիարակության քաղաքականության և համապատասխան միջոցառումների բացակայությունն է, որ սպառնալիք է առաջին հերթին ՀՀ տեղեկատվական և առհասարակ ազգային անվտանգությանը:

1.6 Ազգային միասնականության բացակայություն մի շարք հարցերի շուրջ, որոնք ունեն ռազմավարական նշանակություն ՀՀ, ԼՂՀ և հայ ժողովրդի անվտանգության տեսանկյունից: ՀՀ ազգային տեղեկատվական անվտանգության տեսանկյունից խիստ վտանգավոր է այն, որ Հայաստանում գործող քաղաքական կուսակցություններն ու ուժերը իշխանության գալու և մյուսների հանդեպ քաղաքական գերակայություն հաստատելու նպատակով հակված չեն միասնական որոշումների և լուծումների ազգային ինքնության և անվտանգության տեսանկյունից հիմնարար հանդիսացող այնպիսի հարցերի շուրջ, ինչպիսիք են դաքաղյան հակամարտության լուծումը, ցաղասպանության ճանաչումը, Թուրքիայի հետ հարաբերությունների հանդեպ պետական քաղաքականությունը, բնակչության արտագաղթը և այլն: ՀՀ անկախությունից 24 տարի անց այդ խնդիրների գրեթե անփոփոխ վիճակը և ժամանակային ռեսուրսի օգտագործման ռազմավարության բացակայությունը մեզ դարձնում է տվյալ խնդիրների հետ կապված այլոց քաղաքականության օբյեկտը: Սրանք այն հարցերն են, որոնց լուծման համար պահանջվում է ազգային միասնականություն, քաղաքականության բոլոր սուբյեկտների համատեղ աշխատանք, մինչդեռ, ցավոք, նեղ կուսակցական շահը հաճախ ազգային շահերից բարձր է դասվում:

1.7 Սպառնալիքներ՝ ՀՀ և ԼՂՀ պետական քաղաքականության տեղեկատվական ապահովմանը: Ցանկացած ոլորտում որոշումների ընդունման արդյունավետությունը էապես կախված է այդ որոշումների

համար անհրաժեշտ տեղեկատվության որակից և քանակից, ուստի ՀՀ և ԼՂՀ պետական որոշումների ընդունման համար անհրաժեշտ տեղեկատվության սակավությունն ու ցածրորակ լինելը, մասնագիտական գիտելիքներ և փորձ ենթադրող, ռազմավարական նշանակություն ունեցող պետական պաշտոնների ստանձման գործընթացում բարձր կոռուպցիոն ռիսկերի առկայությունը սպառնալիք են ազգային տեղեկատվական անվտանգությանը:

1.8 Հայաստանի թույլ և անբավարար քաղաքականությունը՝ հայաստանցիներին և հայկական սփյուռքը ընդհանրական տեղեկատվական-հաղորդակցական և կրթամշակութային դաշտում միավորելու ուղղությամբ: Հայ ազգային շահերի տեսանկյունից ռազմավարական նշանակություն ունեցող Հայաստան-Սփյուռք հարաբերությունները ըստ էության իրականացվում են պետական մարմինների մակարդակով, մինչդեռ հայ հասարակության և հայկական սփյուռքի միջև հաղորդակցումը գրեթե բացակայում է, կամ էլ դրսևորվում անհատական մակարդակով՝ բարեկամ-հարազատ ճանապարհով: Սրա հետևանքն է այն, որ հայաստանցիները սփյուռքահայերի կողմից հիմնականում կարծրատիպային են ընկալվում՝ որպես նրանք, ով «սփյուռքահայերից գումար է փորձում կորզել, խաբել, մուրալ, ով ուրացել է հայկական ազգային արժեքները և այլ պետություններում իրեն անվայել է պահում...»: Նմանապես, սփյուռքահայը որպես հավաքական կերպար կարծրատիպային է ընկալվում հայաստանցիների կողմից, որպես «գոռոզամիտ, հայերեն լեզուն մոռացած, հայրուստ, ժլատ...»: Ազգային տեղեկատվական անվտանգության տեսանկյունից խիստ արդիական է ապահովել ուղղակի և մշտական հաղորդակցում հայաստանյան հասարակության և հայկական սփյուռքի միջև, պետական մակարդակով երաշխավորել այդ հաղորդակցության արդյունավետությունը:

1.9 ՀՀ քաղաքացիների գիտակցության և վարքի ենթարկումը տարաբնույթ տեղեկատվական-քարոզչական շահարկումների, որոնք ազատորեն իրականացվում են ազգային ՁԼՄ-ներով և տարածում ազգային արժեքներին սպառնացող հակարժեքներ, վարքի անթույլատրելի, շեղվող և քրեապես պատժելի նորմեր: Հայաստանյան հեռուստաալիքներով լայնորեն քարոզվող բռնությունը, քրեական ենթամշակույթը, կենցաղային պարզունակ շփումն ու էլ ավելի պարզունակ մտածողությունը

ՀՀ ազգային տեղեկատվությանը սպառնացող ներպետական խնդիրներից են, որոնց հետևանքներն իրենց չեն սպասեցնի: Չարժե կրկնել այդ բացասական փորձը, որով մոտ 40 տարի առաջ անցել են բոլոր եվրոպական պետությունները և ԱՄՆ-ն, և որի հետևանքով այդ տարիներին իրենց մոտ կտրուկ աճել էր հանցագործությունների՝ սպանությունների, բռնաբարությունների, թմրամոլության, ինքնասպանությունների և այլնի թիվը, և որի դեմն առնելու ջանքերը սկսվել էին հենց հեռուստաեթերի սահմանափակումներից: Մեր փոքրաթիվ ազգն այդ սպառնալիքին պարզապես չի դիմանա, ուստի անհրաժեշտ է խիստ և միանշանակ պետական լրատվական քաղաքականություն՝ բարոյահոգեբանական տեսանկյունից հեռուստաեթերի գրաքննության և **ազգային գիտակցության առողջացման** նպատակով:

1.10 Պետական քաղաքականության և սեփականության բացակայություն կապի ոլորտում: Մի կողմից, ՀՀ-ում կապի պետական ձեռնարկությունների գործունեության փորձը միտված էր մենաշնորհային լինելուն և կապված էր հեռախոսակապի ցածր որակի և արհեստականորեն բարձր գների հետ: Մյուս կողմից, այժմ արտասահմանյան ընկերությունների կողմից հայաստանյան կապի շուկայի կառավարումը և պետության կողմից քաղաքացիների շահերի պաշտպանության բացակայությունը հեռախոսային և ինտերնետային ծառայություններից օգտվելու ոլորտում նշանակում է, որ հեռախոսակապի ոլորտում ՀՀ քաղաքացիների հաղորդակցման գաղտնիության իրավունքի պաշտպանվածությունը գտնվում է արտասահմանյան մասնավոր ձեռնարկությունների ձեռքերում: Սա, բնականաբար, մեր տեղեկատվական անվտանգությանը հնարավոր սպառնալիքներից է, որը կարող է մեզ համար անտեսանելի ձևով մշտապես դրսևորվել:

1.11 Չհավաստագրված, անորակ համակարգչային արտադրանքի և ծրագրերի օգտագործումը, որոնք խախտում են տեղեկատվական և հաղորդակցական համակարգերի և ցանցերի նորմալ գործառնումը:

2. Տարածաշրջանային մակարդակում սպառնալիքներ Հայաստանի և հայ հասարակության տեղեկատվական անվտանգությանը

2.1 Աղբբեջանական Հանրապետության կողմից ՀՀ և ԼՂՀ անվտանգության խարխլմանն ուղղված համակարգված և անընդմեջ իրականացվող տեղեկատվական պատերազմը, որի նպատակներից է՝ այլափոխել Հայաստանի և հայության միջազգային իմիջը, տարածաշրջանում և աշխարհում առաջացնել և ամրապնդել հակահայաստանյան և հակահայկական տրամադրություններ և համապատասխան քաղաքականություն, խթանել դարաբաղյան հակամարտության պրոպագանդական լուծումը և այլն: Մեր կողմից կատարված ուսումնասիրությունների համաձայն՝ աղբբեջանական հակահայկական տեղեկատվական պատերազմն իրականացվում է մշտապես և անընդհատ, բազմաբնույթ հնարներով և տեղեկատվության տարբեր ալիքներով: Աղբբեջանական հակահայկական տեղեկատվական պատերազմը Աղբբեջանի Հանրապետության տեղեկատվական քաղաքականության կարևոր մասն է, այն սնուցվում է պետական իշխանության մարմինների, մասնավոր հիմնադրամների և անհատների ֆինանսական և այլ միջոցներով և, ցավոք, երբեմն ավելի ակտիվ է ու համապարփակ, քան՝ դրան հակազդելու հայկական փորձերը:

2.2 Թուրքիայի կողմից Հայոց ցեղասպանության իրողության հերքումը տեղեկատվական-քարոզչական տարաբնույթ միջոցների կիրառմամբ: Արդի Թուրքիան պետական մակարդակով ոչ միայն պատրաստ չէ ճանաչելու Հայոց ցեղասպանության իրողությունն ու ներողություն խնդրելու, այլև դեռևս չի ապացուցել, որ Օսմանյան կայսրության ժառանգորդը չէ: Սա նշանակում է, որ տարածաշրջանային ասպարեզում Թուրքիան ոչ միայն Հայաստանի դաշնակիցը չէ, այլև պետք է շարունակել դիտել այդ պետությունը որպես հակառակորդ, համապատասխանաբար՝ տեղեկատվական ու այլ բնույթի սպառնալիքների աղբբյուր: Մյուս կողմից, տեղեկատվական դաշտում հայ և թուրք հասարակությունների շփումը կարող է և պետք է ուղղված լինի թուրք հասարակության մեջ առողջ տրամադրությունների կրողների հետ համագործակցությանն ու հայամետ գաղափարների քարոզմանը:

2.3 Սպառնալիքներ հայ ժողովրդի պատմամշակութային ժառանգությանը, հայկական պատմամշակութային հուշարձանների ոչնչացումն ու այլափոխումը տարածաշրջանային պետությունների տարածքում: Պատմական հուշարձանները ազգային ինքնության, գիտակցության և ժառանգության կրողներ են, ուստի դրանց ոչնչացումը ազգային տեղեկատվական անվտանգությանը հասցվող լուրջ հարվածներից է: Նման հարվածներ է ստացել և շարունակում է ստանալ հայկական պատմական հարուստ ժառանգությունը հարևան Ադրբեջանի, Թուրքիայի և Վրաստանի տարածքներում, ինչը դարձյալ վկայում է ՀՀ պետական մարմինների անհամարժեք գործունեության մասին ներպետական և տարածաշրջանային մակարդակով:

2.4 Հայաստանի պասիվ մասնակցությունը տարածաշրջանային նախագծերին, որոնք ենթադրում են հաղորդակցական ուղիների և միջոցների հեռանկարային զարգացում: Անշուշտ, այս հանգամանքը պայմանավորված է Հայաստանի տարածաշրջանային անբարենպաստ հարևանությամբ, սակայն, պետք է նշել նաև ՀՀ և առանձին հայաստանյան կազմակերպությունների ցածր նախաձեռնողականությունը տարածաշրջանային տեղեկատվական-հաղորդակցական շուկայում: Հայտնի է նաև արդի Հայաստանում միջազգային խոշոր, այդ թվում՝ սփյուռքահայ բարերարների աջակցությամբ իրականացված նախագծերի փակման փորձը, որի պատճառներն էին ՀՀ-ում տրնտեսական և քաղաքական կառավարման համակարգում նեղ խմբային շահերի գերակայությունը ազգային շահերի հանդեպ, կոռուպցիոն մշակույթի գերակայությունը մակրոկառավարման ոլորտում և այլն: Փաստորեն, ՀՀ մասնակցությունը խոշոր նախագծերին արգելափակվում է ոչ միայն վատ հարևանների, այլ նաև ներքին «խոհանոցում» գործող սուբյեկտների կողմից:

3. Գլոբալ մակարդակում Հայաստանի և հայ ժողովրդի տեղեկատվական անվտանգությանը սպառնացող գործոններից են.

3.1 Սպառնալիքներ հայերի ազգային ինքնությանն այլ պետություններում, որոնք դրսևորվում են Հայաստանից համապարփակ արտագաղթի, այլ պետությունների քաղաքացիության ձեռքբերմանն ուղղ-

ված ջանքերի, հայերեն լեզվի չօգտագործման ու մոռացության մատնելու, Հայաստանի հետ կապերի խզման և այլնի միջոցով:

3.2 Սպառնալիքներ հայկական սփյուռքի միասնականությանն ու գործառնական կապերին ՀՀ և հայ հասարակության հետ: Հայ-թուրքական երկխոսությունը, որ ծավալվել է նախորդ տարի և այս տարի ընդհատվել, ունեցել է կարևոր բացասական հետևանք, այն է՝ հայաստանյան իշխանությունների և հայկական սփյուռքի հակադրումը հայ-թուրքական «հաշտեցման» հարցի շուրջ: Մինչդեռ, ցանկացած հարց, որ կարող է բերել Հայաստանի և հայկական սփյուռքի պառակտմանը, մեր ազգային անվտանգության տեսանկյունից սպառնալիք է հանդիսանում և պետք է կանխվի կամ լուծում ստանա միայն հայ հասարակություն-սփյուռք համագործակցության միջոցով:

3.3 Սպառնալիքներ Հայաստանի միջազգային վարկանիշին և կերպարին քաղաքական, տնտեսական, մշակութային, քաղաքակրթական իմաստով: Քանի որ ՀՀ-ը պասիվ է իր արտաքին իմիջի ձևավորման գործում, պատշաճ կերպով չի ներկայացնում իր պատմությունը, մշակույթը, քաղաքակրթությունն արտաքին աշխարհին, չի մշակել իր արտաքին կերպարը ներկայացնելու և պաշտպանելու որևէ ռազմավարություն, ուստի այդ բացերը նպատակաուղղված կերպով «լրացնում է» հակահայկական, մասնավորապես՝ աղբյեջանական քարոզչությունը: Օրինակ՝ վիճարկվում է հայկական երաժշտության ծագումն ու էությունը, հայկական խոհանոցի հայկական լինելը, հայ ժողովրդի ծագումն ու բնակության տարածքը... Յեղասպանությունից 100 տարի անց ինքներս մեզ համար չենք որոշել, թե ովքեր ենք մենք՝ «ասիացիներ», «եվրոպացիներ», «եվրասիացիներ», թե՛ այլոք, որոնք են մեր ազգային շահերը, ուր ենք գնում, որն է մեր նպատակը: Շարունակաբար հեմվում ենք վերացական կատեգորիաների վրա, ինչպիսիք են՝ «մենք հին ժողովուրդ ենք», «մենք արիացիներ ենք», «մեզ ցեղասպանել են», «մենք քրիստոնյա ենք»... Նման կատեգորիաները բավարար չեն՝ ազգային ինքնության պահպանման և ազգային շահերի պաշտպանության, ազգի և պետության ինքնաներկայացման համար: Դրանք չեն կարող օգնել միավորելու արևմուտքում և արևելքում, Եվրոպայում և Ասիայում ապրող և այդ մշակույթների ազդեցությունը կրող միլիոնավոր հայերին միավորելու գործում: Անհրաժեշտ է այդ գաղափարներին հաղորդել

կոնկրետ բովանդակություն, չափելի դարձնել, ապահովել այդ մոտեցումները՝ նպաստելու ՀՀ ազգային անվտանգության ամրապնդմանը:

3.4 Սպառնալիքներ քաղաքական որոշումների մշակմանն ու իրականացմանը՝ կապված աշխարհում Հայաստանի դերի ամրապնդման և զարգացման հետ: ՀՀ անկախությունից ի վեր պետական քաղաքական և կուսակցական համակարգի գործունեությունն իր հետևանքներով վկայում է այն մասին, որ նեղ կուսակցական և իշխանական շահերը հիմնականում ազգային շահերից բարձր են դասվել, որի հետևանքով հիմնականում մշակվել են և ընդունվել այնպիսի որոշումներ, որոնք չեն արտացոլում հայ ժողովրդի և ՀՀ միասնական շահը, չեն ապահովում աշխարհում Հայաստանի զարգացումն ու հայ ժողովրդի ներկայացվածությունը: ՀՀ դիրքերը պատշաճ կերպով չեն ներկայացվում ՄԱԿ-ում, ՆԱՏՕ-ի հետ հարաբերություններում, ՀՀ ներկայացուցիչների ծայրը միջազգային հարթակներում ավելի թույլ է հնչում, քան՝ տարածաշրջանային մյուս պետությունների ներկայացուցիչներինը: ՌԴ հետ Հայաստանի հարաբերությունները ենթարկվողական են և ոչ թե համագործակցային: Մենք պետության և հասարակության մակարդակով չենք ձգտում աշխարհում արժեքավոր համարվող այնպիսի գաղափարների իրականացմանը, ինչպիսիք են ժողովրդավարությունը, կոռուպցիայի բացակայությունը, բարձր կենսամակարդակն ու հանրային համերաշխությունը, օրենքի գերակայությունն ու քաղաքացիների իրավունքների պաշտպանվածությունը: Շարունակաբար բերում ենք ծեծված և միակողմանի, իրականությանն արդեն իսկ չհամապատասխանող արտահայտություններ, ինչպիսիք են «երիտասարդ պետություն» լինելը և պատմական անցյալում «պետականություն չունենալը»: Ազգային գաղափարախոսության մշակման և կիրարկման փոխարեն թույլատրելի է դարձել կենցաղային մակարդակում ձևավորված «երկիրը երկիր չէ» ինքնախափանդ և բոլոր իմաստներով անթույլատրելի արտահայտությունը, որը սակայն ակտիվորեն բերվում է և՛ հասարակության, և՛ իշխանության ներկայացուցիչների կողմից՝ իրենց քաղաքացիական անգործությունն արդարացնելու նպատակով:

Ինչպես տեսնում ենք՝ վերոնշյալ սպառնալիքների մեծ մասը ենթադրում է հակազդման անհրաժեշտություն, առաջին հերթին, պետական կառավարման մարմինների կողմից՝ տեղեկատվական անվտանգու-

թյան համագգային համակարգի ստեղծման և յուրաքանչյուր մակարդակում ազգային շահերի գերակայության ապահովման միջոցով: ՀՀ, ԼՂՀ, հայաստանյան հասարակության և հայ ժողովրդի տեղեկատվական անվտանգության ապահովման համակարգումն ու կառավարումը առաջին հերթին պետք է հենված լինի պետական ինստիտուտների արդյունավետ, ազգանպաստ և արհեստավարժ գործառնության վրա՝ ելնելով ազգային շահերի, պետական և հասարակական մարմինների ռազմավարական միասնական ծրագրերից ու նորարարական նախաձեռնություններից:

Գրականություն

1. **Աթանեսյան, Ա. Վ.**, (2010). Սպառնալիքներ ՀՀ տեղեկատվական անվտանգությանը. Եռամակարդակ վերլուծություն: «21-րդ դար», N 6, էջ 26-33:
2. Հայաստանի Հանրապետության ազգային անվտանգության ռազմավարություն, 2007,
<http://www.mil.am/files/NATIONAL%20%20SECURITY%20STRATEGYarm.pdf>.
3. **Հարությունյան Գ., Աթանեսյան Ա., Մկրտիչյան Ա. (խմբ.)**, (2014). Բանակ և հասարակություն. փոփոցային արատավոր բարքերի դեմ պայքարի արդիական հիմնախնդիրները (հոդվածների ժողովածու): Ե., ՀՀ Պաշտպանության նախարարին առընթեր հասարակական խորհուրդ:
4. **Buzan B., Hansen L.**, (2009). The Evolution of International Security Studies. Cambridge: Cambridge University Press.
5. **Атанесян А. В.**, (2008). Актуальные проблемы современных политических и конфликтных коммуникаций. Е.: Изд-во ЕГУ.

**ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի
կիրառական սոցիոլոգիայի ամբիոնի դոցենտ,
ս. գ. դոկտոր Մ. Ի. Չապլախյայս**

**ՅԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԷԹՆԻԿ ԵՎ ԱԶԳԱՅԻՆ
ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ**

*«Յեղասպանություն» բառը հիբրիդ բառ է, սրուգաբանության
տեսանկյունից բխող երկու լեզուներից. [հունարեն “genos” – ցեղ;
լատիներեն “caedo” – սպանել], և այժմ այն հնչում է երկու լեզուներով՝
գոհերի լեզվով և բռնակալների լեզվով, իրավունքի լեզվով և բռնության
լեզվով:
Իվ Թերևուն*

«Յեղասպանություն» հասկացությունը համեմատաբար նոր է մտել հասարակական և գիտական քննախոսության մեջ. առաջին անգամ այն օգտագործվել է 1944 թ. քրեագետ Ռաֆայել Լեմկինի կողմից Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ժամանակ իրականացված ոճրագործությունների սահմանումը ներկայացնելու համար: Սակայն մինչև այսօր էլ ցեղասպանություն հասկացության սահմանման մեկնաբանությունները միանշանակ չեն: «Յեղասպանության կանխարգելման և պայքարի վերաբերյալ» ՄԱԿ-ի Կոնվենցիայի տեքստում Յեղասպանության կոնցեպցիայի նախնական տարբերակը սահմանված էր հետևյալ կերպ. «Այս կոնվենցիան որպես ցեղասպանություն համարում է ազգային, էթնիկ, ռասայական կամ կրոնական համայնքի ամբողջական կամ մասնակի բնաջնջմանը ուղղված հետևյալ գործողություններից յուրաքանչյուրը. ա) համայնքի անդամների ֆիզիկական բնաջնջում; բ) համայնքի անդամներին ծանր մարմնական կամ մտավոր վնաս պատճառելը; գ) համայնքի անդամների կենսապայմաններին կանխամտածված վնաս պատճառելը՝ նպատակ ունենալով համայնքի ամբողջական կամ մասնակի ֆիզիկական ոչնչացում; դ) տվյալ համայնքում ծնունդները կանխելու միջոցառումների կիրառումը; ե) տվյալ համայնքից

երեխաների բռնի արտահանումը և տեղափոխումը այլ համայնք»¹: Հետագայում, կապված ազգային և էթնիկ համայնքի սահմանման բարդությունների հետ, ցեղասպանության սահմանումը ընդլայնվեց և ձևակերպվեց հետևյալ կերպ. «Ցեղասպանություն հանցագործության առավել ակնհայտ չին է անշանց կանխամրադված ֆիզիկական ոչնչացումը, կապված այն հանգամանքի հետ, որ նրանք հանդիսանում են այս կամ այն համայնքի ներկայացուցիչներ» ([21], էջ 3): Մինչդեռ ներկայացված սահմանումը բավականին լայն է և վերացական, այն չի արտացոլում ուսումնասիրվող երևույթի էությունը, քանի որ կարելի է այդ սահմանման ներքո դասել բավականին շատ քանակով այնպիսի երևույթներ, որոնք ըստ էության կապված չեն ցեղասպանություն երևույթի հետ (մասնավորապես, հաշվի առնելով *ցեղասպանություն* հասկացության ստուգաբանությունը)²: Վերջիվերջո, *ցեղասպանություն* իրական երևույթի մեկնաբանությունը անխզելիորեն կապված է այնպիսի հասկացությունների հետ, ինչպիսին են *էթնոսը* և *ազգը*:

Էթնիկության հիմնահարցը ևս բավականին ուշ է մտել գիտական քննախոսության մեջ՝ անցած դարի 50-60-ական թվականներից: Էթնիկության վերաբերյալ քննախոսությունը բավականին բազմազան է. մի շարք տեսամեթոդաբանական մոտեցումներ, ինչպիսին են պրիմորդիալիզմը, իմստրուսենտալիզմը, կոնստրուկտիվիզմը առաջարկում են էթնիկության և էթնիկ հարաբերությունների յուրովի մեկնաբանություններ: Այդ հիմնախնդիրների վերլուծությունը ավելի է բարդանում՝ կապված «*էթնոս*» հասկացությանը վերաբերող մեթոդաբանական ապարատի ոչ բավարար մշակվածության հետ: Սույն բարդությունը կարելի է բնութագրել Ջ.Դե-Վոսի բառերով. «... եթե որևէ մեկը ցանկանում է տալ «*էթնիկ խմբի*» սահմանումը՝ վերհանելով այդ կառուցվածքի էական բնութագրերը, ապա վերջիվերջո հայրնաբերում է, որ այդպիսի էական բնութագրեր, որոնք ընդհանուր են բոլոր այն խմբերի համար, որոնք անվանվում են «*էթնիկ*», պարզապես գոյություն չունեն» ([6], էջ 233): Եթե էթնիկ խմբերի ձևավորման սկզբնական փուլերին կատարվում է

¹ N 96 (I) ՄԱԿ-ի Բանաձևը, 11 դեկտեմբերի, 1946 թ. ([14]):

² Օրինակ՝ այդ սահմանմանը չի հակասում կենցաղային հողի վրա իրականացված որևէ ընտանիքի անդամների սպանություն, ենթադրենք, վրեժ լուծելու նպատակով, ինչը դժվար է դասել, որպես ցեղասպանություն:

էքնիկության մարկերների այսպես կոչվող «մյութականացումը» (reification), այսինքն ձևավորվում է կոնկրետ մարկերով առանձնացվող մարդկանց իրական խմբերի սահմանումը, ապա այժմ, ցիտելով Լ. Գումիլյովին, կարող ենք փաստել, որ «*էքնոսի սահմանման համար չկա և ոչ մի իրական հատկանիշ, որը կարելի է կիրառել բոլոր հայրնի դեպքերի համար, ըստ այդմ կարող ենք փակագծերից դուրս բերել միայն մեկը*». *յուրաքանչյուր անհատի այն հատկանիշը, որ «մենք՝ այսպիսին ենք, իսկ մնացած բոլորը՝ այլ»* ([5], էջ 41): Այլ կերպ ասած, մարդկային հարաբերությունների բարդացման հետ մեկտեղ էքնիկության սահմանման հիմնարար չափանիշ է դառնում մարդու *ինքնություը՝ էքնոսարբերակող մարկերների* համակցությամբ¹: Այդ մարկերների բազմությունը սովորաբար այնպիսի բնութագրեր է ընդգրկում, ինչպիսին են լեզուն, կրոնական պատկանելիությունը, ավանդույթները, ծագումը, առասպելները, խորհրդանիշները և այլն, սակայն և ոչ մի բնութագիր չի հանդիսանում էքնիկության սահմանման համար որպես համընդհանուր բնութագրիչ²: Որպես վառ օրինակ կարելի է բերել հանրաճանաչ հայ բանաստեղծ Սիլվա Կապուտիկյանի ճանապարհորդությունների ժամանակ արված աշխարհի տարբեր անկյուններում, երկրներում և մայրցամաքներում ապրող հայկական սփյուռքի կյանքի և սովորույթների հետաքրքիր նկարագրությունները: Նա նշում է, որ շատ են հայկական սփյուռքի ներկայացուցիչների թվում այնպիսի մարդիկ, ովքեր չիմանալով հայոց լեզուն, ծանոթ չլինելով հայկական սովորույթներին և ավանդույթներին, այնուամենայնիվ համարում են իրենց հայ ([9]):

¹ Ընդհանուր առմամբ «էքնոսարբերակող» տերմինը առանց իմաստը կորցնելու կարելի է փոխարինել «էքնոմիավորող» տերմինով, քանի որ «յուրաքանչյուր հակադրություն միավորում է, իսկ յուրաքանչյուր միավորում հակադրում է, հակադրության չափը՝ դա միավորման չափն է» ([13], էջ 78): Սակայն հետագա շարադրության սահմաններում մենք ավելի ենք սևեռելու ուշադրությունը մարդկանց ընկալումներում էքնիկ կատեգորիաների հակադրության չափի վրա: Փաստորեն ներխմբային սոցիալական մոյճականացումը, ինչպես նաև սոցիալական տարբերակայնացումը և արտախմբային կառուցակցումը հիմնվում են «մենք» և «նրանք» հասկացությունների կատեգորիազացման վրա ([20], էջ 33-47):

² Այդ առումով հատկանշական է գնչուների օրինակը, ովքեր միավորված են համընդհանուր Roma էքնոնիմի միջոցով: սակայն տարբեր երկրներում (մասնավորապես, Ռուսաստանում, Իսպանիայում, Հունգարիայում և այլուր) բնակվող գնչուները խիստ տարբերվում են իրենց մշակութային և սոցիալական բնութագրերով ([15], էջ 29):

Ավելի բարդ է իրավիճակը՝ կապված *ազգ, ազգություն, ժողովուրդ* հասկացությունների հետ, քանի որ այստեղ էթնիկական բաղադրիչից զատ հանդես է գալիս նաև քաղաքական բաղադրիչը: Եթե *ժողովուրդ* հասկացությունը հիմնականում քաղաքական բնույթ է կրում և կարող է մատնանշել կոնկրետ երկրի բնակչությունը՝ հիմնված երկրի տարածքում *բնակվելու* չափանիշի վրա, ապա *ազգ* հասկացությունը կարելի է մեկնաբանել երկակի: Մի կողմից այն կարելի է դիտարկել, որպես «*էթնիկ համախմբություն (էթնիկ ազգ)*», մյուս կողմից՝ որպես «*պետական համախմբություն (համաքաղաքացիություն)*»: Սակայն, ինչպես նշում է Վ. Ա. Տիշկովը, երկրորդ մեկնաբանության կողմնակիցների մոտ «*լրվյալ սահմանման ճանաչման համար ավելի շար են ռեսուրսները և փաստարկները*» ([16], էջ 76): Եվ իրոք՝ վերլուծելով, օրինակ, կանադական ազգի ձևավորման մեխանիզմները գրեթե անհնարին է առանձնացնել որևէ մի էթնիկ խումբ, որը կարելի է համարել այդ ազգի ստեղծողը: Այսպիսով, չենք կարող չհամաձայնվել Տիշկովի այն պնդման հետ, որ «*այն պնդումը, թե «ոչ մի ազգ որպես պետություն չի ձևավորվել առանց էթնո-ազգերի և դրա հետ մեկտեղ միշտ առկա էր պետականասարե-ծող էթնոս, որը ճնշել, միաշուկել կամ միավորել էր մնացած էթնոսները»՝ ըստ էության սխալ է*» ([16], էջ 76): Այլ կերպ ասած, քաղաքացիական պատկանելիությունն է, որ դառնում է հիմնական բնութագրիչ ազգային համախմբության սահմանման գործում: Եվ որպես հետևանք՝ առաջնային պլան է մղվում *ազգային ինքնությունը* նրա *ազգային-դարբերակող մարկերների բազմությամբ*: Եվ եթե էթնոտարբերակող մարկերների բազմությունը բավականին անորոշ է և գտնվում է հիմնականում մշակութային բնութագրերի ոլորտում, ինչպես նաև այդպիսի անորոշ հասկացության, ինչպիսին է *ծագումը*, ապա ազգային ինքնության հիմնական մարկեր է հանդիսանում մարդու՝ որպես կոնկրետ պետության ներկայացուցիչ ինքնանույնականացումը: Այն սովորաբար ամրագրվում է իրավաբանորեն: Իսկ անձի տարածքային տեղակայությունը չի հանդիսանում հիմնարար գործոն նրա ազգային ինքնության համար: Հոբսբաումը գրում է. «*ազգությունը և ազգայնականությունը թեև կառուցվում են «վերևից» չեն կարող լիովին հասկանալի լինել, եթե չուսումնասիրվեն «ներքևից», այսինքն՝*

սովորական մարդու հավատալիքների, նախապաշարմունքների, հույսերի, չգրումների, շահերի և կարիքների տեսանկյունից, որոնք ընդհանրապես պարտադիր չէ, որ ըստ բնույթի լինեն ազգային, այն էլ ազգայնական» ([17], էջ 20): Դրանք ձևավորում են մարդու ազգային ինքնությունը:

Էթնոսի, ազգի, ազգության և ժողովրդի այսպիսի սահմանումները թույլ են տալիս տեղավորել այս հասկացությունները մեկ ընդհանուր կոնցեպտուալ սխեմայի մեջ, որտեղ *Էթնոսի* և *ազգի* հասկացությունները տարբերվում են մեկը մյուսից նրանց հիմքում ընկած սոցիալական ինքնության բնույթով, *ազգությունը* հանդես է գալիս, որպես անձի պատկանելիությունը այս կամ այն ազգին, իսկ *ժողովուրդը*՝ դա այն կատեգորիան է, որը բնութագրում է որևէ պետության բնակչությունը ըստ բնակության տարածքի: Այսպիսով՝ մեկ ազգային ինքնության սահմաններում կարող են համատեղվել մի քանի էթնիկ ինքնություններ:

Սույն կոնցեպտուալ սխեմայի ներքո *ցեղասպանության* վերլուծության հիմք են հանդիսանում մարդկանց էթնիկ ինքնությունների միջև ծառացած հակասությունները մեկ ազգային ինքնության սահմաններում: Սակայն անհրաժեշտ է նշել, որ այն բռնությունը, որն իրականացվում է տարբեր ազգերի ներկայացուցիչների միջև, հանդիսանում է ցեղասպանության հետ համեմատած մեկ այլ կատեգորիա, քանի որ այդպիսի բռնություն միշտ էլ լինում է պատերազմների, միջպետական հակամարտությունների ժամանակ և չի կարող ըստ էության հանդիսանալ ցեղասպանության դրսևորում: Այս հասկացությունների մեջ հատուկ տեղ է զբաղեցնում *գաղութատիրությունը*, որը կարող է որոշակի իրավիճակներում ընդգրկել ցեղասպանությունը, որպես բաղկացուցիչ մաս: Սակայն եթե բռնությունը իրականացվում է որոշ պետության քաղաքացիների կողմից նրանց համաքաղաքացիների նկատմամբ՝ էթնիկ չափանիշի հիման վրա, ապա դա ցեղասպանության բացահայտ դրսևորումներից է: Առավել ծանր հանցագործություն է հանդիսանում ցեղասպանությունը, որն իրականացվում է պետության կողմից իր իսկ քաղաքացիների նկատմամբ:

Նշենք, որ ցեղասպանության առավել վառ դրսևորումները հանդես եկան XX դարում, հավանաբար կապված այն հանգամանքի հետ, որ XX դարում է *ցեղասպանություն* հասկացությունը մտել գիտական

քննախոսության մեջ: XX դարում առավել հայտնի ցեղասպանության իրականացման օրինակներից են հայերի ցեղասպանությունը Օսմանյան կայսրությունում (1895-1923), Պոնտոսի հույների և ասորիների ցեղասպանությունը (1915-1923), Հոլոքոստը (1933-1945), սերբերի բնաջնջումը Պավելիչի վարչակարգի օրոք (1941-1945), գնչուների ցեղասպանությունը (1941-1945), հայերի կոտորածը Բաքվում և Սումգայիթում (1987-1988), հյուսիսային Իրաքի քրդերի բնաջնջումը (1987-1989), Ռուանդայի ցեղասպանությունը (1994), Սրեբրենիցայի կոտորածը (1995), աֆրիկյան ժողովրդի ցեղասպանությունը Դառֆուրում (2003-ից մինչ այժմ): Թվարկված իրադարձությունները առավել միանշանակ ընկալվող ցեղասպանության դրսևորումներից են: Սակայն մի շարք նման տիպի իրադարձություններ չեն կարող դասվել որպես ցեղասպանություն, քանի որ իրականացվել են գաղութատիրության, կրոնական հակասությունների, պատերազմների, սոցիալական փոխակերպումների և նման իրավիճակների ներքո: Դրանց օրինակներից են Ամերիկայի բնիկների (հնդիկների) բնաջնջումը, երեք միլիոն կամբոջացիների ոչնչացումը Կամբոյի Կլամերների վարչակարգի ներքո, ճապոնական Կայսերական բանակի պատերազմական հանցագործությունները Չինաստանում, Կոնգոյի բնակչության բնաջնջումը, հերերո և նամա ցեղերի ոչնչացումը Աֆրիկայում և այլոց:

Ընդունելով ցեղասպանության և էթնիկ ու ազգային ինքնությունների փոխհարաբերման վերը նկարագրված կոնցեպտուալ սխեման, կարող ենք եզրակացնել, որ ցեղասպանության վերլուծությունը սերտորեն կապված է էթնիկ ինքնության փոխակերպումների հետ: Նշենք, որ սեփական էթնիկ ինքնության ընկալումները կարող են ոչ միանշանակ լինել, նրանք սերտորեն կապված են արտաքին գործոնների ազդեցության հետ, և կախված հանգամանքներից՝ խմբի ներկայացուցիչների համար սեփական էթնիկ ինքնության նշանակալիությունը կարող է փոխվել ([8], էջ 186):

Ընդ որում խմբի ներկայացուցիչների համար սեփական էթնիկ ինքնության նշանակալիությունը սկսում է որոշվել գիտակցության մեջ ամրապնդված էթնոտարբերակող մարկերների հակադրությունների խորացմամբ և դրանց նշանակալիությամբ ([7], էջ 14-15): Ըստ էության մարդու սեփական ինքնության հակադրման խորացումը մեկ այլ

ինքնության հանդեպ, կարող է հիմք հանդիսանալ էքնիկ (իրական կամ մտացածին) հակասությունների մղմանը գիտակցության առաջնային պլան, ինչը նպաստում է կոնֆլիկտային իրավիճակի առաջացմանը՝ ապագայում էքնիկ հակամարտության վերածվելու հավանականությամբ ([8]): Նման իրավիճակը կարելի է բնութագրել Մ. Բանտոնի խոսքերով. «... որոշ մարդիկ սկսում են գնահատել նրանց էքնիկ ինքնությունը, որպես ավելի կարևոր, քան նրանց այլ ինքնությունները՝ ի համեմատ նրանց սովորական մրաժեխակերպի, չնայած այն հանգամանքի, որ նրանք մի գուցե ունեցել են որոշ պարսկականություններ նրանց ընկերոջ, հարևանի կամ գործընկերոջ նկատմամբ, ով տարանջատված էր նրանցից էքնիկ պարկանելիությամբ: Սակայն նրանց առաջնայնությունները փոխվեցին...» ([18], էջ 8):

Էքնիկ ինքնության փոխակերպման փուլերի հաջորդականությունը էքնիկ լարվածության խորացման ներքո կարելի է նկարագրել Թ. Նորթրապի հանրահայտ տեսության օգնությամբ ([19]): Հակամարտության առաջին փուլում ձևավորվում են միջէքնիկ լարվածության խորացման մախաղըրյալներ, որոնք կապված են՝ ըստ Նորթրապի, խմբի անդամների կողմից նրանց էքնիկության գոյության *վրանգի* գիտակցման և ընկալումների հետ: Այդ վտանգը կարող է լինել իրական, սակայն մաս կարող է ընդամենը ընկալվել խմբի անդամների կողմից՝ որպես իրական: Ընդ որում որոշ հետազոտողներ ընդգծում են վտանգի ընկալումների կապը էքնիկական խմբերի մեկը մյուսում կուտակման չափից: Այդ թեմային նվիրված են մի շարք հետազոտություններ ([8], էջ 187): Հակամարտության հաջորդ փուլում սկսում է էքնիկ ինքնության փոխակերպումը խմբի ներկայացուցիչների գիտակցության մեջ էքնոտարբերակող մարկերների խորացման ուղղությամբ: Այս փուլը Նորթրապը անվանել է «*աղավաղման*» փուլ: Հակամարտության երրորդ՝ *խաբացման* փուլում փոխվում է խմբի հոգեբանական մթնոլորտը դեպի սոցիալական հսկողության խստացում: Անգամ եթե խմբի անդամները հակամարտությունում զբաղեցնում են պաշտպանողական դիրքեր, խմբում խստանում են այլախոհների նկատմամբ նորմերը և պատժամիջոցները: Այդ փուլը կարելի նկարագրել հետևյալ կարգախոսով. «Ուլքեր մեզ հետ չեն՝ նրանք մեզ դեն են»: Հակամարտության խորացման հաջորդ՝ չոր-

րորդ փուլում, որը Նորբրապան անվանել է «*սլայմանավորվածության*» փուլ, սկսվում է կատարվել հակամարտության ինստիտուցիալացում, ինչը բերում է խմբում մոբիլիզացիոն գործընթացների գոյացմանը:

Այսպիսով՝ համաձայն Նորբրապի տեսության, էթնիկ հակամարտության զարգացման մեխանիզմները սերտորեն կապված են մարդկանց էթնիկ ինքնության ընկալումների հետ (տե՛ս [7]):

Պետք է շեշտենք, որ այն գործոնները, որոնք ուղղված են էթնիկ ինքնության նշակալիության խորացմանը ցեղասպանության համատեքստում սովորաբար կրում են քաղաքական երանգավորում: Հետևելով Ջ. Պետրասի խոսքերին, կարող ենք պնդել, որ «*ցեղասպանությունները առաջին հերթին հանդիսանում են պերականամետ պրակտիկաներ, որոնք շահագործում են բնակչության միջավայրում առկա միլիոնավոր հակասություններից մեկը (այս կամ այն խմբի դեմ առկա նախապաշարումները), և օգտագործում են դա, որպեսզի միավորեն հասարակությունը ... էլիտաների քաղաքականության շուրջ... 20-րդ դարի առաջին ցեղասպանությունից սկսած (հայերի ցեղասպանությունը) զանգվածային կոտորածների գործընթացը սկսեց դիտարկվել, որպես արդիականացման և ազգային միավորման մի մաս՝ հիմնված կենտրոնացված բռնության վրա: Հերագա Օսմանյան կայսրության բոլոր փոքրամասնությունների «էթնիկ գրումները» հետևում էին աշխարհիկ հանրապետական փրամաքանությանը, երբ զինվորականները սրանում էին «արդիականացվող» էթնոսի պաշտպանողի դերը, որոնք դիմակայում են փոքրամասնությունների անվան տակ հանդես եկող «երևակայական» բռնամոլ» ([12], էջ 4):*

Այսպիսով, ցեղասպանության վերլուծության ներքո էթնիկ ինքնության փոխակերպումները սերտորեն կապված են ազգային ինքնության փոխակերպումների հետ: «*Բռնությունը դառնում է «էթնիկ» («ռասայական», «ազգային») այն իմաստների շնորհիվ, որոնք տրվում են նրան հանցագործների, զոհերի, քաղաքական գործիչների, պաշտոնատար անձանց, լրագրողների, հեղափոխողների, օժանդակ ծառայությունների աշխատողների և այլոց կողմից: Այդպիսի նառարիվ կողավորման և ֆրեմավորման ակտերը ոչ միայն մեկնաբանում են բռնու-*

թյունը, այլև նրանք սահմանադրում են այն որպես էթնիկ», - համարում է Ռոջերս Բրուքեյկերը ([3], էջ 39):

Մինչդեռ ագրեսորի և զոհի էթնիկ և ազգային փոխակերպումների հարաբերակցությունը որոշ իմաստով հակադիր է: Էթնիկ ինքնության նշանակալիության խորացումը զոհի էթնիկ խմբի ներկայացուցիչների ընկալումներում արտահայտվում է նրանց հին ազգային ինքնության թուլացման և նորի ձեռքբերման ձգտման հետ համատեղ: Իսկ ագրեսոր էթնիկ խմբի ներկայացուցիչների ընկալումներում էթնիկ ինքնության նշանակալիության խորացումը կապված է նրանց ազգային ինքնության նշանակալիության խորացման հետ: Եվ եթե սկզբնական փուլերում որպես ցեղասպանության հնարավոր հետևանք կարող է լինել ագրեսոր էթնիկ խմբի ներկայացուցիչների միավորումը «թշնամու» դեմ, ապա հետագայում դրան հետևում է զոհի էթնիկ խմբի ներկայացուցիչների միավորումը ագրեսոր-թշնամու դեմ, որն ավելի ուշ սկսում է փոխակերպվել զոհերի ընկալումներում որպես նոր երկարատև բնույթ ունեցող էթնոտարբերակող մարկեր՝ կապված ցեղասպանության կոլեկտիվ հիշողության հետ: Եվ որպես հետևանք խորանում է ձգտումը ստեղծել սեփական ազգային ինքնություն, խորանում է էթնիկ դիմակայությունը ագրեսոր խմբի դեմ, որը փոխանցվում է սերնդից սերունդ: Եթե չի կատարվում էթնիկ լարվածության լիցքաթափում, ապա էթնիկ ինքնության նշանակալիությունը կարող է պահպանվել երկար ժամանակ, տասնյակ տարիների ընթացքում ունենալով բացասական հետևանքներ ինչպես ագրեսոր խմբի, այնպես էլ զոհերի խմբի համար:

Ընդ որում ցեղասպանությունը, որն իրականացվում է որոշ քաղաքական հիմնախնդիրները լուծելու համար, առաջին հայացքից բերում է լուրջ օգուտներ նրա իրականացնողներին: «Չոիր զրկվում է իր հողերից, սեփականությունից, մշակույթից, հավատից, ինքնագիտակցությունից, գաղափարներից: Եվ ինչպիսին էլ լինի այդ վնասի բնույթը, այն վերջնական է», - նկատում է Իվ Թերմոնը ([21]): Սակայն անդրադառնանք այդ հիմնախնդրին՝ ելնելով երկարատև հեռանկարներից: Կարող է արդյոք ցեղասպանությունը, ըստ էության լուծել, պետության առջև ծառացած իրական խնդիրները:

Ցեղասպանության վառ օրինակներից է 1002 թ. անարդարացիորեն մոռացված պատմությունը, որը վերաբերում է Անգլիայում անգլիացի-

ների կողմից իրականացրած դանիացիների կոտորածին: Այդ իրադարձությունը ըստ երևույթին հանդիսանում է մարդկության պատմության մեջ առաջին իրական արձանագրված ցեղասպանության դեպք: Անգլիական թագավոր Էդելբերդ II-ը՝ Անողջամիտ (Unready) մականունով, որոշեց միանգամայն լուծել դանիացիների Անգլիայի տարածքում բնակվելու հարցը, առավել ևս, որ դանիացիները համարվում էին անգլիացիների վաղեմի և դաժան թշնամիները: Մտածեցին իրականացնել զանգվածային կոտորած: «Այդ նահապետը պարտադրվում էր գաղութիության այնպիսի միջավայրում, որ հնարավոր դարձավ այն իրականացնել ընդամենը մեկ օրում. Անգլիայում ապրող բոլոր դանիացիները դաժանաբար ոչնչացվեցին: Սակայն այդպիսի սրտը՝ ըստ իր նահագծի և այդպիսի դաժան ըստ իր կատարման այդ կոտորածը փոխանակ վերջ տար ժողովրդի աղետներին, սկիզբ դառավ ավելի ծանր դժբախտությունների», - գրում է Ու. Գոլդսմիթը ([4]): Որպես այդ կոտորածի արդյունք Անգլիան երկար տարիներ ընկավ դանիացիների լծի տակ: 1013 թ. -ից ի վեր Անգլիայում իշխում էին Դանիայի թագավորները: Այդ պատմության առանձնահատուկ դասերից է հետևյալ փաստը. երբ միավորված Դանիական-Նորվեգական-Անգլիական պետության գահին նստեց դանիական թագավոր Քնուտը (Քանուտը), որն իր իմաստության համար ստացավ Մեծն մականունը, նա չսկսեց վրեժ լուծել անգլիացիներից կոտորածի համար: Հակառակը՝ նա կառավարման մեջ ներգրավեց անգլո-սաքսոնական ազնվականությանը և կառավարեց երկիրը երկար տարիներ ([4]): Այսպիսով, ներկայացրած օրինակը բավականին համոզիչ ցույց է տալիս, թե ինչպիսին կարող են լինել ցեղասպանության հետևանքները երկրի համար, և ինչպիսին են էթնիկ հակասությունների լուծման գործում հավասարակշռված քաղաքականության հնարավորությունները: Ինչպես ցույց են տալիս հետազոտությունները, հանդուրժողական քաղաքականությունը նպաստում է էթնիկ հակասությունների մեղմացմանը, անգամ նպաստում է տարբեր էթնոսների միաձուլմանը մեկ միաջավայրում, ինչը գրեթե հնարավոր չէ իրականացնել բռնության քաղաքականություն կիրառելով (տե՛ս, օրինակ, [6]):

Վերլուծելով ավելի ուշ ժամանակաշրջանի ցեղասպանությունների հետևանքները, մենք կարող ենք դուրս բերել մման եզրակացություններ: Հոլոքոստից հետո ստեղծվեց Իսրաելի պետությունը և հրեաների մոտ ձևավորվեց նոր ազգային ինքնություն: Պավելիչի վարչակարգի օրոք սերբերի կոտորածից հետո ստեղծվեց Հարավսլավական պետությունը Սերբիայի մայրաքաղաք Բելգրադում: Բաքվում և Սումգաիթում կատարված կոտորածից հետո ստեղծվեց Լեռնային Ղարաբաղի հանրապետությունը: Սրբերենիցայի կոտորածից հետո ստեղծվեց Կոսովոյի հանրապետությունը:

Ցեղասպանությունների շատ հետևանքներ դեռևս բացահայտ չեն երևում, սակայն աստիճանաբար ուրվագծվում են դրանց դրսևորումները: Այս տարի լրանում է Օսմանյան կայսրությունում իրականացված հայերի Ցեղասպանության 100-ամյակը: Թուրքական կառավարությունը դեռևս չի խոստովանել իր մեղքը իրականացված ոճրագործության համար: Սակայն արդեն մի քանի տասնամյակ զարգանում է Հայոց պետությունը, ամրապնդվում է հայկական ազգային ինքնությունը: Հայ ժողովրդի համար Ցեղասպանության հետևանքների մասին ահա թե ինչ է գրում Մ. Օ. Մնացականյանը. «*որպես հզոր պատրասխան Հայոց ցեղասպանությանը և աշխարհի նախկին էթնիկ պատերի փլուզմանը տարերայնորեն չհավորվում է նոր պաշտպանիչ շրջանակ, որի ներսում սրելով լիում է նոր կառուցվածք՝ որպես ազգային համախմբության անդամների կողմից այն համալիր գործողությունների, զգացմունքների, արձագանքների վերարտադրություն, որոնք եղան աղապատարիվ և կարողացան ոչ միայն պաշտպանել ազգը և նրա ամբողջականությունը, այլ նաև համախմբել այն նոր կենրորոնի շուրջ*» ([11], էջ 356):

Ցեղասպանության հետևանքները անդրադառնում են բոլոր ներգրավված կողմերի վրա: Այն մասին, թե Ցեղասպանության ինչպիսի հետևանքներ կարող են դրսևորվել թուրքական ժողովրդի էթնիկ և ազգային ինքնության համար վկայում են Լ.Հ.Հարությունյանի «Հարյուր տարի անց. Հայերի Ցեղասպանության ժխտման հեռանկարները» հոդվածի եզրափակիչ խոսքերը. «Այժմ Թուրքիան փորձ է անում լիցքավորվել դրա կայսերական անցյալով, սակայն բավականին ակնհայտ է, որ եթե այդ նոր ձևավորվող առասպելի էջերի վրա բացակայելու է

հայերի Յեղասպանությունը, դրանից և ոչ մի լավ հետևանք չի լինելու: Չճանաչված ցեղասպանությունը թույլ չի տա Թուրքիային թռիչք կատարել: Միայն ճշմարտության ճանաչումը և ապաշխարությունը կարող է օգնել Թուրքիային ազատվել անցյալի կապանքներից և բացել թևերը» ([1], էջ 18):

Գրականություն

1. **Արутյոնյան Л.**, Сто лет спустя: перспективы отрицания Геноцида армян // «Вестник ЕГУ. Социология, экономика», 133.5, Ереван, 2011, стр. 11-19.
2. **Бергер П., Лукман Т.**, *Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания.* М., 1995.
3. **Брубейкер Р.**, *Этничность без групп.* М.: Высшая школа экономики. 2012.
4. **Голдсмит У.**, *История Англии.* Париж, Европейская библиотека Будри, 1849. Пер. с англ., дополнения и комментарии Ф. Силонова. [электронный ресурс: <http://silonov.narod.ru/parents/engl01.htm>] (режим доступа: 6.01.2015).
5. **Гумилев Л. Н.**, *Этносфера: История людей и история природы.* М., 1993.
6. **Де-Вос Дж.**, *Этнический плюрализм: конфликт и адаптация.* М., 2001, с. 233.
7. **Заславская М. И.**, Проблемы восприятия этнической идентичности в этнических конфликтах. Ежегодник факультета социологии ЕГУ. 2008. Ереван, с. 14-15.
8. **Заславская М. И.**, Особенности трансформации этнической идентичности в контексте миграционных процессов современности// Евразийские исследования: актуальные проблемы и перспективы развития, Ереван, 2013, стр. 184-189.
9. **Капутикян С.**, *Моя тропка на дорогах мира.* М.: Советский писатель, 1989.
10. *Конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказании за него* (Нью-Йорк, 9 декабря 1948 г.) // Ведомости Верховного Совета СССР. 1954 г., № 12, с. 18.

11. **Мнацаканян М. О.**, *Национализм и глобализм. Национальная жизнь в современном мире.* — М.: Анкил, 2008. — 408 с.
12. **Петрас Дж.**, Эпоха модерна и геноциды 20-го века: строительство империи и массовые убийства//Левая Россия, № 13, 2006. (Перевод на русский [электронный ресурс, <http://left.ru/2006/11/modern145.phtml>] (режим доступа: 6.01.2015)).
13. **Поршнев Б. Ф.**, *Социальная психология и история.* М.: Наука, 1966.
14. Резолюции, принятые Генеральной Ассамблеей на второй части первой сессии с 23 октября по 15 декабря 1946 г. // Сборник международных договоров. Т. 1. ч. 2. Универсальные Договоры. 1994. С. 45.
15. **Сикевич З. В.**, *Социологическое исследование.* СПб.: Питер, 2005.
16. **Тишков В. А., Шабает Ю. П.**, *Этнополитология: политические функции этничности.* М.: Издательство Московского университета, 2011. 376 с.
17. **Хобсбаум Э.**, *Нации и национализм после 1780 года.* СПб.: Алетея, 1998.
18. **Banton M.**, Modelling Ethnic and National Relations// Ethnic and Racial Studies. 17(1). London. 1994. С. 1-18.
19. **Northrup T.**, The Dynamic of Identity in Personal and Social Conflict// L. Kriesberg et al. (eds.), Intractable Conflicts and their Transformation, Syracuse: Syracuse University Press. 1989.С. 68-76.
20. **Tajfel H., Turner J. C.**, An Integrative Theory of Intergroup Conflict.//In: Austin W. G., Worchel S. (eds) The Social Psychology of Intergroup Relations. Montrey, Calif., 1979.
21. **Ternon Y.**, Reflexions sur le Genocide//Les Minorities a l'age de l'Etat-nation, Paris: Fayard, 1985 (Перевод на русский [электронный ресурс <http://www.hrights.ru/text/b8/Chapter5.htm>]; (режим доступа: 11.3.2015)).

Երևանի պետական համալսարան

ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

ՀԱՍԱՐԱԿԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԿԻՋԱԿԵՏՈՒՄ

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալաբյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի
Հրատ. սրբագրումը՝ Վ. Դերձյանի

Տպագրված է Time to Print օպերատիվ տպագրությունների սրահում
ք. Երևան, Խանջյան 15/55

Չափսը՝ 60x84 ¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 11.75:
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն

ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1