

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

Ցեղասպանությունը՝ որպես իրավական, քաղաքական, սոցիալական երևույթ, նոր է. նոր է նաև հասկացությունը, որը շրջանառության մեջ է դրվել 1944 թվականին լեհ-ամերիկացի իրավաբան Ռ. Լեմկինի շնորհիվ: Ճիշտ է ցեղասպանություն հասկացությունը իր իրավական սահմանումը ստացավ XX դարի կեսին, ինչը, կարծես, արձագանք էր հրեական ցեղասպանությանը (Նոլոքոստին), 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]:

Ցեղասպանության երևույթը առանձնանում է XX դարի քվինտեսենցիալ 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 նաև 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 ինտենցիաների; դրանք հնարավոր դարձնող կառուցվածքների; արդիականության (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 սահմանափակում.

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/պրոտոմոդեռնիստական<sup>1</sup> հասարակությունների առանձնահատկություններին:

Իսկապես, ցեղասպանությունը, որպես պատմական երևույթ, ենթադրում է ցեղասպանության սուբյեկտների՝ հանցագործի/ոճրագործի և զոհի, ինքնաընկալման, փոխհարաբերման, ոճրագործությանը զոհի հակազդման հնարավորությունների և սահմանափակումների իրական պրակտիկաների տարածություն: Սոցիոլոգիական նման իմաստավորումների կարիք ունի այսօր ցեղասպանության տեսությունը, որը ենթադրում է միջոցիսցիպլինար մոտեցում՝ սոցիոլոգիական շեշտադրմամբ: Սույն հոդվածում փորձ կարվի հենց այս դիտանկյունից վերլուծել հայոց ցեղասպանությունը՝ ամրագրելով XX դարասկզբի Թուրքիայի պրոտոկապիտալիստական բնույթը, ուր գործառնում/ապրում էր հայը: Հայերի ջարդերի մեկնաբանման նման փորձեր եղել են դեռևս XX դարասկզբին՝ նպատակ ունենալով վերհանել հայ ժողովրդական զանգվածների, խմբերի

---

<sup>1</sup> Պրոտոմոդեռնիստական հասարակության անցումային և տարալուծված կառուցվածքային բնութագիրը տե՛ս [5, 97]:

պատասխանատվության և հայի հավաքականության հիմնախնդիրները [տե՛ս 1; 11; նաև տե՛ս 12, 89-91]: Օգտվելով առկա պատմական աղբյուրներից, վերլուծական տեքստերից՝ փորձենք հայոց ցեղասպանության համատեքստում սոցիոլոգիական բացատրություն տալ XX դարասկզբի արևմտահայ իրականությանը:

### ***Արևմտահայությունը 1915 թվականի հայոց ցեղասպանության նախաշեմին.***

Ցեղասպանությունը դիսկրետ իրադարձություն չէ, այլ պատմական, սոցիալ-մշակութային, քաղաքա-տնտեսական հստակ համատեքստ ունեցող իրական սուբյեկտների՝ հանցագործի/ոճրագործի և զոհի, փոխհարաբերման տարածություն, հաճախ ենթագիտակցական հիմքեր ունեցող գիտակից գործընթաց: Դա մեկ իրադարձության պատմություն չէ, այլ խորը պատմական հիմքեր ունեցող, իրար ճանաչող, չլուծված խնդիր և/կամ լարվածություն ունեցող խմբերի փոխհարաբերման պատմություն: Ցեղասպանությանը 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 տարրեր [տե՛ս 19]:

Այստեղ հետաքրքրական է այն դիտարկումը, որ 1915 թվականի իրադարձությունները անակնկալ չէին հայերի համար, քանի որ նախադեպերն արդեն իսկ դրսևորվել էին դեռևս XIX դարավերջին՝ Աբդուլ Համիդ II-ի օրոք, երբ 1895-1896 թվականներին կազմակերպված բռնությունների և կոտորածների զոհ գնացին 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 փաստում 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 լեզիտիմացվում 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», «զուսպ» ազգի էպիտետի վերափոխման լեզիտիմ հիմքեր ստեղծվեցին 1878 թվականի Բեռլինի կոնգրեսից հետո, որը խորհրդանշական նշանակություն ունեցավ հայ ազգային «ինքնության քաղաքականության» վերախմաստավորման հարցում: 1878 թվականից հետո

տեղի ունեցող գործընթացները հայ մտավորականության ռեֆլեքսիան էին քաղաքական իրականությանը, երբ «գրչով (քաղաքակիրթ) պայքարի» հայեցակարգը ճանաչվեց «անգործունակ»՝ իմաստավորելով «զենքով (ներգործուն) պայքարի» տեսլականը: Խորհրդանշական է հայ հոգևոր առաջնորդ՝ Խրիմյան Հայրիկի կոչը.

«Ժողովուրդ Հայոց, անշուշտ լավ հասկացաք թե զենքը ինչ կրնար գործել ու կը գործե, ուրեմն սիրելի և օրհնյալ հայաստանցիներ, գավառցիներ, երբ Հայրենիք վերադառնալու լինեք ձեր բարեկամաց և ազգականաց իբրև պարզև՝ մեկ մեկ զենք տարեք, զենք առեք և դարձյալ զենք. Ժողովուրդ, ամենեն 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: Նաև 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 Զեյթունի ապստամբությունները ընդդեմ Թուրքիայի «հակահայկական» քաղաքականությանը, սակայն այն *«չհաջողվեց վերածել համաժողովրդական ընդհանուր զինված ապստամբության: Պարզ դարձավ, որ ընդհանուր ժողովրդական զինված ապստամբության համար արևմտահայությունը դեռ պատրաստ չէ [Վ.Հ.]»* [8]: Ավելին, չնայած այդ շրջանում ձևավորվել էր «հայ հեղափոխականի» լեզվատիմ կերպարը՝ որպես խորհրդանշ ազգային ազատագրության, սակայն հետագա իրադարձությունների հասարակական և քաղաքական մեկնաբանությունների համատեքստում ամրագրվեց հայ հեղափոխականի անտինոմիական 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 լեգիտիմացման ոչ բավարար հիմքերը սոցիոլոգիական բացատրության պահանջ ունեն:

***Ազգային բարդությունը և/կամ դասակարգային լոյալություն՝ «Ճգնաժամային ինքնություն».***

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

1. ***Սուբյեկտիվ մակարդակ.*** Սա ազգային ինքնագիտակություն, էթնիկ դիսպոզիցիաների մակարդակն 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 թերարժեքության 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 բնագոյներ կրթելու, անձնական դիտարկումների առաջ կանգ չառնելու, միաբանությամբ ընդհանուր պետքերին հետևելու, կովից 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 ինչու հիշյալ  
դեպքերի ամենամեծ մասում կարելի է տեսնել ինչ ուզում էք, բայց ոչ որևէ ապացույց  
հեղափոխական միջոցների աննպատակահարմարության» [10, 142]:

Այստեղ ակտուալանում է հայի ազգային ինքնագիտակցման հիմնախնդիրը: Ինչպես  
Դ. Անանուն 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  
գիջելով խմբային շահին, ինչը հնարավոր է դառնում թե՛ բնաշխարհագրական, թե՛  
տնտեսական և թե՛ քաղաքական ինտեգրատորների բացակայության պայմաններում [12,  
91]:

Հայը նմանվում էր էթնիկ հանրույթի, 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 առաքիլության՝ 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 վերարտադրությանը

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 փոխլրացվում է վերագրովի էթնիկ «առաքինություններով»՝ ձեռք բերելով սիմվոլիկ իշխանություն և գործադրելով սիմվոլիկ բռնություն հասարակական առօրյայում: Նման դետերմինանտները, 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 շրջանակը<sup>2</sup>: 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.

---

<sup>2</sup> «Կառուցվածքը, որի արդյունք է հանդիսանում հաբիտուսը, կառավարում է պրակտիկան, բայց ոչ թե մեխանիկական-դետերմինացման ճանապարհով, այլ հարկադրմամբ և սահմանափակմամբ» [14, 107]:



- «*Հայ էֆենդիները և պաշտօնատարները*» [11, 16-18]; «*Հայ վաճառականները*» [11, 20-21] – Քաղաքական/տնտեսական շահը (պահպանել հասարակական դիրքը/ֆինանսական եկամուտը) բերում է նրան, որ քաղաքական կախվածության համակարգում հայ պաշտոնյաները/առևտրականները ավելի մոտ են կանգնում թուրքական իշխանությանը՝ «Իտտիհատ»-ին՝ հեռանալով իրենց ենթականերից՝ հայ ժողովրդական մասաներից<sup>3</sup>:
- «*Մտաւորական թափթփուկներ*» [11, 21-22] – Կրթական/կրոնական ոլորտի սուբյեկտները (ուսուցիչներ, քահանաներ) հաճախ առանց քննադատության վերաբրտադրում էին ««Իտտիհատ»ագով» դիսպոզիցիաները՝ նախընտրելով անդամակցել «Իտտիհատին», քան հայկական կուսակցություններին:
- «*Գիղղացիութեան չը զինուելու պարագան*» [11, 71-72] – «Հայ գիղղացիությունը, Տաճկաստանի մեջ, որքան որ սակաւապէտ, ինայտո, չարքաշ, այնու ամենայնի նա աղքատ է, թշուառ: Ծանրածանր հարկերի, ապահարկ աշխատութիւնների տակ կքած, հազիւ հազ նա կարողանում է իր օրապահիկը հայթայթել, կենսական սուր պէտքերին բաւականութիւն տալ: ... Նա զինատեաց չէ՛. Ջենքը նրա անբաժան ընկերը պիտի լինէր», բայց ինչպես նկատում է Ս. Սապահ-Գյուլյանը, «Մի անգամից 3-5 ոսկի ատրճանակի, 8-10 ոսկի նորաձև հրացանի տալը՝ իր կարողութիւնից շատ վեր էր. ...» [11, 71]:
- «*Հայ զինուորների մեծ սխալը*» [11, 72-73] – «Թրքական բանակի մեջ մեծ թուով Հայ զինուորներ 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 «զինվորական ծառայությունը մերժէին և լեռները քաշուէին ...» [11, 72], սակայն այդպես չէին վարվում:

Այստեղ առաջանում էր լարվածություն/կոնֆլիկտ ազգային և դասակարգային դիսպոզիցիաների միջև<sup>4</sup>, քանի որ հայի ձգտումը պահպանել ազգային ինքնատիպությունը

<sup>3</sup> Նման ունիվերսալ օրինաչափություն ամրագրում է Ի. Վալերշտեյնը [29]:

<sup>4</sup> Ազգն ու դասակարգը փոխկապակցված սոցիալական ձևեր են, որոնցում արտահայտվում է արդի հասարակությունների ինքնագիտակցությունը: Երբ ազգն ու դասակարգը դիտարկվում են որպես

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. Բուրդյեի դիտարկումը այն մասին, որ *«խմբերի ձգտումը պահպանվել իրենց կեցությունը, ինչի համար նրանք պարտական են այն փաստին, որ տվյալ խումբը կազմող ազենտները օժտված են կայուն դիսպոզիցիաներով՝ ունակ լինելով հետևել իրենց արտադրման տնտեսական և սոցիալական պայմաններին, կարող է հիմք հանդիսանալ ինչպես չհարմարման, այնպես էլ հարմարման, ինչպես ընդդիմանալու, այնպես էլ համակերպման [Վ.Ն.]»* [14, 123]: Հայի պարագայում հարմարումն ու համակերպումն էին դառնում ռազմավարություններ՝ պայմանավորվելով ինքնահատուկ էթնիկ հաբիտուսով, քանի որ հաբիտուսի ձևավորման և գործառնության պայմանները նույնական են [տե՛ս 14, 123]:

Այսպիսով, առօրյա ակտուալ սոցիալական պրակտիկաները հանգեցնում էին հայերի լոկալացման՝ այն դիտարկելով որպես պաշտպանական և ինքնախրացման մեխանիզմ: Եթե Ֆ. Նիցշեն խոսում էր «պատմության ավելցուկի»՝ որպես խմբային (տվյալ դեպքում ազգային) բնագոյների խաթարման նախապայմանի մասին, ապա մենք դրան զուգահեռ նկատում ենք «կենցաղի ավելցուկ»՝ որպես նախապայման 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 նախ և առաջ «ազգային պրակտիկաների» վերարտադրության շրջանակ է, ուր հնարավորությունն ու անհնարինությունը ունեն ինստիտուցիոնալ հիմքեր: Եթե ազգը դիտարկում ենք, որպես ինստիտուցիոնալ պրակտիկաների շրջանակներում գործառնող ինքնավար (իդեալական մակարդակում

---

հասարակության երևակայական տարածություններ՝ հայեցակարգվում են արդի ինքնությունների ձևավորման, դրսևորման և փոխակերպման գործընթացները [տե՛ս 21, 244-245]:

ինքնիշխան պետականություն ունեցող) էթնիկ հանրույթ<sup>5</sup>, 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 «արտաազգային» 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 քվազի-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 կորստի: Խախտվում են մոտիվների ավանդական աղբյուրները՝ չլրացվելով նորերով [տե՛ս 23]:

---

<sup>5</sup> Ազգի՝ որպես կոնկրետ աշխարհագրական/պետական տարածության մեջ ընդհանրական ինստիտուցիոնալ շրջանակներում գործառնող էթնիկ/լոկալ հանրույթի դիտարկումը բնորոշ է ազգը սահմանող մոդեռնիստական հայեցակարգերին [տե՛ս 18]:

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 քվազի-կառուցվածքային հիմքեր, իսկ քվազի-էթնիկ, քվազի-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 զցելով 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 դրսևորումները 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՛ անտիկվար, թե՛ մոնումենտալ, թե՛ քննադատական* պատմական դիսպոզիցիաների կրողը: Եթե անտիկվար դիսպոզիցիաները ենթադրում են կողմնորոշում դեպի անցյալը՝ առանց ապագայի տեսլականի, մոնումենտալ 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 մոնումենտալ և քննադատական նշանակությունները: Ազգային պետականության գոյության պայմաններում էլ հաճախ կասկածի տակ է դրվում ազգային-պետական ինքնիշխանության հարցը: Ինչպես Դ. Անանունն էր նկատում. «Հայը լրիվ մարդ չի դառնա, եթե չհրաժարվի «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 մշակումը<sup>6</sup>, 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 Դ. «Հայութեան հաւաքական զօրութիւնը»// «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 Դ. «Մեր քաղաքական դեգերումները»// «Հայաստանի կօօպերացիա», Ե., 1920, թիվ 19:
3. Անանուն Դ. «Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը XIX դարում (1800-1870)»// հտ. 1, Բագու, 1916:
4. Աստոյան Ա. «Դարի կողոպուտը. հայերի ունեզրկումը Օսմանյան կայսրությունում 1915-1923թթ.»// Եր: Մատենադարան - Նաիրի, 2013:
5. Բալասանյան Ս. «Դասավանդման հասարակություն. կրթության սոցիոլոգիական հայեցակարգ»// Եր.: «ՎՄՎ-ՊԲԻՆՏ» հրատ., 2014:
6. Չատիկյան Հ. «Կարինի նահանգը XIX դարի երկրորդ կեսին»// Եր: «Նորավանք» ԳԿՀ, 2013:
7. Խուրշուդյան Լ. «Հայոց ազգային գաղափարախոսություն»// Եր: Չանգակ-97, 1997:

---

<sup>6</sup> 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](http://www.armin.am/am/Articles_Historiography_New_century/latter-%D5%80/title) 23.01.2015:
9. Խրիմյան Հ. «Խարիսայի կաթսան 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-Գյուլյան Ս. «Անպատասխանատուները»// Փրավիտենս: Ս.Դ. Հնչակյան կուսակց., 1916:
12. Վերմիշյան Հ. «Հայ սոցիոլոգիայի պատմություն (XIX դարավերջ- XX դարակիզբ)»// 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.: Алетейя, 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.