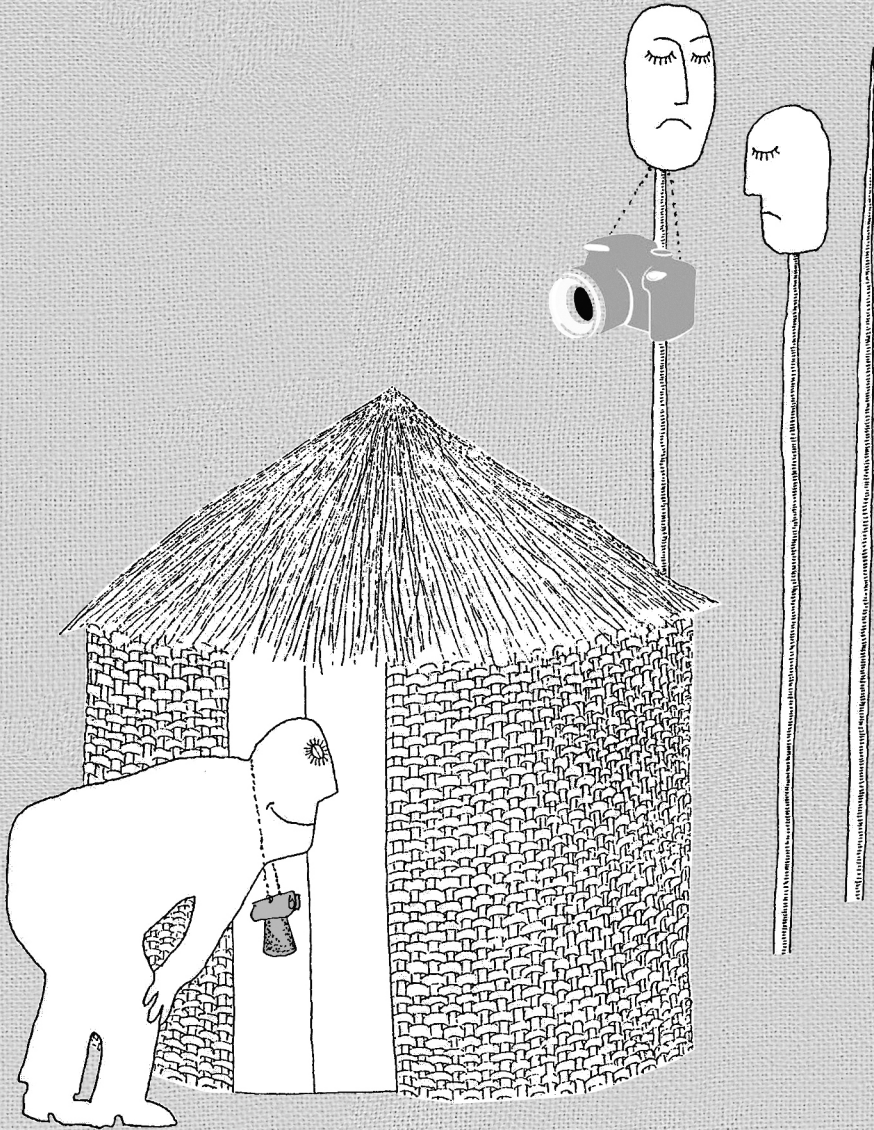


ՀԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ
ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

2



HABITUS 2



NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES RA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

**PROCEEDINGS OF THE INSTITUTE
OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY**

2

H A B I T U S

STUDIES IN ANTHROPOLOGY
AND ARCHAEOLOGY

2

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

**ТРУДЫ ИНСТИТУТА
АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ**

2

H A B I T U S

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

2

«GITUTYUN» PUBLISHING HOUSE
YEREVAN 2017

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ГИТУТЮН»
ЕРЕВАН 2017

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

**ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ
ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ**

2

Հ Ա Բ Ի Տ ՈՒ Ս

ՄԱՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

2

ԵՐԵՎԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

2017

**Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ**

Խմբագրական խորհուրդ.

Պավել Ավետիսյան (*գլխավոր խմբագիր*), Լևոն Աբրահամյան,
Գրեգորի Արեշյան, Ռուբեն Բադալյան, Պիտեր Քատի,
Տորք Դալալյան (*պատրասխանատու քարտուղար*), Պատրիկ
Տոնապետեան, Միհրան Գալստյան, Սարգիս Հարությունյան,
Թամար Հայրապետյան, Լորի Խաչատուրեան, Թեո վան Լինտ,
Հարություն Մարության, Արմեն Պետրոսյան, Համլետ Պետրոսյան,
Գագիկ Սարգսյան, Ադամ Սմիթ, Ջուստո Տրահինա

Editorial Board:

Pavel Avetisyan (*editor-in-chief*), Levon Abrahamian, Gregory Areshian,
Rouben Badalian, Peter Cowe, Tork Dalalyan (*assistant editor*),
Patrick Donabédian, Mihran Galsyan, Sargis Harutyunyan, Tamar
Hayrapetyan, Lori Khatchadourian, Theo van Lint, Harutyun Marutyan,
Armen Petrosyan, Hamlet Petrosyan, Gagik Sargsyan, Adam Smith,
Giusto Traina

Համարի գրախոսներ՝

Հարություն Մարության, *պատմական գիտությունների դոկտոր*
Արսեն Բորոխյան, *պատմական գիտությունների թեկնածու*

Համարի խմբագիրներ՝

Համլետ Մելքոնյան, *պատմական գիտությունների թեկնածու*
Ռոման Հովսեփյան, *կենսաբանական գիտությունների թեկնածու*

Մարդաբանություն, հնագիտություն թեմատիկ
երգիծանկարների հեղինակ՝ ազգագրագետ Լևոն Աբրահամյան

The volume is edited by Hamlet Melkumyan and Roman Hovsepyan
The cartoons are authored by Levon Abrahamyan, anthropologist

Հ 125 Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ 2: ՀԱԲԻ-
ՏՈՒՄ 2: ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. Խմբ. Հ. Մել-
քոնյան, Ռ. Հովսեփյան – Եր.: Գիտություն, 2017. – 264 էջ:

ՀՏԴ 902/904
ԳՄԴ 63.4

ISBN 978-5-8080-1293-6

© ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, 2017 թ.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՆՐԱՅԻՆ ՏԱՐԱԾՔՆԵՐՈՒՄ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱՅՆԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ

<i>Սուսաննե Ֆիլինգս</i> Հայոց պատմությունը քաղաքային առօրեականության մեջ	10
<i>Համլեյր Մեյքունյան</i> Հիշողությունից ազգայնականություն, խորհրդային և հետխորհրդային հուշարձանները	42
<i>Էլեն Գրիգորյան</i> Եվրատեսիլ երգի մրցույթը որպես ինքնությունների, ազգայնականության և քաղաքականության արտահայտման բեմ	65

ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԱՌՕՐԵԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

<i>Լիլիթ Մանուկյան</i> Կյանքը դեֆիցիտի պայմաններում. կանացի հագուստի պրակտիկաները Երևանում 1970-80-ականներին	93
---	----

ՍՓՅՈՒՌԷ ԵՎ ԱԶԳԱՅՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

<i>Էլլի Պոնումարյովա</i> Բնիկ թիֆլիսցիները թե՛ Սփյուռք. քննարկում թիֆլիսաբնակ հայերի կարգավիճակի շուրջ	117
<i>Սյուզաննա Բարսեղյան</i> Հայկական մամուլի դերը Սփյուռքում էթնոմշակութային արժեքների վերարտադրման և տարածման գործում	142

ՊԱՏԵՐԱԶՄ ԵՎ ԲՈՆԱԳԱՂԹ

<i>Շուշանիկ Ղազարյան</i> ՀՀ-ում աղբրեջանահայ փախստականների ինտեգրման գործընթացում հայերենի իմացության խնդիրը	152
<i>Հասմիկ Գրիգորյան</i> Հայոց ցեղասպանությունից մինչև «քառօրյա պատերազմ». բռնության օրինականացման մշակութային գործոնները	163
<i>Լուսինե Տանաջյան</i> Սոցիալ-մասնագիտական ինտեգրման առանձնահատկությունները Հայաստան ներգաղթած սիրիահայերի շրջանում	184

Սոնա Ներսիսյան Ցանցային հարաբերությունները Հայաստան ներգաղթած սիրիահայերի շրջանում	195
---	-----

ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

<i>Ռոման Հովսեփյան</i> Հնարուսաբանական նմուշառում. դաշտային աշխատանքների ուղեցույց	212
<i>Արթուր Պերրոսյան</i> Քարե գործիքների ուսումնասիրության մեթոդոլոգիան	217
<i>Աննա Ազիզյան</i> Դիտողություններ Հայաստանի կուր-արաքսյան խեցեղենի հազվադեպ հանդիպող զարդաձևերի վերաբերյալ	238
<i>Ավերիս Գրիգորյան</i> Սոթքի տարածաշրջանի անտիկ և միջնադարյան հուշարձանները	249

CONTENTS

CULTURAL ANTHROPOLOGY

IDENTITY AND NATIONALISM IN PUBLIC SPACES

- Susanne Fehlings*
Armenian History in Urban Everyday Life 10
- Hamlet Melkumyan*
From Memory to Nationalism?
The Soviet and post-Soviet Memorials in Rural Daily Life 42
- Elen Grigoryan*
Eurovision Song Contest as a Stage: Performing Identities,
Nationalism and Politics 65

SOVIET DAILY LIFE

- Lilit Manukyan*
Living in Deficiency: Female Clothing Practices in Yerevan in 1970-80s 93

DIASPORA AND NATIONALISM

- Elli Ponomareva*
Native Tbilisians or Diaspora: Negotiating the Status
of Armenians in Tbilisi 117
- Syuzanna Barseghyan*
The Role of Armenian Press in Reproduction and Dissemination
of Ethnic and Cultural Values in the Diaspora 142

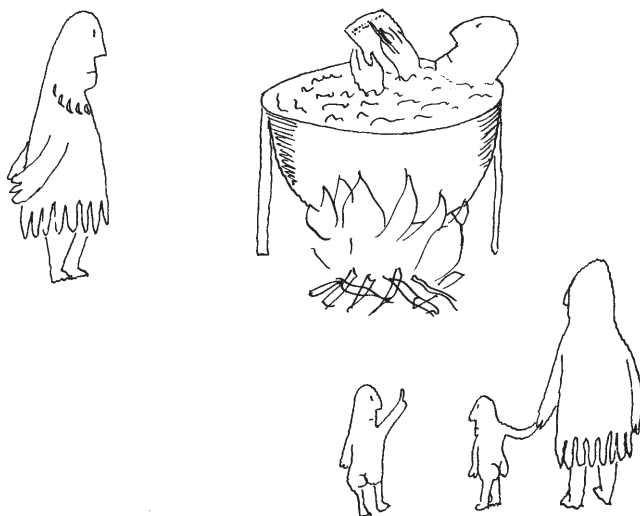
WAR AND FORCED MIGRATION

- Shushanik Ghazaryan*
The Importance of Armenian Language in the process of integration
of Armenian refugees from Azerbaijan in Republic of Armenia 152
- Hasmik Grigoryan*
From The Armenian Genocide to the “4-Day War”
Cultural Factors of Violence Legalization 163
- Lusine Tanajyan*
Social -professional Features of Integration of Syrian -Armenian
Immigrants in Armenia 184
- Sona Nersisyan*
Network Relations among Syrian-Armenian Immigrants in Armenia 195

ARCHAEOLOGY

<i>Roman Hovsepyan</i> Archaeobotanical sampling: Instructions for fieldwork	212
<i>Artur Petrosyan</i> Methodology for the Study of Stone Artefacts	217
<i>Anna Azizyan</i> Remarks on the Rare Ornaments of Kura-Araxes Ceramics of Armenia	238
<i>Avetis Grigoryan</i> The History of Investigation of Antique and Medieval Sites of the Sotk Region	249

ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ
ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ



CULTURAL
ANTHROPOLOGY

ՀԱՆՐԱՅԻՆ ՏԱՐԱՃՔՆԵՐՈՒՄ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱԶԳԱՆՆԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ
IDENTITY AND NATIONALISM IN PUBLIC SPACES

1

Dr. Susanne Fehlings

Department of Social and Cultural Anthropology,
Goethe-University Frankfurt am Main

Armenian History in Urban Everyday Life

The paper discusses why history matters for Armenians, and shows in which ways historical accounts are used to make sense of current everyday life. Referring to Eliade's (1963) and Malkki's (1995) concepts of "myth" and "mythico history" it is explained how historical accounts are used as "moral and cosmological ordering stories", which provide guidelines for behaviour and action.

There are two topics that dominate these "ordering stories": the so-called "sense of antiquity", and the "sense of tragedy".

The "sense of antiquity" manifests itself in a pursuit of the roots of the Armenian ethnic group and culture. The "sense of tragedy" is linked to the bloody history of persecutions, massacres and martyrdom. This paper explores how these two topics, in combination with historical accounts, function as a moral index, and how they transform into a hierarchical system of values. Interestingly, the hierarchy of historical accounts seems to have its roots in a very Soviet understanding of "modernization" and "progress". History thus is a combination of both, culture-specific leitmotifs and an Armenian interpretation of historical materialism. While the leitmotifs make up most of the content of the "moral and cosmological ordering stories", the Soviet interpretation of evolutionism provides a hierarchy of these stories ordering them along a pseudo-chronology of progress.

Keyword: *Armenian history, Yerevan, memory, myth, martyrdom, morality.*

Սուսանն Ֆիլինգս

Գիտությունների դոկտոր,
Սոցիալ-մշակութային մարդաբանության բաժանմունք,
Մայնի-Ֆրանկֆուրտի Գյոթեի անվան համալսարան

Հայոց պատմությունը քաղաքային առօրեականության մեջ

Հոդվածում քննարկվում են հայերի համար պատմության կարևորության պատճառները և պարզաբանվում պատմության դրվագներն առօրյա կյանքում՝ այն իմաստավորելու նպատակով օգտագործման եղանակները: Հետևելով Էլիադեի (1963) և Մալքիի (1995) «առասպելի» և «առասպելապատմության» հասկացություններին՝ հոդվածում բացատրվում է, թե ինչպես են պատմական դրվագներն օգտագործվում որպես «բարոյականությունը և տիեզերաբանությունը կարգավորող» պատմություններ՝ ծառայելով որպես կենսա- և գործելակերպերի ուղեցույց: Այդ «կարգավորիչ» պատմություններում կարելի է առանձնացնել երկու թեմա՝ այսպես կոչված «ինության զգացողությունը» և «ողբերգության զգացողությունը»:

«Հնության զգացողությունը» դրսևորվում է հայերի էթնիկության և մշակույթի արմատների փնտրտուքում: «Ողբերգության զգացողությունը» կապված է հալածանքների, ջարդերի ու նահատակությունների արյունալի պատմության հետ: Այս հոդվածը մանրամասնում է, թե ինչպես այս երկու թեմաները, պատմության դրվագների հետ միահյուսված, գործում են որպես բարոյական ուղեցույց, և ինչպես են դրանք վերածվում արժեքների հիերարքիկ համակարգի: Պատմական դրվագների հիերարքիկ սանդղակն իր ակունքներով թվում է, թե գնում է դեպի «մոդեռնիզացիայի» և «առաջընթացի» խորհրդային ընկալումները: Այսպիսով, պատմությունը հանդես է գալիս որպես այդ երկուսի՝ պատմական մատերիալիզմի հայաստանյան - մեկնաբանության և մշակութային առանձնահատկություններ ունեցող լեյթմոտիվների խառնուրդ: Մինչդեռ այդ լեյթմոտիվները բարոյատիեզերաբանական պատմությունների բովանդակության մեծ մասն են կազմում, էվոլյուցիոնիզմի խորհրդային մեկնաբանությունն առաջ է քաշում այդ պատմությունների հիերարքիան՝ կառուցված առաջընթացի կեղծ քրոնոլոգիայի հիման վրա:

Բանալի բառեր. *հայոց պատմություն, Երևան, հիշողություն, առասպել, նահապետ, բարոյականություն:*

Сюзанне Фелингс

История армян в городской повседневности

В статье обсуждаются причины значимости истории для армян и разъясняются эпизоды истории в повседневной жизни (для осмысления ее способов применения). Исследуя понятия «миф» и «мифическая история» из «Элиаде» (1963) и Малкки (1995), в статье объясняется, как могут эпизоды из истории использоваться как сказы, регламентирующие праведность и космизм, служа как путеводитель по стилю жизни и режима дня.



“Yerevan, in the Armenians’ opinion, is the largest settlement in the world. According to their tradition, Noah lived here before the flood and after it with his family, having come down the mountains that his ark had been moored to. Besides that, the Armenians assert that it was here that Paradise on Earth was to be found. These traditions are, of course, not well-founded and are perpetuated by ignorant and boastful people” (Jean Chardin, Travels in Persia, 1673-1677).

“There can be no identity without memory (albeit selective), no collective purpose without myth, and identity and purpose or destiny are necessary elements of the very concept of a nation” (Smith 1986: 2).¹

Introduction

Between March 2009 and March 2010 I conducted a year of anthropological fieldwork in the Armenian capital Yerevan. During my research I was able to experience first-hand the value Armenians attach to their past. Whenever I mentioned I was an anthropologist, people would start to talk to me about “history”. I under-

1 Suny (1993) uses this quote from Anthony D. Smith as an opening quotation for his book on Armenian history “Looking toward Ararat”.

stood this reaction to be not only due to their conception of me being an “etnograf” (anthropologist), whose leading principle of research should be – as in Soviet times – historicism (Petrova-Averkiewa 1980, 19)². It was obvious that people talked about history not only to help me, but also because of their own need and desire to express their cultural tradition and identity.

In this paper I shall discuss the importance of historical accounts for Armenian identity, and for the contemporary urban life in the Armenian capital Yerevan.

The question of what constitutes “an Armenian” is closely linked to the understanding of history. As Suny details, Armenians “*have been different in different times and different from one another at the same time*” (1993: 4).³ This is of course also true for my interlocutors, who belong to different generations and have different social backgrounds. Nevertheless, an “imagined community” (Anderson 1997) has developed since the 19th century that became a powerful entity and based its existence on more or less “invented traditions” (Hobsbawm & Ranger 1983), a unique Christian faith, a presumed common language, a particular ethnic background, a certain interpretation of history and specific socio-cultural values. The definition of “Armenian-ness” that is linked to these factors provides the basis for my argument that – despite all individualism and group fragmentation – some things matter for *all Armenians*. Consequently, this paper is first of all about concepts rather than about “realities”.

As one can observe and as has been mentioned by many authors writing on Armenians and Armenian history (see Suny 1993), there are at least two major concepts or *leitmotifs*, which belong to the described understanding of Armenianness: *ancient origins* and *tragic heroism*. As Halbach puts it:

“What distinguishes Armenians from other people in the Soviet Union, even from their neighbours in the Caucasus, is a unique combination of factors promoting nationalism. They define themselves as an ancient, a tragic, a small folk in need of protection and as a highly sophisticated people. In particular, the combination of a “sense of antiquity” and a “sense of tragedy” has given an exceptional gravity to their national sentiment” (Halbach 2003: 758; own translation from German).

2 According to the Soviet tradition, the discipline of anthropology (*etnografija*) was a part of the science of history and often subordinated within the history or archaeology departments. An anthropologist was required to record oral culture, folk memory, forgotten traditions and material artefacts of popular life. The underlying mainstream theory was historical materialism and Marxist evolutionary theory. These theoretical approaches were part of Soviet ideology and had a particular impact in the context of Soviet nationality policy. Scientists, respectively historians, archaeologists, linguists and anthropologists, were involved in the legitimization of this ideology and provided theory with ethnographic material, which was then absorbed by local people (Gellner 1980; Semenov 1980; Petrova-Averkiewa 1980; Meurs 2001; Mühlfried & Sokolovsky 2011). Even today one can observe how Soviet anthropology influenced local identities as Privratsky has exemplified in the Kazakh case (Privratsky 2001).

3 According to Suny (1993: 4-9), until the 19th century there has not existed such a thing as a single Armenian people with a clear national sense, and consequently no clear definition of an Armenian prototype. At best, there has been an ethno-religious community of Armenians sharing some common ethnic roots.

Shnirelmann, who refers to Lezov (Lezov 1992), adds one more important factor, namely religion. According to Shnirelmann Armenian history circles around: “*first, the belief in the Armenian role as a civilizer, based on the classic historical heritage⁴; second, self-identification as a stronghold of Christianity in the East; third, the self-image as the eternal victim of oriental barbarians, suffering for the sake of humanity*” (Shnirelmann 2001: 22).

In my opinion religion is difficult to separate from the other two issues and is part of the same argument. In times of political fragmentation, faith remained the element unifying the dispersed population of Armenians; and even when ideas of secular nationalism (coming from western Europe in the 19th century) challenged this conception of a “religious community”, religious topics like “sacrifice” and “dedication” (tragic heroism) remained important values simply presented in a new disguise (Suny 1993: 8-11). Furthermore, most of the historical accounts people refer to until today originate from the literate clerical elite (Suny 1993: 6). We can thus find the topics of “ancient origins” and “tragic heroism” in the classical texts on Armenian history written by Agathangelos and Moses Khorenatsi in the 5th century AD. These texts and consequently their topics remain the foundations of modern Armenian historiography (Suny 1993: 6).

I shall amplify the two (three) mentioned topics. After having discussed why history matters for Armenians in general, I shall explain how historical accounts are used as “moral and cosmological ordering stories” (Malkki 1995). I shall start with the so-called “sense of antiquity”, then turn to the “sense of tragedy”, and finally, explain the impact of both themes on contemporary Armenian society. I shall compare “Armenian history” to Eliade’s (1963) and Malkki’s (1995) theoretical concept and definition of “myth” and “mythico-history”. Thus I shall show the significance that the past has as a moral index and as a hierarchical system of values that recalls the evolutionary system of historical materialism.

Why history matters

As mentioned above, history was a favoured topic during my fieldwork in Yerevan. I was permanently told about the “glorious times” and about the assumption that Armenian culture was the origin of mankind and civilization. A typical quote from one of my interlocutors living in Yerevan and belonging to the urban intelligentsia would go as follows:

*“Armenians have created so much. It is a historical exception, that you can find an extraordinary personality in every small Armenian village. Great warriors, politicians, writers and scholars originate from the smallest places. That is unique. Armenians have lived everywhere, except in their country. They have built Baku and Tbilisi, and they travelled as merchants all over the world”.*⁵

4 Equal to the “sense of antiquity”, “ancient origins”.

5 This quotation has previously been published in Fehlings (2014: 337).

Consequently, museums⁶ in Yerevan are full of archaeological evidence of this presumed historical importance, which few people outside Armenia have likely ever heard of. Is it possible that Armenian history has been hidden from the rest of the world? Some of my Armenian friends were convinced that this is the case and that a conspiracy lies behind it. I quote:

*“Those who were not able to create something themselves and only were able to destroy, they most of all steal the history of others. Iranians respect Armenian history as they have an old culture themselves. The situation is different with the Turks. Even in scientific contexts they would steal [...]”*⁷

Indeed, there has been a tendency, for instance in Soviet times, to suppress and falsify parts of Armenian history, such as the period of the First Republic (1918-1920) or the Armenian Genocide during the Ottoman Empire (1915-1917) (Darieva 2007: 70-73; Suny 1993). Furthermore, as one might deduce from the quotation above, Turks and Azeris are constantly blamed for falsifying the Armenian past to justify their own acts of cruelty and territorial claims. The Turkish denial of the Armenian genocide, for example, is a trigger of conflict that has never been resolved.

Of course, not all examples of historical events are so conspicuous as those just mentioned. Nevertheless, local history in the Caucasus in general clearly is a controversial subject. This situation became particularly apparent in October 1976, when members of the Soviet Academy of Sciences met in Sukhumi to work on a universal “Transcaucasian History”. This project, discussed for the last time in 1988, failed because it appeared that there is not one but many versions of the local past (Shnirelmann 2001: 12). There was of course a Georgian, an Azerbaijani and an Armenian interpretation of the historical truth, which mirrored the rivalry between the Caucasian neighbours.⁸ But even these approaches were intrinsically controversial. Within the discipline of Armenian history, for example, there began a huge discussion among ethnic Armenians about the origins of the Armenian azg (tribe, people). In this dispute members of the Armenian diaspora usually favoured the so-called “immigration theory”, legitimizing the diaspora’s affiliation to Armenians living in the territory of Soviet Armenia (Shnirelmann 2001: 33-40). Armenians of the Soviet Republic, by contrast, tried to prove the “theory of indigenous ancestors” to outline their ancient link to their sacred homeland (2001, 41-56).

There are many other topics like these, for example that of religion, which have been treated very differently by specialists/historians of different Armenian subgroups at different points in time. Shnirelmann (2001), in his history of Caucasian

6 “History Museum of Armenia”, the “National Gallery”, the “History Museum of Yerevan”, the “Matenadaran”, and the “Erebuni Museum”.

7 This quotation has previously been published in Fehlings (2014: 336).

8 There has been a recent joint attempt to rewrite such an integrated Caucasian history by several scholars from Armenia, Azerbaijan and Georgia (see Rajabov et al. 2010).

historiography, demonstrates very well the experts' dilemma. They had to adapt to daily politics and scientists, intellectuals, writers, schoolbooks, exhibitions, museums and media – voluntarily or involuntarily – mirrored and shaped the opinion about “the historical truth” during specific periods of Caucasian historical scholarship.

What “true history” comprised was evidently an important question – not only for experts but also for the colonial regime (Van Assche et al. 2013), the local government, “the masses”, the diaspora, and members of ethnic and social subgroups. “History” in the described context is thus not merely an object of scientific investigation. It has, first and foremost, socio-cultural functions and legitimizes identity. By consequence, one understands that there is not such a thing as a constant, stable and single “Armenian history”. At best, I believe, one can detect “topics”. These topics are not only defined and discussed by academics. They derive from the interplay of:

- Scientific interpretations of historical dates and events (influenced by various external factors such as ideology and politics)⁹,
- “Collective memory” in the sense of Halbwachs (1985)¹⁰ and Assmann (1988)¹¹ and, to a much smaller degree,
- Individual experiences and individual interpretations of historical accounts and events.

My interlocutors always explained their attitude and affinity towards “history” in similar terms. They told me that (written, oral and remembered) history for them is a “*strategy for survival*”. “*First of all you have to know your history, otherwise you will just disappear and become nobody*”, was an argument I heard quite frequently. Understandably, historical occurrences such as the genocide, persecutions in the context of ethnic conflicts, and the situation of being surrounded by enemies (by Muslim Turks above all), have led to the Armenians' self-conception as victims living in permanent danger of elimination. When I talked to a well-established businessman about the Spitak earthquake he told me: “*If something like this happens in China, it has no fatal consequences. There are a lot of Chinese people. But if something like this happens in Armenia, it is a disaster. We are a small people and suddenly we no longer exist*”.¹²

9 Armenian historiography starts with early medieval writers, who were obligated to clerical interests and nobility (Conrad 2014). Soviet historiography, as already mentioned, was based on Marxist evolutionary theory.

10 For Halbwachs (1985) “memory” is not an individual but a social/collective matter. It is not a product of man's nature (biological preset) but of culture and socialisation. “History” starts for Halbwachs at the point at which memory fades away. It is a concern of specialists (historians). In my opinion it is extremely difficult – almost impossible – to separate both concepts.

11 Assmann (1988) took up and extended Halbwach's idea of the “collective memory”. He distinguished between subcategories of “collective memory”, such as the “communicative” and “cultural memory”.

12 This quotation has previously been published in Fehlings (2014: 343).

This danger and the resulting fear calls – I guess – for a lasting proof of Armenian’s existence. “History” and its passing on by all available means is therefore seen as the most important merit of Armenian culture. This is presumably why old scripts, monuments and buildings are guarded like gold. Kirakos of Gandzak (Gandzaketsi), living in the 13th century, already had this in mind when he wrote his *History of Armenia* (a summary of the events of the 4th to the 12th century). As Conrad (2014) details in his thesis, the mission of writing history was “*to preserve memory for the following generations, to pass on knowledge from fathers to sons, “as the prophet Davit commands” and “Moses taught”, in which persists the divine law that the presence and those who live in it fall not victim to oblivion*”¹³. Writing a chronicle or history book in this sense became a mystical experience (2014: 181).

After the collapse of the Soviet Union we can find similar fears and reactions. Nevertheless, parts of history have been forgotten by a huge number of the Armenian population. The Armenian historian Suny therefore defines Armenians as follows: “*Armenians are a peculiar people; first, they form a nation (or at least a nationality) that lives within another nation; and second, they are a people often proud of their heritage about which they have not got the foggiest notion*” (1993: 15). Interestingly this pride and lack of knowledge encouraged even more the engagement in saving history, which has been a means of survival since Kirakos of Gandzak, as well as a means of protest against Soviet rule in Soviet times (Darieva 2007)¹⁴. According to Anderson (talking about “invented traditions”) the fact that parts of history have been forgotten produces a need for a narrative of identity in particular (Anderson 1996: 207) – and this narrative is (notably in the context of nationalist movements and nation building) always, again, linked to a narrative of history. This is definitely true in the Armenian context, as was shown by the anti-authoritarian demonstrations on 24 April 1965. These demonstrations, which were part of the national movement within the Soviet Republic, were interpreted as the first public expression of resistance against forgetting the Armenian tragedy (genocide, massacres, and loss of land). The same need of recognition resulted in the erection of the *Genocide Memorial on Tsitsernakaberd*¹⁵ (Suny 1997: 377; Darieva 2007; Marutyan 2007: 89-93; Lehmann 2007: 179-189; Lehmann 2015); and is, until today, fostered by politicians, as shown by the speech by President Serzh Sargsyan on occasion of the Centennial of the Armenian Genocide in 2015:

13 KG, 4 see Psalm 78: 3-6.

14 Lehmann (2015) argues that nationalist statements were not necessarily contradictory to the Soviet project. Lenin’s authority was not questioned, but used for nationalist goals. Thus reasoning for nationalistic purposes often followed the logics of historical materialism.

15 Tsitsernakaberd is the name of a small hill close to the centre of Yerevan. Besides the Genocide Memorial it hosts the Genocide Museum, which was built in 1995. Every year on 24 April, genocide memorial day, people come here to participate in a huge ceremony to remember the Armenian victims.

“For us, Armenians, remembrance is a moral obligation and, at the same time, inalienable individual and collective right. It is our moral duty and right to commemorate the one and a half million of victims, inhumane sufferings endured by the hundreds of thousands, loss of the material and spiritual heritage accumulated by our people throughout millennia, extermination of the substantial part of the early 20th-century Armenian intelligentsia, who mainly resided in Constantinople, that led to the mass slaughter. It is because of this cohesion of the right and duty that we have adopted the motto “I remember and demand” for the commemoration events” (ArmeniaNow, 22.04. 2015).

According to my own observations during the last five years, the past becomes an explanatory model for every phenomenon, action and reaction in the present and even provides the Armenian people, the nation and the individual, with guidelines for the future. In the words of Minasyan: *“For many Armenians the past is more than just history, it is a protective reaction to problems of the future”* (Minasyan 2009: 10).

Having this function, historical accounts assume a certain shape: chronology and verifiability become secondary; instead, *leitmotifs*, having a socio-cultural priority, constitute the main content. For that reason, history is turned into something that Malkki (1995) calls *“moral and cosmological ordering stories”*. These ordering stories include moral lessons and can serve as guidance for taking decisions. They are like allegories or parables in the Bible and can be read as advice: one has to endure hard times because the ancestors did (stories about Armenian heroes); one has to honour one’s parents because it is tradition (accounts of ancient traditions); one has to believe in God because Armenia was the first Christian state (stories about the formation of the Armenian Church and its survival in times of invasion); one has to be smart and hardworking because this has been taught by Armenian intellectuals since the Middle Ages (stories of outstanding scholars, writers and artists). These pieces of wisdom are packaged in endless stories about ancient battles, heroes and fates (see below).

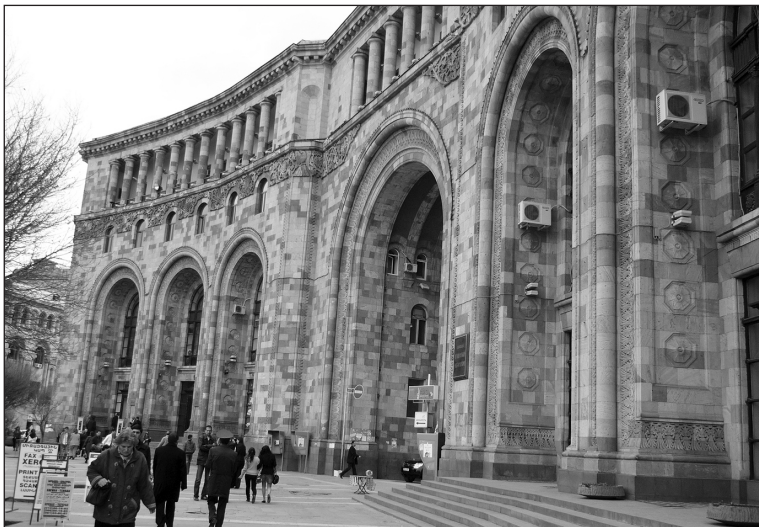
Their moral meaning is not considered as strict rules, but they have an impact on the attitudes, approaches, and even on the feelings of community members – or are an expression of them. That these moral stories exist does not mean that their instruction is always followed, but it is common knowledge that it would be wise to adhere to it.

Let me give an example: even at the most trivial level of constructing houses and city planning, history teaches the “right” lesson. The choice of using red tufa as a building material, for instance, is based on reflections about the past. In Yerevan, red tufa will most likely be regarded as superior to other building materials because it was the material with which ancestors built the first Armenian churches (picture 1), which embody Armenian Christianity and therefore Armenian identity as the first Christian state of the world. The Soviet-Armenian chief architect of the capital, Alexander Tamanyan, becoming a role model himself, chose tufa for this reason

(picture 2), and even contemporary skyscrapers are clad with the red stone (picture 3). Current discussions about city planning are led by the proper use of this material. Modern architects are thus criticised for using tuffa as mere decoration, while older buildings were entirely built with blocks of the stone.



Picture 1: An Armenian church in Hovnavank, made from red tuffa.



Picture 2: Soviet-Armenian architecture, Republic Square in Yerevan, made from red tuffa.

How exactly to interpret the general lessons of history is a source of conflict. It is not always easy to read the doctrines of the past. How to design the urban environment, for example, is a huge debate in which different groups of people vote for entirely different solutions by referring to the same past in a different way.



Picture 3: Contemporary architecture, Northern Avenue in Yerevan, made from red tuffa.
In the background: Map of the Avenue as a part of the city's master plan.

(Hi)stories from the Origin

When walking around in today's Yerevan, visitors and inhabitants very seldom encounter authentic buildings from ancient times. If one compares the oldest maps of Yerevan drawn by the explorers Tavernier and Chardin in the 17th century (History Museum of Yerevan 2008, 8, 26; Inv. 381, Inv. 382), one finds almost nothing in common with the current capital. The only buildings from the town's early history¹⁶ that are still a part of contemporary Yerevan are the *Gai Djami Mosque*¹⁷ and some Christian churches¹⁸ that have survived Soviet secularism. There are some buildings from the 19th century¹⁹, too, but most of the city planning was done and

16 Little was left after the earthquake of 1679 (Arutyunyan et al. 1986: 29-32).

17 It almost fell to ruin. For several years it hosted the *History Museum of Yerevan*. In 1995 it was given to the Iranian Delegation in Yerevan, which renovated the building complex and opened a cultural center there (see Darieva 2012).

18 Seven churches in Yerevan origin from the early Middle Ages (Arutyunyan et al. 1986: 29-32). They have been renovated or rebuilt in recent years.

19 Yerevan was a provincial city in the time of the Russian Empire. Russian city planning, which was the starting point and raw material for Tamanyan, started with a sketch by V. Nazarev in 1850 (History Museum of Yerevan 2008, 28; Inv. 383/3). City structure is thus in some respect based on the 19th century's colonial bureaucracy. There is some architectural evidence of this

implemented in Soviet times.²⁰ The centre is shaped by the master plan from 1924 (History Museum of Yerevan 2008, 45; Inv. 386) by Tamanyan²¹, whose architecture is a mixture of European and Russian neoclassicism and of Armenian ornamentation adopted from ancient church architecture (Abrahamian 2006; Ter Minassian 2008). The majority of the constructions of this time (to the 1950s), including the typical housing units with five floors, consist of red tufa and line the major axes of the city centre. Later, from the 1960s to the 1980s, pragmatism resulted in the typical Soviet skyscrapers becoming an obligatory part of the Soviet suburbs. As a result, Yerevan is in great part a very Soviet city in the narrow sense of the word.

Besides the Soviet architecture, more recent buildings shape the capital. A symbol for the post-Soviet construction boom is the so-called Northern Avenue. It consists of huge buildings that play host to expensive chain stores, apartments and offices. For the Northern Avenue and similar constructions to be built, many older buildings had to be demolished and replaced, a fact that led to much discussion and protest among city dwellers, officials and the media. As one of my interlocutors put it:

“If this continues this way, nothing of old Yerevan will be left. You come from Germany and you know about the ancient Armenians, the ancient people, thousands of years; of Erebuni and so on; and you wish to see it. But where is the Ancient? ... And then you see these houses and you think that this city has been built only recently. That’s not right! That’s not good”.

Yet in this “modern” environment, the past casts a shadow and influences the arguments, concepts and values of urban population. This sounds like a paradox, but as the example of building materials (red tufa) has shown, the past and its material evidences serve as a blueprint for modern creations and are used as a measuring stick for evaluating new developments. The past is not forgotten but is even visible and actively remembered.

The link to the past is maintained in many ways, first of all through rituals and historical accounts connecting (new) urban space to historical events and legends. As an illustration: during my fieldwork Yerevan celebrated its 2791st birthday. Armenian flags and city symbols decorated public places and almost everyone on the street wore some stickers labelled with “*I love You, Yerevan*” or “*Erebuni-Yerevan 2791*”. Many weeks before the event, the streets were cleaned up, the parks and gardens planted with beautiful flowers and the pupils trained in traditional dance forms

and the subsequent, short-lived period of the First Republic. These buildings are built in a neoclassical style and currently are often in bad condition (Fehlings 2014: 50-55).

20 For the history of Yerevan and its planning and architecture, see (Ter Minassian 2007, Terian 2008, Hakopian 2003, Arutyunyan et al. 1968, Fehlings 2014, and Gasparyan 2004).

21 There is a lot of literature, archive material, and a museum about Alexander Tamanyan and his work. Most of the information about the architect is included in Ter Minassian’s book from 2007.

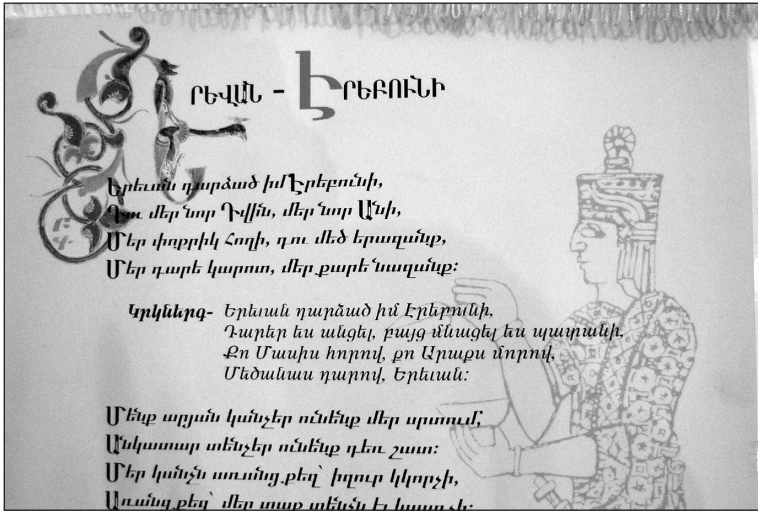


Picture 4: Young girls dressed in traditional dresses for Yerevan's Anniversary.

(picture 4). On the feast day, the whole population was out on the streets. People, being in festive mood, wore their best clothes. At different locations there were exhibitions, concerts, dance performances and speeches from the city's officials. The most interesting part of the event consisted in a parade. It started from a place called Erebuni and terminated at the Republic Square, which is the heart of Yerevan's centre. The people participating in this parade partly were disguised as *Urtians*²² led by King Argishti I, founder of the fortified settlement Erebuni in 782 BC. Erebuni, located on a hill, is now integrated into modern Yerevan. The archaeological site was excavated by Soviet archaeologists in the 1950s and transformed into a museum²³, which *officially* and *scientifically* "proves" the ancientness of an early civilization living at this specific place. Yet, according to Abrahamian, no historical continuity can be found, either between Armenia and Urartu, or between Yerevan and Erebuni (Abrahamian 2006; compare Suny 1993: 7); Yerevan is interpreted as the successor city of Erebuni. This presumed link is expressed in the title of Yerevan's hymn "Yerevan-Erebuni" and justifies the anniversary celebrations (picture 5). It explains Yerevan's presumed age of 2791 years, and ranks the Armenian capital among the most ancient cities of the world – more ancient even than Rome. Marching from Erebuni to the contemporary centre people participating in the parade symbolize this claim: Urtians are ritually made into the ancestors of the modern urban population.

22 Urartu was an Iron-Age kingdom, which rose to power between the 9th and 6th century BC. Its expansion started from Lake Van in Asia Minor and reached to the Urmia Basin, Sevan Basin and the Arax Plain. It therefore included the Armenian Highlands (Hofmann 2006: 15-23).

23 With the increasing nationalism, Erebuni was rediscovered in 1968 and taken for the first time as a pretext to celebrate Yerevan's 2750th birthday (Shnirelmann 2001: 9, 46).



Picture 5: The hymn of the city presented in the City History Museum.



Picture 6: My Armenian colleague Levon Abrahamian posing as Noah

Surprisingly, as one can infer from academic writings, many Armenian archaeologists, historians and anthropologists support this theory of succession²⁴. Ritual practice, art and science obviously go hand-in-hand to establish the connection between one of the first high cultures in the region and the modern state of Armenia, between one of the oldest settlements in this locality and the modern capital.

In biblical legends the origins of Yerevan are traced back even deeper into the past. Here, Yerevan is associated with Noah who, when rescued after the flood, came down from Mount Ararat and settled in the Ararat Plain (Genesis 6:1-9:29) (picture

²⁴ Armenian linguists, for example, deduce the name of Yerevan from “Erebuni” (Ananikjan 1989: 14)

6).²⁵ According to Armenian folklore, Yerevan “appeared” to Noah. It “became visible”, which in Armenian language sounds like “*jerevats*” (յրևաց) or “*jerevum e*” (յրևում է). The Armenian expression in this context is interpreted as the linguistic origin of the designation “Yerevan”. The biblical story of Noah has an Armenian continuation. The “father of Armenian history”, Movses Khorenatsi (about 410-490 AD.), begins his genealogy of the Armenian people with Noah. The biblical descendants of Noah are his son Japheth, Japheth’s son Gomer and Gomer’s son Togarmah (Torgom). According to Khorenatsi, Torgarmah is the father of Haik and Haik the father of the Armenian *azg*, the ethnic group of Armenians (Samuelian 2000: 8; compare Suny 1993: 4, Shnirelmann 2001: 33; Hofmann 2006: 25).²⁶ But Noah is more than the father of humanity and – in the first place – of Armenians. “*Noah, a man of the soil, proceeded to plant a vineyard*” (Genesis 9:20). He was thus the man who invented agriculture and human civilization. Consequently, the Ararat Plain and Yerevan can be interpreted to be the cradle of human culture in general.

This story, which I was told many times during my fieldwork, and which I would classify as “mythico history” (see below), apparently was told to other European travellers²⁷ before, as prove, for example, accounts by Paul von Franken printed in the *Die Gartenlaube*, the first journal for the German middle class, in 1862 (Franken 1862). If one remembers that Noah’s ancestor can be recognized in the even older character of Utnapishti in the *Epic of Gilgamesh*²⁸, and I am sure that this connection is made, we then understand that this allusion brings us to the first myth of the creation of mankind (Sallaberger 2008).

To summarize, as demonstrated by these two examples with regard to the capital, in Armenia one can observe a huge effort to trace the origins of the people, the places and their names back to ancient times. As I could witness, the search for one’s roots is an important task taken very seriously by most of my interlocutors. The deeper the roots go, the better, because the deeper they are, the more they are deemed to be legitimized and authentic. Therefore, being the “first” is an important virtue and implies a hereditary title that is made into the foundation of many contemporary claims – as in the case of Karabakh or Western Armenia. Some claims are less serious and part of jokes, which are expressed in sentences such as: “*Tbilisi was built by Armenians, it is an Armenian city*”. With this argument in mind, one can understand why Armenians try to link the modern Armenian Republic to the first

25 Stories about the great flood and a new beginning of mankind and calendar are typical themes of founding myths all over the world (Frazer 1916; Frazer 1923; Leach 1983: 13-15).

26 The biblical genealogy after Noah is continued by the Armenian descendants of Haik, who are Aramaneak, Aramays, Amasya, Gegham, Harma, Aram und Ara the Beautiful (Samuelian 2000: 8; Shnirelmann 2001: 33; Hofmann 2006: 25).

27 Such as Chardin, Auzley, Porter, and Linch.

28 Many parts of the biblical story of Noah and the story of Utnapishti in the *Epic of Gilgamesh* are identical and probably originate in the same source.

state in Asia Minor, the state of Urartu (9th–6th century BC.) (Dudwick 1991: 113-118) and of course to the first Christians and the first Christian state of the world, the kingdom of Trdat III in the 4th century AC., which existed even prior to Constantine the Great's conversion (Hofmann 2006). Scientific arguments, biblical stories, legends, all kinds of historical accounts, poetry, art, rituals, and folklore, are brought together to underline this point. The efforts not only of Armenian lay people but also of archaeologists, as Abrahamian (2006: 10-11) describes with irony in his book, to find a paleo-anthropoid skeleton of the first *homo sapiens* on Armenian territory²⁹, can be interpreted as an expression of the same intention, which is to explain that:

“Armenia is one of the oldest centres of civilization. The centuries-old traces of material culture, myths, and legends, geographical and personal names reveal that Armenians are the natives of the Armenian Highland; they [...] have lived there since the dawn of humanity” (Terian 2008: 1).

Apparently, it is not a coincidence that the capital of Armenia fits into this picture. To link the modern city with the ancient past is a technique to extract ancient splendour for current and future challenges. The ancient origins are a way to justify the Armenian claims for land, and, at the same time, are taken as proof of Armenia's importance for the world (and for world history) – in the present and in the future as in the past. They place Armenia and Armenians in the centre of a cosmos, which is described by “ordering stories” like those mentioned above. Armenian history in this sense can be defined in the same way as “mythico-history” described by Malkki (1995: 54):

“It represented, not only a description of the past, nor even merely an evaluation of the past, but a subversive recasting and reinterpretation of it in fundamentally moral terms. In this sense, it cannot be accurately described as either history or myth. It was what can be called a mythico-history. Like in the Bible stories and morality plays to which I have linked them, the refugees' historical narratives comprised a set of moral and cosmological ordering stories”.

The History of Victims

The second subject that dominates Armenian historical tales is “tragic heroism”, which is connected to sacrifice and victimization. Yerevan is full of memorials testifying to this hypothesis.

Armenian heroes, it is my impression, very often die a somehow senseless death and become victims of mindless and cruel brutality. They suffered in ancient times fighting against Persians and Turks, were humiliated and killed during the Genocide, joined the Soviets against the Nazis, were persecuted under Stalin, lost their lives in the Karabakh War, and suffered from serious shortages after the breakdown of the Soviet Union – just to mention some examples of stories that always include a moral lesson.

29 I have heard that, meanwhile, this discovery has been made.



Picture 7: Statue of Komitas at the Pantheon in Yerevan.

One specimen for a “victim-hero” is the Armenian monk, collector of folk songs and composer Vardapet Komitas. Many of my friends had a portrait of him in their homes, a famous epic poem by P. Sevak is dedicated to him, his impressive and tragic statue is situated in the centre of Yerevan (picture 7), and in Echmiadzin, the spiritual centre of Armenia, his headdress is conserved like a relic. He was an outstanding representative of Armenian intellectual and Christian history, and one of the first victims of the Armenian Genocide in the 20th century. Along with other Armenian intellectuals, he was arrested in Constantinople on 24 April 1915, the date officially recognized as the starting point of the Genocide and the date of its Commemoration Day. Most of Komitas’ comrades were killed, but Komitas himself amazingly survived, is said to have suffered a nervous breakdown, and died in a Paris asylum in 1935 (Soulahian and Kuyumjian 2001; Dudwick 1991: 55-58; Marutyan 2007: 101-103; Lehmann 2007: 181; Lehmann 2015: 17). When in 1965 the tradition of the commemoration celebrations started with the illegal demonstrations on the occasion of the Genocide’s 50th anniversary, a part of the crowd headed toward his grave as an ultimate symbol of their mourning (Lehmann 2015: 17).

In my opinion, the figure of Komitas can be read as a symbol for the Armenian attitude often characterized by my Armenian interlocutors as the “*attitude of lambs*”. Very frequently I heard the following sentence: “*We are like lambs, they are like wolves*”, which of course alludes to the Christian themes of sacrifice and martyrdom. Thus many conversations included these comparisons, even when talking about enemies within one’s own society:

“They are like wolves. There is a theory that there are people able to smell blood. When they smell blood, they get into a trance and start to murder. This is true for

*Turks. [...] But Turks always stick together. This is different with Armenians. [...] The UNESCO wanted to proclaim the Year of Kirakos. Immediately, there were some Armenians to prevent it. [...]*³⁰



Picture 8: Remembering Armenian victims of the Genocide and Hrant Dink, Commemoration Day at Tsitsernakaberd, Yerevan.

There are a lot of other prominent examples like Komitas, as for example Vardan Mamikonyan, who died along with 696 of his men in the name of Christianity in the battle of Avarajr against Persians in 451 B.C. (Suny 1993: 9; Hofmann 2006: 245; Eliseus: 410-480); or, a contemporary case, Hrant Dink, a Turkish-Armenian journalist and editor, who was shot in 2007 (picture 8)³¹. Armenians can fight bravely, as I was told and as history has proven, but ultimately often have no chance against “evil forces” that in their opinion are more brutish, barbaric, and “bloodthirsty” (compare Suny 1993: 2).³² Consequently, many heroic battles – for example against Turks, Persians, Russians, and Soviets – ended in disaster (see Hovannisian 1997). Even Franz Werfel’s (1990)³³ novel about the self-defence and desperate but successful struggle of a small community near Musa Dagh in the Ottoman Empire, based on true events that took place in 1915, meets a sad end. Here, in “*The Forty Days of Musa Dagh*” the hero Gabriel Bagradian manages to rescue his people, but himself,

30 This quotation has previously been published in Fehlings (2014: 204-205).

31 The case of Hrant Dink was extensively discussed in the international media, which is why I won’t explore this topic here.

32 These characteristics usually are used to describe Turks.

33 The theme of sacrifice has also been adopted by non-Armenian writers to describe and characterize Armenians and Armenianness.

as the ultimate hero and moral idol, loses his son, stays back, and is killed by a Turkish bullet at his son's grave.

As the lamb in biblical stories, Armenians feel themselves to be innocent. They interpret their victimization as a sacrifice that they have to endure for the grace of God and “*for the sake of humanity*” (Shnirelmann 2001: 22; Suny 1993: 9). As Alishan has concluded: “*Martyrdom became for the Armenians, as it had become for the Jews before them, an attempt to escape history, to rise above it, and by placing the historical event in a religious context, to reinterpret it and redefine “victory”*” (Alishan 1985: 29; compare Suny 1993: 9).

Interestingly the intellectual elite, the so-called *intelligentsia* or *mtavorakanuthiun*, particularly identifies with victimization and martyrdom. In 1879 the Armenian writer Raffi defined the intellectual elite as “*those who sacrifice themselves, endure all kinds of persecutions, fight against prohibitions, work and act without even being encouraged and praised, because they believe that the future is theirs*” (Raffi [1879] 1958: 457, quoted from Antonyan 2012: 79). Indeed, Armenian intellectuals and artists, for example Aksel Bakunts, Egishe Charents, Ervand Kochar and Sergei Parajanov (compare Suny 1993: 155) – and even the national hero and architect Tamanyan – suffered from persecution. They were always under suspicion of undermining state power, last but not least in Soviet times (see Suny 1993: 154-156; Lehmann 2007; Melkonian 2010). They were therefore punished and at the same time admired, because they were supporting Armenian values and independence. Interestingly, the intellectual elite, since its emergence in the 19th century, was the vanguard of Armenian nationalism. Thus people like Nalbandian were the first to talk about an Armenian nationality distinct from the Armenian religious community. In doing so, they were also propagating and passing on a unifying version of a “history of the Armenian people” that stretches from ancient to modern times, and which incorporates the topics described in this article (see Suny 1993: 52-62).

Today's urban population, as I understood from discussions with my interlocutors, envisions itself in a similar way as the *intelligentsia*: today, the “educated and civilized” population is “fighting” against “ignorant and vulgar” oligarchs and state officials, who do not – this is a widespread opinion – honour Armenian values and traditions, and who are known to be corrupt and dishonest (Fehlings 2014; Fehlings 2015). I witnessed many activities that can be interpreted as a (desperate) struggle against the “wolves” within their own society: public demonstrations, boycotting of certain goods, legal steps taken against powerful opponents, and engagement in NGOs and human rights organizations.

Especially in the context of city planning and construction, there are many opportunities to become a victim. People are forced to leave their homes against their will, because investors and oligarchs want them to make place for new prestigious constructions that are not affordable to common citizens. The urban environment is changed and destroyed, which people often perceive as an act of barbarism. This

includes the destruction of historical sites and local memory connected to space and material artefacts, and corruption is thereby seen to be blossoming to the advantage of the bad and the ugly. Marutyan (2005, 2007) even uses the word “genocide”³⁴ to describe this situation. In these circumstances, some individuals fight for their rights, aware of their minimal chances, as for example did a friend of mine. He was protesting against the city administration, which wanted him to leave his house in order to demolish the building and sell the ground for profit to investors. My interlocutor compared himself and his role to William Wallace, the Scottish freedom fighter, whom he knew from the film directed by and starring Mel Gibson. The Armenian Wallace had not yet lost his fight but nevertheless esteemed himself as a victim and martyr, which was, in this case, the *leitmotif* of his personal biographical story:

“It is difficult to fight against the government. But there is a law. If they come for me; if they pull me by the hands onto the street... this is another thing. Yes. But I am not against it. So be it. Then I will know for sure, that such a person like me, an intelligent, ordinary citizen, is of no need in this country. Here, they only need bandits, scumbags, and prostitutes.”

This perception of oneself’s (current) situation is not uncommon in Armenia and I encountered this attitude very often during my fieldwork. To be a victim, according to my impression, is considered not shameful but honourable. It is even viewed as an Armenian fate. During my fieldwork I recorded a lot of biographies, and it is a curious fact that almost all biographies – biographies of common people – were presented as a succession of personal dramas, often linked to Armenian history. The same is true for the history of Yerevan. Many biographies started with the terrible experiences of some ancestors of the narrators, who survived the Genocide or other massacres. These stories were passed on from one generation to the next. Other tragic events were even more actively remembered. The older generation remembers, for example, repression under Soviet rule³⁵, and the younger generation mourns its relatives killed in the Karabakh War³⁶ or in the earthquake of Spitak in 1988³⁷. Almost everybody remembers the so-called “black” or “dark years” after the breakdown of the Soviet Union, when food, electricity and heating were scarce.

All these historical events manifested themselves in the city landscape in the form of destruction or in other ways. The city suffered like its inhabitants: it was

34 The term “genocide” is used in many contexts of suffering (see below).

35 The Armenian Center for Ethnological Studies ‘Hazarashen’ NGO in collaboration with the German non-governmental organization ‘DVV International’ (Institute for International Cooperation of the German Adult Education Association) started the implementation of a project on memories of Soviet totalitarianism and repression. Some of the data have been published online at: <http://armeniatotalitaris.am/?lang=en#>; see also Melkonian 2010; Suny 1993.

36 For further information see de Waal (2003), Reiter (2009) and Halbach & Kappeler (1995).

37 For further information see Libaridian (1989) and Verluise (1995).

destroyed through invasions and earthquakes; populated and depopulated because of massacres; and the houses went to wrack and ruin because of hard times. Directed towards the Ararat, the whole outline of the capital can be interpreted as a monument to the loss of lands of the Armenian *azg*. When I looked at the photo albums of my interlocutors, I was confronted with collections of sorrowful stories and faces, and when I asked about certain places, I could be sure that they were *lieux de mémoire* (Nora 2005) “d’une histoire triste”.

Even everyday conversations frequently circled around suffering, victimization, and martyrdom. Thus, for example, when talking about the encounters within bureaucracy, debates about city planning, or everyday interactions, many people used a drastic vocabulary to describe their dissatisfaction. The term “genocide”, for example, is used quite frequently, not only to describe the events that occurred in the Ottoman Empire, but also to designate other disasters and sufferings such as ethnic cleansing in the context of the Karabakh War and the exodus of the *intelligentsia* after independence (white genocide); ecological disasters such as the desertification of Lake Sevan, and the problems linked to the atomic plant Mezamor and the chemical factory Nairit (ecological genocide); or the destruction of the urban landscape (cultural genocide) (Marutyan 2007b: 111; 2009).

Clearly, the “sense of tragedy” comes up as a *leitmotif* at every instance. To summarize: tragic events are the pillars of Armenian legends, chronicles and history books, the dominant theme of collective memory (the tragic experience unites Armenians all over the world), watersheds in personal life (hi-)stories, and became imprinted in the capital’s urban landscape in every period of history. Komitas’ martyrdom therefore explains his own role, but also the role of Armenia and Armenians in the world and in relation to God.³⁸ Stories like this really explain the “Armenian universe” constituting and explaining the cosmological order of things in a very specific way. The “pursuit of happiness” as a purpose of life appears egoistic and insignificant. “History” consists of disasters and because of disasters it is important. This is what Armenians are proud of, and for this reason Kirakos of Gandzak seems to become emotional: “*May this [his book about the History of Armenia] become our sepulchral monument, not like the stone of Abisolom, but vital*”³⁹ (see Conrad 2014). To conclude: suffering propels the desire to live and makes life precious.

History as Myth: The Beginning and the End of Time

The two *leitmotifs* – the “sense of antiquity” and the “sense of tragedy” – are, I presume, interconnected. They are often linked to religious (Christian) themes and have a moral character, which relates them to specific Armenian socio-cultural val-

38 All extraordinary people, for example the architect and city planner Tamanyan, are said to have some of the characteristics of ‘Komitas-altruism’ – an altruism that has the qualities of sacrifice.

39 2. Sam 18:18.

ues. Thus, for example, suffering – as mentioned above – is understood as a virtue; and social practices, such as living with family members or providing neighbours with mutual help, are explained with recourse to ancient rules and customs. Everyday actions acquire the sense of carrying on ancient achievements and rescuing Armenian and human civilization. Many explanations would start with introductions like: “*Armenians have always been like this... (hayerə misht aidpisin ein)*”, or: “*This is our tradition (da mer avanduytn e)*”.

Somehow, history can in this context be compared to myth and implies similar functions. The above-mentioned topic of the beginning of time and mankind, the “story of the origins”, is a typical core feature of myths. By the definition of Eliade (1963: 16), a myth is a “holy story”, which reports on primeval beginning. Knowledge of the myth is knowledge of the origin of all things; and, if one knows the origin of things, one can control and manipulate them (1963: 32). In his book chapter “Les Mythes du Monde Moderne” Eliade links together myth and *nationalism* and myth and *Marxism*.

Time and Nationalism

Within *nationalism* the necessity of the search for origins is a priority. The enthusiasm for national and ethnic history is, for Eliade (1963), evidence of this assumption. Not surprisingly then, my Armenian colleagues (anthropologists and historians) are frequently interviewed about “authentic traditions” by the local press. They are asked, for example, about the “genuine traditional Armenian wedding ceremony”, a question that is quite hard to answer.

Politicians and the majority of citizens are less hesitant in dealing with the past. In contemporary Armenia, especially in the capital, this is clearly visible as exemplified in the case of the Northern Avenue. The above-mentioned festivities for the Anniversary of Yerevan and the Urartian parade are just one more example. There are many other celebrations like this: the national day, commemoration days like 24 April; traditional and ecclesial holidays like Vardavar⁴⁰, Ternədaraj⁴¹, and Easter; and national holidays such as Victory Day⁴². Most of these festivities allude either directly to the past or are taken as a pretext for remembering historical events. Their

40 The “feast of water” is celebrated in July. According to Ohandjanian (2007: 79) it originates from prehistoric times and was celebrated to bring about rain. My interlocutor associated it with Jesus’ baptism, and according to the calendar of the official Armenian Church it is the day of the transfiguration (Matthew 17: 1-9). On this day people sprinkle each other with water.

41 The “feast of fire” is celebrated in February. It also has a pagan origin and was appropriated by Christians. On this day fire is blessed by priests and taken home by believers. This fire is said to heal sick people and to have an effect on fertility (Ohandjanian 2007: 30-31). According to the calendar of the official Armenian Church it is the day of the presentation of Jesus in the temple (Luke 2: 21-40).

42 The Victory Day can be interpreted as a Soviet commemoration day for the victims, heroes and veterans of WWII. But the same date is also associated with Armenian victories in the Karabakh War (“the liberation of Shushi”).

intention is to unify the nation, to justify the current policy of state officials and the national elite and to motivate the citizens to face and endure current and future problems in their sacred homeland.



Picture 9: Grigor Lusavorich Church

The same is true for museums and monuments, which are interpreted as “lieux de mémoire”⁴³. Since Armenian independence historical and ethnographic museums as well as national monuments have been restored and modernized and new national symbols that pick up ancient topics are built. As a result one can see many new or recently renovated churches. The Grigor Lusavorich Church, named after the founder of the Armenian Apostolic Church, was one of the first monumental projects after Armenian Independence and was completed and consecrated in 2001 in time to celebrate 1700 years of the Armenian Apostolic Church’s existence (Rickmann 1999) (picture 9). The enlargement of the Cascade⁴⁴ and the renovation of Grigor Khanjyan’s mural paintings⁴⁵ are secular examples of the same trend. Simultaneously, a lot of streets have been named after Armenian heroes of the ancient and recent past.

43 Technically, they do not match Nora’s (2005) definition of the “lieu de mémoire”. The monuments, museums and places gaining importance, today, in many cases had no importance in the past. But I use Nora’s term here, because these things and places are used and perceived in the same way.

44 The Cascade was already part of the initial plans by Tamanyan in the 1920s. Its construction started in the 60s but for a long time the Cascade remained an unfinished Soviet relic. Its renovation started in 2002, when Gerard Cafesjian financed the transformation of the Cascade into a museum (Fehlings 2010).

45 “The Invention of the Armenian Alphabet”, “The Battle of Vardanank/Avarayr” and “The Rebirth of Armenia (Foundation of the First Republic of Armenia)” (Fehlings 2010; 2014)

Especially in art and architecture there is flexible scope to translate the past into new forms of expression.

As already mentioned above not all interpretations of the past are accepted by a majority. Especially in the context of city planning different readings of history divide opinion. This concerns the buildings of the *Northern Avenue*, but also ecclesiastic buildings like Grigor Lusavorich Church. While new elites think that new buildings adequately represent the splendour of glorious times, intellectuals prefer to preserve historical buildings that might be less prestigious but authentic. Abrahamian (2011: 131) thus criticizes:

“[...] for a city with such a long history [...] it is rather strange [...] to face this discrepancy between history and the lack of historical urban spaces. Perhaps the reason is that the Yerevan style of urbanization presupposes thorough rebuilding rather than preserving. And this is hardly a general Soviet trend, but rather an Armenian attitude towards history which can be formulated as highly articulated on the level of words and rather poor on the level of deeds”.

The question about what is authentic, “original” (derives from “ancient origins”) and therefore valuable is fought out between new elites and common people (most of them perceive themselves as *intelligentsia*) (Fehlings 2014). This battle is not only about city planning, housing and profit. It is about moral issues and socio-cultural values. The wrong interpretation of ancient times (resulting in ugly buildings) is read as an indicator for immorality, brutalism and primitivism.

Most of all, the elites are blamed for these negative features. The Northern Avenue and its buildings, for example, are associated with officials and elites and described in very negative terms by most of my interlocutors. Talking about architecture is thus a way to talk about society, politics and rulers. While architects, investors and state officials understand themselves as successors of Tamanyan acting in a honourable way by accomplishing the master’s grand plan via modern means⁴⁶, most people question this link just as they question the honesty of state leaders, and blame them for “killing the past”: *“There is a bunch of people who sit on their arm-chairs, and they decide who has to do what. This is why it happens that these houses are destroyed and that they build something new instead. That is only for their own profit”.* Consequently, those responsible are not only criticized for their bad taste but for attacking places of “collective memory” and Armenian history itself. In the context of the construction of Grigor Lusavorich Church these accusations are even more illustrative. Here, elites are accused of *“ignoring spirituality and thereby the essence of Armenianness”*. As I was told, not even God is satisfied with their activity, which is why *“the bride and groom who were the first to marry in the new cathedral died during the wedding ceremony”*. Some of my interlocutors were convinced that

⁴⁶ A sketch of Tamanyan’s plan decorates one of the facades of the Avenue’s buildings to illustrate this link.

the new architecture and skyscrapers have a negative effect on the mental constitution of urban citizens; and that it was one reason for many people to leave the country. Urban legend even says that the new buildings threaten health and provoke cancer, which is another drastic way to condemn the elites' way of using the past in an illegitimate way.

The “right reading of origins”, on the other hand, is a key for right behaviour and should serve as a guideline for present decisions. The present – at best – should be a copy of the past. One could compare this attempt with the Babylonian understanding of time as described by Maul:

“A Babylonian was convinced to [...] look at a past that was lying in front of him, while believing that the coming future was to his back and therefore invisible from his straight perspective. While we believe ourselves to walk on a “timeline towards the future”, the Mesopotamians moved, according to their own perception, backwards toward the forthcoming. By going with their backs ahead they kept their eyes fixedly on the past” (2010: 72-77, translation by SF).

Time and Marxism

In Marxism, on the contrary, “to look ahead” and the idea of a future “golden age” expected at the “end of times” is predominant (Eliade 1963: 223-226). My Armenian interlocutors were very familiar with this concept, too. In Soviet times, most of the urban population, as my older interlocutors told me, was full of enthusiasm for Soviet modernization and urbanization projects. Yerevan's time of prosperity started with its reconstruction in the 1920s. The prospect at that time was positive and it was the duty of every citizen to work for the “bright socialist future”. The historian Kotkin describes the Marxist agenda as follows: “*Marxist socialism was an attractive schema for realizing the kingdom of heaven on earth*” (1995: 8).

The “end of times” topic, which is characteristic for myths and also part of Armenian tradition of historiography, is of course very special in the Soviet reading. In the Armenian writing tradition the eschatological theme of the “final events” and the “ultimate destiny of humanity” have no terrestrial happy end. Kirakos of Gandzak, for example, was convinced of having witnessed the apocalypse, which for him was connected to the Mongolian invasion of his time (Conrad 2014). Soviets, by contrast, had a much more down-to-earth vision rooted in the belief in “progress”, which was thought to improve all realms of human existence. As Lehmann (2015) shows, Armenians became quite enthusiastic about the Soviet project in general and made sense of it in their specific Armenian way (Apricot Socialism). Heaven, to some extent, seemed to have been realised. As an old woman who grew up in Yerevan told me: “*We were satisfied in the sense that we were sure to be living in the very best country*”.

But even before Armenian independence the Marxist enthusiasm seems to have ceased. During the late 1980s, when war broke out and an earthquake demolished the city of Giumri, and in the “black years” of the early 1990s, when people starved

from hunger, and when there was no heating, no electricity and no money, the bright future became hazy. As articulates Platz: “*The Armenian leadership’s inability to produce energy and illuminate the present represents the nation’s metaphorical dark end*” (2000: 114) and “*changes in the experience of daily time corresponded to changes in the imagination of historical time, which, according to some, had ended, ruptured, or begun to go backward*” (115); “*habitual social action, life, existence, and even history seemed to be at an end*” (129).

Nevertheless, Soviet ideology, historical materialism and nationality policy in particular, still have an influence on the perception of the past, even now after independence.

The Moral Order of Things and Evolution

In the current Armenian conception of history, as in the myth as per Eliade, time gains its present meaning in its origins. One is “looking back to the future”. The past in this sense is not past. It is vivid, serving as a constant source to give significance to the present (Rüsen 2004: 372). At the same time, one can recognize a discourse of “progress” that is certainly routed in the evolutionary theory of the historical materialism of the Soviets. On the one hand we have “*a set of moral and cosmological ordering stories: stories which classify the world according to certain principles, thereby simultaneously creating it*” (Malkki 1995: 54). On the other hand, the stories are ordered in a very specific way that recalls an evolutionary system: people, behaviours, material culture, urban planning and socio-cultural values are hierarchically ranked using the vocabulary of Soviet propaganda (Fehlings 2014: 366-372). Typical terms used in this context derive from popular dichotomies that describe stages of evolution and were part of the Soviet rhetoric. To mention some examples, the oppositions of primitive and civilized, rural and urban, and backward/Asiatic and developed/European are frequently met. Bad taste, for example, is often describes as “rural”, and young women whose make-up is too jarring, will be describes as “village girls”. This rhetoric, again, which was the basis for Soviet nationalities policy (Kapeller 2005; Halbach 2003; Suny 1997), was based on the understanding of history as an ongoing progress of human society, which develops in relation to the progress of its mode of production. Marx (1977) defined different modes of production, linked to historical periods (stages of evolution) and societies, which he called “Asiatic”, “ancient”, “feudal”, and “bourgeois”. According to the Soviet anthropologist Semenov:

“The great October revolution laid the foundation of a new world system – the socialist, which in the subsequent period emerges as the centre of the world historical developments, thereby opening up a further epoch of global history. The world socialist system appears as the only one, which can be and necessarily will become global. And in the furthermore future, with the transition to communism, human society will inevitably transform itself into a single social organism” (1980: 48).

Even if this goal became obsolete, the hierarchical system of evolutionary stages remains a valid system for the classification of moral accounts linked to moral issues. Backwardness is bad, and every bad thing is backward, primitive, rural, wild or Asian (which in this perception is the same as oriental, Turkish or Muslim). The Northern Avenue, despite being a new structure, is, for example, described with these words: “*You have the impression this is not the centre of Yerevan city, but some village – I don’t know – somewhere at the back of beyond.*”

People also use this vocabulary to classify their physical and socio-cultural environment, for example, when talking about politicians, who they call “*wild*” and “*not civilised*”: “*They only recently became rich and still are vulgar and wild. In Europe, rulers have been rich for several generations. These are already different and more civilised people*”. Women telling me of their men’s unpleasant habits often said: “*Our men are still Asians!*” Things are not only “good” because they represent Armenian tradition, but because they simultaneously represent progress, which means education, modernization, urbanization and westernization. Interpreting these Soviet ideals in an Armenian way (compare Lehmann 2015), these terms are associated with a broader cultural context linking the positive vocabulary with Armenian culture and Christianity. To conclude with a quotation by Platz:

“Understandings Armenianness depended simultaneously on perceptions odd Armenia as a modern, industrially developed and “advanced” society with good economic and technological within the Soviet Union an on attachments to pre-Soviet traditional practices, such as kinship, that were thought to resemble and to support continuity with the national past” (2000: 122).

Conclusion

In this paper I wanted to give an idea of the importance of “history” in the broadest sense for contemporary urban life in Armenia and in the Armenian capital Yerevan.

From childhood onwards, city dwellers are introduced to, and live with, history. Learning about ancient Armenian history is part of their socialization. Soviet history also belongs to this memory. It is in any case very present because of the whole city (its planning, infrastructure and architecture) has been shaped by it and because the old generation still vividly remembers and constantly talks about it. Knowledge about history helps people to cope with their unsatisfying lives and their current suffering. It gives them strength and justification for enduring their situation to be aware of the utility of their sacrifice for Armenian culture, Christianity and human civilization. In some contexts, such as that of city planning, “ancient and Soviet history” even provides clear guidelines. If one wants to know how to build a house or how to plan a city one has simply to learn from “historical solutions” to this problem.

There are some predominant topics in historical accounts. Two of them are the topics of the ancient origins and of tragedy. Massacres, genocides and setbacks are

esteemed as the destiny of the Armenian people. This experience and the inherited knowledge about unjust cruelty and victimization unify Armenians all over the world. It is this destiny, which makes it important to remember and to preserve history and cultural heritage. Armenians – as many of my interlocutors expressed – are constantly in danger or fear of elimination. This is why it seems important to leave traces. At the same time, Armenians understand themselves to be making sacrifices for the better, for the glory of Christianity or their identity. This is true on the abstract level of ideas and philosophical questions and on the trivial level of everyday life in the urban context.

History thus is a combination both of culture-specific *leitmotifs* and an Armenian interpretation of historical materialism. While the *leitmotifs* make up most of the content of the ‘moral and cosmological ordering stories’, the Soviet interpretation of evolutionism provides a hierarchy of these stories ordering them along a pseudo-chronology of progress.

Bibliography

Abrahamian Levon. 2006.

Armenian Identity in a Changing World. Costa Mesa: Mazda Publishers.

Abrahamian Levon. 2011.

Yerevan Sacra: Old and New Sacred Centers in Urban Space. In: Ts. Darieva, W. Kaschuba and M. Krebs (Hrsg.). Urban Spaces after Socialism: Ethnographies of Public Places in Eurasian Cities. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 131-151.

Alishan Leonardo P. 1985.

Crucifixion without ‘The Cross’: The Impact of the Genocide on Armenian Literature. Armenian Review XXXVIII, 1.

Ananikjan Rem. 1989.

Jerewan: Reiseführer. Moskau: Verlag Planeta.

Anderson Benedict. 1997.

Die Erfindung der Nation: Zu Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.

Antonyan Yulia. 2012.

The Armenian Intelligentsia Today: Discourses of Self-Identification and Self-Perception. Laboratorium, 4(1): 76-100.

ArmeniaNow. 2015.

Revival Message: Sargsyan says perpetrators of Armenian Genocide failed to achieve what they planned. ArmeniaNow.com, 22.04.2015, <http://armenianow.com/hy/-node/62618> (24.08.2015).

Arutyunyan V. M., Astratyan M. M. and Melikyan A. A. 1968.

Yerevan. Moskva: Isdatjelstvo Literaturny po Stroitelstvu.

Assmann Jan. 1988.

Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: J. Assmann and T. Hölscher

(Hrsg.). Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 9-19.

Darieva Tsypylma. 2007.

From Silenced to Voiced: Changing Politics of Memory of Loss in Armenia. In: Ts. Darieva and Kaschuba, Wolfgang. Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States. Frankfurt a. M. & New York: Campus Verlag, 65-88.

Darieva Tsypylma. 2012.

Placing a Mosque in Yerevan: Invisible Place, Multiple Names. In: W. Kaschuba, M. Krebs and M. Pilz (Hrsg.). Die Postsowjetische Stadt: Aushandlungsprozesse im Südkaukasus (Berliner Blätter, Sonderheft 59). Berlin: Panama Verlag, 54-73.

Dudwick Nora C. 1994.

Memory, Identity and Politics in Armenia. Ann Arbor: UMI Dissertation Service.

Eliade Mircea. 1963.

Aspects du mythe. Paris: Éditions Gallimard.

Elisaeus (Vardapet) Bishop of the Amadunians. 1830.

(Translated by Neumann, Karl Friedrich, 1830). The History of Vartan and of the Battle of the Armenians: Containing an Account of the Religious Wars between the Persians and Armenians. London: Oriental Translation Fund, 410-480.

Fehlings Susanne. 2010.

Die Kaskade von Jerewan, Armenien. Trialog, 105: 38-41.

Fehlings Susanne. 2014.

Jerewan: Urbanes Chaos und soziale Ordnung. Berlin: Lit Verlag.

Fehlings Susanne. 2015.

Intimacy and Exposure – Yerevan’s Private and Public Space. International Journal of Sociology and Social Policy, 35, 7/8: 513-532.

Franken Paul von. 1862.

In einem armenischen Haus in Bajazid. Die Gartenlaube, 6: 84-86.

Frazer James G. 1916.

Ancient Stories of a Great Flood. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 46: 231-283.

Frazer James G. 1923.

Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law. London: Macmillan.

Gasparian Marietta. 2004.

Stadtentwicklung in Yerevan. Trialog, 83: 13-19.

Gellner Ernest (Ed.). 1980.

Soviet and Western Anthropology. New York: Columbia University Press.

Hakopian T.Kh. 2003.

The History of Yerevan. In: Shahaziz, Yervand. Old Yerevan. Yerevan: Mughni Hra-tarakchutian.

Halbach Uwe. 2003.

Nationalitätenfrage und Nationalitätenpolitik. In: Plaggenborg, Stefan (Hrsg.). Handbuch der Geschichte Russlands. Band 5: 1945-1991. Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion. Stuttgart: Anton Hiersemann, 659-786.

Halbach Uwe and Kappeler Andreas (Eds.). 1995.

Krisenherd Kaukasus. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Halbwachs Maurice. 1985.

Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Halbwachs Maurice. 1985.

Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

History Museum of Yerevan. 2008.

Yerevan in Maps and Plans. Erevan: "ZANGAK-97" Publishing House.

Hobsbawm Erich J. and Ranger T. 1983.

The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press:

Hofmann Tessa. 2006.

Annäherungen an Armenien: Geschichte und Gegenwart. München: Verlag C. H. Beck.

Hovannisian Richard G. (Ed.). 1997.

The Armenian People from Ancient to Modern Times (Volume II) – Foreign Domination to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century. New York: St. Martin's Press.

Kappeler Andreas. 2005.

Von ethno-nationalen Laboratorien zu selbständigen Staaten: Die Konstruktion von Nationen in der Sowjetunion und ihr Erbe. In: J. Riegler (Hrsg.). Kulturelle Dynamik der Globalisierung: Ost- und westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 235-257.

Kotkin Stephen. 1995.

Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.

Leach Edmund. 1983.

Anthropological Approaches to the Study of the Bible. In: E. Leach and A. Aycock (Hrsg.). Structuralist Interpretations of Biblical Myth. Cambridge & New York & New Rochelle & Melbourne & Sydney: Cambridge University Press.

Lehmann Maike. 2007.

Bargaining Armenian-ness: National Politics of Identity in the Soviet Union after 1945. In: Ts. Darieva and W. Kaschuba (Hrsg.). Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag, 166-189.

Lehmann Maike. 2015.

When Everything was Forever: An Introduction. Slavic Review, 74(1): 1-8.

Lehmann Maike. 2015.

Apricot Socialism: National Past, the Soviet Project and the Imagining of Community in Late Soviet Armenia. *Slavic Review*, 74(1): 9-31.

Lezov Sergei. 1992

The National Idea and Christianity. *Religion, State and Society*, 20(1): 29-47.

Libaridian Gerard J. 1989.

Armenian Earthquakes and Soviet Tremors. *Society*, 26(3): 59-63.

Malkki Lisa H. 1995.

Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Marutyan Harutyun. 2009.

Iconography of Armenian Identity. Volume I: The Memory of Genocide and the Karabagh Movement. Yerevan: "Gitutyun" Publishing House of the National Academy of Sciences.

Marutyan Harutyun. 2007.

Iconography of Historical Memory and Armenian National Identity at the End of the 1980s. In: Ts. Darieva, and W. Kaschuba (Hrsg.). *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag, 89-113.

Marutyan Harutyun. 2007b.

Armenia-Diaspora: Meeting in the Yerevan Center. *Handes Amsorya*, 363-428. (Armenisch; Russisches Skript)

Marutyan Harutyun. 2005.

Mshakutajin yeghern, orn entanum e mer azgi artshev. 'Azg' Oraterd, Nr. 35.

Maul Stefan M. 2010.

Im Rückwärtsgang in die Zukunft. *Spektrum der Wissenschaft*, August, 72-77.

Melkonian Eduard. 2010.

Repressions in 1930s Soviet Armenia. *Caucasian Analytical Digest*, 22: 6-9.

Meurs Van Wim. 2001.

Die sowjetische Ethnographie: Jäger oder Sammler? In: B. Binder, W. Kaschuba and P. Niedermüller (Hrsg.). *Inszenierungen des Nationalen: Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien & Köln & Weimar: Böhlau Verlag, 207-235.

Minasyan Sergey. 2009.

Armenia's Attitude Towards its Past: History and Politics. *Caucasus Analytical Digest* 8.

Mühlfried Florian and Sokolovskiy Sergey. 2011.

Introduction: Soviet Anthropology at the Empire's Edge. In: F. Mühlfried and S. Sokolovskiy (Hrsg.). *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Berlin: Lit Verlag, 1-17.

Nora Pierre. 2005.

Erinnerungsorte Frankreichs. München: Beck Verlag.

Ohandjanian Artem & Awanessian Lilia. 2007.

Felszeichnungen in Armenien: Auswirkungen auf das Leben des armenischen Volkes. Wien: Verlag des Vereins zur Förderung der armenischen Geschichte und Kultur.

Petrova-Averkiewa Julia. 1980.

Historicism in Soviet Ethnographic Science. In: E. Gellner (Hrsg.). *Soviet and Western Anthropology*. New York: Columbia University Press, 19-27.

Platz Stephanie. 2000.

The Shape of National Time: Daily Life, History and Identity during Armenia's Transition to Independence, 1991. In: D. Berdahl, M. Bunzl and M. Lampland. *Altering States: Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the Former Soviet Union*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 114-138.

Privratsky Bruce G. 2001.

Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. Richmond: Curzon Press.

Rajabov Rauf, Grigoryan Stepan and Kolbaya Vakhtang. 2010.

History and Identity: The South Caucasus and Other Regions in Transition. Collection of Articles written by Historians and Policy Analysts from Armenia, Azerbaijan, and Georgia. Erevan: Edit Print. (<http://www.acgrc.am/TheSouth-Caucasus-AndOther-Regions-InTransition.pdf>).

Reiter Erich. 2009.

Der Krieg um Bergkarabach: Krisen- und Konfliktmanagement in der Kaukasus-Region. Wien & Köln & Weimar: Böhlau Verlag.

Rickmann Wolfgang. 1999.

Die neue Kathedrale. ADK, 103(1): 19.

Rüsen Jörn. 2004.

Typen des Zeitbewusstseins – Sinnkonzepte des geschichtlichen Wandels. In: F. Jaeger and B. Liebsch. *Handbuch der Kulturwissenschaften: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart & Weimar: Verlag J. B. Metzler, 365-384.

Samuelian Thomas J. 2000.

Armenian Origins: An Overview of Ancient and Modern Sources and Theories. Yerevan (s. www.arak29.am; 15.06.2012).

Sallaberger Walther. 2008.

Das Gilgamesch-Epos: Mythos, Werk und Tradition. München: C. H. Beck.

Semenov Jurij I. 1980.

The Theory of Socio-economic Formations and World History. In: E. Gellner (Hrsg.). *Soviet and Western Anthropology*. New York: Columbia University Press, 29-57.

Shnirelman Victor A. 2001.

The Value of the Past: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia. Osaka: National Museum of Ethnology.

Smith Anthony D. 1986.

The Ethnic Origins of Nations. Oxford: Basil Blackwell.

Soulahian Kuyumjian Rita. 2001.

Archeology of Madness. Komitas. Portrait of an Armenian Icon. Princeton: Gomidas Institute.

Suny Roland G. 1993.

Looking toward Ararat: Armenia in Modern History. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Suny Ronald G. 1997.

Soviet Armenia. In: Hovannisian, Richard G. (Ed.). The Armenian People from Ancient to Modern Times (Volume II) – Foreign Domination to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century. New York: St. Martin's Press, 347-387.

Terian Anjela. 2008.

About the Rise of the Name of Yerevan. Yerevan: "Voskan Yeravantsi" Printing House.

Ter Minassian Taline. 2008.

Erevan: la construction d'une capitale à l'époque soviétique. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Van Assche Kristof, Hornidge Anna-Katharina, Shtaltovna Anastasiya and Boboyorov Hafiz. 2013.

Epistemic Cultures, Knowledge Cultures and the Transition of Agricultural Expertise: Rural Development in Tajikistan, Uzbekistan, Georgia. Bonn.

Verluisse Pierre. 1995 (1989).

Armenia in Crisis: The 1988 Earthquake. Detroit: Wayne State University Press.

Waal Thomas de. 2003.

Black Garden: Armenia and Azerbaijan through Peace and War. New York & London: New York University Press.

Werfel Franz. 1990 (1933).

Die vierzig Tage das Musa Dagh. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Համլետ Մելքումյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Հիշողությունից ազգայնականություն՝ն. խորհրդային և հետխորհրդային հուշարձանները

Հողվածում ներկայացվում են հիշողության և ինքնության ազգայնականացման խնդիրները հայաստանյան գյուղական համայնքներում Հայրենական մեծ պատերազմի, Ցեղասպանության և արցախյան պատերազմի հուշարձանների օրինակով¹: Խնդիրը քննարկվում է *բանալ*, *առօրյա* ազգայնականության տեսության համատեքստում (Billig 1995; 2009): Վերլուծվում են խորհրդային, հետխորհրդային ժամանակաշրջանում ինքնությունների ձևավորման և խորհրդանշանայնացման նարատիվները², դրանց տարածման և քաղաքականացման գործընթացները համայնքային առօրյայում հուշարձանների միջոցով: Էթնիկ կամ ազգային ինքնությունը ձևավորող, ներկայացնող պատումների և դրանց խորհրդանշանների առօրեականացումը տեղի է ունենում, օրինակ, հուշարձանների լանդշաֆտի կազմակերպման վերլուծության միջոցով, որը և քննարկվում է այս հոդվածում:

Բանալի բառեր. *հիշողություն, հուշարձան, քաղաքականություն, ազգայնականություն, խորհրդային, ինքնություններ:*

Hamlet Melkumyan

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA

From Memory to Nationalism? The Soviet and post-Soviet Memorials in Rural Daily Life

The forming of national belonging is a continuous process, most often supported by oral stories or narratives. The space of identity is also discussed as a lived up environment of the national and the nationalism. One may also encounter formulation, assessing nationalism as formative in relation towards the social environment, in which it occupies a fixed symbolic and designated space. I will discuss the everyday reproduction and the utility of the signs of identity, their daily exercise in or by the baring community Michael Billig considers as *banal* nationalism, because in this case the signs and symbols of identity are utilized customarily, as elements granted or obtained in numerous occasions of everyday life and thus contrasting those with ideologically motivated foundations.

Koti, Nerqin Bazmaberd and Gandzaqar villages are the three local communities in Armenia in Tavush and Aragatsotn regions which are taken as three cases to research. I am focusing on tendency how local landscapes are shaped to introduce symbols of local or national identities in Post-Soviet period. In the soviet to post-soviet transitional period the everyday life of community is being changed as are being changed the local,

1 Հետազոտությունն անցկացվել է «Daily Nationalism and Ethnicity in Armenia» ծրագրով 2012–2014-ին և հրատարակվել է համահեղինակային մենագրությամբ (Gabrielyan, Melqumyan, Mkrtchyan and Tsaturyan 2015):

2 Օգտագործում եմ նաև «պատում» բառը՝ որպես նարատիվի համարժեք:

state and national identity signs and symbolic means, transforming the entire identity landscape.

While observing the construction of identity in rural environment and the corresponding manifestations of the everyday nationalism, a line between two levels – local and national – must be drawn. I am suggesting three instances of appearance of these two levels in daily life, which may coincide, may be similar and may be diverse.

Key words: *memory, memorial, politics, nationalism, Soviet, identities.*

Гамлет Мелкумян

Общинные, политические и националистические подтексты советских и постсоветских сельских памятников

В статье обсуждаются проблемы памяти и национальной идентичности в сельских поселениях Армении в контексте теории «банального» национализма. Анализируются нарративы формирования идентичностей в советские и постсоветские времена. Нарративы, которые формируют и символизируют идентичность становятся частью повседневности, способом организации культурного ландшафта (памятники и т.д.). По отношению к мемориальным памятникам до сих пор производится ритуальная практика советских времен.

Ներածություն

Տիպոլոգիայի և ինքնությունների ազգայնականացման դրսևորումները, որոնք քաղաքականացվող գործընթացներ են, դարձել են այս հոդվածում քննարկման թեմա հայաստանյան երեք գյուղերի օրինակով. մասնավորապես ներկայացվում են Հայրենական մեծ պատերազմի, ցեղասպանության և արցախյան պատերազմի հուշարձանները և դրանց առնչվող առօրյա և պաշտոնական ծեսերը: Իսնդիրը քննարկվում է առօրյա կամ բանավ (պարզունակ) ազգայնականության տեսության համատեքստում (Billig 1995; 2009): Ըստ այս մոտեցման՝ *բանավ* ազգայնականությունն ազգային կամ պետական ինքնության նշանների և խորհրդանշանների հանդեպ կապվածության զգացումն է այն պատճառով, որ դրանք ակամա կրկնվում կամ տեսանելի են դառնում մարդկանց առօրյայում, և կիրառությունը դառնում է ինքնաբերաբար կրկնվող սովորություն: Ինչպես Մ.Բիլլիգն է դիտարկում ամերիկյան ազգայնականության դեպքում, այդ խորհրդանշանների բովանդակային ազդեցությունը սովորաբար բացակայում կամ աստիճանաբար մոռացվում է (Billig 1995; 2009; Slavtcheva-Petkova 2014: 43):

Առօրյայում էթնիկ կամ ազգային ինքնության կառուցման քաղաքականությունը կազմակերպվում է ինքնության խորհրդանշանների, պատկերագրությունների տարածման միջոցով, որոնք արտահայտում են այնպիսի մետա-պատմություններ, ինչպիսիք են «տարածք-հայրենիք», «հերոսի սրբանացում», «նոր տարածքի վերածննդը», «տուն և համայնք» (Osborne 2001: 39-42): Ա.Սմիթը, անդրադառնալով էթնիկ և ազգային ինքնություն ներկայացնող տարածքներին, նշում է, որ սոցիալական միջավայրերը և լանդշաֆտները դառնում են ազգայնականություն ձևավորող, երբ այդ միջավայրերում

խտանալով շրջանառվում և տեղադրվում են ինքնության նշաններ, խորհրդանշաններ և ծագման, հերոսականացման, սրբազնացման նարատիվներ: Այս միջավայրերը նույնականացվում են հանրային ինքնությունների հետ, և դրա նկատմամբ ձևավորվում է պատկանելության զգացողություն (Smith 1991: 9):

Աբրահամ Ալեմյուն լոկալ ինքնության նարատիվներին նվիրված հոդվածում փաստարկում է, որ արևելյան մշակույթներում ազգայնականության ակտիվ վերարտադրությունը տեղի է ունենում բանավոր պատմությունների միջոցով (Alemu 2012: 17-18): Ազգայնականության դրսևորումներն առօրյա սոցիալ-մշակութային միջավայրում, որպես կանոն, բնորոշ են հատկապես պահպանողական հասարակություններին (Alemu 2012: 17-47) և արտացոլվում են ինքնության նշանների և խորհրդանշանների կիրառմամբ և դրանց նկատմամբ վերահսկողությամբ:

Հայաստանյան քաղաքային միջավայրում էթնիկության կամ ազգային ինքնության լանդշաֆտի կառուցման օրինակ կարելի է համարել Երևանում՝ Փոքր կենտրոնում, օպերային թատրոնի շենքի հարակից միջավայրի կազմակերպումը (Abrahamian and Melkumyan 2012: 48-65): Սակայն ես դիտարկելու եմ երեք՝ Ներքին Բազմաբերդ, Կոթի և Գանձաքար գյուղերում համայնքային տարածքների կազմակերպման օրինակներով: Կոթին և Գանձաքարը գտնվում են Տավուշի, իսկ Ներքին Բազմաբերդը՝ Արագածոտնի մարզերում: Գանձաքարը գտնվում է մարզկենտրոնին կից, Կոթին սահմանային գյուղ է Ադրբեջանի հետ, իսկ խորհրդային տարիներին նաև ակտիվ տնտեսական, մշակութային փոխառնչություններ է ունեցել վրացական և ադրբեջանական միջավայրերի հետ: Հետաքրքիր է, թե վարչական կենտրոնից դեպի ծայրամաս հեռանալիս ինչ ինքնության նարատիվներ են կայուն պահպանվում, և ինչ նոր փոփոխություններ են հայտնվում ինքնության համակարգերում, արդյո՞ք կենտրոնին կամ սահմանին մոտ լինելը վերափոխափոխում է ինքնության ընկալումները կամ ստեղծում տարբեր ինքնություններ: Ներքին Բազմաբերդի ընտրությունը պայմանավորված է նրանով, որ այս գյուղում ամբողջությամբ բնակվում են 1915 թ. հայերի ցեղասպանությունից փրկվածների սերունդները: Քանի որ Կոթիում և Գանձաքարում բնակչությունը հիմնականում տեղացիներ են, իսկ Ներքին Բազմաբերդում՝ ցեղասպանության զոհերի սերունդներ, այս դեպքում ինձ հետաքրքրում է, թե ինքնության և ազգայնականության ընկալումներն արդյո՞ք տարբերվում են հայաստանյան երկու միջավայրերում:

Կոթիում, Գանձաքարում և Ներքին Բազմաբերդում ազգային, տեղական ինքնության խորհրդանշանների ֆիզիկական քարտեզագրման օրինակները բազմակողմանի համեմատությունների հնարավորություն են ստեղծում: Շրջանաձև կամ փոված բնակավայրերում սովորաբար ազգային կամ համայնքային կարևոր խորհրդանշանները տեղադրվում են տարածքի մի մասում, որը սովորաբար հենց համայնքի նաև վարչական կազմակերպությունների գտնվելու հատվածն է (հմմտ. Abrahamian and Melkumyan 2012), ինչպես կտեսնենք Ներքին Բազմաբերդի օրինակում: Գանձաքարը և Կոթին գծային

բնակավայրեր են, քանի որ տեղակայված են գետի երկայնքով, այդ պատճառով գյուղերը երկարությամբ են տարածվում գետի աջ ու ձախ հատվածներում, և հուշարձանները տեղաբաշխված են բնակավայրի երկարությամբ՝ մի ծայրից մյուսը:

Դիտարկելով գյուղական միջավայրում ինքնությունների կառուցումը և դրանից բխող առօրյա ազգայնականության դրսևորումները՝ տարբերակելու են ինքնությունների երկու հիմնական շերտ՝ լոկալ և ազգային:

Հողվածում մի դեպքում քննարկում են համայնքում տեղային ինքնության ձևավորումը և տարածումը միայն տեղի սոցիալական, մշակութային միջավայրի և լանդշաֆտի սահմաններում: Մեկ այլ դեպքում քննարկում են, թե ինչպես են համահայաստանյան կամ առավել լայն տարածում ստացած էթնիկ, պետական, քաղաքական ինքնությունների նշանները ներմուծվում համայնքային միջավայր և փոխազդեցությունների մեջ մտնում տեղային ինքնության նշանների հետ՝ դառնալով ազգայնական նարատիվներ:

Իմ հիմնական նպատակներից է քննարկել, թե արդյոք էթնիկ կամ ազգային ինքնությունների և ազգայնականության ձևավորումը տեղացի պետական (գյուղապետ, մշակույթի տան, դպրոցի տնօրեն, ոստիկանապետ, համայնքապետի կամ ավագանու թեկնածու), քաղաքական (օրինակ՝ ԿԿ, ՀՀԿ, ՀՅԴ)³ և քաղաքացիական նախաձեռնությունների, համայնքային ոչ ֆորմալ հեղինակության հավակնող անձանց (օրինակ՝ տեղացի մեծահարուստ ևն) կողմից խրախուսվող, իրականացվող գործընթացներ են: Հիմնականում վերլուծում են ինքնությունների ձևավորմանը նպաստող նարատիվները և դրանց հուշարձանային դրսևորումները:

Նարատիվ, տարածք, առօրեականություն

Ինչպես ազգայնականության, այնպես էլ առօրեականության համատեքստում ինքնության ֆիզիկական տարածք համարվում է հայրենիքը՝ ավելի փոքր «հայրենիքներով» (գյուղ, ծննդավայր ևն) հանդերձ: Հայրենիքը որպես ազգային տարածք կազմակերպելիս սովորաբար հղումներն ուղղված են ոչ թե անձնական-անհատական պատմություններին, այլ հիմնվում են խմբային-հանրային պատմական հիշողության, դրա վերհիշման և երևակայման (Osborne 2001: 39-43) վրա:

Ինքնության և որպես ինքնություն իմաստավորվող տարածքների միջև փոխկապակցվածությունը կառուցվում է լանդշաֆտի, հուշարձանների և վայրերի միջոցով, որտեղ անցկացվում են հիշատակի արարողություններ կամ տոնական ծեսեր, և որոնք նպաստում են համայնքային հիշողության ամրապնդմանն ու ազգային պատկանելության ընկալման ձևավորմանը: Այս տարածքները դառնում են պատմական նարատիվներ կրողներ, հանրային արժեքներ արտահայտողներ և հուսալի ապագայի կառուցման մասին գաղա-

3 ՀՀԿ – Հայաստանի հանրապետական կուսակցություն, ՀՅԴ – Հայ հեղափոխական դաշնակցություն, ԿԿ – Կոմունիստական կուսակցություն ևն:

փարներ արտադրողներ (Osborne 2001: 42-47): Տարածքը որպես պատմական հայրենիք ներկայացնելու համար նաև ստեղծվում են երևակայված խորհրդանշաններ՝ սովորաբար հուշակոթողներ, որոնք մտացածին վիզուալացնում են անցյալի որևէ պատմական դրվագ: Անցյալի սոցիալական միջերի մասին հիշողություններն ամրագրվում են հուշարձանային համալիրների միջոցով, իսկ դրանց նվիրված շարունակական միջոցառումները ստեղծում և ամրապնդում են սոցիալական միջերը՝ պատմականացնում իբրև ավանդույթ, այդպիսով հանգեցնում են ինչ-որ տեսակի ինքնության ձևավորման և վերարտադրման (Osborne 2001: 42-47):

Այսինքն, ազգայինի կազմակերպումը տարածքի միջոցով ենթադրում է որոշակի գործիքների առկայություն, որոնցից են պատմության ներկայացումը և վերախաղարկումն առօրյա իրադարձությունում:

Հուշադրյուրը՝ որպես համայնքային ինքնության խորհրդանշան. Կոթի

Տարածքը որպես ինքնության գործոն է ներկայացվում հետազոտական քեյսերից (դեպք) Կոթիում: Կոթին ներկայացնելիս տեղաբնիկ տղամարդիկ սկսեցին նախ գերդաստանային հուշադրյուրների մասին պատմություններից, որոնք կառուցվել են որպես «հուշարձան-տոհմաձառ»: Հուշադրյուրների միջոցով տոհմաձառային ինքնության կառուցումը, ըստ զրուցակիցներիս, առավել ակտիվացել է ուշխորհրդային տարիներին: Գյուղի ծագման մասին բանավոր պատմություններում ներկայիս Կոթին ձևավորվում է մի քանի տոհմերի համակեցության արդյունքում կամ 7 ավերված բնակավայրերի միավորումից: Այդ պատճառով էլ յուրաքանչյուր տոհմ-գերդաստան փորձում է ունենալ իր տոհմական հուշադրյուրը:

Գերդաստանային հուշադրյուրներում տարին մեկ անգամ այդ տոհմի (օրինակ, Մամյանները, Սարատիկյանները) տղամարդիկ «խնջույք» են կազմակերպում, որով կարծեք վերակառուցում են իրենց ծագման մասին հիշողությունը: «Տոհմաձառային» նշանակության միջոցառումների մասնակիցները, որպես կանոն, ազգակից տղամարդիկ են: Նրանցից շատերը հաճախ ժամանում են Երևանից, Վանաձորից ու այլ քաղաքներից, տարին մի անգամ «հավաքվում են [իրենց տոհմի աղբյուրում]»: Կանայք այս միջոցառմանը սովորաբար չեն մասնակցում, այսինքն՝ ծագման, գերդաստանի պատմությունը վերհիշելը և հուշարձանացնելն ամբողջությամբ տղամարդկանց պրակտիկաների ոլորտում է:

Ուշխորհրդային տարիներից սկսած «տոհմաձառային» խնջույքները, երբ հավաքվում են միայն այդ գերդաստանի բարեկամները, գերդաստանի շարունակականությունը տոնելը դարձել են պրեստիժային երևույթներ: Պրեստիժայնությունն առաջին հերթին սկսվում կամ դրսևորվում է հուշադրյուրի ստեղծման կամ վերականգնման գործողությունից: Յուրաքանչյուր տոհմի «մեծահարուստ» վերահաստատում է իր գերդաստանի հեղինակությունը՝

կառուցելով աղբյուր-հուշաքար կամ վերականգնելով նախկինը: Տոհմի հուշաղբյուրը դառնում է գերդաստանի սիմվոլիկ կապիտալի խորհրդանիշը համայնքային սոցիալական միջավայրում: Տոհմի հուշաղբյուրի միջոցով անտոդակիորեն նշվում է նաև տվյալ գերդաստանի ինքնության «կենսունակությունը», հաճախ կարգավիճակային առավելությունը մնացյալների նկատմամբ⁴: Գերդաստանները միմյանց հետ մրցակցում են սիմվոլիկ կապիտալի միջոցով: Իսկ սիմվոլիկ կապիտալները համեմատելի ու չափելի են դարձնում տնտեսական և քաղաքական կապիտալները, մասնավորապես, թե որ գերդաստանի ներկայացուցիչը ինչպիսի տնտեսական, քաղաքական կամ ուժային կապիտալ, այսինքն՝ շարունակական հաջողություններ ունի. «Միջոցը ունը ներքև և, ֆինանսապես լավ և, աղբյուր և սարքքը՝ իրա ընտանիքի հմար, հանգուցյալի հմար կամ ազգի համար»: Այս դեպքում սիմվոլիկ կապիտալն անտոդակիորեն վկայում է տոհմի կամ անհատի «տնտեսական կապիտալի» և էլիտարության մասին: Իսկ այլ դեպքերում կարելի է տեսնել, որ սիմվոլիկ կապիտալն է ընկալվում որպես տնտեսական և ուժային կապիտալի խորհրդանիշ և ցուցիչ. «Մ.-ին կհմանան Ի* դարսիսազն և եղել: ...աղբյուր և սարքել տվել իր տղի համար՝ անհատական. Մարդը ֆինանս ուներ, սարքել և»: Անհատական կամ ընտանեկան պատմությունների հուշարձանացումը չի կառուցվում էթնիկության շեշտադրման, հերոսականացման, անձի կամ գերդաստանի կարգավիճակի ընդգծման նպատակով, շատ դեպքերում դուրս է նաև համայնքային ինքնությունների համատեքստերից: Ինչևէ, տոհմաձառային լոկալ ինքնությունը կոթեցիկների միջավայրում գերիշխողն է: Հուշաղբյուրները Կոթի գյուղում ստեղծում են լոկալ ինքնության հուշարձանային տարածքը, իսկ շատ դեպքերում ցույց են տալիս նաև որոշակի սոցիալական կարգավիճակ:

Գերդաստանային հուշաղբյուրները և ազգայնականության դիսկուրսը (խոսույթը) միմյանց կապող մեխանիզմը պատկերացնելու համար նախ անհրաժեշտ է հասկանալ, թե ինչ նպատակով և ինչու են պատմվում ծագման մասին պատմությունները: Լոկալ նարատիվները սովորաբար հստակ չեն և չեն գտնվում մարդկանց առօրյա հիշողության առաջնահերթությունների շարքում: Մարդիկ սովորաբար հիշում են լոկալ ինքնության մասին պատմությունները, երբ նրանց հարցնում են այդ մասին: Մակայն լոկալ ինքնության մասին անձանոթին նարատիվների պատմելու ընթացքը (հուզականությունը, ոճը ևն) կամ պատմությունները դառնում են արհեստական և միտումնավոր հորինվող (Մեյքույան 2012-2014: ԴԱՆ; հմտտ. Bird 2002: 524)⁵:

4 Նույնիսկ երբ հուշաղբյուր կառուցելու առաջնային նպատակը չէ իր տնտեսական կարգավիճակը ցուցադրելը, այլ նվիրված է իր՝ երիտասարդ տարիքում մահացած հարազատին, բայց քանի որ հուշարձան կառուցելու համար անհրաժեշտ է փող, ապա համագյուղացիների ընկալմամբ կառուցողն արդեն տարբերվում է իր տնտեսական կարգավիճակով մյուսներից. «Մարդը ֆինանս ուներ, սարքել և»:

5 Նարատիվները «տարիին» պատմելու մոտիվացիայի հարցը մասնագիտական քննարկումներում դեռևս վիճարկելի է համարվում:

Մարդկանց ինքնանույնականացումը որոշակի տարածքի հետ պայմանավորված է նաև ազգային ինքնության նարատիվներին հաղորդակից լինելու պատճառով, նաև պահանջով: Կոթիի դեպքում դիտարկվում է այնպիսի միտում, երբ տարբեր մասնագիտական և սեռատարիքային խմբեր որպես գյուղի և գյուղացիների ծագման, ինքնության սյուժե պատմում էին նույն նարատիվը: Շարունակաբար կրկնվող նույնասյուժե նարատիվը, հնարավոր է, որ ստեղծվել է մի «սկզբնաղբյուրից», այդ պատճառով է բացակայում սյուժետային բազմազանությունը: Այս նարատիվներն այնքան գերիշխող են, որ հանդիպում են ցանկացած հարցազրույցի ժամանակ: Նարատիվի նույնական լինելու պատճառը գուցե այն է, որ հավանաբար կառուցվածքային այս տարբերակները ձևավորվել են ոչ շատ վաղ անցյալում՝ խորհրդային կամ հետխորհրդային փուլում, և պարբերաբար նորացվում են:

Տեղացիների ծագումնաբանական նարատիվը փոխանցում և սովորեցնում են նաև դպրոցում, չնայած դպրոցական պաշտոնական ծրագրի մաս չէ: Խորհրդային շրջանում ընդունված կրթական պրակտիկաների մաս են եղել «ժողովուրդների բարեկամությանը» (օրինակ՝ հայաստանցիների և ադրբեջանցիների միջև) նպաստելու համար միջհանրապետական աշակերտական և մանկավարժական հանդիպումները, հիմնականում սպորտային և մշակութային փոխանակման միջոցառումների ձևով: Կոթիի դեպքում, հաշվի առնելով նաև վերջինիս սահմանամերձ լինելը, դպրոցական զբոսաշրջային ճամփորդությունները, ըստ էության, վերածվել էին «վերադարձ սկզբի և ծագման տարածքին», որի ժամանակ դպրոցականներին պատմության ուսուցիչները տարել են՝ ներկայացնելու տեղացիների կողմից հիշատակվող «Գագ»/«Գավարզին» ամրոցի տարածքը, որն արդեն այդ ժամանակ գտնվում էր Խորհրդային Ադրբեջանի տարածքում: Ըստ կոթեցիների պատմած հիմնական նարատիվի՝ «Գագ» ամրոցի շրջակայքում ապրել են կոթեցիների նախնիները, Կոթիի պատմության ուսուցիչն ասում էր. «*մեր էս տարածքի բնակչությունը, գյուղը որ կա, այստեղ չի եղել, «Գագ» ամրոցն ա եղել հիմնականում: ...[19]77 թվին աշակերտներ եմ տարել [այստեղ՝ Ադրբեջան] էքսկուրսիա, էն ժամանակ ընդհարում չկար...»:*

Ինքնության նարատիվի ներկայացումը կարևորվում է նաև դպրոցում, որն արտահայտվում է, օրինակ, պատմության ուսուցչի խոսքում.

«Չեն ուզում էլի օրինակ լավ իմանան հայոց պատմությունը: Ասում ենք երեխեք ջան մեր ազգի պատմությունն ա, դառն ա եղել, արցունքով, արյունով ա գրած... անտարբեր են, անտարբեր են: Երևի սոցիալական վիճակից ա, եթե մարդիկ լավ ապրեն՝ ասենք մի քիչ բավարար էլի, կմնան էլի, իրանց հողը կսիրեն»:

Երեխաների մեջ ազգայնությունը դպրոցում կառուցվում է հիմնականում պատմության դասընթացի և ուսուցիչների կողմից, ովքեր ընկալվում են այդ պատմությունների լեզիտիմ կրողները, նաև լեզվի և գրականության ուսուցիչ-

ների կողմից (Մելքումյան 2012-2014): Անկախության տարիներին լոկալ ինքնության սիմվոլների հանրայնացման լուրջ փորձեր են արվում տեղական ինտելեկտուալների կողմից, օրինակ՝ «Երիտասարդ Կոթի» թերթում մի հեղինակ քննարկում է լոկալ ինքնության տարբեր խորհրդանշանները՝ արքայուհիներից մինչև ամրոցներ ու եկեղեցիներ՝ սկիզբ դնելով նոր միկրոնարատիվների ստեղծման: Մեկ այլ դեպքում արդեն հայտնվում են տեղացի պատմողներ, ովքեր, սիրողական հնագիտությանը հղելով, կառուցում են տարածքի և ինքնության նոր նարատիվ: Իմ գրուցակիցներից մեկը, ով գյուղում համարվում էր «փորձագետ», հակադրվում էր «գրքայնացված» հիմնական պոեմներին կամ վերակառուցում դրանք՝ այդպիսով հեղինակություն տալով իր ներդրմանը (Մելքումյան: 2012–2014): Է. Բըրդը նշում է, որ սեփական պատումն ընդգծելու նպատակով պոեմների վերակառուցումները բերում են դրանց ոճական տարբերությունների (Bird 2002: 524): Այսուհանդերձ, թե՛ դպրոցում աշխատող պատմության կամ լեզվի ուսուցիչը, թե՛ տեղացի պատմողներն են հաճախ կառուցում և ստեղծում ազգային ինքնության նարատիվները: Նրանց տարբերությունն այն է, որ ուսուցիչներն ունեն սոցիալական ռեսուրս և լեզվատիրություն՝ կազմակերպելու միջոցառում-ժեսեր՝ նվիրված ազգային նարատիվներին և դրանց խորհրդանիշներին:

Գյուղի և «տոհմերի» ծագման մասին պատմությունները փաստացի «ինտելեկտուալ» նարատիվներ են, որոնք կառուցվում և շրջանառվում են համայնքի ինտելեկտուալների նախաձեռնությամբ: Այդ պատումները հետո կապակցվում են պատմական էթնիկ ինքնության հետ:

Պատերազմը և հուշարձանները. խորհրդային տարիներին ձևավորված հուշարձանային պրակտիկաների դրսևորումները

1991-ից անկախության տարիներին Կոթիում սկսել են ձևավորվել «հերոսականության» նոր նարատիվներ, դրանց նվիրված հուշարձաններ: Այս միտումը տարածք – ինքնություն խոսույթի քննարկման նոր դաշտ է բացում:

Կոթիի մուտքը սկսվում է «արծվի» քանդակով, հետո հետխորհրդային շրջանում Ադրբեջանի դեմ պատերազմի մասնակից զոհերին նվիրված հուշարձանով: «ԼՍաչը» հուշարձանը կառուցվել է 1990-ականներին (նկար 1, 1a) և համապետական պաշտոնական-պետական տոների (մայիսի 8՝ Շուշիի ազատագրման օր) շրջանակից դուրս դառնում է գյուղական և անձնական տոների մասնակիցը: 1990-ականներին տեղադրված հուշարձանը (հանրայինը) դառնում է անհատական ծեսի՝ հարսանիքների մաս:

«ասենք հիմնականում էն հուշաքարը որ դրվել ա, ազադամարտիկների, հարսանիք էս վերջերս ըլնում ա, հիմնականում գնում են ընդեղ՝ նկարահանվելով, գալի ըսրե ժամը՝ հուշարձանից գալի ժամը, նոր գնում. արդեն հարսանիքը սկսվում ա»:



Նկար 1.



Նկար 1a.

1990-ականներին տեղադրված կոթեցի գոհվածների հիշատակի հուշարձան:

Չսայած 2000-ականներին գյուղի՝ XIX դ. եկեղեցին վերաբացելուց հետո սկսել է փոփոխվել կոթեցիների հարսանեկան ծեսերի նախկին երթուղին, բայց առայժմ հարսանիքը հուշարձանից է գալիս «ժամը»: «Զոհվածների» հուշաքար այցելությունը շարունակում է մնալ ծեսի հիմնական այցի վայրերից մեկը: Զոհված մարտիկների հուշարձանը՝ որպես լոկալ ինքնության մաս, առավելապես անհատական տոների ժամանակ դառնում է ավելի կարևոր,

քան, օրինակ, կրոնականը՝ եկեղեցին⁶: Ջոհվածների հուշարձան այցելությունը նմանվում է «ուխտատեղի» այցելության:

Քանի որ «զոհվածների հիշատակին» նվիրված հուշարձանը տեղադրված է համայնքի բնակելի մասի (կամ հատվածի) սահմանին՝ «մուտքում», այդպիսով, այն ընդգծում է համայնքային ինքնության համար այդ խորհրդանշանի առաջնահերթությունը և կարևորությունը: Սահմանային միջավայրում, ինչպիսին Կոթիում է, ինքնության համակարգում սկսում են ակտիվանալ և գործել «ռազմական զոհի» սրբացման միտումները (cf. Siekerski 2001: 283):



Նկար 2. Հայրենական մեծ պատերազմում հաղթանակի և «Անհայտ զինվորի» հուշարձանը Գանձաքարում:

Ի տարբերություն Կոթիի՝ Գանձաքարում գյուղի մուտքը սկսվում է Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի «Անհայտ զինվորի» հուշարձանով (նկար 2): Այն տեղադրվել է ԽՍՀՄ տարիներին, և այժմ էլ այստեղից գյուղի հուշարձանային լանդշաֆտի սկիզբը շարունակում է մնալ խորհրդային

6 Մի դեպքում «եկեղեցին» դուրս մղված էր նաև խորհրդային հակակրոնական քաղաքականության պատճառով: Մեկ այլ դեպքում, ինչպես կոթեցի գրուցակիցս պատմում էր. «նախքան խորհրդայինն էլ եկեղեցի չենք ունեցել, եկեղեցու ազդեցություններին ընդհանրապես չենք ենթարկվել, ձևավորել ենք սեփական ավանդույթները»: Այսինքն՝ տարածված են ժողովրդական ծիսական պրակտիկաները:

Ժամանակաշրջանում ձևավորված սիմվոլիկան: Պատերազմներում գոհվածներին նվիրված հուշարձանները (Հայրենական մեծ, արցախյան) սեմիոտիկ առումով գտնվում են գյուղի «պաշտոնականի համատեքստում», գյուղապետարանի հարևանությամբ: Գյուղը կիսվում է աջ և ձախ կողմերի: Աջակողմյան հատվածում են պետական-պաշտոնական նշանները, պետական կազմակերպությունները՝ գյուղապետարան, փոստ, մշակույթի ակումբ, դպրոց, մանկապարտեզ: Այդպես «պատերազմական գոհերը» և նրանց հերոսացումը ներառվում են պաշտոնական-պետական թևից ձևավորվող ինքնության նաբատիվների մեջ: Այսինքն՝ պետական-քաղաքական կազմակերպությունները «սեմիական տարածքի մեջ» են ներգրավում ինքնության, հերոսականության խորհրդանշանները (հմնտ. Siekerski 2010: 273–287): Այդ պատճառով ինքնության այս նշանները «կենդանանում» են միայն պաշտոնական ծեսերի (հիշատակի օր, քաղաքական քարոզարշավ) շրջանակներում (Մեկընդմյան 2012–2014): Հաճախ քննարկվում է (օրինակ՝ հմնտ. Siekerski 282–286; Osborne 2001), որ պետությունը՝ իբրև քաղաքական կառույց, սովորաբար փորձում է «նվաճել» լոկալ կամ իր դաշտից դուրս պատումները և արդեն իմաստներ պարունակող «տարածությունները» (Lefebvre 2009): Նվաճումն իրականացվում է քաղաքական էլիտա համարվողներին ձեռնադրած ինքնության պատումների և նշանների «տարածման» միջոցով, որով նրանք ամրապնդում են իրենց հեղինակությունը տվյալ հանրային տարածքների⁷ նկատմամբ: «Հերոսական» այս դեպքում «տարածք – ինքնության» փրկության համար ինքնագոհաբերվելն է, որ սովորաբար ներկայացվում է որպես «ինքնության խորհրդանշան», «պատերազմական» իրավիճակում հանուն ինքնությունների (էթնիկ, քաղաքական, կրոնական ևն) հերոսանալու պատմական օրինակներից: Ընդգծված մասկուլինային և պատերազմական ենթատեքստ ունեցող հուշարձանների գերիշխող դիրքը համայնքային այլ հուշարձանների նկատմամբ Մ.Բիլլիգը դիտարկում է որպես պատերազմին մասնակցելը խրախուսող և հերոսականացնող «բանալ» ազգայնականության դրսևորում (Billig 1995: 122-124):

Անկախության նաբատիվները՝ որպես ինքնության մաս, Գանձաքար գյուղում դեռևս ավելի թույլ են արտահայտվում, քան նոստալգիկ նաբատիվները խորհրդային տարիների մասին: Իսկ Կոթիում պատմական ծագման, ապա անկախացման և խորհրդային ժամանակաշրջանի մասին նոստալգիկ նաբատիվները շրջանառվում են համատեղ, ինչն արտացոլվում է նաև հուշարձանային լանդշաֆտում: Օրինակ, Ադրբեջանի հետ պատերազմում ռազմական գոհերին նվիրված հուշարձանը միանգամից «վերցրել» է թե՛ խորհրդային, թե՛ հետխորհրդային շրջանի «հուշարձանային լանդշաֆտի» գործառնությունները: Երկրորդ համաշխարհային պատերազմին նվիրված անհայտ զինվորի հու-

7 Օրինակ, խորհրդային շրջանը ներկայացնող գնդապետ Հմայակ Մեհրաբյանի կիսանդրին դրված է դպրոցի բակում, իսկ հետխորհրդային շրջանը ներկայացնող գնդապետ Ռեմ Մարդանյանի հիշատակին նվիրված հուշակոթող-կիսանդրին՝ գյուղապետարանի հարևանությամբ:

շարժանային համալիրը կառուցված է սահմանին մոտ, որտեղ գնալն արդեն հնարավոր չէ, քանի որ ադրբեջանական սահմանապահները կարող են կրակել (Մելքումյան 2012-2014): Պատերազմի հերոսականացման խորհրդային ծեսերի և պրակտիկաների շարունակվելը և դրանց կիրառումը հետխորհրդային հուշարձանային տարածքներում արտահայտվում է նաև զրուցակցիս խոսքում. նա անկախության շրջանում զոհվածների մասին խոսքը զուգորդում է Հայրենական պատերազմում զոհվածների հիշատակությամբ. «Մենք զոհվածների կենսոցը միշտ խմում ենք՝ էս Ղարաբաղյան պայրերազմի ժամանակ [զոհվածների], Հայրենական պայրերազմի ժամանակ... 330 մարդ ա զոհվել պայրերազմում Երկրորդ համաշխարհային...»:



Նկար 3. Հայրենական մեծ պատերազմում զոհված կոթեցիների հիշատակի հուշարձանը՝ կառուցված եկեղեցու բակում, 1964 թ.:



Նկար 3a. Հայրենական մեծ պատերազմում զոհված կոթեցիների հիշատակի հուշարձան, 1964 թ.:

Չնայած գյուղում՝ եկեղեցու բակում, 1960-ականներից կառուցված է հուշարձան Հայրենական մեծ պատերազմում զոհված կոթեցիների հիշատակին (նկար 3), սակայն այս հուշարձանն աննկատ է մնում, և փոխարենը մայիսի 9-ի՝ 2-րդ համաշխարհայինի ավարտի և այդ պատերազմում զոհվածների և անհայտ կորածների հիշատակի ծեսը ևս անցկացվում է 1990-ականներին տեղադրված հայ-ադրբեջանական պատերազմում զոհված զինվորների հուշարձանի մոտ:

Խորհրդային և հետխորհրդային շրջանների պատերազմների զոհերին նվիրված հիշատակի ծեսերը Կոթիում հավասարեցվում են և անցկացվում

նույնիսկ նույն հուշարձանի մոտ: Գանձաքարում այդ երկու նարատիվները և դրանց հուշարձանները չեն հավասարեցվում, սակայն կողք կողքի են կառուցվում: 1990-ականներին այս միտումը կարելի է ընկալել մի դեպքում այն տեսանկյունից, որ շարունակվում է տարածքի կազմակերպման և հուշարձանային լանդշաֆտի ձևավորման խորհրդային ժամանակաշրջանում ստեղծված ավանդույթը (օրինակ՝ Տավուշի տարբեր համայնքներում հուշարձանի տարածքում տնկվում են արծաթափայլ եղևնիներ (նկար 1, 2)⁸, որը խորհրդային ժամանակ ձևավորված պրակտիկա է, տարածված ոչ միայն Հայաստանում (հմմտ. Darieva 2014: 73-74): Մեկ այլ դեպքում դա կապված է նաև այն քաղաքականության հետ, որ մայիսի 9-ը նաև նշվում է որպես Շուշիի ազատագրման օր, որը հետխորհրդային պատերազմական հաղթանակի խորհրդանշաններից մեկն է:

Այնուհանդերձ, խորհրդային ժամանակաշրջանի խորհրդանշանների նկատմամբ վերաբերմունքը, դրանց հետ կապված ծիսակարգերը և հիշողությունը մնում են գործուն և արտահայտվում են հետխորհրդային տարիների անկախության խորհրդանշանների համատեքստում:

Հուշարձանը և ազգայնականությունը քաղաքականության համատեքստում

Նարատիվներ – հուշարձան փոխառնչություններում սովորաբար նշվում է, որ հուշարձանը նարատիվի խորհրդանշանն է և ուղղորդված տեքստ է դեպի հանրությունը: «Հերոսականություն» խորհրդանշող հուշարձանները խորհրդային շրջանում տեղադրված են գյուղի մարդաշատ և տեսանելի գոտում՝ բարձրադիր վայրերում (Կոթիում, Գանձաքարում) կամ հանրակրթական հաստատությունների բակերում (որով դպրոցականների համար կառուցվում էր «հերոսի» մոդել, ինչն, ըստ էության, պատերազմի ռոմանտիզացում է):

«Հերոսական» լանդշաֆտի կառուցումը և պատերազմի ռոմանտիզացումը բնորոշ է նաև մյուս՝ Ներքին Բազմաբերդ գյուղին, որտեղ օրինակ՝ դպրոցի բակում 2000-ականներին տեղադրվել է ազատամարտիկ, հնագետ Եսայի Ասատրյանի կիսանդրին, ով անկախության ժամանակաշրջանն ընդգծող կերպար է: «Հերոսական» կերպարի ստեղծման «տեքստն» այս դեպքում էլ ուղղված է աշակերտներին: Համեմատական նյութից կարելի է ենթադրել, որ «հերոսական» նշանները հիմնականում տեղադրված են դպրոց տանող հիմնական ճանապարհին: Հետաքրքիր օրինակ է Գանձաքար գյուղում գրանցված դեպքը, որտեղ դպրոց տանող ճանապարհն է ընտրվել Հրանտ Դինքի⁹

8 Հայաստանում այս պրակտիկաները տարածված են նաև անհատական առանձնատների, հուշարձանների և գերեզմանոցների դեպքում: Օրինակ, Բերդ քաղաքի գերեզմանատանը կան գերեզմաններ, որոնք ևս շրջապատված են եղևնիների ցանկապատով, որպիսիք կան քաղաքի այլ վարչական և պաշտոնական հուշարձանների տարածքում: Հետաքրքիր է, որ այդ շիրիմները ԽՍՀՄ տարիների նախկին պաշտոնյաների ընտանիքներին են պատկանում, որոնք էլ վերարտադրել են տարածքի և պրեստիժայության խորհրդային մոտեցումը:

9 Հրանտ Դինքը քաղաքացիական գործիչ էր Թուրքիայում, համարվում է, որ սպանվեց իր

հիշատակին նվիրված հուշադրյուրի կառուցման վայր: Հուշադրյուրը, ըստ հեղինակի, ցեղասպանության հիշողությունը պահպանելու «ուղերձ» է սերունդներին.

«Ինչի՞ եմ դնում դպրոցի ճամփի վրա, որ ամեն մի երեխա, գնա իրենց տուն հարցնի ասի աղբյուր կա, էն ո՞ւմ արձանն ա, էն ո՞ւմ հիշարակին ա: Մեկը մեկի ասելով մնարդիկ կգիրենաս, որ մի հայր Հրանսր Դինք ա լել, սպանել են թուրքերը, ուրեմն միլիոն ու կես հայի են սպանել թուրքերը: ...Մի մնարդն էլ համարվում ա ցեղասպանություն»:

Դպրոցի լանդշաֆտը դառնում է «ինքնության» ձևավորման և ներկայացման միջոցներից մեկը թե՛ մետաֆորիկ, թե՛ ուղղակի առումներով:

Մեկ այլ տեսանկյունից Դինքին նվիրված հուշարձան-աղբյուրը ցեղասպանությունը որպես համահայկական մետանարատիվներից մեկը ներկայացնող խորհրդանշաններից է: Զրուցակիցս մտադիր էր հուշաքարի վրա գրել «Հրանսր Դինք՝ «1500000+1»:

«...պատկերացրու երկար քարն ա... այստեղ մեջը մի հայր խաչ ենք դնում՝ Հրանսր Դինքի նկարը վրան ծեծած ա, դիմացը գրած Հրանսր Դինք՝ «1500000 + 1 ... Այսինքն այսօր բոլորս էլ նման դեպքում ապահովագրված չենք, որ մենք չենք դառնա, մի տեղ կարող ա մի ոռու է, մի թուրք պայրահի...»¹⁰:

Գանձաքարում Դինքի անունով հուշարձան-աղբյուրի տեղադրման օրինակով տեսնում ենք, որ ազգայնության համատեքստ ունեցող հուշարձանները քաղաքական նշանակություն են ստանում: Քաղաքական ենթատեքստը Դինքի հուշարձանի դեպքում արտահայտվում է, երբ զրուցակիցս նշում է, որ տեղադրելու համար ո՛չ վարչական, ո՛չ համայնքի օգնությանը չի դիմել, այլ տեղադրելու է միայն իր անձնական ֆինանսական հնարավորություններով: Այս ձևով կարծեք կանխվում է հետագայում հուշարձանի տեղադրման փաստը քաղաքական քարոզչության մաս դարձնելը այլ քաղաքական գործիչների կամ նախաձեռնությունների կողմից: Այս հուշարձանի կառուցման նախա-

հանրային-քաղաքական գործունեության համար: Նա «Ագոս» հայալեզու և թուրքերենով հրատարակվող թերթի գլխավոր խմբագիրն էր, ով փորձում էր հանրայնացնել XX դ. Թուրքիայում տեղի ունեցած էթնիկ ջարդերի և հայերի ցեղասպանության, քաղաքացիական հավասարության հարցերը (Hrant Dink Biography 2017):

- 10 Արդեն ՀՀ անկախության ժամանակաշրջանում հայազգի զոհերին 1915-ի ցեղասպանության զոհերի համատեքստում ներկայացնելու միտումը նման է նաև շարունակական զոհաբերվողի կերպարի ամրագրման: Տրավմայի հիշողությունը որպես կրկնվող պատում Գ. Շագոյանը քննարկում է «Армянский геноцид как метанарратив травматической памяти» հոդվածում, ուշխորհրդային և հետխորհրդային ժամանակաշրջանում «մենքի» և թշնամու» միջև պայքարում զոհվածներին որպես ցեղասպանության շարունակական զոհ ընկալելը ցույց է տալիս, որ ցեղասպանության տրավմատիկ հիշողությունը գործում է որպես հայկականության ազդեցիկ մետապատումներից մեկը, այդ պատճառով ցանկացած նոր զոհ ընկալվում և դիտարկվում է այդ մետապատումի համատեքստում (Շագոյան 2016; Шагоян 2016):

պատմությունը ևս հուշում է քննարկված «պետություն-քաղաքական կառույց» և հուշարձանի «նվաճում» թեմայի արդիականության մասին: Հուշաղբյուրը դիտարկվում է որպես սիմվոլիկ կապիտալ, որը կարող է վերափոխվել «քաղաքական-ադմինիստրատիվ» կապիտալի այն կառուցողի կողմից: Ինչպես պարզ դարձավ այլ հարցազրույցների ժամանակ, հուշարձանի հեղինակը, որը մշակույթի տան տնօրենն էր, գյուղապետի հնարավոր թեկնածու էր համարվում գյուղում: Այսինքն, հուշարձանի կառուցումն այս դեպքում կարող է դառնալ «պրեստիժայնության» ցուցիչ և «փոխանակվող» կապիտալ: Մինչև նույն ժամանակ, սա հեղինակության ամրապնդման միջոց է ինքնության նախատիվների միջոցով և պայքար դրանց «տնօրինման», ֆորմալ և ոչ ֆորմալ «իշխանություն» հաստատելու համար: Զրուցակցիս առաջարկել էին հուշարձանը գյուղի դպրոցի բակում տեղադրել, սակայն նա հրաժարվել էր: Զրուցակցիս համարում էր, որ դա պետության տարածքն է, հետևաբար՝ դա նրանց պարտականությունն է այդ տարածքում հերոսներին հուշարձաններ կառուցել: Նա ասում էր. «...դպրոցի առաջին ու՛ր սարքեն, դուք սարքեցեք՝ պետություն եք, էլք էլ դուք արեք էլի: Դպրոցի առաջին՝ ու՛մ համար եմ անում»: Այսինքն՝ դպրոցը նա ընկալում է ոչ թե աշակերտների, այլ «պետության» կամ վարչաքաղաքական տարածք, և ենթադրում է, որ եթե հուշարձանն այնտեղ տեղադրի, ապա հուշարձանը կյուրացվի այդ համակարգերի կողմից: Այս պատճառով պատահական չէ, որ «ցեղասպանության» հուշակոթողը գյուղական գործող «վարչակազմը» փորձում է տեղադրել իր՝ «պետական-վարչական» «տարածքում», մինչդեռ հուշաղբյուրի հեղինակն այն բերում է «դպրոցի ճանապարհի» ոչ ֆորմալ հանրային տարածք, որը նաև մոտ է իր անձնական՝ տան տարածքին:

Ցեղասպանության, թե՛ 2-րդ համաշխարհային պատերազմի զոհերի հիշատակի հուշարձան

Գանձաքար և Կոթի գյուղերում (Տավուշի այլ բնակավայրերում ևս) ցեղասպանության հիշողությունը՝ որպես ինքնություն նարատիվ, մոնումենտալ հուշարձանի տեսք չի ստացել, այլ կառուցվել են փոքր խաչքարեր¹¹: Իսկ ցեղասպանության զոհերի հիշատակի արարողակարգը ձևային կառուցվածքով կրկնում է Երկրորդ համաշխարհային պատերազմում «Անհայտ զինվորի» հիշատակի հարգման արարողակարգը: Երբեմն խորհրդային շրջանի «ծիսական» լանդշաֆտը՝ «Անհայտ զինվորին» կամ «Հայրենական մեծ պատերազմին» նվիրված հուշարձաններն են վերափոխվում ցեղասպանության զոհերի հիշատակին նվիրված ծեսի կրողներ (Մելքունյան 2012-2014): Թե՛ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի, թե՛ ցեղասպանության զոհերի հիշատակի

11 Ցեղասպանության հիշողությունը մեծամասամբ ընտանեկան բանավոր պատմություններում որպես անձնական կամ ընտանեկան հիշողություն բացակայում է, և այդ պատճառով գոնե իմ հանդիպած դեպքերում ցեղասպանության հիշողությունը չի դառնում որպես էթնիկ ինքնության մետապատմ:

«արարողակարգերը» ձևավորվել են խորհրդային ժամանակաշրջանում և նման են կառուցվածքով, մասնակցության կազմակերպմամբ: Այս երկու՝ հաղթանակի և հիշատակի օրերը խորհրդային շրջանում են պաշտոնապես սահմանվել, և այժմ էլ դրանց «ծիսական արարողակարգը» շարունակում է մնալ խորհրդային տարիներին ձևավորվածը: Մայիսի 9-ը (հմմտ. Марусян 2016: 101-103) այժմ էլ զանգվածային նշվող պետական տոնն է, որի տոնակատարությունը կազմակերպվում է խորհրդային տարիներին ձևավորված ավանդույթով: 2014-ին ես ներկա էի մայիսի 9-ի տոնական միջոցառումներին Գանձաքարում և Իջևանում, որտեղ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի «Անհայտ զինվորի» հուշարձան կազմակերպված խմբերով այցելում էին պատերազմի մասնակիցներ, դպրոցականներ, համայնքի ղեկավարությունը, ինքնաբուխ այցելում են նաև տեղացիները (Մելքումյան 2012-2014): Հայրենական պատերազմի հիշողությունն ավելի ակտիվ է և ավելի համայնքային, քանի որ կան համագյուղացի վետերաններ, պատերազմի մասնակիցների ընտանիքներ (հմմտ. Марусян 2016: 95-97): Հաղթանակի և հիշատակի երկու «ծեսերը» դեռևս պարտադիր պաշտոնական ծիսական օրացույցի մաս են: Այդ պատճառով, թե՛ ցեղասպանության գոհերի հիշատակի, թե՛ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի գոհերի հիշատակի օրն անցկացվող հանրային միջոցառումներին մասնակիցների գերակշիռ մասը պետական համակարգի աշխատակիցներն են (վերջին տարիներին զինվորականներ և այլ ուժայիններ): Օրինակ՝ տավույան տեղական Քամուտ հեռուստատեսությունը ևս նշում է պետական հիմնարկ աշխատակիցների մասնակցությունը (Ապրիլի 24 – Նոյեմբերյան 2011; Ապրիլի 24 – Նոյեմբերյան 2015; Ապրիլի 24 – Կողբ 2015): Միաժամանակ բնակիչներից շատերի համար այդ օրերը զուտ ժամանցային կամ լոկալ «ելիտաներին» մոտ գտնվելու նշանակություն ունեն (Մելքումյան 2015):

Սակայն ցեղասպանության հիշողությունը՝ որպես «ծագման» և «հիշատակի» նարատիվ (հմմտ. Մարության 2009) առօրյայի մաս է Ներքին Բազմաբերդ գյուղում, որտեղի բնակչությունը, ի տարբերություն Գանձաքարի ու Կոթիի, ցեղասպանությունից փրկվածների սերունդներն են: Լոկալ և ազգային ինքնության մասին նարատիվներն առօրյայում փոփոխվում և էականորեն տարբերվում են տավույան քեյսերից (դեպքերից) Ներքին Բազմաբերդ գյուղում: Այստեղ լոկալ և ազգային ինքնությունը սկսում է ձևակերպվել «կորուսյալ տարածքի» և «ցեղասպանության» նարատիվների շուրջ: Օրինակ, զրուցակիցներիցս մեկին, ում խնդրեցի պատմել գյուղի ներկայի մասին իր պատմությունը, հարցրեց. *«Ուրեմն երբ գաղթել ենք... Ըստեղից՝ [Ներքին Բազմաբերդից] սկսեմ, թե՛ Արևմտյան Հայաստանից»:*

Հաշվի առնելով նախորդ դեպքերում ներկայացված ինքնության լանդշաֆտների կազմակերպման և առօրեականացման տրամաբանությունը՝ փորձեցի պարզել, թե արդյոք այստեղի նարատիվները ևս հիմք են դարձել գյուղական հուշարձանային լանդշաֆտի ստեղծման համար: Նախորդ գյուղերում էլ գյուղի պատմությանը լավատեղյակ տեղաբնակներին էի խնդրել,

որ ցույց տան գյուղը: Ներքին Բազմաբերդի հուշարձանները ցույց տալու համար ինձ առաջին հերթին ուղեկցեցին ցեղասպանության զոհերի հիշատակին նվիրված հուշարձան (նկար 4): Հուշարձան-համալիրը կառուցվել է 1980-ականներին՝ գյուղացիների հանգանակությամբ: Հուշարձանը գտնվում է գյուղի պաշտոնական հրապարակում¹², որտեղ գտնվում են նաև վարչական հաստատությունները՝ մանկապարտեզը, մշակույթի տունը, գյուղապետարանը: Բհարկե, հետաքրքիր էր, թե ինչպես է ազգայնական ենթատեքստ ունեցող հուշարձանի կառուցման գաղափարն առարկայացել պաշտոնական լանդշաֆտում խորհրդային տարիներին: Զրուցակիցներիցս մեկը պատմում էր, որ դժվարությամբ է իրականացվել այն պատճառով, որ «...սովետը ուրիշ՝ թոնի պեղություն էր՝ թոնապեղություն էր», չէին թողնում:



Նկար 4. 1915 թ. Ցեղասպանության զոհերի հիշատակի հուշարձանը Ներքին Բազմաբերդում:

Ներքին Բազմաբերդում ցեղասպանության հիշատակի օրը՝ Ապրիլի 24-ին, այն ակնկալիքն ունեինք, թե պիտի ներկա լինենք զոհերի հիշատակին նվիրված մարդաշատ արարողությունների գյուղի հուշարձանի մոտ: Սակայն

12 Ի դեպ, երեք գյուղերում էլ կարելի է տեսնել այն միտումը, որ գյուղի «պաշտոնական» «կենտրոնը/հրապարակը չի համընկնում հանրային կամ ոչ պաշտոնական գյուղամեջ-հրապարակին: Եթե «պաշտոնական» գյուղական կենտրոնը կառուցվում է ադ-մինիստրատիվ և հուշարձանային նշաններով, ապա հանրային-ոչ պաշտոնական կենտրոնը երեք դեպքերում էլ այն տարածքն է, որտեղ տեղակայված են խանութները (ԽՍՀՄ-ի շրջանում՝ մթերային խանութները) և ավտոբուսի կանգառը, «գյուղամեջը» կամ կենտրոնը գտնվում է առևտրային միջավայրին կից: Խանութների/առևտրային միջավայրի շուրջն իրական հանրային տարածքի կառուցումը նման է դասական շուկայի միջավայրի կազմակերպման տրամաբանությանը, որը ձևավորվում էր հրապարակում, և որի շուրջ էր ձևավորվում քաղաքային ոչ ֆորմալ հանրային տարածքը: Սովորաբար հենց այս ոչ ֆորմալ հանրային տարածքներն են դառնում հանրային քննարկումներ ձևավորող միջավայրեր (հմտ. Bobokhyan, Abrahamian 2014: 7-14):

հուշարձանը եզերող ցանկապատի դռները փակ էին, իսկ օրվա ընթացքում որևէ այցելություն հուշարձան չեղավ. բացառություն էին մի քանի դեռահաս տղաները, որոնք այդ տարածք եկան՝ պարզապես անմարդաշատ վայրում նստելու և ծխելու համար: Չնայած հուշարձանի տարածքը մաքրված էր (բուսական աղբ կար հավաքված և կույտ արված), այսինքն՝ հուշարձանը նախապատրաստել էին այցելությունների համար: Այսպիսի իրավիճակը հետաքրքիր էր նրանով, թե ինչու համայնքային ինքնությունը խորհրդանշող հուշարձանը դուրս էր մնացել ցեղասպանության օրվա հիշատակի արարողակարգից: Այս գյուղում իմ բոլոր գրուցակիցները գյուղի մասին իրենց խոսքը սկսում էին «գաղթի» և «կորսված» հայրենիքի մասին հուշերով, պատմություններով: Այսինքն՝ դրանք համայնքային առօրյայում արթուն նարատիվներ են: «Կորուսյալ հայրենիքի»՝ «Էրզրի» մասին հիշողությունները և ապրումներն արդիական են նաև հուշահամալիրի հեղինակի ընտանեկան պատմություններում և առօրյայում: Հեղինակը՝ վարպետ Խաչիկը, ով նույն գյուղից է եղել, հեղինակել է նաև «Էրզրի նկարը», գյուղում հայտնի գեղանկարներից մեկը (նկար 5): Զրուցակիցներս ասացին, որ նկարում պատկերվածը «*Էրզրից գաղթած մեր բարեկամն ա, միայնակ մարդը*», որ այժմյան գյուղում, նստած տան շեմին, սպասում է «Էրզրի» գնալուն՝ ինչպես հուշահամալիրում «կինը», «*որը ամբողջ կյանքը այ այդպես նստած սպասել է իրա երկիր գնալուն*»: Առօրյայում ինքնության և ծագման անընդհատ ներկայացվածությունը, հայրենիքի մասին հիշողության կրկնությունները ժողովրդական արվեստում կարելի է դիտարկել իբրև բանալ ազգայնականություն (Billig 2009): Զրույցներից մեկում, սակայն, բացվեց հուշարձանի «աննկատ» մնալու այլ դիսկուրս. իմ հարցին, թե «գյուղում ցեղասպանության գոհերի հիշատակի հուշարձան չկա, չէ», զրուցակից կանայք սկսեցին վիճել, թե արդյոք գյուղի կենտրոնական հուշահամալիրը ցեղասպանության, թե՛ Հայրենական պատերազմի համար է կառուցվել, քանի որ, ըստ նրանց, «*պատերազմի մասնակից զոհվածների նկարների փեղերն էլ կա, բայց նկար չդրեցին*»: Այս զրույցը բերում է հուշարձանի կառուցման երկրորդ նարատիվը, որը խորհրդային շրջանի «հայրենասիրական» նարատիվի՝ «հայրենական պատերազմի» ռոմանտիզացումն է: Զրուցակիցները տարեց կանայք են, որոնց կենսագրության մեջ Հայրենական պատերազմի և հետպատերազմյան շրջանում պատերազմի «հերոսականացման» գործընթացներն ակտիվ շրջանավորներից են, գուցե այդ պատճառով էլ նրանց առօրյա հիշողության մեջ արդիական է հուշարձանի խորհրդային շերտի նարատիվը: Մյուս կողմից, հուշարձանը խորհրդային դիսկուրսում ներկայացնող կնոջ կենսագրությանը ծանոթանալով՝ տեսնում ենք, որ նա, ժամանակին լինելով գյուղական «բյուրոկրատիայի» ներկայացուցիչ (փոստի տնօրեն), ըստ էության, ներկայացնում է խորհրդային շրջանի գաղափարախոսական դիսկուրսը: Ինչպես արդեն նշեցի, պատմություններից մեկի համաձայն՝ գյուղական ադմինիստրացիան դեմ է եղել «ցեղասպանության հուշարձանի» կառուցմանը, այդ պատճառով գյուղացիներն իրենք են հանգանակություն կազմակերպել:

Հուշարձանի համայնքային դերակատարության ընկալումը տարբեր է նաև գենդերային դիսկուրսում, մասնավորապես կանանց տեքստերում հուշարձանը «չկա», իսկ տղամարդկանց տեքստերում հուշարձանը քննարկվում է «ցեղասպանության», խորհրդային շրջանում ազգային «ինքնակազմակերպման, վերածննդի» և պետական «ոռեպրեսիաները» հաղթահարելու «հերոսականության» դիսկուրսում: Ինքնության ներկայացման ընթացքում, որպես կանոն, անդրադարձ է կատարվում նաև անցյալի պատմական որոշակի «ոսկե դարաշրջանին» կամ «հաղթանակած» ժամանակներին (Smith 1991, Edensor 2002: 24–25):

Հուշարձանում երկու նարատիվներ գուցահեռվում են, որը հեղինակն արտահայտել է կոմպոզիցիայի կազմակերպմամբ: Հուշարձանի կոմպոզիցիոն հիմնական առանցքը «կին/մայրն» է, որը նստած սգում է ավերված հայրենիքի ավերակների վրա: Կոնց այս կերպարը սովորաբար մեկնաբանվում է որպես Արևմտյան Հայաստանի, ցեղասպանության խորհրդանիշ, սա թափառող պլոմե է: «Վերնիսաժ» հուշանվերային շուկայում, օրինակ, հանդիպում են այս պլոմեով պատկերապատված նարդիներ (Մելքումյան 2011: 108):

Ներքին Բազմաբերդի հուշարձանային կոմպլեքսում ֆոնային դեր է կատարում «Հայրենական պատերազմում» զոհվածների «պատը»: Չնայած խորհրդային շրջանի ռազմական և հաղթանակի նարատիվի դրսևորումն այդքան էլ դոմինանտ չէ, այնուհանդերձ այն ևս կարող է լինել ցեղասպանության զոհերի հիշատակի տարելիցի օրը հուշարձանի «անսկատ» մնալու պատճառ: Նախորդ դեպքերում ականատես եղանք, թե ինչպես են միմյանց հետ «մրցակցում» խորհրդային և ազգայնական նշանները հանրային տարածքի, հետևաբար՝ նաև հանրային ազդեցության համար, մինչդեռ Ներքին Բազմաբերդի հուշարձանի դեպքում այդ երկուսը հանդես են գալիս նույն համալիրի տեսքով, որտեղ վարպետը փորձում է գտնել երկու տարբեր հիշողությունների համաձայնեցումը՝ ցեղասպանություն–Հայրենական պատերազմ համակցմամբ:

Քանի որ ապրումները «Էրգրի» մասին եղել և մնում են ընտանեկան պատմությունների կարևոր մասը, ապա այդ շարունակ վերապրվող հիշողությունը դարձել է նաև գյուղական առօրյա: Հիշողության «պաշտոնականացումը», հուշարձան այցելությունը դառնում են երկրորդական, քանի որ հուշարձանը, ըստ էության, ներկայացնում է այն, ինչ յուրաքանչյուր «ունի տանը»՝ ընտանեկան պատմություններում, և հուշարձանը ևս դառնում է առօրեական՝ «չնկատված»: Այդ պատճառով ցեղասպանության տարելիցը գյուղացիները նշում են առօրյայից «օտարվելով» և դուրս գալով վերջինիս միջավայրից. «գյուղացիները այդ օրը խմբերով գնում են Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիրը»:

Այսպիսով, Ներքին Բազմաբերդում ևս տեսնում ենք, որ համայնքային հիշողությունները և պատումները խորհրդանշայնացվում և դարձվում են հուշարձան: Միաժամանակ ծագման և հայրենիքի մասին հիշողությունը շա-

րունակ արդիական է ընտանեկան պատմություններում: Այդ շարունակականությունն ապահովվում է նաև ոչ ֆորմալ և ֆորմալ կրթական պրակտիկաների միջոցով, ինչպես նկատեցինք նաև Կոթի գյուղի դեպքում: Թեև Ներքին Բազմաբերդի բնակչությունը ծագմամբ «Էրզրի» տարբեր գյուղերից էր, որը նրանք արտահայտել են ցեղասպանության հուշարձանի վրա նշելով իրենց գյուղերը, այնուհանդերձ տարբեր գյուղերից և տոհմերից լինելն այստեղ չի հուշարձանացվել, ինչպես Կոթիում էր: Հավանաբար այն պատճառով, որ ներքինբազմաբերդցիների համար ցեղասպանությունը և դրա հիշողությունն դարձել են ավելի կարևոր և լոկալ ինքնությունները միավորող: Հնարավոր է, որ այժմյան «Էրզիր» և նախահայրերի գյուղերն այցերը հետագայում դառնան լոկալ ինքնության և գերդաստանին նվիրված հուշարձանների ստեղծման շարժառիթ¹³:

Ամփոփում

Լանդշաֆտի կազմակերպման որոշակի ընդհանրություններին զուգահեռ՝ համայնքներից յուրաքանչյուրն ունի տեղանքի մշակութայնացման սեփական մեխանիզմները և նարատիվները, որոնք երբեմն դառնում են նաև մետանարատիվներ: Համայնքների լանդշաֆտի հուշարձանային կազմակերպումն արտացոլում է տարածքի և ինքնության փոխառնությունների երեք մակարդակները: Առաջին հերթին գյուղի գտնվելու տարածքն է ընկալվում որպես առօրյա ինքնության մաս՝ հագեցած տեղացիների համար ճանաչելի և իմաստ կրող նշաններով: Այնուհետև գյուղական նույն տարածքն ընկալվում է որպես պետականության և պատմական հայրենիքի խորհրդանիշ, ապա էթնիկ և ռեգիոնալ ինքնության կրող: Բնականաբար այս երեք շերտերը հանդես են գալիս համատեղ, և ժամանակ առ ժամանակ մեծանում է սրանցից որևէ մեկի նշանակությունը կամ կարևորությունը հանրային կյանքում: Ինքնությունների ներկայացման (այդ թվում և առօրյա ազգայնականության համատեքստում) ամենաբազմաշերտությունը Կոթիում է, որտեղ դիտարկվում են և՛ էթնիկ, և՛ համապետական, և՛ լոկալ-տարածաշրջանային, և՛ լոկալ-համայնքային շերտերը, քանի որ ուժեղ է լոկալության հիմնավորումը՝ համայնքի պետական և էթնիկ սահմանամերձությունը:

13 «Էրզիր» կամ կորույսյալ հայրենիքի մասին առօրեական պատմությունները և պրակտիկաները ստեղծում են վերջինիս սրբազանացման միտում, որը «Էրզիր» գնալը վերածում է կրոնական տուրիզմի և ուխտագնացության: Համայնքում պրեստիժային են սկսում ընկալվել այն անհատները, ովքեր կարողացել են լինել «Էրզրում»: Կրոնական ուխտագնացության (Rinschede 1992, Collins-Kreiner 2010) հետ նմանությունն արտահայտվում է նաև նրանով, որ «Էրզիր» գնացած և վերադարձածները բերում են ոչ թե տվյալ վայրի հուշանվեր, ինչն ամենաբնորոշ վարքն է դասական զբոսաշրջային մշակույթում (Leipe 1979, Graburn 1983), այլ «Էրզրի հողից, քարից կամ ջրից» որպես սրբազան մատուցք և դրանք պահպանում են տան ամենապատվավոր տարածքում. «բերեցի Գլեզուզանի աղբյուրի ջուր շշով, հեկտ քար... Մասնո քարը: Էփ ջուրը փարս լցրի փարսու գերեզմանի վրա, հողն էլ փարս լցրի փարսի վրա...», փարսի էրզրի ծնունդ ա, էրզրի հողն իրա վրա չի լցվել, ոչ էլ ջուրը: Էփ ավանդույթը պահպանեցի», տղամարդ, Ներքին Բազմաբերդ:

Որևէ նարատիվի ազգային ինքնության խոսույթում ներառելու համար անհրաժեշտ է դրա կրողի կամ վերապրողի ներկայությունը ևս: Այլապես, տվյալ նարատիվը «հյուր-այցելուի» կարգավիճակ ունի, որին «պետական ծեսի» օրերին «հյուրընկալում» են լոկալ ինքնության նշանները:

Հուշարձանները, լանդշաֆտը նույնացվում են որոշակի առօրյա ծիսականացված և համակարգված գործողությունների հետ, որոնք հանրությունը/համայնքը կատարում է շարունակաբար: Ինչպես տեսանք հուշադրյուրների, գոհերին նվիրված հուշարձանների օրինակով, մարդիկ ստեղծում են ազգայինը ներկայացնող միջավայր, այնուհետև միջավայրը սկսում է առօրեականացնել ինքնությունը (օրինակ՝ Գանձաքարում Հրանտ Դինքի հուշադրյուրի կառուցում)՝ հասցնելով այն «պարզունակ» ազգայնականության: Համայնքում քաղաքական համակարգերի փոխվելուն զուգահեռ «ինքնության տարածքը և նշանները» ևս ենթարկվում են փոխակերպումների և նորամոծությունների: Խորհրդայինից հետխորհրդային անցումային շրջանում փոփոխվում է համայնքային առօրյան, ինչպես նաև փոփոխվում են լոկալ, պետական, ազգային ինքնության խորհրդանշանները ներկայացնող նշանները և միջոցները, ընդհանուր առմամբ փոփոխվում է նաև ինքնության լանդշաֆտը: Չնայած խորհրդային տարիների և հետխորհրդային ազգայնական խորհրդանշանները հանրային տարածքներում միմյանց հետ «մրցակցում» են: Իսկ Ներքին Բազմաբերդի հուշարձանի դեպքում խորհրդային և ազգայնական երկու տարբեր ինքնությունները՝ ցեղասպանություն – Հայրենական մեծ պատերազմ համատեղվում են:

Գրականություն

Ապրիլի 24 – Նոյեմբերյան, 2015; 2011.

Քամուտ, <https://www.youtube.com/watch?v=xB1hk9gWKUc>, 11. 03. 2017:

Ապրիլի 24 – Կողբ, 2015.

Քամուտ, <https://www.youtube.com/watch?v=cLvVR20MJtI>, 02. 04. 2016:

Մարտյան Հ. 2009.

Ցեղասպանության հիշողությունը և Ղարաբաղյան շարժումը: *Հայ ինքնության պարկերազրությունը, 1:* Երևան. Գիտություն:

Մեդիայան Հ. 2015.

Դաշտային ազգագրական նյութեր, Տավուշի մարզ:

Մեդիայան Հ. 2012-2014.

Դաշտային ազգագրական նյութեր. Կոթի, Գանձաքար, Ներքին Բազմաբերդ:

Մեդիայան Հ. 2011.

Հայ մշակույթի պահպանման և զարգացման շարժընթացն արդի փուլում (ըստ երևանյան վերնիսաժների մշակութաբանական հետազոտության): Երևան. Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ:

Շագոյան Գ. 2016.

Նոր նարատիվներ ստեղծող էլիտաներ պետք է ձևավորվեն նաև մեդիա դաշտում: Հարցազրույց Նունե Հախվերդյանի հետ (13 05): Երևան. <http://www.media.am/gayane-shagoyan>. 02. 03. 2017:

Abrahamian Levon and Melkumyan Hamlet. 2012.

"Condensed" Texts of Souvenirs and the Semiotics of the Urban Landscape. *Kritika I Semiotika*, 16: 48-65.

Alemu Abraham. 2012.

Narrating Local Identity among the South-western Oromo of Ethiopia: Case of the Jimma. *African Study Monographs*, 33 (1): 17-47.

Billig M. 1995.

Banal Nationalism. London: Sage Publications.

Billig M. 2009.

Reflecting on a critical engagement with banal nationalism: Reply to Skey. *The Sociological Review*, 57 (2): 347-352.

Bird Elizabeth. 2002.

It Makes Sense to Us: Cultural Identity in Local. *Journal of Contemporary*, 31: 519-547.

Bobokhyan Arsen, Abrahamian Levon. 2014.

Market beyond Economy. *Market beyond Economy*, Ed. A. Bobokhyan and L. Abrahamian. Yerevan: Gitutyun, 7-14.

Collins-Kreiner N. 2010.

Researching Pilgrimage Continuity and Transformations. *Annals of Tourism Research*, 37: 440-456.

Darieva Tsypylma. 2014 (2015).

Modernising the Waterfront: Urban Green, Built Environment and Social Life of the Baku Promenade. *Europa Regional*, 22 (1-2): 64-79.

Edensor T. 2002.

National Identity, Popular Culture and Everyday Life. Oxford New York: Berg.

Gabrielyan M., Melqumyan H., Mkrtchyan S. and Tsaturyan R. 2015.

Armenianness every day: from above to below.... Yerevan: Gitutyun.

Graburn Nelson. 1983.

The Anthropology of Tourism. *Annals of Tourism Research*, 10: 9-33.

Hrant Dink Biography, 2017.

Hrant Dink Biography. Hrant Dink Foundation. Retrieved 05.03.2017, from <http://hrantdink.org/en/hrant-dink/316-hrant-dink-biography>.

Lefebvre Henri. 2009.

State, Space, World. Ed. E. Stuard N. Brenner. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.

Leiper Neil. 1979.

The Framework of Tourism: Towards a Definition of Tourism, Tourist, and the Tourist Industry. *Annals of Tourism Research*, 4: 390-407.

Osborne Brian. 2001.

Landscapes, Memory, Monuments, and Commemoration: Putting Identity in its Place. *Canadian Ethnic Studies*, 33 (3): 39-77.

Rinschede Gisbert. 1992.

Forms of religious tourism. *Annals of Tourism Research*, 19: 51-67.

Siekerski Konrad. 2010.

Meeting under the tree: The commander. *Հայ ժողովրդական մշակույթը*, 15: 273-287.

Slavtcheva-Petkova Vera. 2014.

Rethinking Banal Nationalism: Banal Americanism, Europeanism, and the Missing Link between Media Representations and Identities. *International Journal of Communication*, 8: 43-61.

Smith A. 1991.

National Identity. London: Penguin.

Марутян Арутюн. 2016.

Как помнят Великую Отечественную в Армении: некоторые наблюдения. *Journal of the History and Geography Department, "Ion Creanga" Pedagogical State University*, 4 (2): 95-105.

Шагоян Гаяне. 2016.

Армянский геноцид как метанарратив травматической памяти: К 101-летней годовщине армянского геноцида: тема без «исторических уроков»? *Гефтер*, 04 25. <http://gefter.ru/archive/18335>. Дата обращения: 04. 03. 2017.

Elen Grigoryan

Analytical Centre on Globalization and Regional Cooperation

Eurovision Song Contest as a Stage: Performing Identities, Nationalism and Politics

The purpose of this article is to understand whether the Eurovision Song Contest as an initially planned project to shape the common European identity serves its objective. To address this question, the paper considers the developments of the contest throughout its enlargement history towards the East.

The multidimensional nature of the contest required a multidisciplinary methodological approach, combining ethnomusicology, performance and media studies. To address the role and perceptions of the ESC in Eastern Europe and South Caucasus, several case studies have been conducted, with a primary focus on nonconflicting countries. The ESC in this article is represented as a manifestation of banal nationalism, a term suggested by Michael Billig who argues, that modern nationalism has an 'unnoticed', seemingly harmless nature, hidden in peoples' everyday practices. The paper addresses nationalism in the ESC as a 'bottom-up' process coming from the people, as opposed to 'top-down' nationalism coming from the elites or individual professional composers.

According to my research, the ESC has become more divided throughout its enlargement history, and has turned into a stage of many identities. This divisiveness is being expressed through nationalism and politics involved in the contest. The former is a result of competitive nature of the contest and existing conflicts between the relatively new participant countries, while the latter is mainly a result of regionalized voting system.

Key words: *Eurovision, tolerance, politics, nationalism, Caucasus.*

Էլեն Գրիգորյան

Գլոբալիզացիայի և տարածաշրջանային համագործակցության վերլուծական կենտրոն

Եվրատեսիլ երգի մրցույթը որպես ինքնությունների, ազգայնականության և քաղաքականության արտահայտման բեմ

Այս հոդվածի նպատակն է պարզել՝ արդյոք Եվրատեսիլ երգի մրցույթը եղև է նախագծված պլան՝ ձևավորել ընդհանուր եվրոպական ինքնություն, և ծառայում է իր նպատակին: Այս հարցին պատասխանելու նպատակով հոդվածն անդրադառնում է Եվրատեսիլի զարգացումներին՝ շեշտադրելով մրցույթի դեպի Արևելք ընդլայնման վրա:

Ելնելով մրցույթի բազմաչափ բնույթից՝ հետազոտության ընթացքում կիրառվել է բազմազգիտակարգային մեթոդաբանություն՝ ընդգրկելով էթնոտերաժշտագիտական, կատարողական և ԶԼՄ-ի ուսումնասիրություններ (performance and media studies): Եվրատեսիլի դերը և մրցույթի ընկալումն Արևելյան Եվրոպայում և Հարավային Կովկասում լուսաբանելու նպատակով որոշակի դեպքերի ուսումնասիրություն է արվել՝ կոնֆլիկտող երկրների վրա հիմնական կենտրոնացմամբ:

Եվրատեսիլը հոդվածում ներկայացված է որպես բանալ ազգայնականության արտահայտություն: Միքայել Բիլլիգի կողմից առաջ քաշված այս տեսությունը

պնդում է, որ ժամանակակից ազգայնականությունը չի ընկալվում որպես այդպիսին և մարդկանց ամենօրյա պրակտիկաներում անընդհատ վերարտադրման արդյունք է:

Հեղինակն անդրադառնում է Եվրատեսիլին՝ որպես «ներքևից վերև» ազգայնականության գործընթացի, որը գալիս է հասարակությունից, հակառակ «վերևից-ներքև» ազգայնականության, որը էլիտաների կամ անհատ պրոֆեսիոնալ կոմպոզիտորների գործունեության արդյունք է:

Հետազոտության արդյունքում պարզ դարձավ, որ Եվրատեսիլն իր ընդլայնման պատմության ընթացքում դարձել է ավելի ու ավելի մասնատված՝ վերածվելով բազում ինքնությունների բեմի: Այդ մասնատվածությունն արտահայտվում է մրցույթում ազգայնականության և քաղաքականության ամրապնդմամբ, որոնք մրցակցության, քվեարկության ռեզիոնավացված համակարգի և անդամ-երկրների միջև առկա կոնֆլիկտների արդյունք են:

Բանալի բառեր. *Եվրատեսիլ, հանդուրժողականություն, ազգայնականություն, Կովկաս, քաղաքականություն:*

Элен Григорян

Конкурс «Евровидение» - сцена для репрезентации идентичностей, национализма и политики

Целью данной статьи является понять концепцию Евровидения, как первоначального проекта, служащего инструментом для формирования общей европейской идентичности и понять насколько данный проект оправдывает свои цели. Для рассмотрения данного вопроса, исследовательская работа анализирует развитие событий конкурса на протяжении всей ее истории расширения на Восток. Согласно моим исследованиям, на протяжении своей истории расширения Евровидение стало более разделенным, и стал площадкой многих идентичностей. Такой раскол в настоящее время выражается посредством национализма и политики, вовлеченной в конкурс.

Introduction

Eurovision Song Contest (henceforth ESC or Eurovision), a pan-European musical TV competition, has entered the houses of Europeans since 1956, when the first ESC contest took place between seven European states in Lugano, Switzerland (EBU... 2016). As one of the symbolic pillars of Europe, having been a result of the disastrous Second World War (henceforth WW2), the ESC was designed to symbolize the unity of European states. It primarily took place between the member countries of the European Broadcasting Union (henceforth EBU), which was designed to bridge public broadcasters of European countries to form European identity. Since then the EBU has enlarged immensely, along with the path of the European Union enlargement (henceforth EU), and has crossed the borders of the EU by including countries of a wider Europe.

ESC, being the most popular product of the union was believed to be a mechanism to foster common European identity. It included the two most effective (Bohlman 2011) spheres of forming and transforming identities: media and music, which brought to a success reaching over 1 billion viewers. At the beginning, through unit-

ing the whole West of Europe, it followed the EU path by moving to the East of Europe since 1990s. This changed the nature of the ESC, and contested the notion of what is considered as 'European'. Since then the ESC entered a new era, by displaying the 'New Europe', a term used by Europe after the Eastern Enlargement of the EU, encompassing former Eastern Bloc and Soviet countries.

The paper argues that this enlargement, reaching the borders of today's Council of Europe totally changed the nature of the contest, by bringing new objectives and meanings to the contest.

The research question of the article is as follows: Does the ESC, as a popular music event, bring unity among the participants, or does it emphasize the fragmentation and disunity between former and new members even more? In other words, my paper aims to understand the balance between the concepts of 'unity' and 'diversity' in the ESC and to answer the question whether the ESC contributes to the formation of 'pan-European' identity as a cultural rather than civic identity, or it creates more disunity among the member-states through enforcing nationalism and politics.

My hypothesis is based on the belief that the 'Unity in Diversity' motto adopted by both the EU and the ESC, which emphasizes the importance of finding a balance between unity and diversity, does not work in favour of the unity principle, but on the contrary, is too diverse to sustain this balance. These results the ESC to become a stage of many unities divided from each other. The recent criticism influencing on the image of the contest negatively, motivated me to try to understand what the reasons are standing behind that.

Various books and articles, and particularly newspapers have covered ESC as a platform for European identity building, nationalism and image branding. However, there has not been any academic analysis of the role of the ESC in the South Caucasus and the analyses of ESC in the context of conflicts. Hence, the paper contributes to the overall academic knowledge on the topic, through strengthening the existing theories on national image branding processes and national self-representation in the ESC and adding new empirical data. It also suggests a new approach in the ESC studies, through analysing it in the context of conflicts in wider Europe.

Sources of information include academic articles, books as well as social media and newspapers, which have dedicated a massive attention to the contest. The paper is a result of an inspiration from Philip Bohlman's book (2011) called 'Music, Nationalism and Making of the New Europe'.

Here I introduce the need of a multidisciplinary study of the ESC, through combining ethnomusicology, performance and media studies, which propose to analyse the ESC as social phenomenon, rather than autonomous arts event, which can shape and form identities and nationalism. The approach is used to show how the event can construct national, regional and pan-European boundaries and how it can serve for nation branding and self-representation of the nation. It also includes a discussion on the ESC European project as a platform for European identity building through media and music.

The paper is written in the social constructivist framework, and has a high influence of Benedict Anderson's concept of 'imagined communities', which studies nations as imagined communities, which are social constructs rather than objective artefacts. As nations, as well as national identities are socially constructed, that means that the continuation of their life is a result of the society constantly legitimizing and objectifying them. This approach especially helps to understand the European identity building processes and the reaffirming of the notions of nation and nationalism in the ESC.

Methodology

This research, which aims to understand the balance between the concepts of 'unity' and 'diversity' in the context of the ESC, is based on content and visual analysis. It includes the methodology of Musical Anthropology or Ethnomusicology, Performance and Media studies, which are highly social phenomena, being able to shape, form and transform social constructs, such as identities, nationalism, cross borders, places and time. The case studies mainly consist of content and discourse analysis, including an analysis of musical lyrics, videos as well as the media. The latter contains online international newspaper sections such as BBC, the Telegraph, the Guardian, the New York Times, several blogs, and more.

Eurovision Song Contest as a Part of the European Project

The Eurovision Song Contest is one of the most watched non-sporting events in the world. It is held among the member countries of the European Broadcasting Union. The latter consists of state-owned public service broadcasters and private broadcasters with public missions (Raykoff and Tobin 2007: 87). The most popular output of the EBU is Eurovision, which is being broadcast in all the ESC member states. It was supposed to be cooperation between public broadcasters so that every European had an access to Eurovision. The EBU initiators believed that by uniting television and music the big musical show would unite Europe and promote the European project (The EBU... 2016). The idea behind was to connect the people of Europe through media.

The Role of Media in Identity Building

The ESC uses media and music to connect Europe to form identities. By simultaneously broadcasting an event shared by Europeans to reaffirm, as B. Anderson calls it 'European imagined community' (1983).

The idea that I claim is that European identity is a constructed identity, which is perceived by Europeans as a secondary identity, and civil identity, which creates a sense of civic, legal belonging and does not replace national identity. It is interesting to follow the European identity building process because it was planned after the WW2, so it is a special example of modern identity building.

The obstacles, which make the common European identity develop, are banal nationalism (Billig 1995) and non-unity in media. The ESC was also a way to create

an ‘invented tradition’ a term coming from ‘The Invention of Tradition’ (Hobsbawm and Ranger 1983), which indicates that even though we perceive traditions as granted, they are socially constructed.

The annually repetitive nature of the contest was a way to create a ‘pan-European tradition’ of watching the contest with families at home and feeling a common sense of belonging.

On the other hand, the broadcasting union crosses borders by creating one place and travels through time zones, by determining the hour of the ESC: everyone watches the ESC irrespective of different time zones. Media transports Europeans from all around the continent to a respective country and makes them become a part of a bigger community (Kirkegaard 2013).

Ethnomusicological Approach

Ethnomusicology is an interdisciplinary study of musical cultures within societies around the world, which emphasizes cultural, social, cognitive, and other roles of music rather than its sound component (Nettl 1983: 25). The approach of it is to bring music out from its traditional study environment, which looks at it as a structure of musical sound, as a system in itself, but not as a part of the society it was created by. As Jeff Todd Titon has described it, Ethnomusicology is the study of ‘people making music’ (2009: 12).

Music and musical performance have always accompanied societies since the ancient period of human history until today, and have had certain functions depending on their social context (Sachs 2008). Merriam in his book mentions that music is interrelated with the rest of culture. It can and does shape and channel social, political, economic, religious and other kinds of behavior (Merriam 1964: 16-17). Music has been and is part of peoples’ everyday life: from accompanying various rituals and ceremonies, to its national, political expressions. Ethnomusicologists have long been curious in how it mobilizes the society, unifies people in parades and sport events.

The classical definition of music characterizes it as a cultural activity, which can include sound, rhythm and timbre (which is considered to be the ‘colour’ of a musical sound) as main elements (Grove et al 1954: 53-54). Various musical genres and styles may consist of or lack some of these elements. Music in Ethnomusicology includes all possible manifestations of vocal techniques ranging from singing to rapping, from instrumental pieces of music to vocal pieces. Such a broad definition of music is related to Ethnomusicology’s research scope, which includes the world music with all its diversity. As Martin Stokes states, there are different conceptions of music in different cultures. In some communities, there is no word existing for ‘music’ (1997: 13).

Nevertheless, the activity that they perform in their everyday life is described as music by musicological society, if it includes at least one component of what is defined as music traditionally in the worlds’ mainstream media, public sphere and

academy. Thus, in this paper the term 'music' will be used in its larger meaning and will mainly refer to the songs of a variety of genres performed in the contest.

The belief that art music should be autonomous was developed in the writings of early German romantics. Music wasn't supposed to be about anything. Instead, it would be purely aesthetic and *autonomous* (Bohlman 2011: 10-11). As stated by P. Bohlman, composers with national spirit were believed to never being able to become immortal, because their music was not free of the burden of social context. As stated by absolutists, such composers had not reached the level of understanding, that art music is *autonomous*, and modern music is *absolute music* (Bohlman 2011: 10). The new approach towards music goes beyond the borders of 'art', from serving purely aesthetic demands.

Modernism gave birth to the notion of absolute music and to the old musicological school, which would analyse the 'aesthetic', high art music and develop the 'science of music' (Bohlman 2011: 11). On top of the fostering of sciences and individualism, Musicology became a highly specialized and specified space of the study of music. Music was regarded as something having an individualist rather than collectivist nature, and, as a consequence, the forms of joint, shared music such as religious or ethnic songs were excluded from academic research. As Bohlman claims, a part of this joint music, nevertheless, was 'museumized' and archived in Conservatories as 'pure', 'authentic' art music of the people of the past, outside of its cultural context.

Inconsistently, social and cultural worlds that have been shaped by modernism (industrial-capitalist order, the nation-state and secular nationalism) would be hard to imagine without music (accompanied with patriotic songs and national anthems). Modernism reaffirmed the hierarchy between musical genres through aesthetic standards of this era (Bourdieu 2010: 260-264). It clearly defined that classical art music is the universal, absolute and autonomous, individualist music, and the rest of music, namely popular music was not considered as art. Art was perceived as something, which was supposed to be 'beautiful' and emotionally powerful (Bourdieu 2010: 265). Likewise, as music was categorized as art, it was required to fulfil the same criteria. As a matter of fact, aesthetics is itself a highly cultural and subjective modelling of beautiful and good, which changes over time and space.

The purpose of the prior notice is that this perception and definition of 'good music' has been so deeply rooted in the western society and ranged over the world, that even today it still may provide with definition on what is 'good' and what is 'bad' music (Bohlman 2011: 13). As we will see later, popular music along with Eurovision song contest has been criticized through the standards of music determined at the time of modernism.

Funnily enough, sociologist T. Adorno argued that western classical art music of modernism had itself been nationalist and politicized (Adorno 1988: 130-139). This work was a massive breakthrough in the evolution of Musicology, which made the

old school, rethink about the scope of Musicology and reconsider the methodology of studying music academically.

Most of the academic literature (Adorno's book, J. Baily's 'The Role of Music in the Creation of an Afghan National Identity, 1923-73'; Z. Mach's, 'National Anthems: The Case of Chopin as a National Composer', etc.) covering the intersection between music and nationalism refer to nationalism as a project designed in the top of the society, through the political elites, where music has been used as means to reach the people. In this paper, I will follow the approach of P. Bohlman, who states that apart from being a top-down project, nationalism could also be considered as a process coming from the bottom to the top. I will elaborate on this process in the paper, by arguing that sport events, as well as the Eurovision Song Contest are good examples of nationalism coming from the people.

Based on the methodology of the new theoretical school, Ethnomusicology, music in this paper will be considered as a domain, that is not only a social and cultural phenomenon, which simply reflects social structures, but is actively involved in shaping these structures. Eurovision Song Contest, the longest running TV song competition of popular music, which has been an official project to unite Europe after the WW2, has been criticized to be politicized, a failed project as a cultural ground of the European project.

The aim of this paper is to lay out the processes of identity building, politics and self-representation of nations in the Eurovision Song contest. There has already been done some research about it previously. I will try to look at the work already done and through my research and new examples say, whether the Eurovision song contest becomes a stage of national self-representation and nationalism.

Nationalism in the Eurovision Song Contest

The Eurovision Song Contest as a Performance

From ethnomusicological perspective, Eurovision Song Contest can be regarded as a multifaceted phenomenon, in which meanings are socially constructed, manipulated. As the former researches have argued, it is something more than just a song contest. ESC encompasses various aspects. The following chapter will address nationalism and boundary building through the ESC. For this reason, a multidisciplinary approach is required, which includes Performance Studies and Ethnomusicology.

When discussing Eurovision, we could remark that it is a live event, which encompasses live performers, live audience, stage, stagecraft, music and dance. Apart from its musical component, the overall stage performance plays an enormous role in it. In Performance Studies stagecraft is one of the main elements of the integrated art performance. Its challenging function is to construct a meaning in the performance through non-verbal technology, magnify the presence and immediacy of the performance (Cook 2003: 203). Stage crafters use the darkened room, the large

screen, design, and costumes to make the performance live and real. Together with scenographers, who are responsible for the artistic perspective of the performance, stage crafters influence on the audience. Joslin McKinney and Philip Butterworth elaborate on this and reaffirm, that Scenography does not solely create and present images to an audience; it is concentrated upon audience reception and engagement (McKinney and Butterworth 2009: 4).

Erika Fischer-Lichte in 'The Transformative Power of Performance' defines performance as an event, which encompasses processes of communication between the performer and audience, and between members of the audience (2008: 161). Pursuant to her argument, a performer invites the audience to participate in the performance during the whole event in multiple ways. A 'good' performance is the one that succeeds making the audience co-participants. Thus, the transformative power of performance, according to Fischer-Lichte, is the power, which transforms the passive listener and viewer into an active participant (2008: 161). In a musical performance, the physical stage, the scenery, the costumes and the stage semiotics aim to influence on the audience and to make the transformation possible. Fischer-Lichte's work mainly analyses the theatre art performance, however it could be applicable to any public event, such as carnivals, fests, social movements, sport events, as well as the Eurovision Song Contest. A while later we will address the nationalist semiotics on the stage of the ESC and its contribution to the overall nationalist spirit of the contest.

Caroline Heim has described the stages of communication between the audience and the performers. At the beginning, the artist and the audience are clearly divided from each other both physically and mentally through the stage (Heim 2016: 61-63). This could be relevant for football stadiums as well: the field is clearly separated from the tribune. Then during the massive event magic happens: the sharing of an experience with others, joint feelings and emotions create a sense of social belonging and unify or separate the audience according to their social identities.

Consequently, contest events, which hinge on the principle of competition between states, accordingly enforce national identities and nationalism among the audience. In this respect, we could classify, for instance, the UEFA European Championship and the ESC into the same category. Sanna Inthorn and other researchers have discussed the processes of collective identity building in football stadiums (Inthorn 2012: 96-109). Similarly, both football and Eurovision fans watch a nationalism driven from competition.

Nationalism Driven from Competition

P. Bohlman has analysed the national identity building in music contests, particularly in the ESC. In his opinion, competition is the main driving force of nationalism and of its expression through music (Bohlman 2011: 59-60). National anthems accompany the athletic event, when nations compete against each other. Similarly, war and colonialism, as fierce competitions between nations and empires, produced

music that would serve military competition (music in the marches or bagpipe repertoires that provoke nations to war).

As M. Stokes states, nationalist music is a result of the process of social groups defining themselves through their ability to articulate differences between self and other (1997: 13). This binary system of opposing the 'other' by musical means has been discussed by Malcolm Chapman in his 'Thoughts on Celtic music' article, where he analyzes how the Scottish and the Welsh people invented their 'national culture' to express their 'otherness' from the dominant English culture and how music became a tool in this process of the invention of tradition (1997: 29-49). Blacking claims, that Celtic, African, Mediterranean, Arab, European musics are being defined in competitions, festivals and tourist promotions (1987: 133-134). These divisions bring chauvinist agendas and unfounded arguments, because the reality is that it is hard to 'pack' music in certain borders and give it a name. The process of defining music is usually accompanied with ethnic, national, supra-national identity building.

Modern competitions, as Bohlman claims also encompass musical practices that symbolize the nation and serve the desire to demonstrate 'otherness' (2011: 27-28). As Stokes claims, music is a symbolic phenomenon, which is highly important to nation-states (1997: 27-28).

An important statement that he does is that a nationalist music may be political, economic, cultural, or ideological, but they must all include the competition feature. Nationalist music emerges at those times and places when nations confront each other or compete with each other. In consequence, competition with other nation-states is essential in nationalist music. Folk and popular music contests, including the ESC, that play out in the nationalized media, are potential generators of nationalist music. These musical competitions, as Bohlman puts it, provide postmodern means of mobilizing the people of the nation-state to express a new form of nationalism. The latter consists more and more of the symbolic language of nationalist musics of all kinds (Bohlman 2011: 62). The spectators waving national flags, bearing them on their cheeks, or exclaiming the name of their respective countries, reiterate nationalism subliminally. Thereupon, the audience 'performs' nationalism after the process of assimilation into the performance, the performer and the audience, sharing the same feelings.

Banality in the ESC Nationalism

Reestablishing nationalism in mass events through national symbolism might be seen as less urgent to analyze: most of the research has been done in extreme manifestations of nationalism. Nevertheless, Michael Billig has argued, that modern nationalism has a 'hidden,' seemingly harmless nature, which makes it a powerful ideology (1995: 38). He examines and challenges the 'daily life' nationalism (*banal nationalism*) by arguing that most political violence and political movements are based on it in today's world. The term 'nationalism' in public and academic discourse

is usually used within the context of those who struggle to create new states, or has to do with extreme right-wing politics. The notion 'identity' is the basis of nationalism. National identity, according to Billig is being reproduced daily by nationalized media, by politicians referring to people as nationals rather than citizens, by sport events and musical contests. This nationalism is banal, however, as Hannah Arendt states, 'banality is not synonymous with harmlessness' (Billig 1995: 40).

When discussing about the intersections between nationalism and the ESC, it is important to remark, that nationalism is a product of the age of modern nation-states, and that the nation-states in turn are products of modernism (Gellner 1983: 53). As Gellner explains, modernism and the rise of state, brought an ideological transformation of collective identity. Nation-states were formed in a certain period of time, and according to Benedict Anderson, Ernest Gellner, Anthony Giddens, they are not founded upon 'objective' criteria (such as the possession of a separate language). In fact, nations have to be imagined as communities to be able to sustain.

The reproduction of nation-states depends upon a rationale of collective remembering and forgetting, and of imagination and imaginative repetition (Anderson 1983: 187-193). Thus, Billig explains, that these 'imagined' and daily constructed banal nationalism reiterates the existing social system of nation-states. Nationalism, B. Anderson argues, is more than a form of identity. He defines it as an ideological consciousness, in which national identities and nationalism are perceived 'natural' (1983: 188). The ESC itself represents an example of banal nationalism, which appears as invisible and harmless. Nevertheless, it is a pan-European event, which reproduces the clichés of nationhood and nationalism.

P. Bohlman states, that people in the ESC apply songs to express national identities (2011: 4). They dance the folk dances and participate in military marches. Europeans are involved in shaping nationalism themselves in the ESC, because their votes determine the winner of the ESC and they are co-performers of nationalism through national symbols. Nationalism does not enter music from the top, from state institutions and individuals, but from the bottom.

Politicization of the Eurovision Song Contest

As mentioned earlier, the ESC was established after the WW2 with a specific objective: to bring unity to Europe, create a sense of 'European community' and European identity. Both music and media are believed to cross spaces and borders, so this could be a successful project. As politicization was a possible obstacle in pursuing the idea of unity, politics became the impermissible word for the ESC. Even though the rules of the contest change frequently, 'no politicization' rule has been in the list of the code of conduct of the ESC since the very beginning of its history (ESC Rules... 2016). It says that 'no lyrics, speeches, gestures of a political or similar nature shall be permitted during the Eurovision Song Contest. No messages promoting any organization, institution, political cause or other, company, brand, products

or services shall be allowed in the Shows and within any official Eurovision Song Contest. A breach of this rule may result in disqualification' (ESC Rules... 2016). Even though the abuse of this rule seems to have quite harsh consequences, it is dubious whether the ESC is very consistent in sticking to this rule. It has often been criticized for its politicized nature in public and in social media in many ways, among which the voting plays a big role.

Voting: Driven from Political or Cultural Forces?

The EU has always supported regionalism, because it was considered as the main way to overcome or soften nationalism. Since the 1990s, the new stage of European nationalism: neo-nationalism rose. Regionalism however had the opposite effect by strengthening nationalism even more. The cultural policy of the EU started supporting regional programs, such as Austria's 'Music der Regionen' (Music of the Regions). World music producers also, started concentrating on making 'music of regions' and going beyond the borders of national. However, soon it was clear that regionalism could bring secessions and conflicts in regions in disputed territories. If we follow the policies of the ESC, it will be clear that at the beginning there was a support for regionalism, and in many cases, there were various minority representing artists, bringing their traditional culture to the stage. However, the new rules banning to wave regional flags in the ESC stage show all the problematic issues that the contest has to cope with.

In the ESC, each country represents its original song to be performed live. Then countries vote for each other, without being allowed to vote for the performance of their own county. Today voting is done through public televoting and the professional jury, who determine the winning entry of the competition (Voting in ESC...2016). The main criticism of the public about the ESC voting is that it is politicized, biased and that the voting reflects everything but music. The idea behind the ESC was to unite Europe, however it seems that some parts of Europe are more united than others (Royston2016). The main trend in the ESC voting that is noticed by the viewers is the existence of regional alliances. Several groups or separate countries systematically vote for each other, which rises arguments whether the voting is driven by the quality of the songs or it has other reasons. Statisticians from UCL and Imperial College have published the main regional alliances or blocs according to the voting results of the entire history of the ESC (Pipa2014). Even though the blocs vary slightly in different researches, most of the analysts have agreed on the existence of the following blocs:

- The Balkans: former Yugoslavian countries, together with Romania and Albania.
- The former Soviet Union countries and their satellite Eastern European states.

- Scandinavia together with Iceland, Latvia and Lithuania (Fricker and Gluhivic 2013: 111-112).

The most evident examples could be Belarus constantly awarding its highest points only to Russia or Ukraine and Cyprus-Greece cooperation. Usually the main principle lying behind the blocs is geographical proximity. However, Malta steadily voting for the UK does not follow this logic (Palmer and Dodds 2016). The statistics show that the UK public is the most skeptical about the ESC being non-political and explain UK's notorious results in the past 15 years by the isolated situation of the island from the rest of the continent. However, being a part of a bloc doesn't necessarily secure a victory (Pipa 2016). Norway is still a very unsuccessful country in the ESC, leaving the contest with no points four times.

The existence of voting blocs mainly impacts on the points of the countries positively. The research has shown that there is almost no systematic negative voting between the countries and discrimination against certain countries (even though in Western countries there is a belief of such alliance between Eastern European countries, which affects negatively on the West).

Nevertheless, in 2014 Armenia, who came fourth in the contest was the last one in the Azerbaijan televote and by the jury. Armenia voted for Azerbaijan the same way, though Azerbaijan in general came 22nd out of 26. The reason behind this was the antagonism derived from the Nagorno-Karabakh conflict between these two countries, which has been expressed in the ESC multiple times. We will elaborate on it a while later.

Even though it is undeniable, that the voting of the ESC is affected from politics, there are also other factors, such as cultural cohesion and migration. For instance, Annmette Kirkegaard has done a research on the 'Nordic voting bloc' and come to the conclusion, that the similarity between languages and culture was one of the main reason of this working alliance (2016: 79-90). According to her, being able to understand the lyrics of the songs and 'decode' the cultural language of the neighbor can influence on voting.

Adam Lee, a journalist and editorial consultant from London, whose blog launched in 2009, *wiwibloggs*, is currently the most-read website on the ESC, has said, that even if Russia showed up without a song, it would still make it to the final (Westvott2014). Along with today's political alliance of some Eastern European and South Caucasian countries with Russia and wish to show allegiance to Russia, the cultural factor affects on Russia's success as well. According to Lee, influence of the shared Soviet heritage naturally guarantees the Russian act to do well. Sietse Bakker, a Eurovision Song contest event supervisor, in her interview said that taste, 'a certain cultural sound you're familiar with,' can drive to voting (Vranis 2016). He explains that in Eurovision culture and politics go hand in hand. It is possible to find out more or less clear voting blocs, but it almost impossible to clearly interpret the

motives of these blocs and identify their nature. Regarding the earlier mentioned example of Greece and Cyprus, he states, that the two countries share long historical ties, watch the same media, speak the same language and are connected with family and friend ties, which influences the voting results (Vranis 2016).

The existence of these regional alliances rises questions, whether or not the competition and voting blocs emphasize Europe's disunity even more. Although fragmented voting blocs are spread throughout the continent, the main discourse of division is between Eastern and Western Europes. Sieg explains this musical divisiveness through the economic divisiveness of the two parts of the same continent: Western Europe has unified due to its mercantile and industrial strength by gaining the status of the 'first world', whereas, in Eastern Europe the picture has been different (Sieg 2013: 111). European Union has itself divided the continent into parts, as the European Economic Union included the west, but not east and still beard the name 'European.' Former Eastern bloc countries didn't have similar economic growth, which would be reflected later in their label of 'forth world'. Today the ESC emphasized these differences between the two Europes more than ever.

Another factor that impacts on the ESC voting results is the voting of diaspora communities for the countries of their origin or the countries which they identify themselves with. This explains why Germany awards Turkey with very high points (Raykoff and Tobin 2007: 140). Similarly, Poland, Lithuania, Serbia and Armenia are believed to get visible votes from their diaspora. The ESC 2016 reaffirmed this notion, when Poland's representative Michal Spzak, who had got seven points from the juries, ended up in the third place by earning 222 points from televote.

BBC Magazine points out, that Poland has received its top highest scores from the top ten countries having the largest Polish population (Austria, Belgium, the United Kingdom, Germany, Italy, Sweden, the Netherlands, Ireland, France and Spain) (Veen 2016). Likewise, the televote awarded Lithuania 12 points from UK, Ireland and Norway. The 3 countries, again, have the largest Lithuanian communities. Nevertheless, the jury gave the performance very low points: the UK awarded four, Norwegian jury gave two points, and the Irish jury did not give any points. While Serbia was placed eleventh by the televote, even though the overall jury votes had ranked the performance 23rd. Again, the countries that pushed Serbia up on the ranking list were Bosnia & Herzegovina, Croatia, Montenegro, Macedonia and Slovenia, which are famous of their Serb minority.

Even though the international media has hardly discussed the role of Armenian diaspora in Armenia's considerably high ranking since its participation in the contest, the vast majority of Armenians are convinced, that the diaspora, which is more than twice as big as the overall population of Armenia, is a strong factor in Armenia's success. Both in public and official discourse it is believed as such, and there are no attempts to hide this fact. On the contrary, during the whole show Armenian TV commentators of the ESC openly exhort the diaspora Armenians to vote for the Armenian

contestant. Furthermore, the Armenian Minister of Diaspora Hranush Hakobyan almost every year sends an official message to Armenian diaspora, asking to vote for that year's contestant (Minister of Diaspora... 2012). This seems to be nonsense: why would the Minister of Diaspora exhort the Armenian communities to vote for Armenia in a competition, having been labeled as 'kitschy' and camp musical show.

Here comes the difference between perceptions and attitude towards Eurovision in Western and Eastern European countries. Particularly, for developing countries, such as Armenia, the ESC is an international platform, where it can represent itself 'properly', 'show' its adversary country Azerbaijan Armenia's strength. Even the speech of the minister is ultimately full of opposing phrases against Azerbaijan. Even in her message directed to the diaspora community to vote for Armenian contestants in the Junior Eurovision Contest, Hranush Hakobyan uses implications to preceding events between Armenia and Azerbaijan. 'We have to show everyone that Armenians win with their centuries-old culture, wit, intellect, just like our chess players, and do not 'win' by axing an officer in his sleep'- This extract from the Minister's speech implicates 2 main ideas mentioned above: 1. showing everyone who the Armenians are (the thesis of national self-representation, nation branding), 2. That they never axe an officer in his sleep and then being called as heroes.

The second implication refers to an incident that has taken place in Budapest in 2004. Ramil Safarov, an Azeri military officer had murdered by an axe a sleeping fellow student, an Armenian fellow officer, whose name was Gurgen Margaryan at one of the nights of NATO English-language courses (Safarov... 2012). Hungary sent Safarov to Azerbaijan by presuming that he would be imprisoned in Azerbaijan. Yet as soon as he arrived in Baku, he was pardoned and welcomed as a national hero and promoted to major, which angered and frustrated the Armenian side. As a matter of fact, during the entire musical event both of the sides perform in nationalist language, and the binary oppositions of 'us' and 'them' persist. As a consequence, both Armenia and Azerbaijan express nationalist rhetoric in their performances.

The ESC is taken very seriously both by the public and by the elites, as the ESC is perceived as a stage of nation branding. Armenia along with other countries has constantly used the ESC stage to raise political issues, which we will elaborate later. Both of the countries see each other as their main rivals in the competition. This tension, hatred and nationalism have been reflected in the ESC in many ways, which we will demonstrate a bit later.

The statistics illustrate that diaspora voting has always existed. Nonetheless, the new system of voting, which has been established from 2016, brings more balance between the jury vote and televote, and has emphasized the diaspora voting trends more. In the new system, the votes of the jury have more role to play in the results than before. Due to this, diaspora voting has relatively lost its influence in 2016.

ESC as a Continuation of War by Other Means: Nation Branding(Case Studies)

Armenia-Azerbaijan

Carl von Clausewitz has once said 'War is the continuation of politics by other means', which reflected the politics and the perception of war of the time. The history of the European Union is directly related to establishing peace in the continent, however, the ESC seems to be the 'continuation of war by other means'.

Armenia and Azerbaijan not once have used the ESC as a means to continue war at the ESC. In 2006 Armenia had its debut in the ESC being represented by an Armenian singer Andre born in Nagorno Karabakh. Azerbaijan protested against writing 'Nagorno Karabakh' as a birthplace of the Armenian representative, stating that de jure it is in the territory of Azerbaijan (Abrahamyan 2016). As a result, the EBU removed the birthplace section from the contestant's profile. Thereafter, when both of the countries were already in the contest, (Azerbaijan's debut was in 2008), the conflict in the ESC went further.

Traditionally, during the contest, before each performance there is an introductory video, which presents each country. In 2009 Azerbaijan complained to the EBU that the introductory 'postcard' clip of Armenia for the semi-final included the Armenian monument 'We are our mountains', located in the conflict zone, Nagorno Karabakh (Abrahamyan 2016). After the EBU agreed to remove the monument from the clip, Armenian media complained that Azerbaijan must also be forbidden to display the Maqbaratoshoara and Segonbad monuments in its entry video, as they are the symbols the cities of Tabriz and Urmia, which are located in Iran's Azerbaijan region, however the monuments were not removed from the video (Adams 2012).

The tensions continued, when in the final show while presenting the votes from Armenia, the Armenian spokesperson Sirusho held a clipboard with the picture of the monument on it, and had video screen of the 'We are our mountains' in her background, which infuriated the Azerbaijan side (Armenian Points... 2009). Nevertheless, according to Armenian official data 1.065 Armenians voted for Azerbaijani contestant, which was overall reflected in one point given to Azerbaijan.

Again, in 2009 it turned out that the Azerbaijani broadcaster, Ictimai Televiziya had blurred out the number of Armenia so that there was no vote coming from Azerbaijan to the Armenian contestant. The broadcaster had also distorted the TV signal during the performance of sisters Inga and Anush representing Armenia. After finding out about these all the EBU fined the Azerbaijani broadcaster 2700 euro (Krikorian 2011). In the same year Ministry of National Security in Baku interrogated those Azeri citizens who had voted for Armenia to give explanations. They were accused as potential security threat for the government (Adams 2012). According to the Azerbaijani official data 43 Azerbaijanis voted for Armenia. One of the voters, Rovshan Nasirli had explained, that the song of Armenian sisters Inga and Anush Arshakyans called "Jan Jan" was a better reflection of Azeri music than 'Always', the entry of Azerbaijan (Burnett 2009).

This is an evident example of cultural and taste similarities between countries located in the same region, which impact on people's votes apart from political reasons. He had also mentioned that his interrogators told him that they had the names and addresses of all 43 Azerbaijanis who had voted for Armenia. Nasirli also mentioned that the interrogators had warned him that they had the names and addresses of all the 43 voters (Radio Liberty... 2009). Even though the Azerbaijani Minister of Youth and Sport Azad Rahimov denied the information about the interrogation done by the Ministry of National Security, after investigation the EBU accused Azerbaijan for breaching the privacy of voters and threatened to ban Azerbaijan from taking part in the contest, but after all limited itself with only a strict warning (AzerNews.az... 2009).

The Junior Eurovision Contest also does not avoid political influences. In 2010, after the victory of 14 years old (at that time) contestant Vladimir Arzumanyan, the contest moved to Armenia. Armenian media claimed that Azerbaijan's broadcaster had cut off the show after it was clear that the winner was the Armenian contestant. The broadcaster however explained it to have been a technical problem (Janbazian 2015).

Two years after, in 2012 the ESC moved to Azerbaijan after, following Azerbaijan's victory in the preceding year. The Armenian delegation expressed its worries about the security of the Armenian contestant and the doubts about taking part in the competition. Azerbaijan officially replied by promising the security of all the delegations including Armenians (Radio Liberty... 2012). However, following the death of an Armenian soldier in February 23th from Azeri sniper attack in February 23th, former Armenian representatives of the ESC, Emmy and Eva Rivas, organized a public petition not to participate in the contest. On March 7 Armenia withdrew from the contest, which was going to take place in May 22nd and 25th in Baku. 'We refuse to perform in a country, notorious for mass killings and massacres of Armenians, a country where hatred for Armenian people is a part of governmental policy, a country banning the entrance of any person of Armenian nationality regardless of citizenship,' the statement said. In the months leading up to the contest, Azerbaijani President Ilham Aliyev said that 'the Armenians of the world' were 'our main enemies'.

So, as we can see the ESC with the initial ideology lying behind it has not been able to make the war vanish at least on the stage of Europe, but on the contrary, has become a tool in the hands of the governments to lobby against each other and continue the war by other means.

The most recent scandal between the two countries was in 2016 when the Armenian contestant Iveta Mukuchyan waved the Nagorno-Karabakh regional flag (Royston 2016). This caused anger in Azerbaijan and endangered the peaceful atmosphere of delegations and fans in the contest. Immediately after Azerbaijan expressed discontent against this incident, the managing committee of the ESC announced its decision on sanctioning Armenia through financial penalty. Only around two weeks before the first semi-final of the contest (in April 30th) the ESC organizers

announced the rule, which banned regional flags during the event (Duffy 2016). The day of the semi-final (in May 10th) such an obvious breach of the contest rule was not expected from anyone. No matter how much the ESC tries to keep the focus of the event on music, it still stays very political.

The rule on banning the regional flags in the ESC attracted massive attention in the UK, as Joe Woolford this year's singer representing the UK is Welsh (The Telegraph... 2016). Consequently, the Welsh flag would be banned as well. Accidentally published draft version of the flags that are considered as priority to ban for the ESC included the flags of disputed territories such as the flags of Kosovo, Crimea, Northern Cyprus, Nagorno-Karabakh, Scotland, Palestine as well as terrorist groups such as ISIS and Hamas (Flag Controversy...2016). The leakage of this list inferred disgruntlement throughout the social media as the people living in these territories felt offended seeing their countries being in a list with a terrorist organization, for which the ESC had to apologize publicly by stating that they did not mean to offend anyone (WorldNews... 2016). As stated by the ESC rule, the only allowed flags are those of the states, which are part of the UN as well as the flags of the European Union and the rainbow flag, as it symbolizes diversity, and tolerance, which is the driving principle of the ESC. However, it can be banned in case it is used for political means.

When a Swedish journalist asked Iveta Mukuchyan why she raised the regional flag of a disputed territory, she answered that she represents her motherland, and her heart is with her country and her people. She added that by raising the flag she wanted to claim peace on the border, and with her song 'Love wave' she aimed to spread the wave of love and peace in the region. The governing body of the ESC stated that they strongly condemn the flag's appearance as it beaches the primary objective of no politicization of the contest and affects negatively on the ESC brand. The breached Rule 1.2.2h of the 2016 ESC states that 'no messages promoting any organization, institution, political cause or other, company, brand, products or services shall be allowed in the shows' (ESC Rules... 2016).

Georgia-Russia

And finally, Georgia was considering whether to participate in 2009 ESC, one year after the Georgia-Russia war, which was going to take place in Russia. They decided to join however with a song with a very controversial lyrics and title called 'We don't wanna put in', which was associated with 'we don't wanna Putin' (Georgia ESC... 2016). Although Georgian delegation refused to change the title and the lyrics of the song, by stating that it does not have any political references, the ESC made it clear that Georgia would not be able to participate with that song. The words "put in" are sung with accented pronunciation as 'poot een', which is how the Russian prime minister's name is pronounced. In the end Georgia decided to withdraw.

Along with South Caucasian countries Russia also emphasizes the importance of the ESC. In 2009, after the victory of Dima Bilan with the song called 'Believe' in Belgrade, the ESC moved to Moscow. Russia, like Azerbaijan spent enormous

amount of money and efforts to make the show as special as possible (Pravda.ru... 2009). Swedish television executive Svante Stockselius, who was the ESC executive supervisor, told BBC that V. Putin, the Russian prime minister at that time, had attended the Eurovision rehearsal to take care that everything went well (Fidgen 2016). In Western European countries, although there are countries enthusiastic and enrolled in the ESC, like Sweden and the UK, in rest of the countries it is not really popular (Fidgen 2016). In Western Europe it is has been popular in gay community, way before the winning entry of Conchita Wurst.

For Russia, like for South Caucasian countries, the ESC is a national priority. In his interview the Russian contestant, Sergey Lazarev confirmed that the ESC is very important for Russia (Konstantopoulos 2015). They associate it to the Olympic games, where both representing and winning the competition is about the reputation and image for your country. Hence, Russia prepared for the ESC the way it did for hosting the Olympic games in Sochi 2014, by making the most expensive Olympic games ever (both winter and summer), to promote Russia, to show Europe that Russia can do, said Stockselius (Royston 2016). That is why Russia puts huge efforts to win the competition every year, even though it has won only once so far. Russia spends a lot of finances each year to win the contest and prepares for it professionally. In 2016 for the entry of Sergey Lazarev, Russia had collected a team of professionals, who had worked on each detail promising victory in the competition. This is why Russia was the bookmakers' favourite to win the contest. In 2014 and 2016, after being booted on the ESC stage, Russia prepared for the contest very seriously to restore its status.

According to Daniel Gould, who has written articles about the ESC, they hired two composers: Russian national artist Philip Kirkorov and a Greek musician called Dimitris Kontopoulos, who had both written many Eurovision songs previously (Fidgen 2016). They had a Cypriot vocal coach called Alex Panayi, who had worked with many successful Eurovision performances before and one the most successful Swedish backing singers on the stage. BBC Eurovision Twitter called it 'Olympic staging' (BBC Twitter... 2016).

The analogy between preparations for the Olympic games and the ESC, demonstrate the two main theses highlighted above: The main feature of the ESC the competition between states, which enforces nationalism, like in sport events, 2. It becomes a means for national self-representation and image branding in Russia as well as in the South Caucasus. Lazarev himself has done the analogy between the Olympic games and the ESC, and has claimed that it is immensely popular in Russia (Konstantopoulos 2015). The outstanding hosting by Russia becomes a way to show its cultural and political power to Europe.

Ukraine-Russia

The new restriction of 2016 on regional flags and the attempts to make the contest apolitical, nevertheless, did not influence on the ESC's reputation positively, as Jamaladinova, an ethnic Tatar born in Kyrgyzstan, representing Ukraine won with

a controversial song resulting a bigger scandal. The new voting system, which made the jury's vote stronger, helped her overpass Russia and Australia (Akkoc 2016) Before the contest the Russian contestant was an obvious candidate to win, however Russia ended up the third after Ukraine and Australia.

Russia did not share the overall festive mood of the event and considered Jamala's song to be directed against Russia and admonish the annexation of Crimea in 2014 (The Guardian... 2016). They showed it through twitter. The main argument was that it was a very political and biased victory. They claimed, that Ukraine's song called '1944' had political lyrics (it was about the deportation of more than 240.000 ethnic Tatars by Stalin from Ukraine's Crimea region after the WW2, in 1994 and about the sorrows that the singer's great-grandmothers family had witnessed). It could easily be linked to Russia's annexation of Crimea (John 2016). Russian media openly regarded him as a winner, ignoring the results of the competition.

The Russian Minister of Security and Defence addressed the ESC final results, by mentioning that it was highly political ('Anti-Kremlin' song... 2016). He said that as a response to the disrespect for the ESC rules Russia should not take part in next year's Eurovision, which will take place in Ukraine. He ironically added, that he would not be surprised, if the contest took place in Maidan. The latter is the square in Kiev, where social protest started and threw out the former corrupt government and the centre where the wind of change came from. In 2014 and 2015 the ESC audience had booed the Russian entries, because of the country's anti-gay rules and the Crimean events in 2014 (Wallop 2016).

In 2009 Russia was planning to restart the Intervision Contest, which was a Soviet version of Eurovision, existing in 1970s to connect China and Central Asian allies with a musical show. Even though after the announcement of the idea by the president of Russia, there were not any further steps taken to implement the project. After the feeling of being unwelcome in the ESC, Russia might return to the former idea (Merelli 2014). Unlike Georgia, whose title had a too obvious political statement, Jamala's song represents the sorrow and grief of Tatars, which I believe has a stronger link with today's politics than Georgia's song, in which the lyrics, apart from the title did not imply anything. The lyrics containing "While her song avoids direct reference to Vladimir Putin's 2014 annexation of Crimea, Ms Jamaladinova, whose stage name is Jamala, has left no-one in any doubt about where her sympathies lie. The Russian side conceived the performance to be a metaphor against the Russian annexation of Crimea. The following lyrics did not leave a doubt about it not only in Russia but in the European media.

*"When strangers are coming,
They come to your house,
They kill you all,
And say we're not guilty,
Not guilty"* (Jamala... 2016).

During her interview with the AFP news agency in February, she said that she wanted to show what has is currently happening with Tatars, who feel helpless after the seizure of her homeland by Russia. Later she mentioned that it was emotionally hard for her to recall all the memories over and over again, however she felt that it was necessary at that time, as Tatars need the others' supports. After the Soviet Union collapsed, many Tatars returned to Crimea, and today they keep resisting the annexation of Crimea (Freeman 2016).

Conclusion

To sum up, the ESC is a comprehensive event, which encompasses various social structures, identities and values. After the WW2, along with the creation of the European Economic Community, there was a feeling that there was a need for creating a pan-European invented tradition, an event, which would create a common sense of belonging to the imagined European community, to foster peace and unity all over the continent.

It was established to serve the European project and shape European identity. Throughout its historical developments the ESC was enlarging by embracing more and more diverse communities. Since the beginning of the 21st century the diversification and enlargement towards East brought new meanings in the competition. 'New European' states perceive the ESC differently from the 'Old European' participants. To be able to measure the success and failure of the ESC in creating this imaginary community, the paper aimed to analyze and answer to the question, whether the ESC, as a popular music event, shapes a common sense of identity and brings unity among the participating member states, which it was initially designed for. My answer for this question has two answers, which I will explain below.

According to my research, today's ESC community, 43 participating member states, stretching from West of the continent to the East and from North to the South, the ESC reflects much more divided than united Europe. The enlargement history of the contest made it very diverse by making the ESC a stage of many identities. This divisiveness is being expressed through several means:

- Competition
- Regionalized voting system
- Existing conflicts between the participant countries.

1. As I argue in the paper, the basic principal of the contest is competition, which primarily divides the states based on their national identities and makes them compete against each other. This makes the contest become musical Olympic games, based on the principle of who is stronger. Competition ultimately results nationalism, a nationalism, which is not defined as such. This is a sort of nationalism, which follows us in our everyday lives through hanging flags in the city, or media, which divides

national and international news or politicians, referring to their citizens as a nation.

2. The existence of voting alliances between the participating countries has both cultural and political reasons, which could be explained by shared history and culture.
3. The borders of the wider Europe are not as peaceful as the borders of those who have agreed half a century ago to stop war between each other. The existing conflicts between the new members give the contest a spirit of nationalism and politics, thus by removing the event from its initial context. The ESC becomes a continuation of war by other means.

The ESC is itself a very divided, often regionalized event, which tries to bridge Western, Central, Northern, Eastern and Southern Europes. These regions have their shared cultural and political past among each other, which has shaped their common senses of familiarity. My specific concentration was on Russia's 'otherness' and the South Caucasus, which bring new meanings to the show event. The fact, that Russia, Azerbaijan, Armenia, and other Eastern European countries perceive the ESC as an opportunity for nation branding, raising political problems and continuing a conflict by other means, illustrates how far they can push the contest away from its initial objectives.

To conclude, today there is an overall imbalance between the notions of 'unity' and 'diversity'. The imbalance is expressed through conflicting and contradicting social, political and cultural values, which are being 'performed' on the stage of ESC.

Bibliography

Adorno T. 1988.

Music and National Identity. Introduction to the Sociology of Music. Continuum International Publishing Group.

Altendorf N. 2016.

European Unity through the Eurovision Song Contest? A Comparison of 'New' Europe and 'Old' Europe, Ethnicity, Nationalism, and National Identity Network: University of Edinburg, <https://nationalismstudies.wordpress.com/2016/02/10/european-unity-through-the-eurovision-song-contest-a-comparison-of-new-europe-and-old-europe/>, (accessed 12 May 2016).

Anderson B. 1983.

Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Verso: London.

Billig M. 1995.

Banal Nationalism: Remembering Banal Nationalism. London: SAGE Publications.

Blacking J. 1987.

A Common Sense View of All Music: Reflections on Percy Grainger's Contribution to Ethnomusicology and Music Education. Cambridge University Press: Cambridge.

Bohlman P. 2011.

Music and Nationalism. Focus: Music, Nationalism, and the Making of New Europe, 2nd ed. Routledge: New York.

Bourdieu P. 2010.

Distinction, 2nd ed., Routledge Classics.

Chapman M. 1997.

Thoughts on Celtic Music. Ethnicity, Identity and Music. The Musical Construction of Place: Oxford/ New York.

Cook N. 2003.

Music as Performance. The Cultural Study of Music: A Critical Introduction, Routledge: New York and London.

Delanty G. 2008.

Models of European Identity: Reconciling Universalism and Particularism. Perspectives on European Politics and Society.

Fischer-Lichte E. 2008.

The Performance as Event. The Transformative Power of Performance: A New Aesthetics. Routledge: New York and London.

Fricker K. and Gluhivic M. 2013.

Performing the 'New' Europe: Identities, Feelings, and Politics in the Eurovision Song Contest. Back to the Future: Imagining a New Russia at the Eurovision Song Contest. London: Palgrave Macmillan.

Gellner E. 1983.

Nations and Nationalism. New York: Cornell University Press.

Grove G. et al. 1954.

A Dictionary of Music and Musicians, Vol. 2, 4th ed. Macmillan: New York.

Heim C. 2016.

Performer, Performance, Audience. Audience as Performer: The Changing Role of Theater Audiences in The Twenty-First Century. Routledge: New York.

Hobsbawm E. and Ranger T. 1983.

The Invention of Tradition. Cambridge University Press: Cambridge.

Inthorn S. 2012.

Europe Divided or Europe United? 2008 European Championship. Governance, Citizenship and the New European Football Championships. Routledge: New York.

Kinsler G. 2013.

The Fine Art of Crochet: Innovative Works from Twenty Contemporary Artists. Author House: Bloomington.

Kirkegaard A. 2013.

Empire of Song: Europe and Nation in the ESC, The Nordic Brotherhoods: Eurovision as a Platform for Partnership and Competition. UK: Scarecrow Press.

McKinney J. and Butterworth P. 2009.

The Cambridge Introduction to Scenography. Cambridge University Press: Cambridge.

Merriam A. 1964.

The Anthropology of Music. North-western University Press.

Merriam R. 2003.

Locating the People: Music and the Popular. *The Cultural Study of Music: A Critical Introduction*. Routledge: London.

Nettl B. 2005.

The Study of Ethnomusicology: Thirty One Issues and Concepts. University of Illinois Press: Urbana and Chicago.

Raykoff I. and Tobin R. 2007.

A Song for Europe: Popular Music and Politics in the Eurovision Song Contest. Hampshire/ England: Ashgate Publishing Company.

Sachs C. 2008.

The Rise of Music in the Ancient World. East and West. Dover Publisher.

Seeger A. 1987.

Why Suya Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian people. Cambridge University Press: Cambridge.

Sieg K. 2013.

Conundrums of Post-Socialist Belonging at the Eurovision Song Contest. Performing the 'New' Europe: Identities, Feelings, and Politics in the Eurovision Song Contest. London: Palgrave Macmillan.

Shepherd J., Horn D. et al. 2003.

Continuum Encyclopaedia of Popular Music of the World. Media, Industry and Society: Music as Commodity, 1. Continuum: New York.

Schechner R. 1985.

Between Theatre and Anthropology. University of Pennsylvania Press: Pennsylvania.

Stokes M. 1997.

Introduction: Ethnicity, Identity and Music. The Musical Construction of Place, Oxford/ New York.

Titron J. 2009.

An Introduction to the Music of World's Peoples. Schirmer: New York.

Official Webpages**The EBU... 2016.**

The EBU Director-General's office, European Broadcasting Union, 28 April 2016, <http://www.ebu.ch/news/2016/04/eurovision-song-contest-receives>, (accessed 14 May 2016).

The ESC... 2016.

Eurovision Song Contest Attracts 204 million viewers, Eurovision.tv, http://www.eurovision.tv/page/news?id=eurovision_song_contest_attracts_204_million_viewers, (accessed 12 June 2016).

Minister of Diaspora... 2012.

Let's Support Armenia's Participant in the 2011 Junior Eurovision: Message of RA Minister of Diaspora Hranush Hakobyan, Ministry of Diaspora of the Republic of Armenia, 11 December 2012, <http://www.mindiaspora.am/en/Congratulations/1794>, (accessed 15 January 2016).

ESC Rules... accessed 2016.

Rules of the Eurovision Song Contest, Eurovision.tv, http://www.eurovision.tv/upload/press-downloads/2016/2015-10-28_2016_ESC_rules_PUBLIC_EN.pdf, (accessed 14 May 2016).

Voting in ESC... accessed 2016.

Voting in Eurovision 2016, Eurovision.tv, <http://www.eurovision.tv/page/voting>, (accessed 5 May 2016).

Newspaper Articles***Akkoc R. 2016.***

Eurovision 2016 results explained: Who voted for whom in the new system? The Telegraph, May 15, 2016, <http://www.telegraph.co.uk/tv/2016/05/15/eurovision-2016-results-explained-who-voted-for-whom-in-the-new/>, (accessed June 1, 2016).

Abrahamyan G. 2006.

News from Eurovision: Arts and Culture, ArmeniaNow.com, March 17 2006, https://www.armenianow.com/arts/6268/arts_digest, (accessed April 4, 2016).

Adams W. 2012.

How Armenia and Azerbaijan Wage War Through Eurovision, March 11, 2012, Time, <http://world.time.com/2012/03/11/how-armenia-and-azerbaijan-wage-war-through-eurovision/>, (accessed March 6, 2016).

Barrett P. 2014.

The festival of kitsch: Eurovision returns, The Sydney Morning Herald Entertainment, May 1 2014, <http://www.smh.com.au/entertainment/music/the-festival-of-kitsch-eurovision-returns-20140501-zr2qw.html>, (accessed April 4, 2016).

Burnett V. 2008.

Many Voices Chime in on Spain's Anthem Lyrics, The New York Times, 15 January 2008, <http://www.nytimes.com/2008/01/15/world/europe/15spain.html>, (accessed 6 March 2016).

Burnett V. 2009.

Many People are summoned in Azerbaijan for voting for Armenia, August 18, 2009, <https://realarmenia.wordpress.com/page/2/>, RealArmenia's Weblog, (accessed January 10, 2016).

Denham J. 2016.

Eurovision 2015: Armenia's Genealogy forced to change song title in wake of 'too political' Armenian Genocide claims, Independent, Saturday 23 May 2016, <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/eurovision/armenia-at-eurovision-2015-genealogy-forced-to-change-song-title-in-wake-of-too-political-armenian-10270670.html>, (accessed May 28, 2016).

Duffy N. 2016.

Eurovision Reverses Flag Policy after Banning 'Political' Waving of Rainbow flag, PinkNews, 9 May 2016, <http://www.pinknews.co.uk/2016/05/09/eurovision-reverses-flag-policy-after-banning-political-waving-of-rainbow-flag/>, (accessed June 4, 2016).

Fidgen J. 2016.

Why is Russia so desperate to win Eurovision? 13 May 2016, <http://www.bbc.com/news/magazine-36269302>, BBC News, (accessed May 23 2016).

Freeman C. 2016.

They kill you all': why Ukrainian Eurovision winner, Jamala, angered Russia with her 1944 song, The Telegraph, May 15, 2016, <http://www.telegraph.co.uk/tv/2016/05/11/jamalas-ukraine-eurovision-song-stirs-up-russia/>, (accessed May 20, 2016).

Janbazian R. 2015.

Azerbaijan Accuses Armenian, French Eurovision Entries of Being Political, TheArmenianWeekly, February 20, 2015, <http://armenianweekly.com/2015/02/20/eurovision-2015/>, (Accessed March 3, 2016).

John T. 2016.

The Dark History Behind Eurovision's Ukraine Entry, Time, May 13, 2016, <http://time.com/4329061/eurovision-jamala-russian-ukraine-crimea/>, (accessed June 12 2016).

Krikorian O. 2011.

Can Eurovision Succeed Where Diplomacy Has Failed? Ararat Magazine, May 18, 2011, <http://araratmagazine.org/2011/05/can-eurovision-succeed-where-diplomacy-has-failed/>, (accessed May 13, 2016).

Konstantopoulos F. 2015.

Russia 2016: Sergey Lazarev to Stockholm: officially confirmed, Oikotimes.com, December 10, 2015, <https://oikotimes.com/2015/12/10/breaking-news-russia-2016-sergey-lazarev-confirmed-for-stockholm/>, (accessed April 12, 2016).

Merelli A. 2014.

Russia's latest Cold War-like move—bring back the Intervision song contest Quartz, August 13, 2014, <http://qz.com/248441/russias-latest-cold-war-like-move-bring-back-the-intervision-song-contest/>, (accessed June 10, 2016).

Moles J. 2009.

The Unaffordable Eurovision Song Contest, The Guardian, 6 January 2009, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/may/20/eurovision-spending-costs>, (accessed May 3, 2016).

Orlean S. 2012.

Thomas Kinkade: Death of a Kitsch Master, The New Yorker, April 8, 2012, <http://www.newyorker.com/culture/culture-desk/thomas-kinkade-death-of-a-kitsch-master>, (Accessed January 23, 2016).

Palmer S. and Dodds L. 2016.

Is Eurovision Really all Political?, The Telegraph, 9 May 2016, <http://www.telegraph.co.uk/tv/2016/04/26/is-eurovision-really-all-political-why-the-balkan-voting-bloc-is/>, (accessed 4 April 2016).

Pipa S. 2014.

Unveiled Hidden Patterns in Eurovision Voting, University College London, 2 May 2014, <https://www.ucl.ac.uk/news/news-articles/0514/020514-eurovision-voting>, (accessed 18 April 2016).

Royston B. 2016.

Russia strong enough to hold off Eurovision challengers and win in 2016, May 13, 2016, Metro.co.uk, <http://metro.co.uk/2016/05/13/russia-strong-enough-to-hold-off-eurovision-challengers-and-win-in-2016-5880204/>, (June 12, 2016).

Royston B. 2016.

Has Politics Been Completely Removed From the Eurovision Song Contest Results? Metro.co.uk, 11 May 2016, <http://metro.co.uk/2016/05/11/has-politics-been-completely-removed-from-eurovision-song-contest-results-5875916/>, (accessed 10 June 2016).

Royston B. 2016.

Armenia threatened with Eurovision disqualification after breaking regional flag rule, Metro.co.uk, 11 May 2016, <http://metro.co.uk/2016/05/11/armenia-threatened-with-eurovision-disqualification-after-breaking-regional-flag-rule-5875458/>, (accessed 12 March 2016).

Sultanova S. 2012.

In Eurovision Spending, Azerbaijan Is a Clear Winner, 20 April 2012, <http://www.tol.org/client/article/23107-in-eurovision-spending-azerbaijan-is-a-clear-winner.html>, (accessed January 12, 2016).

Wallop H. 2016.

If Russia Wins, Will Eurovision's Gay Fans Boo or Cheer? The Telegraph, May 13 2016, <http://www.telegraph.co.uk/tv/2016/05/13/if-russia-wins-will-eurovision-gay-fans-boo-or-cheer/>, (accessed 18 June 2016).

Westvott L. 2014.

Guide to The Politics of the Eurovision Song Contest, TheWire, 6 May 2014, <http://www.thewire.com/entertainment/2014/05/your-guide-to-the-politics-of-the-eurovision-song-contest/361707/>, (accessed 13 January 2016).

Vranis M. 2013.

Interview with Sietse Bakker, Eurovision Song Contest Event Supervisor (part I), ESC Today, 23 September 2013, <http://esctoday.com/68352/interview-sietse-bakker-eurovision-song-contest-event-supervisor-part>, (accessed 12 January 2016).

Veen T. 2016.

Diaspora does it: Did Poland, Lithuania and Serbia benefit from migrant communities? 21 May 2016, <http://wiwibloggs.com/2016/05/21/diaspora-voting-eurovision-poland-lithuania-serbia/142221/>, (accessed 12 June 2016).

Newspapers: Unknown Author***The Guardian... accessed 2016.***

Anger in Moscow, Joy in Kiev, After Ukraine's Eurovision Triumph, The Guardian, <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2016/may/15/moscow-kiev-ukraine-eurovision-russia-boycott-jamala-1944>, (accessed June 1, 2016).

Radio Liberty... 2012.

Armenia To Boycott Eurovision In Baku Due To 'Enemy' Statement, Radio Free Europe: Radio Liberty, March 17, 2012, http://www.rferl.org/content/eurovision_armenia_boycott_azerbaijan/24507856.html, (accessed November 12, 2015).

Safarov... 2012.

Azeri killer Ramil Safarov: Concern over Armenian anger, BBC News, 3 September 2012, <http://www.bbc.com/news/world-europe-19463968>, (accessed in 14 May 2016).

Radio Liberty... 2009.

Azerbaijani Authorities Interrogate Music Fan Over Eurovision Vote for Armenia, Radio Free Europe: Radio Liberty, August 14, 2009, <http://www.rferl.org/content/feature/1800013.html>, (accessed February 12, 2016).

AzerNews.az... 2009.

European broadcasting body fines Azerbaijan's ITV, AzerNews.az, November 27, 2009, <http://www.azernews.az/azerbaijan/16195.html> (accessed January 9, 2016).

Flag Controversy... 2016.

Eurovision 2016: Flag Controversy, April 29, 2016, <https://eurovisiontimes.wordpress.com/2016/04/29/eurovision-2016-flag-controversy/>, (accessed May 13, 2016).

World News... 2016.

Eurovision organizers apologize, change nothing, WorldNews, May 15, 2016, <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4797884,00.html>, (accessed June 7, 2016).

Pravda.ru... 2009.

Eurovision Song Contest in Moscow to be most expensive and totally unprofitable, Pravda.ru, May 7, 2009, <http://www.pravdareport.com/society/showbiz/07-05-2009/107514-eurovision-0/#sthash.3kN5DHAX.dpuf>, (accessed June 5, 2016).

'Anti-Kremlin' song... 2016.

Eurovision 2016: Furious Russia demands boycott of Ukraine over Jamala's 'anti-Kremlin' song, The Telegraph, 15 May 2016, <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/05/15/eurovision-2016-furious-russia-demands-boycott-of-ukraine-over-j/>, (accessed June 20, 2016).

Repat Armenia... 2015.

Forget me Not: In Memory of Centennial Armenian Genocide, Repat Armenia, April 1, 2015, <http://repatarmenia.org/eng/forget-me-not-to-symbolize-centenary-of-armenian-genocide/>, (accessed May 12, 2015).

Georgia ESC... 2009.

-Georgia Eurovision entry to poke fun at Vladimir Putin, The Telegraph, 19 February 2009, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/georgia/4696925/Georgia-Eurovision-entry-to-poke-fun-at-Vladimir-Putin.html>, (accessed March 23, 2016).

BBC Twitter... 2016.

-Olympic Staging from Russia, BBC Eurovision: Twitter May 10, 2016, <https://twitter.com/bbcurovision/status/730122657857998848>, (accessed June 2, 2016).

The Telegraph... 2016.

Welsh Flags Banned from Eurovision Song Contest for Being too 'Political', The Telegraph, 3 May, 2016, <http://www.telegraph.co.uk/tv/2016/05/03/welsh-flags-banned-from-eurovision-song-contest-for-being-too-po/>, (accessed June 5, 2016).

Video Materials

Armenian Points... 2009.

Eurovision 2009, Armenian Points Announcement, Youtube.com, May 17 2009, <https://www.youtube.com/watch?v=yoDD4giPfkK>, (accessed March 6, 2016).

Genealogy... 2015.

Genealogy: Face The Shadow/Armenia, 2015 Eurovision Song Contest, Youtube.com, March 12, 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=VVVvgD0-Mu0>, (accessed January 20, 2016).

Jamala... 2016.

Jamala, 1944: Ukraine 2016 Eurovision Song Contest, Youtube.com, Feb 22, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=oxS6eKEOdLQ>, (accessed May 3, 2016).

Լիլիթ Մանուկյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Կյանքը դեֆիցիտի¹ պայմաններում. կանացի հագուստի պրակտիկաները Երևանում 1970-80-ականներին

Հագուստի պրակտիկաները՝ որպես մարդու առօրյա մշակույթի անբաժան մաս, հետաքրքիր է ուսումնասիրել հատկապես խորհրդային գաղափարախոսության ու պաշտոնապես վերահսկվող միջավայրում՝ դիտարկելով, թե նման պայմաններում մարդկանց կողմից ինչ նախաձեռնություններ են ցուցաբերվում, և ինչպես են դրանք հարաբերվում պաշտոնական մոտեցումների հետ:

Հոդվածում քննարկվում են պետական գործարանային (քանասացների արտահայտությամբ՝ «ֆարբիչնի») հագուստի հանդեպ երևանաբնակ կանանց միջավայրում տարածված վերաբերմունքը, այդ հագուստի հանդեպ արտահայտված մերժողականությունը և հագուստի ձեռքբերման այլընտրանքային պրակտիկաները: Առանձնակի քննարկման են արժանանում արտասահմանյան հագուստների, այսպես կոչված «իմպորտնի»² հագուստի նախընտրությունները և դրանց ձեռքբերման պրակտիկաները: Այս համատեքստում եմ քննարկում նաև հագուստ կարելու և գործելու պրակտիկան, մի դեպքում՝ որպես «իմպորտնիին» նմանակելու, մյուս դեպքում՝ պարզապես սեփական գաղափարները և ճաշակը դրսևորելու միջոց: Այնուհետև վերլուծում եմ հագուստի մեջ դրսևորվող պաշտոնական գաղափարախոսության տարրերը, և թե ինչպես էին դրանք հարաբերվում մարդկանց հագնվելու առօրյա պրակտիկաների հետ:

Բանալի բառեր. *ուշխորհրդային, հագուստի դեֆիցիտ, «իմպորտնի», «ֆարբիչնի» հագուստ, հագուստի նմանակում, անհարական արեղծագործականություն:*

Lilit Manukyan

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA

**Living in Deficiency: Female Clothing Practices
in Yerevan in 1970-80s**

Clothing practices as inseparable part of people's everyday culture become important topic to investigate especially in the context of soviet official ideology. Clothing in daily life was under official surveillance in USSR. How did the state organise clothing issues and what was the reaction of people? What and how people preferred to dress and how did they obtain them? In my paper I try to examine those questions. Two type of clothing tendency will be presented based on what the interlocutors mainly mentioned.

1 Դեֆիցիտ բառը (ռուս. дефицит – պակասություն՝ պահանջը չլրացնելու հետևանքով) կիրառվում էր՝ նշելու համար խորհրդային Միությունում մի շարք ապրանքների պակասությունը, երբ գնորդը նույնիսկ գումար ունենալու դեպքում չէր կարողանում դրանք ձեռք բերել:
2 Ռուսերեն импортный բառն է, որը նշանակում է ներկրված, ներմուծված, և խոսակցական լեզվում լայնորեն տարածված բառ էր՝ ցուցելով այն բոլոր ապրանքները, որոնք չէին արտադրվել խորհրդային Միությունում, այլ ներմուծվել էին այլ պետություններից:

Those were so called "fabrichni" (factory made) and "imprtni" (imported) clothes. The "fabrichni" clothes will be presented as non preferable type of clothing, while the "imprtni" as mostly preferable ones. In this context the practice of sewing and weaving dresses will be described and analysed on the one side as a way of obtaining imported clothes by imitating /sewing them, on the other side as a way of representation of an individual creativity. Finally, the official discourse on clothing will be discussed and compared with the meanings people gave to their daily clothing.

Keywords: *late Soviet, "imprtni" clothes, "fabrichni" clothes, imitation of clothes, individual creativity.*

Лилит Манукян

Жизнь в условиях дефицита: практики женской одежды в Ереване в 1970-1980 годах

В статье анализируется отрицательное отношение «фабричной» одежде и альтернативная практика приобретения одежды в среде женщин, живущих в Ереване. Отдельно обсуждаются предпочтения к так называемой «импортной» одежде. В этом контексте практика шитья и вязания одежды являются в одном случае – подражание импортной одежде, во втором – способом выявления собственных идей и вкуса.

Ներածություն

Խորհրդային պետությունում ապրող մարդու առօրյա պրակտիկաները մարդաբանական հետաքրքրություն են ներկայացնում՝ ելնելով խորհրդային կարգերի բնույթից: Խորհրդային հանրությունն իր բնույթով խմբակենտրոն էր: Այսինքն այդ հասարակարգում հիմնային արժեք համարվում էր խումբը, և ենթադրվում էր, որ անհատի բոլոր տեսակի գործողությունները պետք է ծառայեին ընդհանուրի շահերին: Հետևաբար՝ խորհրդային մարդու առօրյա ցանկացած ոլորտ ուսումնասիրելիս պետք է հաշվի առնել, որ այն պաշտոնապես գաղափարական կարգաբերման էր ենթարկվում՝ անհատին «ազատելով» ինքնություն մտածելու և սեփական առօրյան կառուցելու անհրաժեշտությունից: Իսկ ինչպես էր մարդը վարվում այդ կարգաբերումների հետ: Արդյո՞ք նա դառնում էր իր համար պետականորեն ստեղծված մշակութային արտադրանքի և այդ արտադրանքը սպառելու պրակտիկաների անփոփոխ կրողը, թե՞ դրանց հակադարձողը կամ էլ թե՞ պարզապես այդ կարգաբերումների հետ «բանակցողը», դրանց փոփոխողը և պաշտոնապես ստեղծվող առօրյա պրակտիկաներին զուգահեռ այլընտրանքներ ստեղծողը: Ինչպիսի՞ նոր դրսևորումներ էին ի հայտ գալիս պաշտոնական գաղափարական տրամաբանությունից դուրս մարդկանց ստեղծած պրակտիկաներում: Հետևյալ հարցադրումները որպես հիմնական թիրախ ունենալով՝ աշխատանքում քննության են առնվել կանանց հագուստի առօրյա պրակտիկաները 1970-80-ականների երևանյան միջավայրում: Այս ժամանակաշրջանը մասնագիտական գրականության մեջ ընդունված է անվանել ուշխորհրդային շրջան (Yurchak 2005: 15): Խորհրդային պետության գոյության այս վերջին տասնամյակներին ընդհանուր կենսամակարդակի աճ նկատվեց, խորհրդային մարդու կենցաղի բարելավումը դարձավ պետական հոգածության առարկա: Կենսամակարդակի աճին զուգահեռ տեղի ունեցավ սպառողականության աճ առօրյա կյանքի բո-

լոր ոլորտներում. հազուստ, սնունդ, տնային կահույք ու կենցաղային տեխնիկա և այլն (Chernishova 2013: 1-2): Պատմական իրողություններում մյուս նկատելի փոփոխությունը խորհրդային հանրահայտ «ձնհալն» էր, որը մեղմեց ստալինյան շրջանի «երկաթյա վարագույրը», և Խորհրդային Միություն, այդ թվում և Խորհրդային Հայաստան սկսեցին ներմուծվել արտասահմանյան նորույթներ՝ կապված թե՛ երաժշտական կյանքի, թե՛ բազմապիսի կենցաղային ապրանքների հետ, որոնցից մեկն էլ վերաբերում էր հազուստին: Խորհրդային Միությունում սկսեց աշխուժանալ այսպես կոչված «իմպրոտնի հազուստի» ներմուծումը ինչպես պետական «խողովակներով», այնպես էլ մասնավոր ճանապարհով (Yurchak 2005; Chernishova 2013: 31-42):

Որոշակիորեն մեղմացան նաև արտասահմանյան երկրներ մուտք ու ելքի կոշտ սահմանափակումները: Այս տարիներին մարդիկ հնարավորություն ստացան ուղղակի և անուղղակի շփումներ ունենալու արևմտյան երկրների մարդկանց հետ, ծանոթանալու նրանց կենսակերպին, գեղագիտությանը, նորաձևությանը և նույնիսկ գաղափարախոսական այնպիսի նորամուծություններին, ինչպիսիք են, օրինակ՝ հիպիականություն, անձի ազատությունը, մշակութային ու սեքսուալ հեղափոխությունը և այլն: Այդ ծանոթացումը տեղի ունեցավ մի շարք աղբյուրներով՝ զբոսաշրջությունը, ֆիլմեր, երաժշտական փառատոներ, նորաձևության ներկայացումներ և այլն:

Համատեղելով խորհրդային պետության գաղափարախոսական մթնոլորտը պատմական այս իրողությունների հետ՝ առօրյա մարդաբանական հետազոտության տեսանկյունից ստեղծվում է հետաքրքիր մի համատեքստ՝ հետևյալ հարցադրումներով. մարդիկ ինչպե՞ս փոփոխեցին և կազմակերպեցին իրենց հագնվելու պրակտիկաները, երբ, մի կողմից, ստացան ֆինանսական ավելի մեծ հնարավորություններ, մյուս կողմից, երբ մեծացավ հազուստի հարցում գեղագիտական ճաշակ ձևավորելու նոր աղբյուրների մատչելիությունը: Արդյո՞ք հազուստի հանդեպ մարդկանց փոփոխվող հետաքրքրությունը, գեղագիտական և ռճական առումով աճող պահանջումները, բազմազանության ձգտումը պետականորեն բավարարվում էր, թե՛ մարդիկ ստեղծում էին իրենց նախընտրած հազուստը ձեռք բերելու նոր, պետականից տարբերվող պրակտիկաներ: Ինչպիսի՞ն էին պետականորեն առաջարկվող հազուստի հանդեպ մարդկանց գնահատականները, և ինչպե՞ս էին առօրյայում մարդիկ անվանում, գնահատում, իմաստավորում ու ընդհանրացնում իրենց կրած հազուստը: Ի վերջո, ինչպե՞ս էին հարաբերվում հազուստի, նորաձևության հանդեպ պետական գաղափարախոսությունն ու մոտեցումները և մարդկանց առօրյա գնահատականներն ու իմաստավորումները: Ինչպիսի՞ առարկայական դրսևորումներ էին դրանք ստանում, այսինքն՝ հազուստի և հագնվելու ինչպիսի՞ նոր ձևեր էին ստեղծվում և ինչպե՞ս:

Վերոնշյալ հետազոտական հարցերին փորձ է արվել պատասխանել խորին հարցազրույցների հիման վրա՝ 1970-80-ական թթ. ապրած 10 կանանց և 3 տղամարդկանց հետ, որոնք այդ ժամանակ եղել են 20-30 տարեկան: Խորին հարցազրույցներն անցկացվել են Երևանում 2015 թ. հուլիս-սեպտեմբեր ամիսներին: Տեքստում բանասացների անունները փոխված են:

«Ֆարրիչնի» հագուստ

1970-80-ական թվականներին հագուստի խորհրդային պրակտիկաներում կարելի է առանձնացնել «իմպորտնի» (импортный-ներմուծված) և «ֆարրիչնի» (фабричный-գործարանային) հագուստների տեսակներ: Զրուցակիցներիս վկայությամբ գործարանային հագուստը չէր համապատասխանում մարդկանց գեղագիտական պատկերացումներին և անհատական ճաշակին, ինչի պատճառով էլ մարդիկ հաճախ հրաժարվում էին նման հագուստ կրելուց և փորձում էին գտնել այլընտրանքներ: Ահա թե ինչպիսի գնահատականներ ու մեկնաբանություններ կարելի է լսել այդ շրջանն ապրած կանանց կողմից: Ներկայացնեմ մի քանի օրինակ.

«Ֆարրիչնի արտադրանքին բանի րեղ չէինք դնում էդ ժամանակ: Մերոնք էդքան ճաշակով չէին, չթից կամ այլ կրորներից էին ու որակով չէին, չիթը մի հար լվանում էիր, նեղանում էր» (Սեդա, 62տ., միջն. կրթություն/տնային տնտեսուհի):



«Ահավոր միապաղաղ էին, անհետաքրքիր, ոնց որ զինվորական հագուստը», «մոդայիկ չէին, շաբլոն էին, միարիպ, գոյները գորշ էին, սեռի մեջ ու մեծական էին» (Անահիտ, 50տ., լրագրող/ռեժիսոր):



«...մի խոսքով, մենք ունիվերսալից [հանրախանութից] ոչ մի բան էլ չէինք կարողանում առնել: Ես չգիտեմ, թե դիֆիցիտ էր, թե մենք լայեղ [իրեն վայել համարել] չէինք անում, թե լավը չէր...» (Մելայա, 65տ., ուսուցչուհի):

«Խանութներում մի րեասակից լիքը կախված էր, էն որ հագնում էին, ասում էին շաբլոն ա, րեղական ապրանքը չէր գրավում, որովհետև պլանի գաղափար կար, պլան կարարելու» (Էլյա, 68տ, մանկավարժ) (նկար 1):

Նկար 1. Տեղական/գործարանային հագուստ, «Ռզնի», 22, 1973:

Նկարագրությունները վերաբերում են խորհրդային պետական գործարանային հագուստին, որը պլանային տնտեսության ու պետական մենաշնորհի պայմաններում մարդկանց հագնվելու պահանջմունքները բավարարելու գլխավոր աղբյուրն էր: Մարդկանց բանավոր հիշողություններն ու դրանցից բխող հարցադրումները, գնահատականներն իրենց պատասխանն ու հիմնավորումն են գտնում այդ շրջանին վերաբերող պատմական և մարդաբանական հետազոտություններում (Chernishova 2013; Лебина 2014), որտեղ հանգամա-

նալից ներկայացվում են այն խոցելի կողմերը, որ առկա էին պետականորեն վերահսկվող, ստեղծվող ու արտադրվող հագուստի ոլորտում: Ինչպես ներկայացվում է այդ հեղինակների մոտ, հագուստի ձևը, գույնը, կարը, որակը և այլ առանձնահատկություններ որոշվում էին պետական վերահսկողության տակ գտնվող մոդելյոր-նկարիչների միջոցով, որոնք աշխատում էին բոլոր միութենական հանրապետություններում ստեղծված նորաձևության տներում՝ որպես կենտրոն ունենալով համամիութենական նորաձևությունների տունը Մոսկվայում: Այստեղի նկարիչները մշակում էին ձևը, գույնը, որը հետո հաստատվում էր թեթև արդյունաբերության նախարարությանը պատկանող մարմնի՝ գեղխորհրդի կողմից: Միայն այդ հաստատումից հետո տվյալ մոդելը կարող էր գործարանում դառնալ զանգվածային արտադրանք, ապա թողարկվեր հանրախանութներ (Chernishova 2013: 31-41): Չնայած բրեժնևյան շրջանում թեթև արդյունաբերության (այդ թվում՝ նաև հագուստի) զարգացմանը, և ընդհանրապես մարդկանց սպառողական պահանջմունքներին սկսեցին ավելի մեծ ուշադրություն դարձնել, քան նախորդ շրջանում, այնուամենայնիվ, կապիտալիստական և նույնիսկ արևելատերակա սոցիալիստական երկրների համեմատ, խորհրդային պետությունը հետ էր մնում հագուստի ոլորտում մարդկանց պահանջմունքները բավարարելու հարցում՝ մի դեպքում արտադրելով մոդելներ, որոնք արևմտյան կապիտալիստական երկրներում արտադրվող մոդելների համեմատ նորաձև չէին համարվում, իսկ եթե այդպիսին համարվում էին, ապա ոչ կատարելագործված տեխնիկայի և համապատասխան կտորի, կյուրի բացակայության պատճառով տալիս էին ոչ որակյալ, մարդկանց գեղագիտական պահանջմունքներին չհամապատասխանող արտադրանք (սկար 2): Նման պայմաններն էին, որ ստեղծեցին զանգվածային արտադրանքի դեֆիցիտ (Иванова 2011), որն առկա էր ոչ միայն արտադրանքի քանակի՝ այլև տեսականու և որակի հարցում:

«Իմպորտացավ». «Իմպրոտնի» հագուստ ձևեր բերելու պրակտիկաները

«Մեզ բժիշկները հաճախ հարցնում են. «Բուժելի՞ է արդյոք իմպորտացավը»: Այո՛, բուժելի է: Հանձնարարում ենք երկու դեղամիջոց: Առաջին՝ արտասահմանյան ձեռնարկությունները պետք է իջեցնեն իրենց ապրանքների որակը: Երկրորդ՝ մերոնք պետք է իրենց որակը բարձրացնեն: Եվ իմպորտացավը կվերանս» («Ոգնի» 1987, 1), (սկար 3):

«Ոգնի» ամսագրում նկարագրված «իմպորտացավի» «դեղատոմսը», այն է՝ սեփական ապրանքի արտադրությունը մեծացնելը և որակը բարձրացնելը, խորհրդային պետությունն այդպես էլ ի վիճակի չէրավ կիրառելու և տեղական հագուստի դեֆիցիտը լուծելու միջոցը գտավ ոչ թե սեփական արտադրությունը զարգացնելու, այլ արտասահմանյան արտադրանքը ներմուծելու մեջ (Chernisheva 2013: 31-35): Ժողովրդական արտահայտությամբ «իմպրոտնի» (ներմուծված) հագուստը տարբեր ծագում ուներ. դրանք ներառում էին ինչպես



— Ձեր արտադրանքի պատճառով՝ ազ-
շիկս տանն է մնացել...

Նկ. Ֆ. ԳԱՐՔԻՆՅԱՆԻ

Նկար 2. «Սխալվել՝ տեղական շոր է հագել», «Ոգնի», 10, 1987:



Նկար 3. «Ասում են՝ պարկի մեջ ինպորտնի նվերներ կան», Ոգնի, 2, 1975:

արևելաեվրոպական սոցիալիստական երկրներից, այնպես էլ արևմտաեվրոպական երկրներից և ԱՄՆ-ից բերված հագուստները, որոնք մուտք էին գործում Խորհրդային Միություն, նաև Խորհրդային Հայաստան և պետականորեն կազմակերպված ներմուծմամբ և առանձին անհատների միջոցով: Թե որ երկրից ինչ քանակությամբ հագուստ կներմուծվեր Խորհրդային Միություն, ևս որոշվում էր պետականորեն՝ առևտրի նախարարության միջոցով: Մոսկվայում ներմուծված ապրանքը բաժանվում էր միութենական հանրապետությունների հանրախանութների միջև, և ենթադրվում էր, որ պիտի հայտնվեր բոլոր քաղաքներում ու գյուղերում, որտեղ պետական խանութներ էին գործում: Մակայն, լինելով սահմանափակ, այդ ապրանքները միանգամից չէին հայտնվում խանութների ցուցափեղկերին: Մինչև խանութում ցուցադրվելը արտասահմանյան հագուստն ուղարկվում էր, ինչպես մարդիկ են անվանում, «սպեց բազաներ» (հատուկ պահեստներ), որտեղից պիտի առաքվեր խա-

նութներ: Ահա այստեղ է, որ հաջողում էր նա, ով ուներ անձնական կապեր, որի միջոցով մուտք կունենար պահեստ և կկարողանար «առաջին ձեռքից» գնել «իմպրոտնի» ապրանք: 58-ամյա զրուցակիցս՝ Կիման, այսպես էր հիշում այդ ժամանակաշրջանը. «Դե էնպեղի աշխատողներն էին օգտվում իրենց կանանց, աղջիկների, իրենց համար: Ով որ իմանում էր ինչ-որ լավ բանի մասին, դա արդեն ծանոթության միջոցով էր. ասում էին բազայից ենք առել, բազայից ենք կարողացել դուրս բերել»:



- Ինչպե՞ս վաճառենք այս զգեստները:
- Գեղեցիկ փաթաթեք, դրեք վաճառասեղանի տակ, ձեռաց կթոցենն:

Նկար 4. «Տակից առնելու» կարևորությունը, «Ոգնի», 3, 1980:



Նկար 4.1. «Տակից ապրանքը իր գինն ունի», «Ոգնի», 16, 1973:

«Իմպրոտնի» ապրանքի հաջորդ հանգրվանը խանութն էր՝ այս անգամ ևս հայտնվելով ոչ թե ցուցափեղկի վրա, այլ *փակը*, այսինքն՝ տեսանելի ու հասանելի էր դառնում գրեթե միայն վաճառողների ու նրանց ծանոթների համար, ու այդպես տարածվում էր «տակից առնելու» պրակտիկան. 65-ամյա մանկավարժ Էլյան վկայում է, «*Ծանոթների միջոցով մտնում էինք խանութ, ասում էին սպասեք, ռեվիզիա ա եկել [սրուգող հանձնախումբ], գալիս արուգում էին, իրանց ցույց չէին փայխ, որ իմպրոտնի ապրանք ունեն, իրանց գնալուց հետո մտնում, մեր ուզած ապրանքը փակից առնում էինք*» (նկար 4., 4.1):

Ի վերջո, որոշ ապրանքներ հայտնվում էին նաև հանրախանութում՝ բոլորի համար: Այստեղ է, որ սկսվում էր «հերթ կանգնելու» պրակտիկան (Николаев 2005): Մինչև «իմպրոտնի» հազուստը կանցներ նման փորձությունների միջով և նոր կհասներ սպառողին, հայտնվում էին այդ ապրանքի ավելի արագ գործող մատակարարները, որոնք ապօրինի առևտրով զբաղվող մարդիկ էին և առօրյա խոսակցական լեզվում հայտնի էին «սպեկուլյանտ» և «ֆարցովչիկ» անուններով (Лебина 2014: 233-239): Դրանք «սև շուկայում» գործող մարդկանց առևտրի պրակտիկաներն էին: Վերջիններս գլխավորապես Մոսկվայից, ինչպես նաև արևելաեվրոպական սոցիալիստական երկրներից Հայաստան հազուստ ներմուծողներն էին, որոնք, օգտվելով արտասահմանյան ապրանքի դեֆիցիտից, այն վաճառում էին ավելի թանկ, քան հանրախանութներում՝ բազմաթիվ մարդկանց ազատելով հերթ կանգնելու պարտադրանքից:



- Այս ապրանքները խանութում կրկնակի էժան են:
- Գնա խանութից էլ առ, եթե ձեռքդ ընկնեն:

Նկար 5. «Տնային ունիվերսալ», «Ոգնի», 8, 1973:

Սա առօրյա խոսակցականում հայտնի՝ «ձեռի վրայից» արվող առևտուրն էր (նկար 5): «Ձեռի վրայից» արվող առևտրի տեղերից մեկը «տուրիստի տունն» էր: «Տուրիստի տունը» տարբեր ընկալումներ ուներ. որոշ դեպքերում զրուցակիցներս նկատի ունեին այն մարդկանց, որոնք, որպես զբոսաշրջիկ, մեկնում էին Արևմուտք՝ գլխավորապես սոցիալիստական Եվրոպայի երկրներ, և կարողանում էին որոշ ապրանքներ, այդ թվում և հազուստ բերել ու վաճառել:

Նմանատիպ մարդիկ, իհարկե, քիչ էին, քանի որ կար սահմանափակ չափով ուրբի փոխանակելու հնարավորություն: Ահա այստեղ է, որ յուրաքանչյուր զբոսաշրջիկ կարող էր դառնալ նաև գաղտնի առևտրական իր այցելած երկրում, ինչպես հիշում է 66-ամյա Սուսաննան. «1973թ. առաջին անգամ գնացի Ռումինիա, և մենք էստոնիացի սուրճ փարսանք, փոշեկուլ, բայկվի գիշերանոցներ, էսրեղ շուկայում վաճառում էինք, ու փոխարենը բերում էինք յուզապլավսկի կոմբինացիաներ»:

Որոշ դեպքերում «տուրիստի տուն» ասելով մարդիկ նկատի էին ունենում Երևանում բնակություն հաստատած հայրենադարձ սփյուռքահայերի բարեկամներին, որոնք կամ ծանրոցներ էին ուղարկում, կամ իրենք էին գալիս Լիբանանից, Սիրիայից, Ֆրանսիայից, ԱՄՆ-ից և այլ հայկական համայնքներից.

«Իմ ընկերուհու հորեղբայրը Ֆրանսիայից եկավ, մենք բաժնի աղջիկներով գնացինք իրա հորեղբոր բերածներից առանք: Էդ նշանակում էր, փորձարի փնից ապրանք էինք առնում: Իրա պապան ախպար էր, հորեղբայրն էլ Ֆրանսիայում էր ապրում: Ես փորձարի փնից առել եմ յուզապլավսկի պենտար, խալաթներ օժիտի համար» (Սեդա, 62 տարեկան, տնային տնտեսուհի):

«Իմպրոտնի» հագուստը հայտնվում էր ոչ միայն հանրախանութներում, այլ նաև հատուկ խանութներում, որ հիշատակվում էին որպես «չեկի խանութ», «դոլարի խանութ», «կոմիսիոն» անուններով: Լինելով պետականորեն օրինական խանութներ՝ վերջիններս նախատեսված չէին բոլորի համար. «Չեկի խանութի» տարածք մուտք ունեին այլ սոցիալիստական կամ ԽՍՀՄ հովանավորության ներքո գտնվող զարգացող երկրներ աշխատանքի մեկնած մարդիկ, որոնք, որպես աշխատավարձ ստանալով կտրոն-չեկ, գալիս էին Հայաստան և օգտվում «չեկի խանութից»: «Դոլարի խանութի» տարածքում հայտնվում էին մարդիկ, որոնք դոլար ունեին: Ենթադրվում էր, որ դրանք պաշտոնական այցով կամ որպես զբոսաշրջիկ Հայաստան եկած արտասահմանյան հյուրերն էին, որոնց, ի տարբերություն խորհրդային քաղաքացու, թույլ էր տրված դոլարով առևտուր անել: «Կոմիսիոն» կարող էին մուտք գործել բոլորը, բայց ոչ բոլորը կարող էին գնումներ կատարել, քանի որ ապրանքները թանկ էին և ոչ հասանելի բոլորին: Սեդան, հիշելով «կոմիսիոն» խանութները, այսպես որակեց. «Հիմա ոնց են բրենդային խանութները. թանգանոց ու լավ, դե էն ժամանակվա կոմիսիոնները փենց են եղել»: Զրուցակիցներս հաճախ են հիշում դեպքեր, երբ ինչ-որ կերպ՝ կապերի ու ծանոթության միջոցով, ձեռք էին բերում այդքան ցանկալի դարձած չեկը կամ դոլարը և մուտք գործում այդ խանութներ.

«Դե նկատվում էր. ասում էին «սա չեկրվիից ա հագնվում» կամ «էսի չեկրվիի շոր ա», կամ ասում էին «չեկի ապրանք ա»: Չեկի վաճառողներ կային..., ասենք գնացինք, մի բան հավանեցինք, անմիջապես չեկը առնում

Էինք, վազելով գնում, հագնում, որոշ բաներ առնում էինք ուրախացած, որովհետև մեր ճաշակին էր, մեր ուզածն էր և որակը ընտրիք. դե արտասահմանյան երկրներից էին. շվեդական, եսիմ ինչ, այ տենց ապրանքներ էին» (Կիմա, 58տ., լաբորանտ):

Բանասացների հիշողությունները ցանկալի, գերադասելի հագուստի մասին վերաբերում էին ոչ թե տեղական, գործարանային հագուստին, այլ Խորհրդային Միությունից դուրս արտադրված ու ներմուծված հագուստին: Պետական և մասնավոր ճանապարհներով ներմուծված հագուստը բավարար չէր այնքան, որ հասանելի լիներ մարդկանց: Արդյունքում ձևավորվեցին հագուստի ձեռքբերման բազմապիսի պրակտիկաներ, ինչպիսիք էին «բազայից» (պահեստից), «տակից», «ձեռքի վրայից», «տուրիստի տնից», «չեկի», «դոլարի խանութներից» ու կոմիսիոններից ձեռք բերելը: Քանի որ հագուստի ձեռքբերման այս խողովակները հասանելի էին ոչ բոլորին և որոշ դեպքերում էլ հակաօրինական, ապա հետագոտական առումով ինքնին հետաքրքրական է նկարագրել վերոնշյալ պրակտիկաները, որոնցով մարդիկ հասնում էին իրենց նպատակին՝ ձեռք բերելով այդքան ցանկալի «իմպրունի» հագուստները:

Ստեղծագործաբար նմանակումների արտադրություն

Ինչ էին անում մարդիկ, որոնք մի դեպքում հնարավորություն չունեին օգտվելու «բրենդային կոմիսիոններից» և նմանատիպ այլ խանութներից, մյուս դեպքում չէին հասցնում հանրախանութից ձեռք բերել ցանկալի հագուստ: Հետաքրքրական է, որ սոցիալական տարբեր շերտերի մեջ «իմպրունի» հագուստ ձեռք բերելու ճանապարհները շատ տարբերակներ և նրբերանգներ ունեին: Այն սոցիալական խավերը, որոնց մատչելի չէր այդ հագուստը ձեռք բերելը, այն պարզապես նմանակում էին: Նմանակումներն արվում էին և՛ հագուստի մոդելի կամ նմուշի, և՛ հագուստի դետալների մեջ, ինչպիսին էին որևէ ֆիբրայի պիտակը կամ բրենդը, կոճակը կամ «կնտական»: Մարդկանց պատմություններից կարելի է դուրս բերել նմանակման մի քանի տարատեսակ. ա) անհատական մակարդակում, տնային պայմաններում սեփական կարի մեքենայով կարելը կամ գործելն էր, բ) դերձակներին պատվիրելն էր, գ) որևէ ֆիբրայի մակնիշով հագուստ կարող ընդհատակյա արտադրամասերից («ցեխերից») օգտվելն էր:

Տեսային պայմաններում կարել-գործելու պրակտիկան խրախուսվում էր նաև ամսագրերի միջոցով, որոնք ունեին խորհուրդներ տվող, ուղղորդող բաժին՝ «կարիր ինքդ» վերնագրով («Հայաստանի աշխատավորուհի» 1970; 1975: 5; «Советская женщина» 1970: 7, 8): Ձեռագործ հագուստը մի կողմից ուղղորդվում էր խորհրդային մոդայի ամսագրերում տրվող խորհուրդների միջոցով, իսկ մյուս կողմից արդյունք էր ոչ խորհրդային ամսագրերի ստանդարտների՝ որպես աղբյուր ունենալով արտասահմանյան ֆիլմերը, երաժիշտների հագուստները՝ միախառնված սեփական երևակայության, ստեղծագործական

կարողությունների հետ: Ընդ որում, այդ ոլորտի հմտությունները ոչ միայն մասնագետ դերձակների «մենաշնորհն» էին դարձել, այլ նաև այն մարդկանց, ովքեր փորձում էին սեփական հմտություններով տնային պայմաններում բավարարել հագուստ ձեռք բերելու պահանջմունքը: Արդյունքում հագուստ կարելու ուղեցույց գրքերն ու ամսագրերը, կտորներն ու շյուղերը դարձել էին տարածված առօրյա իրեր՝ շատ հաճախ հանդիսանալով հարգի նվերներ: 53-ամյա Նվարդը հիշում է.

«Բոլորը իրար որպես լավ նվեր արրեզ [ռուս. օրթեզ–կրորի/գործվածքի հարված] էին տալիս, այսինքն դու իրան արդեն թանկ բան ես նվիրում. ինքը կարա ունենա շոր, որից ուրիշը չունի, ինքը կարել տա նենց, ոնց որ ինքն ա ուզում: Պատրաստի շոր իրար չէին նվիրում, պատրաստին ցածր տոն էր համարվում, արրեզ նվիրելը ավելի բարձր բան էր համարվում»:

56-ամյա դաշնակահար Անուշը ոգևորությամբ պատմում էր, թե ինչպես սկսեց ինքնուրույն գործել ու կարել.

«Մարտի 8-ին նվերներ էին տալիս, դաշնամուրի դասեր էի տալիս, իմ ծնողներից մեկը ինձ նվիրեց գործելու գիրք՝ «Азбука вязания» [Կար ու ձևի այբուբեն], ու ես էդ գրքով որոշեցի որ պիտի գործեմ: Առաջին բանը որ պիտի գործեի, գնացի իսպու կոշտ թելեր առա, ասի սվիտր եմ գործելու, թները հանովի-դնովի, ու էսքիզներ արի թե գույները ոնց պիտի գնա, թելերը ոնց պիտի գնա, բան, հետո եղբորս համար սվիտր գործեցի, ինքը էսքիզ արեց իր սվիտրի համար, արծիվի գաղափար էր, սիմվոլիկ սարքեց, հետո երեխեքիս համար կարողա լիքը բաներ անեի»:

Դժգոհելով գործարանային միատեսակ հագուստից՝ շատերն էին ձգտում հագնվել «տարբերվող» ու «հետաքրքիր ստիլով» ու «իմպրեսիոնի տեսքով»:

«Հիշում եմ, որ լավ արեղծագործական մտրեցում էինք դրսևորում. բախարներս բերել էր, մամաս լավ կարում ու գործում էր: Իրա շնորհիվ մենք բակում լրիվ տարբերվում էինք մյուս երեխեքից, որտե ինքը նենց լավ արեղծագործական ջիղ ուներ, ու բաներ էր հնարում իրա հագուստներից, տարիկի հագուստներից, ինչքան հիշում եմ իմ մանկությունը, մաման ինչ-որ բաներ ձևավորում էր, ու հետաքրքիր ստիլ էր մտնում մեր հագուստների մեջ, կարողա մի փոքր դերսալ ավելացնեինք ու լրիվ իմպրեսիոնի տեսք ունենար» (Անահիտ, 50տ., լրագրող/ոնժիստր):

«Իմպրեսիոնի» հագուստ ունենալու համար անհրաժեշտ էր ոչ միայն շորի մոդելը նմանակել, այլև գտնել համապատասխան «իմպրեսիոնի» կտոր: Կտորների որոշ տեսակներ ևս, տեղական արտադրանք չլինելով, դժվարությամբ էին ճարվում և հետևաբար՝ թանկ համարվում: Այդպիսի կտոր էր համարվում «մառլյան», որից կարված հագուստները հիշատակվում էին որպես թանկարժեք ու ոչ բոլորին հասանելի: Ահա թե ինչպիսի հնարների էր դիմել 63-ամյա Նինան՝ այդ կտորը ստանալու համար.

«Մոդա էին մատչայից շորերը 80-ականների սկզբին. էդ կրորը իր առանձնահատուկ որակը ունի, էն մատչյան չէ, որ դեղատարներում ծախում են: Քառակուսի մեծ քարտեզներ առա մի քանի հատ, փարա դրեցի ջուրը, թրջեցի, թղթի հարվածը սաղ մաքրեցի, լվացի, ինքը դառավ կրոր, էս կրորը ժավել դրեցի, ինքը սպիտակեց, նորը էր շար: Ու դրանով իմ ուզած սարաֆանը կարեցի: Խանութներում թանկ էր. էն ինչ ձեռքս ընկնում էր, հնարում էի, որ հագնեմ»:

Այսպիսով, ստեղծվում էր սեփական ստեղծագործական կարողությունները զարգացնելու ու իրացնելու մի յուրահատուկ ոլորտ: Այսպիսի պայմաններում հագուստ կարելն ու գործելը դառնում էին մարդկանց համար ոչ միայն հագնվելու պահանջը բավարարելու պրակտիկա, այլև անհատական ճաշակը, ազատ ընտրելու հնարավորությունն իրացնելու միջոց:

«Ընտրություն չկար, սրիպված կարում էինք, ով ֆանրագիս ու հնարավորություն ուներ: Հիմա մրաժում եմ, գործեմ մի հեղափոխություն քան, հեղափոխություն եմ մի քանի հազար տեսակ քան ա վաճառվում, կգրենես ինչ-որ մի քան, որ գցես վրեղ, որտեղ փալասա, որ պիտի մաշվի, գնա, արդեն սենց ես մրաժում պրակտիկ. իսկ էն ժամանակ քանի որ չկար, դու արդեն որպես սրեղծագործություն էիր նայում, պիտի անես ու պլյուս սրեղծագործում ես: Չեմ ուզում մեծամիտ քան ասել, բայց կուրյուրեն [նկարիչ-մոդելյոր] ոնց ա սրեղծում, այ դու էլ ես տենց սրեղծում» (Անուշ, 56տ., դաշնակահար):

Անուշի այս խոսքերի մեջ կարելի է նկատել այն միտումը, որ հագուստը զուտ սպառողական նշանակություն ունեցող ապրանք չէր խորհրդային շրջանում ապրող մարդու համար: Մարդը էմոցիոնալ կապ ուներ հագուստի հետ՝ համարելով այն իր ստեղծագործության արդյունքը: Իսկ ներկայում նույն մարդը հագուստն արդեն ընկալում է արագ փոփոխելի ապրանք, որը կարելի է հեշտությամբ ձեռք բերել խանութներից ու նույն հեշտությամբ էլ ազատվել նրանից: Արդյունքում հագուստի հանդեպ նկարիչ-մոդելյորի վերաբերմունքից անցում է կատարվում սպառողի մոտեցման, հետազոտողներից Օլգա Գուրովան է (2005: 40-58) դիպուկ բնորոշում սպառողական միտումը՝ «от товара к товару» (ընկերոջից ապրանքի: Ընկերն այստեղ գործածվել է մտերիմ, ուղեկից իմաստով):

Հագուստի նմանակողներ էին դերձակները: Դերձակների ծառայություններից օգտվողները նկարագրում էին երկու տեսակ՝ պետական կարի արհեստանոցներում՝ «ասելյեններում» և տանն ինքնագրադված աշխատող դերձակներ: Շատերը գերադասում էին հագուստ կարել տալ ինքնագրադված դերձակների մոտ՝ նկատելով, որ վերջիններս ավելի շատ էին փորձում հաշվի առնել մարդու անհատական ճաշակը: Մինչդեռ պետական արհեստանոցի դերձակներն ավելի հաճախ հետևում էին պետական գործարաններում արտադրվող հագուստի մոդելներին: Ուստի շատերի համար «պրիստիժին»

մասնավոր կարողի մոտ գնալն էր, որի ծառայությունը, ինչպես հիշատակում են բանասացները, ավելի թանկ արժեր: Անհատ դերձակները դառնում էին նաև խորհրդային քաղաքական էլիտայի ներկայացուցիչներին սպասարկողներ: Այդ շրջանի բարձրաստիճան պաշտոնյաներից մեկի կինը՝ 70-ամյա Ռիտան, հիշում է. «Կար նաև լյութս արելյե, բարձրակարգ, որը տեղավորվում էր Սարյանի այգու դիմաց. ուլքեր ցանկանում էին, հնարավորություն ունեին, կարող էին էդտեղ կարել. լավ վարպետներ էին: Նորեկները. օրինակ, իմ վարպետները մեծ մասամբ եղել են ախպարներ»: Որպես հմուտ կարող անհատ դերձակներ, հետաքրքրական է, որ հաճախ էին հիշատակվում հայրենադարձ հայերը. «Անհայր կարողները իրանք [հայրենադարձները] էին, իսկ մենք սովոր էինք չէ, գնալ մորնել արելյեներում, սովորել պետական, իսկ իրանք ձեռքի շնորհք ունեին, արհեստ ունեին, իրանք դրսում ավելի շատ բան էին տեսել, իրանք կապ ունեին դրսի հետ և ժուրնալներ էին սրանում, երևի թե դրա համար» (Նվարդ, 58տ., էքսկուրսավար):

«Դրսի ժուռնալները» դառնում էին ոչ տարածված ու դժվարությամբ ճարվող նորաձևության ամսագրեր, որոնք «իմպրոտի» հազուստի նմանական կարևորագույն աղբյուրներն էին: Արևմուտքում տարածվող հազուստը տեսնելու հիմնական միջոց էին նաև այդ տարիներին հեռուստատեսությամբ տարածվող երաժշտական փառատոները, ռոք երգիչների համերգները, որտեղից մարդիկ հատկապես նմանակում էին հազուստներ, որոնք համընդհանուր տարածում չունեին Խորհրդային Միության տարածքում: Դրանցից էր, օրինակ, ջինսե տաբատը, որը Հայաստանում ևս 1970-ականներից սկսեց դառնալ ոչ միայն տղամարդկանց, այլ նաև կանանց համար ցանկալի հազուստ: Մարդիկ նույնիսկ առանձնացնում էին ջինսե տաբատների պրեստիժայնության աստիճաններ: «Օրիգինալ» կամ «իսկական» ջինսն ամերիկյանն էր՝ «Levis» և «Wrangler» ապրանքանիշերով: Այլ երկրներում արտադրված ջինսերը համարվում էին «պատենտ»՝ իրականին նմանակած:

«...իսկական ամերիկյան ջինս հագնողներ շատ քիչ էին քաղաքում: Դե ջոկնվում էր: Էն ժամանակ ջինսը մաշած չէր, ինքը լրիվ մուգ կապույտ գույնի էր: Ամերիկայից եկած ախպարների բարեկամներն էին բերում էդ կոնկրետ ֆիռումա ջինսերը... ես մի անգամ շավար առա, տեսց 100 ռուբլի տրվեցի, որը աշխարհավարձ էր էն ժամանակ, որով կարելի էր մի ամիս սպրել» (Հարություն, 50տ., դիզայներ):

Շատերի համար ֆինանսապես անհասանելի ու դեֆիցիտ ջինսե տաբատներն էին, որ նմանակվում էին դերձակների կողմից.

«Ես հիշում եմ, որ ԳՈՒՄ-ի մոտ մի հայր Կարեն կար, որ թույն կարում էր օվեղոկով, բանով, նենց, որ ֆիրմայից չէր տարբերվում, բայց ինքը շատ թանկ էր կարում. էն ժամանակվա գներով. 40-50 ռուբլի էր կարելը ու իրա մոտ սարսափելի հերթ էր. ասում էր գոնե մի 25 օրից, որտեղ [որովհետև] եսիմ ինչքան ցուցակ ուներ էի» (Անահիտ, 50տ., լրագրող/ռեժիսոր) (նկար 6.):



Նկար 6. «Ջինսի մոլուցքը. սկզբունքային վեճ», «Ոգնի», 21, 1980:

Նմանակման կարևորագույն նախապայմանը որքան հնարավոր է «իսկականից» կամ օրիգինալ հագուստից չտարբերվող հագուստ ստեղծելն էր: Այդ հարցում առաջին հերթին օգնության էին գալիս պիտակները՝ համապատասխան ֆիրմայի նշանով կամ առանց դրա: Օրինակ, ինչպես պատմում են զրուցակիցները, «իսկական» ամերիկյան ջինսը «Levis» կամ «Wrangler» ֆիրմաներինն էր, ապա ջինսե տաբատ կարելու դեպքում ձգտում էին ճարել այդ պիտակները և փակցնելով կարած ջինսին՝ ներկայացնել այն որպես «օրիգինալ ամերիկյան ջինս»: Բացի պիտակներից, «իսկական» ջինսը պիտի ունենար զանազան դետալներ. «Ես ջինս եմ կարել, դրա հետը զամշվի գործած ինչ-որ շնորոկներ, գուրիներ: Հենց էդ ժամանակ կնոպկա խփում էին. դե եթե խփած չի, էդ արդեն երևում ա, որ կարած ա, փանում կնոպկեքը խփում էիր վրեն, հետո բիրկեն էիր կպցնում, մի հար գրպանի արանքը, մի հար էլ մեջը կկպցնեիր, եթե խեք ունեիր, որ ապացուցեիր, որ ֆիրմայա: Իրար ցույց էինք տալիս, որ ֆիրմայա» (Անահիտ, 50տ., լրագրող/ռեժիսոր): Իսկ եթե չէր հաջողվում հենց տվյալ ֆիրմայի անունը կրող պիտակներ ճարել, մարդիկ պարզապես ստեղծում էին պիտակներ՝ փակցնելով ոչ միայն տաբատների, այլև հագուստի այլ հատվածների վրա: 50-ամյա Հարությունը, որն այժմ դիզայներ է, նկատում է. «Ես հիշում եմ, լեյբլ [պիտակ] էի սարքում անգլիական դրոշից, որովհետև անգլիական դրոշով ջինսեր կային, բայց ես էդ լեյբլը կպցրեցի սառնղկայիս: Ըրենց չրես վիճակներ կային: Դա պրիստիժնի էր, իմպրորնի»:

Ընդհանրապես պիտակով հագուստը շատերի համար արդեն իսկ արտասահմանյան հագուստի նշան էր, հետևաբար, ինչպես բանասացներից Անահիտն է հիշում, տարբեր միջոցների էին դիմում՝ հագուստները «պիտակավորելու» համար:

«Եթե հանկարծ բախտը բերեր երկաթի ինչ-որ բան գտնելի, կամ կաշվե, կամ ինչ-որ պայուսակի վրայից, կամ ինչ-որ մի անկողնու վրայից, կարևորը չէ որտեղից, կարևորը էր դիզայնն էր, որ քո սարքած շորի հետ սազեր, էր ֆիրմայի քառակուսի նշանի տեսքը ունենար: Դե ջինսերինը հեյրևի մասում էինք կացնում, ու լավ էր, որ կաշուց ճարեիր. Եթե կաշվից չէին գտնում, գոնե կաշվե երիզ էինք իրան անում, էր քառակուսին մտրցնում էինք մեջը, սոլիդ տեսք էր սրանում: Իսկ եթե հագուստ էր, թևերին կաշի էի ավելացնում»:

«Իմպրոտնի», «ֆիրմա» հագուստ ձեռք բերելու պահանջը հագուստ նմանակելը հասցրեց մեկ այլ մակարդակի, երբ հայտնվեցին մարդիկ, որոնք խոսակցական արտահայտությամբ «պադպոլնի ցեխեր»-ում (подпол – ընդհատակյա, пех – արտադրամաս) հագուստ էին արտադրում այս կամ այն ֆիրմայի անվան տակ՝ համապատասխան պիտակներ և այլ դետալներ փակցնելով: Այդպիսի գործունեություն ծավալողներից էր 55-ամյա Արմենը, որն իր ձեռներեցության հմտությունները զարգացրել էր դեռ 1980-ականներին.

«Սկսեցի ինքս ոչ թե իմ համար կարել, այլ կարել, վաճառել: Ուրիշի կուրպկերից, բարեկամների կուսություններից, վերնաշապիկներից, շար սիրուն, ասեղով քանդում հանում էի, կամ մամայենք որ տրորիստ էին գնում ու բերում էին ինձ համար շոր, դրանց էրիկերկերը [սալրանքանիշ] հանում էի շար հանգիստ, կացնում իմ կարած կուրպկաների վրա ու վաճառում, ու մարդիկ գիդեին թե ֆիրմայա, հերթ էր մտրա: Էր ես մենակ տունն էի կարում, էն ժամանակ դեռ արտադրություն չկար: Էր 1982–83 թթ. էր: Տենց բաներ ես շար շար էի անում: Մարդիկ առաջինը նայում էին դրանց «ցավոք սրտի, էր էրիկերկերին»:

Ոչ միշտ հնարավորություն ունենալով «իմպրոտնի» պատրաստի հագուստ գնելու խանութներից՝ մարդիկ դիմեցին սեփական ստեղծագործական կարողություններին՝ մի դեպքում կարելով ու գործելով սեփական ձեռքերով, մյուս դեպքում կարել տալով դերձակների մոտ: Այստեղ նկատելի են դառնում հագուստի այն բոլոր տարրերը (ձևը, կտորը, դետալները), որոնք դառնում էին նմանակման ենթակա՝ մարդկանց մեջ ստեղծելով «իմպրոտնի» հագուստ կրելու զգացողություն:

«Իմպրոտնին» որպես պրեստիժի ցուցիչ

Ֆրանսիացի սոցիոլոգ Ժ. Բոդրիարը, մշակելով «սպառողական հասարակության» մոդելը 1970-ականների ֆրանսիական հանրության օրինակով, քննարկում է այնպիսի հարցեր, ինչպիսիք են մարդկանց պատկերացումներն

իրերի հանդեպ: Քննարկում է սպառողական պրակտիկաները՝ որպես ստատուսի (կարգավիճակի), պրեստիժի (հեղինակության) նշաններ, իրերին վերաբերելը՝ որպես տարբերություններ կառուցելու, ստեղծելու միջոց (Бодрийяр 2006: 5-17):

Թվում է, թե Բոդրիարի բնութագրած «սպառողական հասարակություն» հասկացությունը տեղին չի լինի կիրառել խորհրդային հասարակության դեպքում, քանի որ, համաձայն խորհրդային կոմունիստական գաղափարախոսության, նյութական իրերը չպետք է իշխեին մարդու կյանքում և պետք է լինեին ոչ այլ ինչ, քան տարրական պահանջմունքները բավարարելու միջոց: Մակայն, ինչպես ցույց են տալիս հետազոտությունները, ուշխորհրդային շրջանում՝ սկսած 1960-ական թվականներից, կապված կենսամակարդակի ու ապրանքների արտադրանքի աճի, ինչպես նաև կապիտալիստական երկրների հետ կապերի համեմատաբար աշխուժացման հետ, խորհրդային հասարակությունում ևս տարածվեցին սպառողական մշակույթին բնորոշ հատկանիշներ, երբ մարդկանց համար իրերը և դրանց ձեռքբերումը դարձան սոցիալական կարգավիճակը ցուցելու կարևոր միջոցներ (Chernishova 2014): Խորհրդային առօրյայում առկա «իմպրոտնի ապրանքը» և այն ձեռք բերելու պրակտիկաները կարելի է դիտարկել այս համատեքստում: Ներմուծված շատ հագուստներ, մի կողմից կրելով արևմտյան կապիտալիստական որևէ երկրում արտադրված լինելու «ամենագոր» պիտակը, մյուս կողմից լինելով սահմանափակ քանակի և հետևաբար՝ հասանելի ոչ բոլորին, դառնում էին պրեստիժի և տարբերություններ կառուցելու յուրահատուկ նշաններ: Այն ձեռք բերողները կարծես դառնում էին առանձնահատուկ. մի կողմից կրում էին ոչ տարածված «իմպրոտնի» ապրանք, մյուս կողմից դրանով ցուցում էին իրենց սոցիալական կապերն ու ստատուսը:

50-ամյա Հարությունն այսպիսի հիշողություններով կիսվեց.

«...ավելի լուրջ բաներ էին հոլանդական կոստյումներ, ավստրիական կոշիկներ, էդ վապշե չէր հասնում խանութ, էդ բազայից էին տանում: Օրինակ, Մոսկվայում դա խանութից կարայիր առնեիր, բայց հերթ էր ըլնում կիլոմետրերով: Մենք մի հար ընկեր ունեինք, ասում էր ախպեր բազայում երկու հար են սրացել. մեկը Տաճարիչն աս վեկալել, մյուսը՝ հերս»:

Չնայած խորհրդային պաշտոնական գաղափարախոսությամբ սոցիալական տարբերությունները համահարթեցված էին, և նյութական բարիքները (այս դեպքում հագուստը) հավասարապես հասանելի էր բոլորին, բայց մարդկանց առօրյա պրակտիկաները, ինչպես տեսնում ենք, այլ բան էին պատմում: Բանասացի հիշատակած «Տաճարիչները» այլաբանորեն նշում էին պետական համակարգում ծառայողների (սոմենկլատուրայի) այն ներկայացուցիչներին, որոնք իրենց պաշտոնական դիրքի ու կապերի շնորհիվ առաջինն էին օգտվում պետական պահեստներ մուտք գործող «իմպրոտնի բարիքներից»: Իսկ նրանք, ովքեր հաջողում էին ձեռք բերել ու կրել վերնախավին հասանելի

հագուստը, դրանով իսկ ասես մոտենում էին վերջիններիս կարգավիճակին: Ուշխորհրդային շրջանում արտասահմանյան հագուստը, որը գնային առումով բավական թանկ էր, վեր էր անվել մարդկանց կարգավիճակ նշող ցուցիչի: Դրանց ձեռքբերումը ցուցում էր ոչ միայն մարդու սոցիալական կարգավիճակն ունեցվածքային առումով, այլև նրա նորաձև ու առաջադեմ լինելը:

Սեփական ձեռքերով կարելն ու գործելը որպես սեփական մարմինը տնօրինելու միջոց

Գործարանային հաստոցով արտադրված հագուստի փոխարեն ձեռքով հագուստ կարելու ցանկություններից մեկն էլ այն էր, որ մարդիկ ցանկանում էին հագուստը հարմարեցնել սեփական մարմնի առանձնահատկություններին՝ ցուցադրելով կամ, ընդհակառակը, թաքցնելով մարմնի այս կամ այն մասերը: Այս առումով գործարանային հագուստը չէր բավարարում այդ պահանջը. «մարմնի վրա լավ չէր նստում», «լայն էին» գնահատականները հաճախ են հանդիպում զրույցներում:

Այստեղ տեղին է խոսել հագուստի միջոցով մարմինը և նրա սեքսուալությունը վերահսկելու երևույթի մասին, որը քննարկման կենտրոնական առարկա է դարձնում ֆրանսիացի փիլիսոփա Միշել Ֆուկոն (Фуко 1999: 40; 1996: 99-100): Ֆուկոն նկատում է, որ մարդուն ենթարկվող ու կառավարվող սուբյեկտ դարձնելու առաջնային միջոցներից մեկը նրա ներքին մղումների աղբյուր հանդիսացող սեքսուալության ու ընդհանրապես մարմնի վերահսկումն է: Մարդու վարքը վերահսկելի դարձնելու համար անհրաժեշտություն է առաջանում վերահսկել կամ կարգաբերել (դիսցիպլինայի ենթարկել) մարդու մարմինը և սեքսուալությունը: Մարդու մարմնի վերահսկողությունը ներկայացնելով իբրև քաղաքական խնդիր՝ Ֆուկոն նկատում է, որ մարմնի կարգաբերումը կամ ենթարկեցումը տեղի է ունենում ոչ այնքան պաշտոնական գաղափարախոսության ուղղակի ու բացահատ ճնշմամբ, որքան ավելի աննկատ, մանրագնին մտածված ու կազմակերպված միջոցներով: Այս համատեքստում հագուստն ու հագնվելու ձևը կարելի է դիտարկել որպես մարդու մարմինը և վարքը կարգաբերող աննկատ թվացող միջոցներից մեկը:

Անդրադառնալով խորհրդային իրականությանը՝ խորհրդային կարգերի հաստատումից ի վեր պաշտոնական գաղափարախոսությունն առկա էր նաև հագուստի հանդեպ մոտեցումներում. հագուստը պետք է համապատասխաներ «խորհրդային մարդու» նոր կերպար ստեղծելուն: Վերջինիս գլխավոր դերը խմբին ծառայելն էր և անհատական առանձնահատկություններով չտարբերվելը: Հետևաբար՝ համեստությունը, ուսցիոնալությունը, ֆունկցիոնալությունն այն կարևորագույն սկզբունքներն էին, որոնց համապատասխան արտադրվում էր պետական գործարանային հագուստը (Bartlett 2004: 128; Гурова 2008: 38-76): Հագուստի մեջ կարևորություն տալով ֆունկցիոնալին, ուսցիոնալին և ոչ այնքան գեղեցիկին կամ նորաձևին՝ իշխանությունը փորձում էր ստեղծել միատիպ տրամաբանություն ունեցող մարդ, որը նախ

և առաջ սեփական մարմինը կծառայեցնեն կառավարող համակարգի քաղաքականության, այլ ոչ թե անհատական գեղագիտական պահանջմունքներին: Փորձելով բացատրել պետական գործարանային հագուստների գորշ, միագույն և ոչ բազմագույն լինելը՝ 50-ամյա լրագրող Անահիտն այսպես որակեց. «*ոնց որ զինվորական հագուստ, այսինքն մարդու ես-ը էդտեղ չէր երևում, դու չէիր կարող դրա մեջ գրնեիր քո ես-ը, քո տեսակը. էդ կարմիր վզկապները, սպիտակ վերնաշապիկները, բոլորն իրար նման, բոլորն իրար նման պիտի մրսածեն, դու քո կարծիքը չունես, ոչ մեկ չի էլ հետաքրքրվում քո կարծիքով*»:

«Զինվորական հագուստը» կարգապահ (դիսցիպլինավորված) մարմին ստեղծելու պաշտոնական գաղափարախոսության արտացոլումը կարելի է համարել: Մարդուն միատեսակ ու գորշ հագուստներ հագցնելով՝ իշխանությունը վերջինիս զրկում էր անհատականությունը սեփական մարմնի միջոցով ցուցադրելուց ու դրանով նրան դարձնում վերահսկելի ու կառավարելի միատարր խմբի մի մասնիկ: Հետևաբար, խոսելով պետական հագուստներից տարբերվող հագուստ հագնելու մասին, Անահիտը պետք է նկատեր. «*էդ երևի ինչ որ ձևով առանձնանալու, ինչ-որ ձևի տեսակ ունենալու պայքար էր, ես շատ չէի հասկանում, բայց չէի ուզում բոլորին նման լինեի, ուզում էի իմ սեփական տեսակը ունենայի*»: Անհատականությունը և տարբերվող հագուստը վերջինիս համար ուղղակիորեն կապված էին: Ձեռքով կարված ու գործած հագուստները, դուրս մնալով հագուստի հանդեպ պաշտոնական մոտեցումներից ու պաշտոնական գեղագիտությունից, յուրօրինակ միջոց էին դառնում՝ տնօրինելու և ցուցելու սեփական մարմնի գեղեցկությունն ու սեքսուալությունը, ինչը, սակայն, հաճախ էր քննադատության արժանանում ոչ միայն պաշտոնական վայրերում (աշխատավայր, ուսումնավայր), այլ նաև բարեկամական և հարևանական միջավայրերում, որոնք պաշտոնական կամ իշխանական նորմերի անխախտ վերարտադրությունը հսկող ու ապահովող արդյունավետ միջավայրեր էին: 56-ամյա դաշնակահարուհի Անուշը, վերհիշելով սեփական փորձառությունը, պատմում էր.

«Ես կարած շորեր ունեի, որ որոշ բարեկամների տուն գնալիս մաման չէր թողնում դրանք հագնեի. կարճ էր, ուսը բաց էր. թե չէ վատ տրամաբանություն էիր թողնում կասկածելի բարոյական կերպարի»: ... «*պոռուրինյայի [աավան] կրորից շոր էի կարել, ինձ թարս էին նայում, դե պոռուրինյայի կրորը արդեն մարդու միտքը ուրիշ տեղ ա տանում. հեկո կոճակները ներքևից քանդված էին, վերևը ոչ, ես կար էի տվել, ուղղակի նենց էր, որ յանիմ հեսա-հեսա քանդվում ա: Մի հատ բարակ բարիստի կրոր տեսա, ընենց դուրս եկավ, բռնեցի շոր կարեցի: Ուզեցի առանց պլեչիկ անել, բայց էն ժամանակ տենց բան չկար, որ պլեչիկ չլիներ: Բայց քանի որ ինքը նուրբ էր, պլեչ պիտի չլիներ, ուրեմն լիֆ էլ պիտի չհագնեի, էն ժամանակ առանց պլեչիկ լիֆ չկար: Երբ որ դուրս էի գալիս, տղամարդիկ հաճույքով էին նայում, կանայք քիչ էր մնում չափալաղեին...»:*

Անփոփոխ սպառող, թե՛ ստեղծագործաբար յուրացնող

Տրանսիացի փիլիսոփա Միշել դե Սերտոյի դիտարկմամբ մարդիկ իրենց առօրյա պրակտիկաներում հանդես են գալիս ոչ միայն որպես գերակա և ընդհանուր մշակութային տարրերի պասիվ սպառողներ, այլև այդ տարրերը փոփոխող և սեփական պահանջմունքներին հարմարեցնող, հետևաբար ոչ միայն սպառող, այլև սպառման գործընթացում արդեն իսկ արտադրող: Այսպիսի պրակտիկաների արդյունքը Սերտոն ձևակերպում է որպես «չկանխամտածված սոցիալական ստեղծագործություններ» (Certeau 1998: 37): Չկանխամտածված սոցիալական ստեղծագործությունների դրսևորումներ հնարավոր էր տեսնել նաև խորհրդային առօրեականության մեջ: Մասնավորապես պետական գործարանային հագուստը շատերը վերաձևում էին իրենց անհատական նախընտրություններին համապատասխան, նոր միայն այն կրում: Իսկ առավել հաճախ պետականից տարբեր հագուստ: Այդպիսի պրակտիկաներով մարդիկ ոչ թե միտումնավոր կամ ուղղակիորեն էին հակադրվում իշխանությանը և նրա պարտադրած էսթետիկ ֆորմաներին (այս դեպքում հագուստին), այլ անուղղակի. պարզապես իշխող մշակութային ձևերից դուրս այլընտրանքային ձևեր ստեղծելու միջոցով: Իշխանությանը հակադրվելու անուղղակի դրսևորումները Սերտոյի բնորոշմամբ թույլերի տակտիկա է՝ ընդդեմ ուժեղների: Այսպիսով, սեփականը կամ ինքնուրույնը ստեղծելն արդեն իսկ իշխողին կամ ընդհանուր համարվողին հակադրվելու տակտիկա կարելի է համարել, որը տվյալ դեպքում դրսևորվում էր հագուստ ստեղծելու և կրելու միջոցով:

Հագուստը որպես «երևակայական Արևմուտքի» հետ հաղորդակցվելու միջոց

Այլընտրանքային հագուստներով մարդիկ ասես ձգտում էին կապվել, մերձենալ կամ նույնականացվել այլ աշխարհների կամ մշակույթների հետ: «Այն դժվար էր ճարել» հնչում էին պատասխան այն հարցիս, թե ինչու էր այդքան հարգի համարվում օրինակ ամերիկյան ջինսը: Հետևելով ուշխորհրդային շրջանը մարդաբանական տեսանկյունից վերլուծած Ալեքսեյ Յուրչակի (Yurchak 2005: 183-194) մտքերին՝ արևմտյան, հատկապես ամերիկյան հագուստին գերապատվություն տալը միջոց էր հաղորդակցվելու Արևմուտքի հետ: Արևմուտքը, հատկապես ԱՄՆ-ը, լինելով «երկաթյա վարագույրից» այն կողմ, ինքնին անհասանելի մի աշխարհ էր խորհրդային երկրում ապրող մարդու համար: Հետևաբար, այնտեղից ձեռք բերված իրերը, այդ թվում նաև հագուստը, դառնում էին միջոց խորհրդային երկրում ապրող երիտասարդի համար՝ հաղորդակցվելու այդ անհասանելի արևմտյան աշխարհի հետ, որը սեփական փորձառությանը չճանաչելով՝ մարդիկ ստեղծում էին «երևակայական Արևմուտք» (imaginary West) կամ իրական Արևմուտքի տեղայնացված ֆորմաները, որոնք արևմտյան հագուստի ձևի, արտաքին տեսքի մակարդակում արված նմանակումներն էին, որի մասին ներկայացվեց վերևում: Արևմուտքը խորհրդային մոդեռնում ապրող սովետահայ երիտասարդի համար



Նկար 7. «Ոսկյա» երիտասարդություն, «Ոզնի», 12, 1973

երևակայվում էր նաև որպես առաջադիմության և իրական մոդեռնի խորհրդանիշ: Լինել տրամա, նշանակում էր լինել նման արևմտյան մարդուն: Իսկ արևմտյան մարդու կերպարը խորհրդային մարդու մեջ ձևավորվում էր ոչ թե իրական շփումների, այլ այդ երևակայվող աշխարհը ներկայացնող ֆիլմերի, ամսագրերի, համերգների ձայնագրությունների ու տեսագրությունների և այլ միջոցներով: Դրանցից մեկն էլ հագուստն էր, որը, ինչպես բանավոր պատմություններն են ցույց տալիս, հաճախ Հայաստան էր ներթափանցում Արևմուտքի հետ հաղորդակցման միջնորդ հանդիսացող տուրիստների, աշխատանքային գործուղումների մեկնածուների կամ սփյուռքահայերի միջոցով: Մարդիկ փորձում էին ընդօրինակել և կրել այն ամենը, ինչ կարող էր հանրային միջավայրերում ներկայացնել իրենց որպես այդ երևակայվող միջավայրին մոտ մեկը: Եվ այս առումով կարևորություն էր ստանում ոչ միայն արտասահմանյան հագուստի որակը, որին իրականում զիջում էր խորհրդային հագուստը, այլև դրա նշանային դերակատարումը: Արտասահմանյան հագուստ կրողը ինքն իրեն նշանային առումով մոտ էր պատկերացնում իր կողմից երևակայված արտասահմանյան առաջադիմությանն ու մոդեռնին: Նման բնութագրական դրսևորումներից կարելի է համարել նաև երիտասարդության մեջ տարածված ջինսի մշակույթը և դրան ուղեկցող ողջ ատրիբուտիկան, սկսած երկար մազերից, վերջացրած հագուստների գունային ու ոճային առանձնահատկություններով, որոնք նաև հաճախ դառնում էին խորհրդային երգիծական հանդեսների քննադատության ու հումորի թիրախ: Այդ տարիներին «Ոզնի» ամսագրում հագուստի թեման, հատկապես երիտասարդության մեջ տարածված արտասահմանյան նմանօրինակումները, հիմնական թեմաներից էր, որտեղ ծաղրվում էր տղաների տաբատների լայնությունը, մազերի երկարությունը, աղջիկների տաբատ հագնելը, մարմինն ընդգծող հագուստները, մազերի յուրահատուկ սանրվածքը, կոսմետիկան և այլն (նկար 7,8,9) Այս ամենը ցույց է տալիս, որ առօրեականության պրակտիկաներում ուշխորհրդային երևանյան միջավայրում հագուստը դարձել էր երևակայվող Արևմուտքը ներկայացնող կարևոր միջոցներից մեկը, ինչը մոտեցնում էր երիտասարդին իր պատկերացրած առաջադիմական աշխարհին, որից ամեն կերպ նրան փորձում էր տարանջատել խորհրդային «երկաթե վարագույրը»:



— Ջեզնից ո՞վ է Ալիսան, իսկ ո՞վ Համլետը:
 Նկար 8. «Ջեզնից ո՞վ է Ալիսան, իսկ ով՝ Համլետը», «Ոգնի», 1, 1975:



ԺԱՄԱՆԱԿ ԵՎ ԲԱՐՔԵՐ
 Նկար 9. «Ժամանակ և բարքեր», «Ոգնի», 8, 1980:

Անփոփում

Ուշխորհրդային տարիներին Խորհրդային Միությունում, այդ թվում և Խորհրդային Հայաստանում հագուստի պրակտիկաները զգալի փոփոխություններ էին կրում: Հատկապես լուրջ ճեղքվածքներ էին առաջանում այդ ոլորտում պետական պաշտոնական քաղաքականության ու առօրեականության պրակտիկաների միջև:

Խորհրդային պետությունը, համարվելով մարդկանց հագուստի պահանջմունքները բավարարող ու այդ պրակտիկաները կարգավորող միակ

ինքնահռչակ աղբյուրը, ի վիճակի չեղավ արդիության թևակոխման ժամանակաշրջանում իր գործառույթը լիովին իրականացնել, այն է՝ մարդու անհատական ճաշակի հանդեպ զգայուն լինել, հագուստի արտադրության հարցում կարևորել բազմազանությունը, չճնշել մարմնի սեքսուալությունը այն քողարկող ու չեզոքացնող հագուստների ձևերով, բավարարել երիտասարդության ըմբոստության ու նորամուծությունների ձգտումները:

Այսպիսով, հագուստի հանդեպ քաղաքացիների աճող պահանջունքները բավարարելու խնդիրը խորհրդային պետությունը փորձեց լուծել ոչ թե սեփական արտադրությունը զարգացնելու և սեփական մոդան ու որակը ստեղծելու միջոցով, այլ արևմտյան երկրներում արդեն իսկ ստեղծված հագուստը ներմուծելով: Ու քանի որ այդպես էլ լիարժեք լուծումներ չգտնվեցին, անխուսափելիորեն լուծումները գտնվում էին անհատական մակարդակում: Դեֆիցիտի խնդիրը լուծելու ճանապարհին մարդիկ որոշ դեպքերում դիմում էին նույնիսկ պետականորեն արգելված քայլերի՝ հանդես գալով հակաօրինական, խորհրդային գաղափարախոսական մոտեցումներին հակասող պրակտիկաներով (առևտուր սև շուկայում կամ «ձեռի վրայից», առևտուր «տակից» և այլն):

Դեֆիցիտի պայմաններում հագուստը ձեռք բերեց նաև պրեստիժայնության նշանակություն, քանի որ, ինչպես նկարագրվեց վերևում, ներմուծված ոչ բոլոր հագուստներն էին բոլորին հասանելի, հետևաբար՝ այն ձեռք բերողները դառնում էին քչերից մեկը, ինչն էլ, ինքնին առանձնահատուկ լինելու տարր էր պարունակում: Մյուս կողմից՝ արևմտյան կապիտալիստական երկրների, հատկապես ԱՄՆ-ի հետ կապերի դեֆիցիտի հետևանքով էր, որ բազմաթիվ երիտասարդների համար հագուստն ասես միջնորդ դարձավ՝ այդ աշխարհների հետ հաղորդակցվելու համար: Ի վերջո, խորհրդային պետությունում հագուստի դեֆիցիտի ամենադրական արդյունքը կարելի է համարել մարդկանց սեփական նախաձեռնությամբ ու ստեղծագործական կարողություններով հագուստ ստեղծելու՝ կարելու ու գործելու պրակտիկաների ի հայտ գալը: Այդպիսի պրակտիկաներում էին դրսևորվում հագուստի հանդեպ պետական-պաշտոնական գեղագիտությունից ու բարոյագիտությունից տարբերվող մոտեցումները, որոնք նկարագրվեցին վերևում:

Այս պրակտիկաները մեկնաբանել որպես մարդկանց հակախորհրդային հակապետական տրամադրությունների դրսևորում, կարծում եմ, տեղին չէ: Նույնիսկ եթե ներկա զրույցներում այդ շրջանն ապրած որոշ մարդիկ են այդպիսի մեկնաբանություններ անում, քանի որ դժվար է հասկանալ, թե տվյալ մեկնաբանությունը հիմնված է բանասացի ներկա, հետխորհրդային փորձառության ու դիրքի վրա, թե՞ հենց իր ապրած ժամանակահատվածում ունեցած մտքերի: Սակայն այն հանգամանքը, որ խորհրդային մարդը, չբավարարվելով պետական պաշտոնական եղանակով արտադրված հագուստով, համարելով դա ոչ համապատասխան իր ճաշակին ու նախընտրություններին, ձգտում էր այլընտրանքային եղանակներով այն ձեռք բերել, արդեն իսկ խոսում է այն

մասին, որ խորհրդային պետությունում պաշտոնական մոտեցումներն այլևս ի վիճակի չէին բավարարելու հանրային պահանջմունքները: Դրանով իսկ նախաձեռնողական լայն դաշտ էր թողնվում մարդկանց, ինչն առօրեականության մակարդակում անխուսափելիորեն թուլացնում էր պետական քաղաքականության ազդեցությունը ու ինչ-որ առումով նաև իշխանությունը:

Գրականություն

Մանուկյան Լ. 2015.

Դաշտային ազգագրական նյութեր, Երևան:

Ոգնի, 1970. 11, 14, 19:

Ոգնի, 1973. 8, 12, 16, 22:

Ոգնի, 1975. 1, 2, 14:

Ոգնի, 1980. 8, 3, 21:

Ոգնի, 1987. 1, 10, 13, 7:

Սովետական աշխատավորուհի. 1970, 2:

Սովետական աշխատավորուհի. 1975, 5:

Bartlett D. 2004.

Let Them Wear Beige: The Petit-bourgeois World of Official Socialist Dress. Fashion Theory, (8)2: 127–164.

Certeau M. 1998.

The Practice of Everyday Life. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chernishova N. 2014.

Soviet Consumer Culture in the Brezhnev Era. BASEES/Routledge Series on Russian and East European Studies.

Yurchak A. 2005.

Everything Was Forever Until It Was No More: The Last Soviet Generation. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Бодрийяр Ж. 2006.

Общество потребления: Его мифы и структуры. Москва: «Республика». «Культурная Революция».

Гурова О. 2005.

От товарища к товару: предметы потребления в советском и постсоветском обществе. Вещи в Советской Культуре, Сборник статей. Новосибирск.

Гурова О. 2008.

Советское нижнее белье: между идеологией и повседневностью. Москва: Новое литературное обозрение.

Иванова А. 2011.

Изображение дефицита в советской культуре второй половины 1960-х- первой половины -х годов. Неприкосновенный запас, 3(77).

Лебина Н. 2014.

Мужчина и женщина Тело, мода и культура. СССР-оттепел. Москва: Новое митературное обозрение.

Николаев В. 2005.

Советская очередь: Прошлое как настоящее. Неприкосновенный запас, 5(43): 55-61.

Романов П., Ярская-Смирнова Е. 2005,

Фарца: Подполье советского общества потребления. Неприкосновенный запас, 5(43): 62-68.

Фуко М. 1999.

Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Москва: Ad Marginem.

Фуко М. 1996.

История сексуальности. Т. 1: Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Москва: Касталь.

Советская женщина. 1970, 7, 8:

Elli Ponomareva

European University at St. Petersburg

**Native Tbilisians or Diaspora:
Negotiating the Status of Armenians in Tbilisi**

According to contemporary ethnographic studies on the Armenians of Tbilisi local Armenians by and large perceive themselves as natives of Tbilisi rather than a diaspora community (Mkrtchian 2009: 305; Vardanyan 2006: 97). The data I collected in Tbilisi also confirms that perpetuation of the narrative on “Armenian Tiflis” constitutes an important element of Armenian identity for a majority of research participants. During fieldwork conducted in Tbilisi in 2015-2016 I encountered another trend in self-perception and self-representation as a diaspora community that, as I argue in this article, is a contemporary phenomenon and has been gradually gaining momentum among some Armenians in Tbilisi in the recent years. I explore both the structure of these narratives and their possible sources, including actors within and outside of the Armenian community and the tensions between an Armenian minority and both the Armenian state on the one hand, and the Georgian society on the other that are both created and perpetuated by these competing narratives. The article is based on fieldwork materials, Armenian and Georgian media sources and scholarly works.

Keywords: *Diaspora, Armenia, Nationalism, Identity, Tbilisi.*

Էլլի Պոնոմարյովա

Սանկտ Պետերբուրգի եվրոպական համալսարան

**Բնիկ թիֆլիսցիներ, թե՛ Սփյուռք.
ընթացում թիֆլիսաբնակ հայերի կարգավիճակի շուրջ**

Ժամանակակից ազգագրական հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ թիֆլիսահայերը հիմնականում իրենց ընկալում են որպես բնիկ թիֆլիսցի, այլ ոչ թե Սփյուռքի մի մաս (Mkrtchian 2009: 305; Vardanyan 2006: 97): Դաշտային աշխատանքի միջոցով Թբիլիսիում հավաքած մեր տվյալները նույնպես հաստատում են, որ «հայկական Թիֆլիսի» մասին նարատիվի անընդհատ կրկնելը ինֆորմանտների մեծամասնության համար կազմում է հայկական ինքնության կարևոր մի տարր: 2015-2016 թվականներին դաշտային աշխատանք անցկացնելու ընթացքում ես հայտնաբերել եմ ինքնահասկացման և ինքնաներկայացման ևս մի միտում. թիֆլիսահայությունը՝ որպես սփյուռքահայ համայնք, որը, ինչպես ես փորձում եմ ապացուցել այս հոդվածում, ժամանակակից երևույթ է և տարածվել է թիֆլիսահայերի շրջանում վերջին տարիների ընթացքում: Հոդվածի նպատակն այս տարբեր ներկայացման ձևերի առաջացման պատճառների վերլուծությունն է: Վերլուծության ենթարկելով թիֆլիսահայերի դրության մասին մրցակցող նարատիվներից յուրաքանչյուրը՝ ես փորձում եմ գտնել նրանց նպատակները, պատմական արմատները, ինչպես նաև հայտնաբերել հայ փոքրամասնության և մի կողմից՝ հայկական պետության, իսկ մյուս կողմից՝ վրացական հասարակու-

թյան միջև առկա լարվածությունները, որոնք և՛ ստեղծվում են, և՛ տարածվում այդ մրցակցող նարատիվների պատճառով: Հողվածը պատրաստվել է դաշտային աշխատանքի նյութերի, հայկական և վրացական լրատվամիջոցների և գիտական աշխատանքների հիման վրա:

Բանալի բառեր. *Միջոցը, Հայաստան, ազգայնություն, ինքնություն, Թբիլիսի:*

Элли Пономарева

**Коренные тбилисцы или диаспора:
конкурирующие нарративы о статусе армян в Тбилиси**

Согласно современным антропологическим исследованиям, тифлиские армяне в основном воспринимают себя коренными тифлисцами, нежели частью армянской диаспоры. Но во время моих полевых исследований 2015–2016 г. проявилась еще одна тенденция их самовосприятия и самовыражения – тифлиские армяне как часть диаспоры. В настоящей работе я попыталась доказать, что вышеупомянутая тенденция является современным феноменом и в последнее время становится все более актуальной среди некоторых тифлиских армян.

Introduction

According to ethnographic research on Armenians in Tbilisi local Armenians by and large identify themselves as “natives of Tbilisi” and view the city as their own (Mkrtchian 2009: 305; Vardanyan 2006: 97). The data I collected in Tbilisi confirms that perpetuation of the narrative on “Armenian Tiflis” constitutes an important element of Armenian identity for the majority of research participants. During fieldwork conducted in Tbilisi in 2015–2016 I encountered another trend in self-perception and self-representation as a diaspora community which, as I argue in this article, is a contemporary phenomenon and has been gradually gaining momentum among the Armenians in Tbilisi in the recent years. I explore both the structure of these narratives and their possible sources, including actors within and outside of the Armenian community.

Participant observation and interviews reveal that the image of Armenians in Tbilisi as members of the Armenian Diaspora has been repeatedly promoted among local Armenians by the clergy and church adjacent structures of the Diocese of the Armenian Apostolic Church in Georgia and partly by other local ethnic entrepreneurs. This trend had been previously addressed by the Armenian anthropologist Yulia Antonyan in a conference presentation in 2014¹. Antonyan argues that various actors including the Armenian Apostolic church and local activists are instrumentalizing the issue of “contested churches²” to mobilize local Armenians and increase

1 The presentation was delivered at the conference “Caucasus Connections” at Indiana University, Bloomington in April 2014. A video of the presentation entitled “Contesting the Religious Landscape: Social and Cultural Background of Discourses on ‘Georgianization’ of the Armenian Churches in Tbilisi” is available at: http://www.indiana.edu/~video/stream/launchflash.html?folder=video&filename=arisc_Antonyan.mp4.

2 The term “contested churches” is used in this context to refer to those churches in Tbilisi which are claimed both by the Armenian Apostolic and the Georgian Orthodox Churches.

their involvement with newly established diaspora-like organizations. She points out to new practices that are supposed to make the local Armenian community a part of “pan-Armenian processes”. As the presentation remains unpublished the author’s theoretical stance on what constitutes a diaspora community remains unknown to us since it was not mentioned at the conference. This issue needs to be addressed separately along with a detailed overview of the recent political and social changes which took place in Georgia. While the point made by Yulia Antonyan has been of high importance for my research in this article I argue that it is unjustified to speak of a unilateral transformation of Armenians in Tbilisi into a diasporic community. The diasporic discourse of the local elites often comes into collision with popular understandings of the status of Armenians in Tbilisi. Thus the relationship between the two competing narratives on Tbilisi Armenians as the city natives and as a diaspora community is not unproblematic since the emerging view of Tbilisi Armenians as diaspora is refuted by many local Armenians as counter to their interests.

The incipient narrative on Armenians in Tbilisi as a diaspora community appears to be largely stemming from the evolving diaspora policy of the Republic of Armenia which is based on the new understanding of the scope of the Armenian diaspora. Though to fully grasp how the status of Armenians in Tbilisi is being renegotiated in the Post-Soviet Georgia I find it fruitful to employ Rogers Brubaker’s theoretical model of the triadic relational nexus linking national minorities, nationalizing states and external national homelands in my analysis (Brubaker 1995: 108-111). By examining each of the competing narratives on the status of Armenians in Tbilisi I attempt to uncover the purposes they serve, their historical roots and the tensions between an Armenian minority and both the Armenian state on the one hand, and the Georgian society on the other that are both created and perpetuated by these competing narratives. The article is based on fieldwork materials, Armenian and Georgian media sources and scholarly works.

Armenians in Tbilisi as “Accidental Diaspora”: Approaches to the Study of Diaspora Projects

Addressing the great political reconfigurations that took place after the breakup of the Soviet Union and other previously multinational political structures Rogers Brubaker describes the modern world as post-multinational and characterized by adjusting political space along the national lines (Brubaker 2005: 1). The newly established borders contribute to the creation of a mismatch between cultural and political boundaries with millions of people left outside of “their own” national territory, attached by formal citizenship to one state and by ethnocultural affinity to another (Brubaker 1995: 108). To refer to such populations Rogers Brubaker has coined a term “accidental diaspora” which is synonymous to the notion of “beached diaspora” introduced by David Laitin in his study on the Russian-speaking populations in the near abroad. Both scholars underscore that these diasporas are created

as a result of movement of borders rather than movement of people. (Brubaker 1995: 2; Laitin 1998: 29). To distinguish this type from other types of diasporas Brubaker introduces additional criteria: “accidental diasporas” crystallize suddenly following a dramatic reconfiguration of political space, they come into being without the participation and often against the will of their members, they tend to be more concentrated and territorially rooted (Brubaker 2005: 2).

The history of the Armenians in Tbilisi fits into the framework described above³. Still the applicability of the term “diaspora” to the context of this research requires further discussion. R. Brubaker himself criticizes the excessive use of the term “diaspora” in research produced in the 1990s and 2000s in various areas of study. He underscores that by endlessly expanding the boundaries of this term diaspora scholars weaken its analytical potential as a research tool (Brubaker 2005: 3). Relying on the work of the most renowned experts in the field of diaspora studies such as William Safran, James Clifford, Khachig Tölölyan, Robin Cohen, Gabriel Sheffer etc. R. Brubaker singles out the three elements a combination of which is present in most definitions of diaspora regardless of their semantic and conceptual diversity. These elements include dispersion, homeland orientation and boundary-maintenance. The latter means the preservation of a distinctive identity vis-à-vis the host society. R. Brubaker points out that the theorists of diaspora understand dispersion in two ways. In a more narrow sense dispersion in diaspora is caused by a traumatic event. In broader definitions it can be any dispersion that crosses the borders of a nation state regardless of its causes. Homeland orientation implies that the real or imagined homeland is treated as an authoritative source of value, identity and loyalty. Though R. Brubaker underscores that in the recent discussions on diaspora this criterion has lost its prior universal significance. He gives examples of diasporas for which the ability to recreate culture in diverse locations is of more importance than orientation to roots in a particular place. Boundary-maintenance can stem from deliberate resistance to assimilation through self-enforced endogamy and other forms of voluntary segregation; it also can be an unintended consequence of social exclusion from the host society. It should be noted that though boundary-maintenance is commonly emphasized there is a strong counter-current in diaspora studies emphasizing hybridity, fluidity and diversity experienced by its members (Ibid.: 5-7).

The criteria mentioned above characterize diaspora as an entity or in S. Vertovec’s terminology a social form. S. Vertovec points out that the term “diaspora” is employed to convey different meaning as well: Diaspora as a form of consciousness and diaspora as a mode of cultural production (Vertovec 1997). One of the important trends in critical reassessment of the phenomenon of diaspora is renouncing the essentialization of this term. Referencing S. Vertovec’s analysis of the three mean-

3 The formation of the Armenian population in Tbilisi and the role the Armenians played in the city will be addressed below.

ings of the term diaspora Martin Sökefeld writes that it is difficult to conceptually differentiate the notion of diaspora as a social form and as a form of consciousness (Sökefeld 2006: 265). To counter the essentialist definitions of diaspora according to which it can be described as a group with real boundaries and measured in quantitative terms Rogers Brubaker points out the need to overcome “groupism”. While the notion of diaspora helps us go beyond the metaphysics of the nation state as a territorially bounded community at the same time it may be employed to essentialize non-territorial belonging. For that reason R. Brubaker in his analysis of diaspora proposes to think of it not in substantialist terms as a bounded entity but as an idiom, a stance and a claim (Brubaker 2005: 12).

M. Sökefeld employs B. Anderson’s terminology and describes diaspora as a “transnational imagined community”. He underscores that while identities are often essentialized in political context such essentialized constructs should not be taken at face value by a researcher. Identities become politically effective only when they are accepted and supported by a certain number of people. Thus when studying diaspora as a political project it is important to investigate by whom and how diaspora identity is mobilized. Treating diaspora as an imagined community M. Sökefeld argues that the first two categories of meaning of diaspora introduced by S. Vertovec, namely diaspora as a social form and as a form of consciousness, are in fact inseparable. There can be no diaspora community without shared consciousness of diaspora. Because the category of consciousness is difficult to ascertain in an empirical study M. Sökefeld proposes to speak of diaspora discourses instead. According to M. Sökefeld consciousness has to be expressed through discourse in order to produce social and political effect (Sökefeld 2006: 266-267). Diaspora discourse can be produced both by those who consider themselves a part of the imagined community in question and by those who speak in their name. Some actors may fully engage in the process of discursive and social construction while others may passively embrace the image of the community or propose an alternative vision. Meanwhile some of those whom ethnic activists try to include into the diaspora project may actively distance themselves from it.

Thus in my research I treat the model of “accidental diaspora” as a macropolitical context that creates an opportunity for a diaspora project to develop. To establish the relevance of this model for the Armenian population of Tbilisi on the macro level it is necessary to turn to history and give an overview of the changes in political and social reality which took place after the breakup of the Soviet Union. Though to speak of construction of diaspora identity among the Armenians in Tbilisi we have to turn to microanalysis of everyday interaction, new discourses and practices disseminated by various ethnic institutions and activists and to the spectrum of reactions which these new developments provoke among the Armenians in Tbilisi.

Armenian Presence in Tbilisi in the Imperial, Menshevik and Soviet Periods

Existing research suggests that the Armenians have lived in Tbilisi since the Early Middle Ages⁴. Even though there is no precise data about the population of Tbilisi before the 19th century many travelers and historians mention the Armenians among other ethnic groups in Tbilisi; some even consider them the largest one in the city (Poliekvotov and Natadze 1929: 15, 30-31). According to archival data at the beginning of the 19th century the Armenians constituted a majority of the city's population. The percentage of the Armenian population was dropping throughout the 19th and the beginning of the 20th centuries (Anchabadze, Volkova 1990: 29). Though the Armenians still remained a plurality compared to the other ethnic groups until the 1920s (K'akuria 1979: 159). The percentage of Armenians in the population of Tbilisi was decreasing during the Soviet period as well. This process intensified in the first years of Georgia's independence. According to the 2002 census, Armenians constituted only 7,6 % of the city's population (Mkrtchyan 2009: 3). The recent census of 2014 revealed that the Armenian population in Tbilisi at the moment constitutes 53 409 people⁵.

The majority of my Armenian informants were born in Tbilisi and several generations of their family have lived there. The Armenian population of Tbilisi is not homogenous in terms of migration history of their families. Research participants themselves normally divide the Armenian population of Tbilisi in two groups: those who lived in Tbilisi before 1915 – the so called Old tbilisians and the descendants of the survivors of the Armenian Genocide who came to Tbilisi after 1915⁶. Even taking this distinction into consideration the last sizeable wave of Armenian migration to Tbilisi thus took place before the Russian revolution and the formation of the Democratic Republic of Georgia and more than seven decades prior to the breakup of the Soviet Union. Naturally, the Armenians in Tbilisi including the descendants of the Genocide survivors do not see themselves as “immigrants”.

This feeling of indigeneity in the city that Armenians in Tbilisi maintain to this day relies on the collective memory of the role Armenians played in urban life for centuries. To Georgians Tbilisi has been their political center since the early Middle Ages. But despite the fact that the rulers of the country were Georgian, at the local level Georgian towns were dominated by Armenian merchants (Sunny 2009: 17-18).

4 Nikolay Berzenov writes relying on the tales of the foundation of Tbilisi that king Vakhtang Gorgasali invited Armenian merchants and craftsmen to Tbilisi in the 5th century (Berzenov 1870: 87-88). Other researchers note that the Armenians were first invited to Tbilisi by King David the Builder (1073-1125) (Anchabadze and Volkova 1990: 245; Chkhetia 1958: 161; Maisuradze 1999: 60).

5 2014 General Population Census Results: Total population by regions and ethnicity. Electronic resource: <http://census.ge/en/results/census>. Last accessed on May 31, 2016.

6 Fieldwork materials. Tbilisi, 2015.

With the annexation of Georgia and later the entire Transcaucasia by the Russian Empire in the early 19th century the Armenians in Tbilisi acquired greater physical security: They were now protected both from Muslim invasions and abuse at the hands of Georgian nobles. These favorable conditions allowed the Armenian elites to improve their status in society and gain control of Tiflis' municipal government. The annexation of Transcaucasia brought another important change: The region was divided up into governorships (gubernia) that were not directly associated with a particular nationality. Thus the geographic categories of "Georgia" and "Armenia" did not exist in Russian Imperial administration (Blauvelt and Berglund 2016: 70). Ronald Suny indicates that as the regional center in Transcaucasia Tbilisi became the intellectual and political center not only for the Georgians but for the Caucasian Armenians and, to a lesser extent, the Azerbaijanis as well. Tbilisi played a significant role in the formation of the Armenian national movement in the Russian Empire. Later the importance of Tbilisi in the Armenian national narrative was downplayed by Soviet and Post-Soviet Armenian historians in order to emphasize the role of Armenia's current capital – Yerevan (Suny 2009: 18-19). Thus if we rely on the above-mentioned criteria that characterize a diasporic community Armenians living in Tbilisi in the 19th century and the beginning of the 20th century should not be treated as diaspora. At that time Tbilisi was one of the regional centers of a multiethnic empire and Armenians were not separated from the territory considered their historical homeland, at least its Eastern part, by state borders. Moreover the notion of what constitutes the center towards which the Armenians are supposed to gravitate was shaped later in the brief existence of the First Republic of Armenia, throughout the Soviet period and subsequent independence.

The collapse of the Russian Empire brought major changes into the lives of Armenians in Tbilisi. The short-lived Transcaucasian Democratic Federative Republic formed in February 1918 fell apart a few months later and the Georgian Democratic Republic led by the Mensheviks was established. Because of the mutual territorial claims between the rising Georgian and Armenian nation states Armenians in Tbilisi were treated as potential enemies by the authorities. Armenians lost their erstwhile influence in the city: the Dashnak leaders were arrested and Armenian property expropriated. Many prominent Tbilisi Armenians emigrated to Yerevan (Blauvelt and Berglund 2016: 73-74). Armenians were now portrayed by the Georgian nationalists as outsiders whose loyalties lied with the Armenian authorities in Yerevan. The nationalist rhetoric deployed in this period to discredit the Armenians resurfaced in the 1990s when Georgia regained independence.

After a short period of nation state building which took place in 1918-1921 Armenians in Tbilisi yet again found themselves in a multiethnic empire – the Soviet Union. In the Soviet period Armenians living outside of their "putative homeland", the Armenian Republic, were not seen as a part of *spyurq* – the term used to describe the Armenian diaspora. Levon Abrahamyan comments on the peculiarities of this

term: «As a rule, Armenian scholars use the word *spyurq*, the Armenian equivalent of the Greek word diaspora only in reference to that part of diaspora (indeed the largest in number) that was formed as a result of the Genocide of 1915» (Abrahamian 2005: 143). Therefore the Armenian communities that existed in the Russian empire and later in the Soviet Union were not covered by this term. The encyclopedia «Armenian diaspora» explains this phenomenon in the following way: «It is noteworthy that under the Soviet rule the term *spyurq* was never applied to those Armenians living within the USSR but outside of Soviet Armenia neither in official, nor in academic publications. This ideologically driven approach was explained by the fact that Armenians (including those living in Soviet Armenia) as citizens of the Soviet Union who enjoyed full rights were an integral part of the ‘new historical entity’ – the Soviet people» (Melkonyan 2003: 12). This quote from a scholarly work produced in Post-Soviet Armenia is in itself indicative of the changing view on the boundaries of the Armenian diaspora which will be addressed below. According to Razmik Panossian though the notion of “internal” diaspora applied to Armenians living in the same overarching state as Soviet Armenia did exist, before 1991 when Armenians spoke of diaspora the term referred to Armenians who lived outside of the Soviet Union (Panossian 2003: 142).

Under the Soviet rule no real Armenian community life existed throughout the Soviet Republics and all the Armenian institutions in Georgia, such as Armenian schools, newspapers, theater etc. were state-funded and state-controlled. Most of these institutions were established during the Soviet period and functioned in line with the Soviet nationality policy (Hin 2003: 77). During interviews a number of Armenians in Tbilisi underscored that spatial proximity, absence of borders and maintenance of close familial ties with relatives in Armenia established through marriage and internal migration of Armenians between Georgia and Armenia made them feel that “*Georgia was a continuation of Armenia*”⁷. They did not see themselves as separated from their “putative homeland”. Research participants often mentioned that they treated the Soviet Union as a whole as their homeland.

The Armenian Minority Facing New Political Realities in Post-Soviet Georgia

After Georgia’s independence Armenians in Tbilisi found themselves in a rapidly nationalizing state. Since then the process of renegotiation of the Armenians’ status in Georgia involving the Georgian state, the Armenian minority and the Armenian state has begun. As Gia Nodia points out, since 1988 the Georgian media has presented the issue of Georgian nationhood in predominantly ethnic terms and the minorities have been routinely referred to as “guests on our soil” (Nodia 1996: 73-89). J. Hin writes that in Eduard Shevarnadze’s time while the new political leaders perceived the ethnic concept of nation as politically incorrect it was never replaced

7 Fieldwork materials, Tbilisi, 2015.

by a civic concept of nation, instead a sort of tolerant ethnic concept was developed (Hin 2003: 69). After the Rose Revolution an attempt was made by President Mikhail Saakashvili to overcome the ethnocultural understanding of Georgian nationhood and integrate minorities into the political and cultural life of Georgia. Jonathan Wheatley suggests that despite the emphasis on “civic nationalism” the markers of the new civic identity, first of all the Georgian language, were predominantly ethnically Georgian. The government’s commitment to promote nation-building by teaching the “Georgian national consciousness” provoked fear of assimilation among the members of ethnic minorities. Even in Saakashvili’s time historical narratives that emphasized ethnic Georgians’ unique claim to indigenesness in the country still prevailed. Jonathan Wheatley points out to the issue of language as an indicative example of such perception: officials and parliamentarians frequently argue that while Abkhazian may be recognized as a second state language on the territory of Abkhazia since it is an autochthonous language and is not used in any other “kin state” Armenian, Azerbaijani or Ossetian could not be granted that privilege since they do not fit these criteria (Wheatley 2009: 130-131).

The contemporary perception of Armenians and other minorities in Georgia as somehow linked to their “kin states” can be, in part at least, traced to the legacy of the Soviet nationality policy. In his famous article Yuri Slezkine employs the metaphor of a communal apartment to explain how the Soviet state treated the national question throughout its existence. In the Soviet communal apartment each “room” was assigned to a certain “titular nationality” members of which enjoyed a number of privileges while they lived on “their own” territory (Slezkine 1994: 450). Besides the ethnonational federalism that divided the territory of the state into a set of national territories another aspect of institutionalization of nationhood and nationality existed: The distinctive system of personal nationality inscribed in the passport of an individual. Thus when personal nationality of an individual coincided not with the “titular nationality” of the republic they lived in but with that of another Soviet Republic those individuals were considered “external” to a territory regardless of their actual connection to it. More significantly, in the Soviet Union personal nationality was an important legal category that influenced an individual’s status and could substantially influence life chances, especially in the sphere of higher education and certain types of employment (Brubaker 1996: 30-31).

As a “nontitular nationality” in Soviet Georgia, faced with discrimination large numbers of Armenians throughout the Soviet times moved from Tbilisi to Yerevan to pursue higher education in Armenian or to seek better career opportunities. Another strategy which Armenians in Tbilisi employed to improve their status while remaining in Georgia was pursuing secondary and higher education in Russian. Knowledge of the state language allowed members of the “nontitular nationality” gain more prestigious professional positions while it did not eradicate the unofficial restrictions barring them from entering the republic’s elites. The choice several

generations of Armenians in Tbilisi made in favor of Russian education significantly influenced the language situation in a large portion of the Armenian population. As a result many Armenians in Tbilisi consider Russian as their first language though even within this group most individuals remain multilingual with different levels of proficiency in Georgian and Armenian as well as Russian (Blauvelt and Berglund 2016: 74-75). Nonetheless, after the breakup of the Soviet Union lack of formal education in Georgian put a large part of the Armenian population in Tbilisi in an inferior position. Additionally, the link Armenians in Tbilisi developed to the Russian language and culture arouse suspicion towards them in the Post-Soviet Georgian society. Facing the challenges of the new unfavorable political realities many members of the Armenian minority in Tbilisi have turned to a certain discursive strategy based on the Armenian contribution to the historical development of Tbilisi which is supposed to ameliorate the Armenians' status in the Georgian society.

Armenians as Tbilisi natives: Turning to History to Negotiate Rights

The interviews I conducted in Tbilisi both with Armenians who distance themselves from any Armenian organizations and with those who to some degree participate in community life reveal that the majority of Armenians in Tbilisi identify themselves first of all as natives of the city. The ethnic stereotypes of Armenians as urban population and Georgians as country folk which were formed back in the 19th century still enjoy popularity among my Armenian interlocutors when they are speaking of Tbilisi's past, even its most recent periods. In support of this view a fifty-year old Armenian Levon⁸, whom I first met when he joined one of my Armenian friends and me for dinner, told me a joke:

«In Tbilisi a Georgian asks a taxi driver, “Are you Georgian?”

“Yes, I am”, he replies.

“Oh, that’s great. Where do you come from?”

“I’m from Tbilisi”

“And where is your grandfather from?”

“From Tbilisi”

“No-no, but where are you from originally?”

“I’m from Tbilisi.”

“Oh, so you are actually Armenian?!”⁹»

The joke perfectly illustrates the view that I would later hear multiple times during interviews with other research participants, at cultural events at the Armenian community centre and in everyday conversations with my Armenian acquaintances. The joke implies that local Armenians are native Tbilisians by origin and the ancestors of all the Georgians in Tbilisi used to live in the countryside and

8 I have changed the names of all research participants to protect their confidentiality.

9 Fieldwork materials. Tbilisi 2015.

came to Tbilisi from various regions of Georgia quite recently. It takes us back to the “Golden Age” of the Armenian community in Tbilisi, the 19th century, when both economic and political power at the local level belonged to Armenians. For the past century the ethnic composition of the population and power structure in the city has changed dramatically with Georgians gradually pushing Armenians to the periphery (Blauvelt and Berglund 2016: 82-83). It’s interesting to note that Levon who speaks Russian and sometimes Armenian in situations of informal communication with non-Georgians in his everyday life switched from Russian to Georgian to tell the joke. He stressed that it was a Georgian joke and he wanted me to hear the original version. Undoubtedly in so doing he tried to show that what he expressed was not only the opinion of the Armenians but that of the Georgians as well; thus his claim was supposedly legitimized.

The notion of “Armenian Tiflis” forms the core of the group identity of the Armenians residing in Tbilisi. This conclusion based on fieldwork data is confirmed by earlier research on the Armenian community of Tbilisi (Mkrtchian 2009: 305; Vardanyan 2006: 97). Research participants were well informed about the evidence of long Armenian presence in Tbilisi and always ready to share stories on Armenian churches, houses of Armenian merchants and philanthropists, streets named after famous Armenians etc. Even for those Armenians whose parents or grandparents came to Tbilisi from elsewhere the Armenian past of the city is equally important as for the research participants whose families have lived in Tbilisi for generations.

As I have discussed above, in Post-Soviet Georgia the notion of being indigenous to the country’s territory is of extreme importance since it is unofficially treated by state actors as a condition for granting various rights to a group. The view of Armenians as newcomers and diaspora which has been repeatedly promoted in some Georgian scholarly works and in the Georgian press¹⁰ is actively opposed both by local ethnic entrepreneurs and by journalists and scholars from Armenia. An Armenian from Tbilisi who used to be involved in Georgian politics comments on the situation in a newspaper article:

«Recently it is increasingly common to hear the expression ‘Armenian Diaspora of Georgia’, ‘a representative of the Armenian diaspora in Tbilisi’ etc. These expressions are wrong and therefore harmful both for Armenians and for the authorities of the Georgian Republic, which drawing from the meaning of this word may give an inaccurate interpretation to the phenomenon of Armenians in Georgia. ... <The Armenians here> are at home regardless of the political division of this territory... those people (Armenians who lived in Tbilisi in the 19th century) did not consider themselves any kind of diaspora. So why should we, their descendants, be called a diaspora?» (Mkrtumyan 2007).

10 For example in their book ‘Armenians in Georgia: From Ancient Times to Present’ Shota and Otar Tetvadze use the terms migrants, refugees and diaspora to refer to the Armenian population of Georgia in different historical periods (Tet’vadze and Tet’vadze 1998).

It appears that for the Armenians of Tbilisi employing the narrative on “the Armenian history” of the city and their contribution to its development is a strategy for negotiating their status and rights with the Georgian society as a whole. In their attempts to justify their right to cultural autonomy and various privileges members of the Armenian community more readily appeal to their own understanding of historical justice and their status as the indigenous population of the city rather than resorting to human rights discourse and turning to the international experience of minority policy.

Inexhaustible interest towards the Armenian contribution to the development of Tbilisi is evidently present among the local Armenians. Recently a series of lectures on the “traces of Armenian culture” in Tbilisi has been given at a church adjacent community center by a local Armenian blog writer. A few months before that, young members of the community participated in historical tours round the prominent “Armenian sites” of Tbilisi. The tours were organized by one of their peers – an Armenian student fascinated with local history. These are just two of the many examples.

A notion that Tbilisi along with the southern parts of modern Georgia’s territory (Kvemo Kartli and Javakheti) constituted a historical area of Armenian settlement is quite widespread among the Armenians in Tbilisi. This idea broadly relies on the interpretations research participants give to the works of Armenian scholarship. A number of research participants named «Materials for the History of the Georgian-Armenian Relations» by the Armenian journalist and public figure Khristofor Vermishev as the source of their knowledge on the subject. Vermishev analyzes the works of several historians who had been accused by the Georgian writer, publisher and one of the leaders of the Georgian national movement Ilia Chavchavadze of distorting history in order to disparage the Georgians and praise the Armenians in the eyes of the world in his famous article ‘Armenian Scholars and the Crying Stones’. Remarkably, while confirming that areas in the basin of Chorokhi and the upper reaches of Kura rivers belonged to Armenia in ancient times, the author does not openly agree with Osip Senkovsky, the only one among the scholars whose work he analyzes who claimed that Tbilisi used to belong to Armenia. Vermishev acknowledged that the work of Senkovsky was outdated and pointed out some of his mistakes though he insisted they didn't make Senkovsky's research ill-intentioned or anti-Georgian (Vermishev 1904: 10-13, 32-33). The fact that research participants refer to a book where the point they are trying to prove is to some extent criticized indicates to a bias on their part. The data that contradicts the main purpose of the local historical narrative they are producing is excluded even when it comes from works of Armenian scholars. The ancient history of the region is described by research participants in line with Senkovsky’s viewpoint: The River Kura served as the northern border of ancient Armenia and Tbilisi was an Armenian city. Just like Senkovsky some research participants believe that the word *Iber*, the name of an-

cient Georgians derived from the name of their land – *Iberia*, is of Armenian origin¹¹.

Though informants do speak of longevity of the Armenian presence in Tbilisi the historical narrative they are constructing is actually centered on a rather recent period in the history of the city. The 19th century is considered the Golden Age of “Armenian Tiflis” when the Armenian bourgeoisie had an exceptional influence both on economic and political life of the city. Arman, a 52-year old painter, describes the role the Armenians played in the development of the city in the following way:

«Here in Tbilisi in general, I won't speak of other [Georgian] cities, entrepreneurs and the richest people actually were Armenians on the whole. Well, Tbilisi was a city that lied on the Silk Road, and merchants, entrepreneurs found here a good place for their businesses, and started to slowly develop it»¹².

Despite the ambiguous and changeable attitude of the Russian administration wealthy Armenian merchants and manufacturers managed to benefit from the new political situation as Georgia lost its independence and became a part of the Russian Empire¹³.

The reason why such great attention is paid to this period by the Armenians is the fact that the canonical architectural scene of Old Tbilisi was formed at that time. Apart from a few churches and the ruins of the old fortress there are not many buildings from earlier periods in the city since it was burned to the ground during the Persian invasion of Agha Mohammad Khan in 1795. From the point of view of many Tbilisi Armenians it is the Armenian businessmen who should be thanked for restoration of Tbilisi and its transformation into a modern European city in the 19th century since many houses, particularly in the Sololaki district, were built on their dime. More importantly the Armenians stress the role of Tbilisi mayors who were predominantly Armenian in the development of the city. As a researcher from Armenia, Samvel Karapetyan (2003: 5) writes in the introduction to his book titled «Mayors of Tiflis (Tbilisi)»:

«Generations who are using values created in the past and are proud of them must know the creators of these imperishable values. Learning about the mayors of Tiflis who spent their creative effort building it is a kind of tribute that generations can and should pay to honor them».

11 In their explanations research participants employed the Armenian ‘*i ver*’ meaning ‘above’ as the etymology. An explanation followed that the Georgians came ‘from above’, i. e. from the north. Senkovsky treats the issue a little differently, ‘It is said that the word iber or iver like it’s pronounced by some people comes from Armenian where iverets is supposed to mean a mountaineer.’ (Vermishev 1904: 19).

12 Fieldwork materials, Tbilisi, 2015.

13 Ronald Suny gives a detailed analysis of the attitudes that the Russian administration had towards the Armenians in the 19th century in ‘Looking toward Ararat: Armenian in Modern History’ (Suny 1993: 31-51).

Another topic that is constantly mentioned by research participants are the Armenian philanthropists and their donations to the city.

In the above mentioned book Karapetyan continues with a quote without mentioning the source:

«Back in the 1870s it was noted that Tiflis was ‘a hallway, a vestibule to Armenia’ and that ‘it wasn’t the Georgians but the Persians, the Turks and the Germans that the Armenians took Tiflis from; not illegally, treacherously and in the dark of the night did they do that but by honest labor, with honest money, in their right mind and in broad daylight» (Ibid.).

The author then gives a list of governors of Tbilisi from amiras and shaaps of the 12th–13th centuries to meliks of the 17th–18th centuries and mayors in 1840-1917 stressing that 45 out of 47 “mayors” were Armenian. Karapetyan refers to all these governors from different historical periods as “mayors”. Even though he omits five centuries of the city’s history in his book he says that the Armenian mayors “built and developed Tiflis for almost 800 years” (Ibid., 101). Karapetyan also mentions that the Armenian mayors continuously governed Tiflis regardless of the political situation under Georgian, Persian, Turkish and finally Russian rule even at the end of 19th century when the Armenians didn’t constitute the majority of the city’s population and became merely a plurality.

In contrast with the Armenian mayors who in the author’s opinion immensely influenced the landscape of the city Karapetyan describes the succeeding 34 Georgian mayors as incompetent in urban planning and incapable not only of taking the city development to the new level but even of preserving what had been created before them. Thus the main point of the book is that the age of prosperity that Tbilisi experienced thanks to the Armenian governors ended as soon as the city fell into Georgian hands implying that the Georgians did not have enough experience of life in the city. Besides that Karapetyan accuses the Georgian mayors of historical amnesia and ungratefulness towards the Armenian mayors since their graves in Tbilisi are either lost or consciously destroyed as opposed to the graves of the Georgian mayors which are preserved (Ibid.: 100-103). Samvel Karapetyan’s books on the Armenian cultural heritage in Georgia including «Mayors of Tiflis (Tbilisi)» and «Georgian State Policy and Historical Armenian Monuments, 1988-1998» are highly popular among the Armenians of Tbilisi who named them as accurate sources on the subject multiple times during the interviews. In fact, researchers and journalists from Armenia actively participate in the Armenian-Georgian dispute over Tbilisi. Relying on my fieldwork data it’s safe to say that their works significantly influence the rhetoric of Tbilisi Armenians. Georgian scholars and journalists as well as Georgian officials view Karapetyan’s work as highly controversial and anti-Georgian (Sanebldze 2014).

It is very indicative that in 2015 Karapetyan's name was added to the list of people declared *personae non gratae* in Georgia¹⁴.

The interest towards the Armenian legacy in Tbilisi is growing even stronger among Armenian community members as, according to local Armenians, the last traces of "Armenian Tiflis" are slipping away. While showing his drawings depicting the Old Town Davit, a seventy-year old painter told me that he is trying to capture "Armenian Tiflis" on canvas before it is all wiped out. Dramatic changes in the architectural scene of Tbilisi that took place in the years of Georgia's independence are unanimously and unambiguously treated by Tbilisi Armenians as evidence of policy directed at Georgianization of the city landscape and elimination of the Armenian cultural heritage. For research participants this process is closely connected to Georgianization of the Armenian population of Tbilisi as they believe that tens of thousands of Armenians took Georgian last names to avoid discrimination. At present there are about fifty thousand Armenians in Tbilisi. The Armenians themselves state there are one hundred fifty thousand Armenians in the city including those who speak Georgian and don't know Armenian or have changed their last names. Adopting a Georgian last name is in fact a common practice among the Armenians in Georgia that became even more widespread in the 1990s (Komakhia 2008: 185). It's hard to assess the scale of this process but the figures provided by research participants seem exaggerated to some extent. Many research participants shared stories of how they attempted to change the Russified versions of their last names ending with *-ov* to genuine Armenian ones ending with *-yan* (e. g. Babajanov to Babajanyan) as a sign of protest against Georgianization but were turned down by the officials.

Preservation of the Armenian legacy was among the central issues for Tbilisi Armenians during late Soviet and early independence years. In response to the growing Georgian nationalism Armenians began to unite, at first around the Armenian Cultural-Benevolent Society founded in 1989. The Society organized several cultural and charitable events in Tbilisi. It was transformed into the Union of Armenians of Georgia a year later in 1990 and officially registered in 1991. Originally its members took interest in the issue of Armenian architectural monuments in Tbilisi, though research participants say at the time not much was done apart from declarations. Research participants describe the period of Gamsakhurdia's rule and civil war years as a time when they were afraid to even speak Armenian or Russian in public. Still a few years later the Union once again took up the issue of the churches contested by the Armenians and the Georgians and managed to put it on the political agenda while trying to gain support from the Head of the Armenian Apostolic Church (Hin 2003: 78). In 1995 Armenian activists protested the beginning of construction work in the contested Norashen church that was allegedly directed at restoration of the monument. Armenian activists claimed that a Georgian priest from a church nearby

14 Samvel Karapetyan himself addressed this issue at a press conference. The video of the press conference is available online: <https://www.youtube.com/watch?v=eQdHQ64V37Y>.

who was in charge of the project was in fact trying to destroy historical evidence showing that the church belonged to Armenians. From that point on the yet unresolved issue of contested churches was constantly present in the mass media. In the early 2000s the protests poured out to the streets of Tbilisi when a large number of Armenians accompanied by Armenian priests managed to enter the locked Norashen church in yet another attempt to establish control over it¹⁵.

To this day the Armenians and the Georgians dispute over numerous religious and secular buildings and cemeteries in Tbilisi. Local Armenians perceive the recently erected main cathedral of the Georgian Orthodox church, Sameba, as possibly the main symbol of this historical debate. The site where the new cathedral was built was once an Armenian architectural complex Khojivank that consisted of a church and an Armenian memorial cemetery, the largest in Tbilisi. The church and most part of the cemetery were destroyed in the 1930s and the site was later turned into a park. Construction of a Georgian church on the site that used to be an Armenian cemetery was perceived as an act of disrespect and even sacrilege. The Armenians of Tbilisi interpreted it as a manifestation of Georgian nationalist policy designed to eliminate any trace of Armenian presence in the city. Standing on the top of the Elia hill, Samreba rises above the Avlabari (or Havlabar in Armenian) district that is considered historically Armenian as a reminder: For Tbilisi Armenians Khojivank represents a perfect metaphor for the ‘Armenian Tiflis’ that they feel is being taken away from them. The motif of loss and destruction was present in most interviews with members of the Armenian community of Tbilisi.

The situation is treated in the same manner in an essay titled ‘Old Tbilisi – a Vanished Civilisation’ published in Armenia in the newspaper ‘Golos Armenii’. The author, Nora Kananova who was born and raised in Tbilisi and now lives in Yerevan writes:

“In mid 1970-s the process of swift urbanization threw the pot where a peculiar type of Tbilisian was being cooked off the hearth. A generation of new citizens, Tbilisians by propiska¹⁶ only, which was much more numerous than the city natives, appeared in the Georgian capital that had grown into a city with a population of one million people. Buildings constructed by Armenians ceased to be a value for them; instead they became easily the main reason for Armenophobia.

15 Yulia Antonian discussed the issue of contested churches in more detail in a conference presentation. Unfortunately the results of this research are not published yet. A video of the presentation titled “Contesting the Religious Landscape: Social and Cultural Background of Discourses on ‘Georgianization’ of the Armenian Churches in Tbilisi” is available at: http://www.indiana.edu/~video/stream/launchflash.html?folder=video&filename=arisc_Antonyan.mp4. Access date: 18.02.2017.

16 During the Soviet period the term propiska was used to refer both to the residency permit that allowed a person to live in a given place and to the mark in the internal passport indicating that its holder has such permit.

At that time not only the names but the buildings themselves began to disappear from Tbilisi landscape. This process has been going on till today as each of these stone relics is virtually screaming about the things that the Georgians would like to forget for the sake of state interests and national pride. The house of Melik-Azaryants survived only because the demolition of this huge building which took up an entire quarter in the centre of the city cost even more than construction of a new one.” (Kananova 2010).

Similar ideas were expressed by recently deceased Sargis Darchinyan, an Armenian photographer and a student of local lore from Tbilisi who was considered an expert on the history of ‘Armenian Tiflis’ by many members of the Armenian community. He writes: “*Another Armenian hearth in Georgia has fallen victim to political upheavals. Sololaki district that once was filled with Armenian spirit, where dozens of national organization were operating, has emptied*”. He continues:

“The new owners of Tbilisi taking into consideration first of all their own profit designed a program titled ‘New life for Old Tbilisi’ allegedly aimed at preservation of the historical image of the capital. Its implementation has begun in Meydan, Sololaki and Kukia districts... It’s true that the districts start a new life, though they reappear completely distorted before the eyes of Tbilisians. Thereby history is being eliminated and the bond between the past and present is being destroyed” (Darchinyan 2013: 25).

It’s noteworthy that some Tbilisi Armenians have developed an opinion that the entire cultural legacy of the city belongs to the Armenians. Such views are in fact a manifestation of minority nationalism which increased among a part of Armenians in Tbilisi as a reaction to Georgianization of the urban landscape. Those who share this opinion, for example, add the main Georgian cathedral Sioni to the list of Armenian architectural monuments or call the building where the city hall is situated “Matinov’s house”. They do so because they believe that the building used to belong to mayor Matinov who gave it to the city as a gift. Though actually before it was renovated and turned into the city hall the building belonged to a police department. At the same time most research participants stressed the multiethnic nature of Tbilisi’s culture noting that the Armenian contribution to the development of the city was an important but not the only one.

Though Armenians in Tbilisi routinely resort to historical narratives attempting to renegotiate their position in Post-Soviet Georgia utilization of this strategy mostly fails to secure the desired results and leads to further development of anti-Armenian stereotypes commonly referred to as Armenophobia in the Georgian society¹⁷. The Georgians react negatively to the Armenian historical claims and the notion of “Armenian Tiflis” in general. In the Georgian press and scholarly works one can find

17 On Armenophobia in the Georgian society see an article by the Georgian historian Giorgi Maisuradze (2011).

two main discursive strategies for resolving the biggest challenge facing the newly reshaped Georgian national narrative i. e. explaining why the national capital was demographically and economically dominated by the Armenians in the 19th century. Along with pointing out the migrant or diaspora origin of the Armenian population of Tbilisi several authors also employ the thesis about conversion to monophysitism and subsequent Armenization of the large portion of the city's population which was originally Georgian (Topchishvili 1989; Tetvadze and Tetvadze 1998; Japaridze 2010). The history of Tbilisi has become a stumbling block in the relationship between the Armenian minority and the Georgian society at large. Historical debates seem to be part of the reason for distrust and suspicion towards the Armenians as well as anti-Armenian publications which can be found from time to time in the Georgian press. Research participants trace the roots of this antagonism between the Georgians and the Armenians back to a particular point in history, the time when both the Georgian and the Armenian national elites were forming in Tbilisi at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries. Describing this antagonism in purely ethnic terms Armenians and Georgians today tend to remain oblivious to its complex structure and political reasons behind it.

Besides shaping the relationship between the Georgian society and the Armenian minority the narrative on "Armenian Tiflis" plays an important role within the researched community. It appears that for many Tbilisi Armenians attention to the notion of "Armenian Tiflis" and turning to the glorious Armenian past is a strategy of coping with their low socio-economic status that significantly deteriorated with the collapse of the Soviet Union. The Armenians perceive recognition of the Armenian contribution into the development of the city as a source of symbolical power that will lift the stigma often placed on the members of the minority group by the Georgian majority.

Diaspora Identity Construction Among Armenians in Tbilisi: The Role of Institutions

As I've already established for various reasons to this day most Armenians in Tbilisi do not commonly refer to themselves as diaspora and even refute this definition. In this part of the article I would like to analyze how diaspora identity is currently being promoted among Tbilisi Armenians both through initiatives coming from Armenia and by local actors.

Firstly, the question of how the Armenian state defines diaspora should be addressed. While traditionally the notion of Armenian diaspora was restricted to those communities that were formed as a result of the Armenian Genocide, Kristin Cavoukian points out that in the recent years the Republic of Armenia tends to define almost all Armenians living outside of Armenia and the de-facto state of Nagorno-Karabakh as diaspora (Cavoukian 2013: 712-713). Still the new definition is going through a phase of transitions. While in their official statements Armenian

politicians employ universalizing discourse on Armenian diaspora, interviews with staff members of the Ministry of Diaspora reveal a degree of ambivalence in their perception of certain Armenian communities:

*“For us all Armenians living outside of Armenia are representatives of the Spyurq. To me it’s saddening but that’s a fact that most Armenians live outside of their homeland... After the Soviet times the Armenians of Georgia did not consider themselves a part of Spyurq, we considered them... not Spyurq but this ‘definition’ is gradually being accepted... Our work makes us view them as a diaspora community because the fact remains that they live outside of their homeland.”*¹⁸

Cavoukian suggests that the universalizing stance on the part of the Armenia towards Armenians living outside of its borders undoubtedly affects their willingness to form diaspora institutions and behave as diaspora members. While Armenia’s diaspora policy due to a number of factors was rather passive in the 1990s, since then Armenia has begun to treat diaspora management as a priority. The most prominent institutionalization efforts undertaken by Armenia in this sphere included organization of three Armenia-Diaspora conferences and creation of a specific Ministry of Diaspora in 2008 (Cavoukian 2013: 712-713). The mission of this new body of the Armenian government is three-fold. The Ministry advocated protection of “Armenianness” among the members of the diaspora. It’s second goal is to harness and utilize the potential of diaspora which can be used for Armenia’s development. Thirdly the Ministry is concentrating on strengthening ethnonational reawakening (Ibid.: 717). One of the projects of the Ministry of Diaspora that is supposed to actively promote its views among Armenians in different countries is a program called “Ari Tun” through which birthright journeys are organized for young Armenians all over the world. Though the program has received much criticism in the Armenian press and it’s effectiveness can be questioned it does have a certain influence on the young Armenians in Tbilisi and contributes to construction of diaspora identity. The Ministry of Diaspora also provides textbooks for Armenian language classes and funding for a number of cultural initiatives.

While the Ministry of Diaspora claims to collaborate with all Armenian organizations in any country on equal terms interviews with its staff members as well as with representatives of different religious and secular Armenian organizations in Tbilisi reveal that this institution maintains a closer relationship with the Diocese of the Armenian Apostolic church in Georgia and the cultural center “Hayartun” established by the Diocese in 2011. Unofficially those two organizations are viewed by the staff of the Ministry of Diaspora as legitimate representatives of Armenia in Tbilisi. I would like to have a closer look at the activities of these organizations be-

18 Fieldwork materials. Yerevan, 2015.

cause it is through their effort that the perception of Armenians in Tbilisi as diaspora is being promoted¹⁹.

The role of the Diocese of the Armenian Apostolic church in Georgia is somehow ambivalent. On the one hand, it is a branch of the Armenian Apostolic church with the Mother See of Holy Etchmiadzin as its center. On the other hand, the Diocese tries to appear as a separate entity in the eyes of the Georgian society to avoid accusations of being an agent of Armenia. Though the connection between Apostolic church and Armenia is unquestioned by local Armenians. One of the research participants, a frequent churchgoer, referred to the Armenian church as a “cultural embassy”. Indeed, the Armenian church views its mission as going far beyond religious matters. One of the priests expressed it in the following way:

“In a foreign land our church plays a role of a uniting force. Our church does not attend only to the affairs of the church, but also takes up the task of educating and bringing up children and the people because from the beginning, from the year 301 for the people our church became a school, a university, a highly important hearth the people would gather around. That is why in diaspora we connect everything to the church and its premises, its presence becomes a little Armenia in the strange land”²⁰.

During sermons and weekly spirituality classes the issues of preservation of “Armenianness” are addressed almost as often as religious topics. Remarkably members of the clergy constantly underscore that Armenians in Tbilisi live in a foreign country where the Armenian identity is in danger. More importantly besides cultural matters the priests draw the attention of the parishioners to pressing issues facing Armenia urging them to remain loyal to the homeland and provide assistance in the time of need.

This trend was particularly visible during the Karabakh crisis of April 2016. The workers of the church-adjacent cultural center turned to visitors and students with the same appeal. Those attending classes and cultural events were frequently reminded of the ongoing battles on the border of Karabakh and encouraged to make a contribution for the needs of those fighting. A charity auction was organized by the cultural center to raise money for that cause. Local painters donated their art for the event. Prior to the auction heated speeches on the hardships of soldiers' everyday lives on the border were delivered by the representatives of the cultural center and community activists. On the background videos from Karabakh were shown accompanied by patriotic songs. At the end of the event one of the local Armenians took the floor and expressing his solidarity with Armenia and Karabakh took off his wedding ring

19 Though a large number of Armenian organizations, mainly in the form of NGOs, are registered in Tbilisi, few of these organizations are active. In this article I specifically address only two Armenian institutions which activities contribute to diaspora identity construction among local Armenians.

20 Fieldwork materials. Tbilisi, 2016.

and donated it; his wife followed his example. In April 2016 similar fundraising events took place in Armenian communities in different countries. What is noteworthy here is the message sent by the organizers. While in Armenia at that time the government was widely criticized, the director of the cultural center telling about his trip to Karabakh right after the beginning of the crisis showed a photo of the son of Armenia's Minister of Defence. He explained that he met the young man fighting on the front line. This gesture clearly indicated that the community center promotes loyalty not only towards the Karabakh cause but towards Armenia's leadership as well.

In the recent years a number of initiatives have been undertaken by the Diocese of the Armenian Apostolic church in Georgia to mobilize Armenians of Tbilisi and create a link with Armenia. One of the major changes that was introduced into the life of the Diocese was related to religious calendar. The Julian calendar which was traditionally followed in Tbilisi was replaced with the Gregorian calendar so that celebration of religious feasts in Tbilisi would take place on the same days as in Armenia. Besides the symbolic purpose of reconnecting with Holy Etchmiadzin the change in the religious calendar seems to have an implicit goal as well. Uncoupling of the religious feasts of the Armenian Apostolic church from those of the Georgian Orthodox church should strengthen a sense of cultural distinction among the parishioners. Through the efforts of the employees of the Diocese as well as volunteers a census is being conducted in Tbilisi and other regions of Georgia. The purpose of the census was two-fold: to gather information about the parishioners and to inform on upcoming events in the cultural center and religious celebrations those who provided their contacts through text messages. Another important change concerns the language used at church. Naturally Armenian has always been the language of the church service. In the recent years the priests began to hold weekly spirituality classes in Armenian even though traditionally these classes were held in Russian as many Armenians who attend them do not know Armenian well enough to follow what is being said during class. Remarkably all those changes took place after a new head of the Diocese who served in Armenia for most of his career and was involved in promoting patriotic upbringing arrived in Tbilisi from Armenia in 2002.

It needs to be underscored that even though the official stance of the Armenian church in that Armenians in Tbilisi are part of the diaspora several local priests who were born and raised in Georgia do not share this view. In an interview one of the priests born in Georgia expressed his opinion on the status of Armenians in Georgia and the role played by the church:

“You know, we are a separate Diocese of the Armenian Apostolic church in Georgia but it is unnecessary for Armenia to exert any influence on us. Yes, we are representatives of the Armenian church in Georgia but first of all we are citizens of this country and have to love and protect it in the same way as other nationalities, first of all the Georgians, who live here. I don't consider the Armenian community of Georgia as diaspora or spyurk', because here we are organized in a completely

different way, we've been living here from time immemorial, we are not newcomers to be called a diaspora"²¹.

The effort spent by the priests and workers of the cultural center on diaspora identity construction among Armenians in Tbilisi is met with mixed feelings. It is among churchgoers and visitors of the cultural center one can hear that Armenians in Tbilisi constitute a diaspora though the number of Armenians who self-identify in that way is not large. While cultural affinity and the need to maintain a connection go without a question, the attempts undertaken by ethnic entrepreneurs to introduce a political dimension into the life of the community is met with suspicion. As an Armenian woman moderately involved in the life of the community said, suggesting that such activities result in creation of potentially harmful conflicting loyalties: *"At the cultural center some people think that we should be more Armenians than Georgian citizens"*²².

It is noteworthy that some research participants see the interests of Armenians in Tbilisi and the interests of the Armenian state as opposing:

*"We are the indigenous population of this land. The mistake of the Georgian party is that they consider only Georgians to be the indigenous population of this territory... Today it is Georgia – no problem but don't not forget that we were born and raised here as well. It is our interest to get our churches back; Armenia's interest is to always maintain a good relationship with Georgia, so that the road <to Russia> would never get blocked. So there is a conflict. Armenia cannot bang its fist on the table and cannot do anything because we are held hostage here. On the other hand it would be so easy for Armenia if we were not here"*²³.

Thus the perceived conflict of interests impedes the process of diaspora identity construction among Armenians in Tbilisi promoted by the Armenian Apostolic Church. The number of Armenians involved in the diasporic project in Tbilisi is relatively small as compared to the entire Armenian population of the city. It is mostly among frequent church goers and cultural center visitors that the new self-perception as diaspora can be found.

Conclusion

Renegotiation of the status and identities of Armenians in Tbilisi is an ongoing process that began after the political space in the region underwent a dramatic change with the breakup of the Soviet Union. In this paper I addressed two seemingly mutually exclusive claims on the status of Armenians in Tbilisi. The study reveals that most Armenian research participants tend to present themselves as Tbilisi na-

21 Fieldwork materials. Tbilisi, 2016.

22 Fieldwork materials. Tbilisi, 2016.

23 Fieldwork materials. Tbilisi, 2015.

tives while diaspora stance among Armenians in Tbilisi is incipient. The emergence of the new perception of Armenians in Tbilisi as diaspora stems from a number of factors including the attitude of the nationalizing Georgian state towards minorities, the development of Armenia's diaspora policy and the activities of the local ethnic entrepreneurs. In the future the relationship dynamic in this triadic nexus between the Georgian state, the Armenian minority and the Armenian state will define whether this diasporic stance will receive wider support among Armenians in Tbilisi.

It is also noteworthy that rather often a single individual in an interview makes seemingly mutually exclusive claims, i. e. identifies as both a Tbilisi native and a member of the Armenian diaspora. It shows that identities are fluid and context dependent and that a clear boundary could not be drawn between those presenting themselves as native Tbilisians and those who identify themselves as a part of the diaspora. In fact, it is not two separate groups of people that a researcher encounters but two competing discursive strategies which are employed by an individual based on the situation. In the rhetoric of research participants diaspora is much less connected with spatial dimension and dispersion than with interests, loyalties and projects. Thus analyzing this context we should treat diaspora as a "category of practice" (Brubaker 2005: 12).

References

Abrahamian - Абрамян Левон. 2005.

Армения и армянская диаспора: расхождение и встреча. 21 век, 2: 137-155.

Anjchabadze and Volkova - Анчабадзе Юрий and Волкова Наталия. 1990.

Старый Тбилиси: город и горожане в XIX веке. Москва: Наука.

Blauvelt Timothy K. and Berglund Christofer. 2016.

Armenians in the Making of Modern Georgia. Armenians in Post-Socialist Europe. Wien, Köln: Böhlau Verlag, 69-85.

Brubaker Rogers. 1995.

National minorities, nationalizing states, and external national homelands in the new Europe. Daedalus, 107-132.

Brubaker Rogers. 1996.

Nationalism Reframed. Nationhood and the national question in the New Europe. Cambridge University Press: New York.

Brubaker Rogers. 2005.

The "diaspora" diaspora. Ethnic and racial studies. 28(1): 1-19.

Cavoukian Kristin. 2013.

"Soviet mentality?" The role of shared political culture in relations between the Armenian state and Russia's Armenian diaspora. Nationalities Papers. 41(5): 709-729.

Chkhetia Shota. 1958.

Armenians in Tbilisi in the sixties of the XIX century. [Armenians in Tbilisi in the 60s of the 19th century]. Istoriko-filologicheskii jurnal. Yerevan, 1: 161-167.

Darchinyan Sargis. 2013.

T'iiflis. Haykakan ch'epankarner [Tiflis: The Armenian sketches]. Yerevan.

Hin Judith A. 2003.

Ethnic and civic identity: incompatible loyalties? The case of Armenians in Post-Soviet Georgia. PhD thesis. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam/AGIDS.

Japaridze Anania. 2010.

Denatsionalizatsia 17-20 saukuneebshi: saingilo, apkhazeti, k'artl-kakhet'i, mesk-het'i, t'rialet'i, shida k'art'li [დენაციონალიზაცია 17-20 საუკუნეებში: საინგილო, აფხაზეთი, ქართლ-კახეთი, მესხეთი, თრიალეთი, შიდა ქართლი]. Tbilisi.

K'akuria Shota. 1979.

Tbilisis mosakhleoba 1803-1970. statistik'uri-ek'onomikuri narkvevi [თბილისის მოსახლეობა 1803-1970. სტატისტიკურ-ეკონომიკური ნარკვევი]. Tbilisi.

Kananova N. 2010.

Old Tbilisi – a Vanished Civilisation. Golos Armenii, online resource. Retrieved 13. 02. 2017, from <http://www.yerkramas.org/article/10838/>.

Karapetian - Карапетян Самвел. 2003.

Мэры Тифлиса (Тбилиси). Ереван: Издательство «Гитутюн» НАН РА.

Kotakhia - Комахия Мамука. 2008.

Формирование этнической карты Грузии и современные миграционные процессы. Центральная Азия и Кавказ. 1(55): 179-186.

Laitin David D. 1998.

Identity in formation: The Russian-speaking populations in the near abroad. Ithaca, NY: Cornell University Press: 22.

Maisuradze Giorgi. 2011.

Armenophobia. Radio Freedom (In Georgian), online resource. Retrieved 13. 02. 2017, from <http://www.radiotavisupleba.ge/a/24244905.html>.

Maisuradze Guram. 1999.

Sakartvelos somkhuri mosakhleobis ist'oriis sak'itkhebi (IV-XVIII s.). ts'igni II. [საქართველოს სომხური მოსახლეობის ისტორიის საკითხები (IV-XVIII ს.). წიგნი II]. Tbilisi: Metsniereba.

Melkomyan Eduard. 2013.

Haykakan Sp'ur'k' [Armenian Diaspora]. Yerevan.

Mkrtumyan Yurii. 2007.

Hayerə Vrastanum – Sp'yur'k'?: Skhalə vtangavor e naev Vrastani hamar [Armenians in Georgia- A Diaspora? The mistake is dangerous also for Georgia]. Lusanck', 14-28.09. 2007.

Mkrtchian Satenik 2009.

Contemporary Armenian Community in Tbilisi. Iran and the Caucasus. Brill, 13(2): 299-310.

Nodia Ghia. 1996.

Political Turmoil in Georgia and the Ethnic Policies of Zviad Gamsakhurdia. Contested Borders in the Caucasus, 73-89.

Panossian Razmik. 2003.

Courting a diaspora: Armenia-diaspora relations since 1998. *International Migration and Sending Countries*. Palgrave Macmillan UK, 140-168.

Polivktov and Natabidze - Полиевктов Михаил and Натадзе Георгий. 1929.

Старый Тифлис в известиях современников. Тбилиси.

T'et'vadze Shota and Tetvadze Otar. 1998.

Somkhebi sakartveloshi (udzvelesi droidan dghemde) [სომხები საქართველოში (უძველესი დროიდან დღემდე)]. Tbilisi.

Saneblidze Armaz. 2014.

Karapetiani tsagvep'otina. P'irtsavardnili somekhi dedak'alak's gvedaveba. Sakart'velo da msoplio [კარაპეტიანი წაგვეპოტინა. პირწავარდნილი სომეხი დედაქალაქს გვედავება. საქართველო და მსოფლიო]. Tbilisi, 2014. – 30 ap'rili-6 mai. – N 15.

Slezkine Yuri. 1994.

The USSR as a communal apartment, or how a socialist state promoted ethnic particularism. *Slavic Review*, 53(2): 414-452.

Sökefeld Martin. 2006.

Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora. *Global networks*: 3, 265-284.

Suny Ronald G. 1993.

Looking toward Ararat: Armenia in modern history. Indiana University Press.

Suny Ronald G. 2009.

The Mother of Cities: Tbilisi/Tiflis in the Twilight of Empire. *City Culture and City Planning in Tbilisi: Where Europe and Asia Meet*. Lewiston, Queenston and Lampeter. 19-58.

Topchishvili Roland. 1989.

Posemeynie spiski Tifliskoy gubernii 1886 g. kak etnograficheskiy istochnik [Family (search) catalogs of Tiflisian region of 1886s as an ethnographic source]. *Sovetskaya etnographiia*, 6: 109-117.

Vardanyan Tamara. 2006.

T'iflisi hay hamaynk'ə. Nor martahraverner, hin khndirner [Armenian community in Tiflis: New challenges, old issues]. *21 Century Journal*, 4, 94-127.

Vermishev - Вермишев Христофор. 1904.

Материалы для истории армяно-грузинских отношений. Санкт-Петербург.

Vertovec Steven. 1997.

Three meanings of 'diaspora' exemplified among South Asian religions. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 6 (3): 277-299.

Wheatley Jonathan. 2009.

Managing ethnic diversity in Georgia: one step forward, two steps back. *Central Asian Survey*, 28(2): 119-134.

Սյուզաննա Բարսեղյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
Սփյուռքի հետազոտությունների բաժին

Հայկական մամուլի դերը Սփյուռքում էթնոմշակութային արժեքների վերարտադրման և տարածման գործում

Սփյուռքի ավանդական ինստիտուտների շարքում կարևոր դերակատարություն ունի էթնիկ մեդիան: Հայկական սփյուռքի տարբեր համայնքների ձևավորման պատմությունն ուղեկցվել է մամուլի ստեղծմամբ: Այն ոչ միայն նպաստել է էթնոմշակութային արժեքների պահպանմանն ու տարածմանը, այլև նշանակալի դեր է կատարել ներգաղթյալների ամենօրյա կյանքում և էթնիկ համայնքի միավորման, ինքնակազմակերպման գործում: Ներկայիս գլոբալացվող և տեխնոլոգիական ժամանակաշրջանում էթնիկ մամուլը կարող է ստանձնել առավել մեծ դերակատարություն՝ ստեղծվելով տրանսազգային կոմունիկացիոն ցանց հայրենիքի ու սփյուռքի համայնքների միջև և ձևավորվելով որպես ընդհանրական արժեքային համակարգ:

Հողվածի նպատակն է ցույց տալ էթնիկ մեդիայի դերը մշակութային և էթնիկ ինքնության պահպանման, արժեքների վերարտադրման և տարածման գործընթացներում: Աշխատանքը ենթադրում է հետևյալ խնդիրների առաջադրումը.

- պարզել մամուլի ազդեցությունը էթնիկ և մշակութային ինքնության պահպանման վրա,
- գնահատել մամուլի դերը էթնոմշակութային արժեքների վերարտադրման և տարածման գործում,
- դուրս բերել մամուլի տարածած առանձնահատուկ և ընդհանուր (տեղային և համընդհանուր) էթնիկ արժեքները, սիմվոլները, միջերը և գաղափարները:

Աշխատանքը հիմնված է հայկական Սփյուռքի տիպային երեք համայնքների՝ Մոսկվայի, Թեհրանի և Լոս Անջելեսի մամուլի համեմատական հետազոտության տվյալների վրա: Մամուլի ուսումնասիրությունն իրականացվել է բովանդակության վերլուծության մեթոդով: Այն ընդգրկել է երեք պարբերականների՝ «Իօբ Կոբչեր» (Մոսկվա), «Ալիք» (Թեհրան), «Ասբարեզ» (Լոս Անջելես) վեց տարվա (2005-2010թթ.) հրատարակությունները (ներկայացուցչական ընտանիքով):

Բանալի բառեր. *Սփյուռք, էթնիկ մեդիա, ինքնություն, մշակութային արժեքներ, բովանդակության վերլուծություն:*

Syuzanna Barseghyan

Institute of Archaeology and Ethnography
Department of Diaspora Studies

The Role of Armenian Press in Reproduction and Dissemination of Ethnic and Cultural Values in the Diaspora

Ethnic media is played an important role among the Diaspora's traditional organizations created for preserving ethnic identity. The history of the Armenian Diaspora communities' formation was accompanied by creation of a press. It was not only contribute to preservation and dissemination of ethnic and cultural values, but also played a significant role in everyday life of immigrants, in ethnic communities' consolidation and self-organization process. In the current globalized and technological era ethnic media

could assume a greater role to establish transnational communication network between homeland and diaspora communities and to form common system of values.

The aim of presented article is to show the role of ethnic media in the preservation of cultural and ethnic identity, in the processes of reproduction and dissemination of values. The article examines following research objectives:

- Determine the impact of press on ethnic and cultural identity;
- Evaluate the role of press in reproduction and dissemination of the ethnic and cultural values;
- Find the special and general (local and global) ethnic values, symbols, myths and ideas spreaded by press.

The article examines comparative analysis of three ethnic press in Los Angeles ("Asbarez"), Tehran ("Alik") and Moscow ("Noyev Kovcheg"). The study was conducted through content analysis method and included six years (2005-2010) publications of three periodicals.

Key words: *Diaspora, ethnic media, identity, cultural values, content analysis.*

Сюзанна Барсегян

Роль армянской прессы в репродукции и распространении этносоциальных ценностей в диаспоре

Этнические медиа играют важную роль среди традиционных организаций диаспоры. История формирования армянских общин сопровождалось созданием прессы. Это не только способствовало сохранению и распространению этнических и культурных ценностей, но и сыграло важную роль в консолидации и самоорганизации общин. Целью статьи является изучение роли этнических медиа в сохранении этнокультурной идентичности. В статье рассматривается контент-анализ трех газет в Лос-Анджелесе, в Тегеране и в Москве.

■■■

Որպես ավանդական Սփյուռք (Tololyan 1996: 1-2)՝ հայկական Սփյուռքն ունի էթնիկ ու մշակութային ինքնությունը պահպանելու ավանդական համայնքային ինստիտուտներ՝ եկեղեցի, դպրոց, կուսակցական, բարեսիրական, մշակութային և այլ կազմակերպություններ: Հայկական Սփյուռքի տարբեր համայնքների ձևավորման պատմությունն ուղեկցվել է նաև մամուլի ստեղծմամբ: Աշխարհի տարբեր երկրների հայկական գաղութներն ավանդաբար ստեղծել են հայկական մամուլ, ինչը վկայել է համայնքի կազմավորման և կարողությունների զարգացման նոր մակարդակի մասին: Այն ոչ միայն նպաստել է էթնոմշակութային արժեքների պահպանմանն ու տարածմանը, այլև նշանակալի դեր է կատարել ներգաղթյալների ամենօրյա կյանքում, էթնիկ համայնքի միավորման, ինքնակազմակերպման և տվյալ երկրում նրա դերի կարևորման գործում:

Մի կողմից՝ աշխարհում աճող միգրացիոն մեծ հոսքերը, գլոբալիզացիան և սոցիալական փոփոխությունները, մյուս կողմից՝ Սփյուռքում տեղի ունեցող փոփոխությունները, ավանդական ինստիտուտների դերի նվազումը բարձրացնում են էթնիկ մեդիայի դերակատարությունը և անհրաժեշտ դարձնում դրա ուսումնասիրությունը: Էթնիկ մեդիայի միջոցով կարելի է հասանելի դարձնել գաղափարներ և հասկանալ էթնիկ խմբին, ինչը հնարավոր չէ հիմնական լրատվամիջոցներով:

Ինչպես ԶԼՄ-ների մասին նշում է Ա. Մոլը. «Դրանք փաստացի վերահսկում են մեր ողջ մշակույթը և անցկացնում իրենց գոիչների միջով, մշակութային երևույթների ընդհանուր զանգվածից առանձնացնում են առանձին տարրեր և տալիս դրանց հատուկ կշիռ, բարձրացնում են մի գաղափարի արժեքը, արժեզրկում մյուսը և այդպիսով բևեռացնում մշակույթի ողջ դաշտը: Այն, ինչը չի ընդգրկվել զանգվածային հաղորդակցության խողովակների մեջ, մեր ժամանակներում գրեթե ազդեցություն չի գործում հասարակության զարգացման վրա» (Kapa-Mypza 2005: 274): Մեդիայի այդ դերն առավել գործուն է, երբ մարդը երկիմաստ, անորոշ կամ ճգնաժամային իրավիճակում է: Այս իրավիճակը բնորոշ է նաև օտար միջավայրում գտնվող ազգային փոքրամասնություններին կամ էթնիկ խմբերին, ովքեր առավել հակված են վստահելու սեփական լրատվամիջոցին: Մշակութային արժեքների կոնֆլիկտը լուծելու համար նրանք նախընտրում են օգտվել էթնիկ մեդիայից՝ հասկանալու «իրենց» և «նրանց» առանձնահատկությունը: Միջազգային մեդիա դաշտի և էթնիկ փոքրամասնությունների ամենօրյա հաղորդակցությունների միջև առկա մեդիա կազմակերպությունները նպաստում են էթնիկ փոքրամասնությունների հաղորդակցության միջավայրի մեծացմանը և ստեղծում են սեփական հավաստի պատկերացումներ՝ մի կողմից, համընդհանուր հաղորդագրությունների և գերիշխող համակարգի, մյուս կողմից՝ մասնավոր նպատակների, համայնքի սպասումների ու պարտավորության զգացման միջև (Cottle 2000: 1-3):

Էթնիկ մեդիա է համարվում այն լրատվամիջոցը, որն արտադրվում է տարբեր երկրներում բնակվող ներգաղթյալների, ռասայական, էթնիկ և լեզվական փոքրամասնությունների, ինչպես նաև տեղաբնիկների համար և նրանց կողմից (Matsaganis, Katz, Ball-Rokeach 2011: 10): Ըստ ուսումնասիրվող էթնիկ խմբի և երկրի՝ էթնիկ մեդիա կարող են անվանել նաև փոքրամասնության, ներգաղթյալների, Սփյուռքի, համայնքային, տեղային մեդիան: Մենք կիրառում ենք «էթնիկ մեդիա» և «Սփյուռքի մեդիա» եզրույթները, որոնք բնորոշ են հայկական Սփյուռքին:

Էթնիկ մեդիան ամենօրյա պրակտիկաների «սիրտն» է, որը վերաբարտադրում և փոփոխում է էթնիկ ինքնությունը և մշակույթը, մասնակցում է էթնիկ համայնքներին հուզող քննարկումներին, օժանդակում է լայն սոցիալական գործընթացներին, ինչպես նաև ինքնին կարող է հանդիսանալ համայնքի սոցիալական փոփոխությունների ցուցիչ: Մեդիան մատնացույց է անում Սփյուռքի առկա մարտահրավերները, համայնքի ինտեգրումը, ձուլումը, հատվածականության կամ ծայրահեղականության դրսևորումներն ընդունող հասարակության մեջ:

Սակայն ամենամեծ դերը, որ վերագրվում է էթնիկ մեդիային, էթնիկ և մշակութային ինքնության ձևավորումն է: Էթնիկ ինքնության երեք փոխկապակցված բաղադրիչներից՝ իմացական (գիտելիքներ էթնիկ մշակույթի մասին), վարքային (էթնիկ խմբին պատկանելությունը ցուցադրող վարք) և զգայական (ինքնանույնացում, էթնիկ խմբին պատկանելու զգացում), էթնիկ

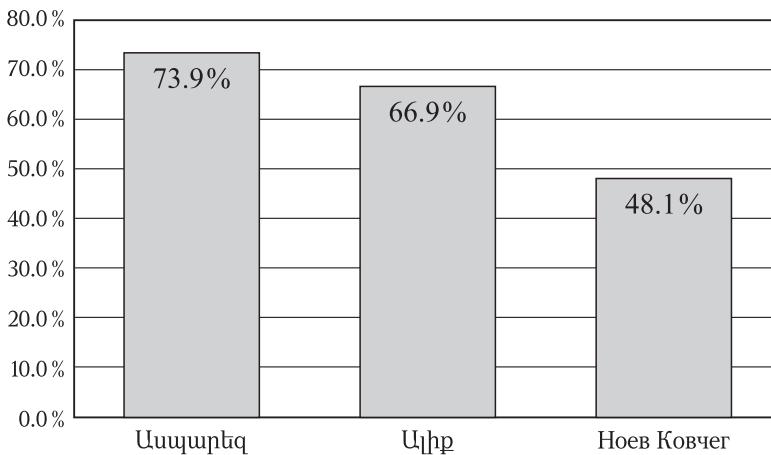
մեդիան ատավել մեծ ազդեցություն ունի վերջին բաղադրիչի վրա՝ ամրապնդելով պատկանելության գզացումը (Matsaganis, Katz, Ball-Rokeach 2011: 71):

Հայկական Սփյուռքում ինքնության ձևավորման գործում էթնիկ մեդիայի դերը գնահատելու համար ուսումնասիրվել է հայկական երեք համայնքների՝ Մոսկվայի, Թեհրանի և Լոս Անջելեսի մեկական պարբերական (որոնք ընտրվել են ըստ որոշակի չափանիշների և յուրաքանչյուր համայնքի մամուլի նախնական ուսումնասիրության հիման վրա): Մամուլի համեմատական ուսումնասիրությունն իրականացվել է բովանդակության վերլուծության մեթոդով: Այն ընդգրկել է երեք պարբերականների՝ «*Ноев Ковчег*» (Մոսկվա), «*Ալիք*» (Թեհրան), «*Ասբարեզ*» (Լոս Անջելես) վեց տարվա (2005-2010 թթ.) հրատարակությունները՝ ներկայացուցչական ընտանիքով («*Ալիք*» և «*Ասբարեզ*»՝ 120 համար, «*Ноев Ковчег*»՝ 72 համար՝ ներառելով շուրջ 3000 հոդված)¹:

Սփյուռքի երեք պարբերականների բովանդակության վերլուծությունը ցույց տվեց, որ էթնիկ մամուլը լուսաբանում է առավելապես հայկական տեղեկատվություն՝ կապելով էթնիկ խմբին հայրենիքի հետ, օգնելով պահպանել լեզուն և մշակույթը:

Այսպես, հայկական թերթերի նյութերի ընդհանուր ծավալի մեջ հայկական թեմաների² տեսակարար կշիռը կազմում է մեծամասնություն «*Ասբարեզում*» (ԱՄՆ) և «*Ալիքում*» (ԻԻՀ), և գրեթե կեսը՝ «*Ноев Ковчег*»-ում (ՌԴ):

Գծապատկեր 1.
Հայկական թեմաների ծավալը մամուլում



Հայկական բովանդակության ծավալը մամուլում ցույց է տալիս տվյալ համայնքի լրատվական պահանջները. գծապատկերի տվյալները ցույց են

1 Հետազոտության մեթոդաբանությունը հանգամանալից ներկայացված է հեղինակի՝ «Հետազոտության մեթոդի ընտրության հիմնավորումը» հոդվածում (Հայրենիք-Սփյուռք առնչություններ... 2012: 26-43):

2 Հայկական թեմաներ են համարվել ՀՀ-ին (ներառյալ Լեոնային Ղարաբաղը), հայկական Սփյուռքին, հայ անհատներին և ընդհանրապես հայությանը վերաբերող նյութերը:

տալիս, որ եթե Մոսկվայի հայ համայնքն ավելի քիչ կարիք ունի հայկական տեղեկատվության, ապա Թեհրանի և Լոս Անջելեսի համայնքներն էթնիկ մամուլից ակնկալում են հենց հայկական լրատվություն:

Էթնիկ խմբի համար էթնիկ մամուլն իրականացնում է երեք հիմնական գործառնայթ (Matsaganis, Katz, Ball-Rokeach 2011: 67).

- միավորող (կապում է հայրենիքի հետ՝ ներկայացնելով լուրերն ու այնտեղ տեղի ունեցող իրադարձությունները),
- կողմնորոշող (կողմնորոշում է նոր երկրում և ինտեգրում է ընդունող հասարակությանը՝ ծանոթացնելով համայնքի ռեսուրսների հետ, տարածելով համայնքային կյանքի մասին պատմություններ),
- խորհրդանշական (տարածում է արժեքներ, գաղափարներ, պահպանում կամ ձևավորում է էթնիկ ինքնությունը):

Էթնիկ մեդիայի բովանդակության մեջ կարևոր է հավասարակշռությունը միավորող և կողմնորոշող գործառնայթների միջև, ինչը նպաստում է երկակի մոտեցումների ձևավորմանը, երբ էթնիկ խմբի ներկայացուցիչը գիտի և կարող է օգտագործել ընդունող և ծագման երկրի նորմերը, մշակույթների շրջանակները: Շեշտադրելով միավորող գործառնայթը՝ էթնիկ մեդիան կենտրոնանում է ծագման երկրի և/կամ հայրենիքի մասին տեղեկատվության վրա և չի տրամադրում լուրեր, որոնք կօգնեն ներգաղթյալին ինտեգրվելու նոր համայնքում: Եվ հակառակը, իրականացնելով կողմնորոշող գործառնայթ, պատմում է հիմնականում համայնքի մասին՝ ապահովելով էթնիկ խմբի ներգրավվածությունը, սակայն հեռացնելով հայրենիքի մասին գաղափարից և չխրախուսելով հայրենադարձությունը:

Ուսումնասիրված պարբերականների հայկական տեղեկատվությունը վերաբերում է Հայաստանին, տվյալ համայնքին և ընդհանուր հայկական Սփյուռքին: Մամուլի նյութերում այս համամասնությունը կարևոր է և կարող է պայմանավորել ինչպես մեդիասպառումը, այնպես էլ ազդեցությունն ինքնության ձևավորման վրա: Այդ պատճառով առանձնացրել ենք թեմաների ընդգրկման շրջանակը կամ ուղղվածությունը հետևյալ երեք խմբերի.

- Հայաստան,
- հայկական համայնք և/կամ Սփյուռք,
- Հայրենիք–Սփյուռք առնչություններ:

Սփյուռքի երեք համայնքների մամուլի հայկական թեմաների մեծամասնությունը վերաբերում է Հայաստանին: Սեփական համայնքների և հայկական Սփյուռքի վերաբերյալ տեղեկատվությունը զգալիորեն գիշում է հայաստանյան լրատվությանը: Բոլոր թերթերն ամենաքիչն անդրադարձել են հայրենիք–Սփյուռք հարաբերություններին:

Աղյուսակ 1.
Հայրենիք–Սփյուռք թեմաների համամասնությունը Սփյուռքի մամուլում
(տեսակարար կշիռը հայկական թեմաների մեջ, %)

Թերթ	Թեմայի շրջանակը		
	Հայաստան	Սփյուռք	Հայրենիք-Սփյուռք
«Խոբ Կոբչեղ» (Մոսկվա)	81	16	3
«Ասպարեզ» (Լոս Անջելես)	65	30	5
«Ալիք» (Թեհրան)	64	29	7

Մոսկվայի «Խոբ Կոբչեղ» պարբերականի հայկական թեմաներով նյութերի ճնշող մեծամասնությունը (81%) վերաբերում է Հայաստանին, 16%-ը՝ սեփական համայնքին ու Սփյուռքին և միայն 3%-ն է վերաբերում հայրենիք-Սփյուռք հարաբերություններին: Սակայն, ի տարբերություն հայկական մյուս համայնքների թերթերի, «Խոբ Կոբչեղ»-ն ավելի շատ անդրադարձել է Հայաստանի ներքին խնդիրներին (61%), քան նրա արտաքին քաղաքականությանն ու միջազգային հարաբերություններին (50.1%): Սփյուռքի մասին տեղեկատվությունն առավելապես վերաբերում է տվյալ համայնքին և ընդհանրապես հայկական Սփյուռքին (17.8%): Ռուսաստանի և մասնավորապես Մոսկվայի հայ համայնքի հարաբերությունները բնակության երկրի հետ լուսաբանող նյութերը պարբերականի ընդհանուր ծավալում 5 % են :

«Ասպարեզ» օրաթերթում հայրենիքի մասին տեղեկատվությունը կազմել է 65%: Նյութերի 30%-ը թերթը նվիրել է համայնքային խնդիրների, իրադարձությունների և հայկական Սփյուռքի հիմնահարցերի լուսաբանմանը, 5%-ը՝ Հայաստան–Սփյուռք կապին: Հայաստանի վերաբերյալ թեմաների 51%-ը վերաբերում է երկրի միջազգային հարաբերություններին ու արտաքին կապերին, 22.9%-ը՝ բուն հայաստանյան խնդիրներին: Համայնքի ներքին խնդիրներն ու Միացյալ Նահանգների հետ հարաբերությունները լուսաբանվել են հավասարապես (համապատասխանաբար՝ 17.8% և 16.4%):

Թեհրանի «Ալիք» թերթը մյուս երկու համայնքային թերթերի համեմատ ամենաշատն է կարևորել հայրենիքի և Սփյուռքի միջև փոխադարձ կապը: Այն կազմել է թեմաների 8.9%-ը: Հայաստանի մասին թեմաները կազմել են 64%, իսկ Սփյուռքի մասին՝ 29%: «Ալիքի» համարներում ՀՀ-միջազգային հարաբերությունների թեմաները կազմել են 52.6%, Հայաստանի վերաբերյալ թեմաները՝ 22.2%, համայնք-բնակության երկիր փոխհարաբերությունները՝ 17.7%, ներհամայնքային կյանքի ու Սփյուռքի մասին՝ 15.9%:

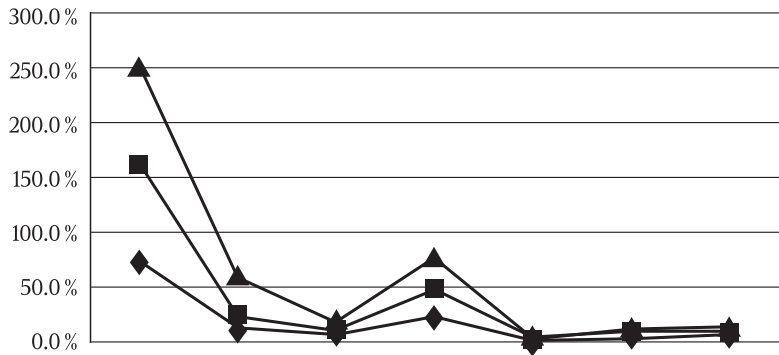
Այսպիսով, հայկական մամուլն ակնհայտորեն շեշտադրում է միավորող գործառույթը: Հայրենիքի մասին տեղեկատվության գերակշռությունը, մի կողմից՝ վկայում է հայկական Սփյուռքի ձգտումը՝ մշակութային երկատվածության իրավիճակում վերադառնալ արմատներին, մշակույթին, անցյալին: Մյուս կողմից՝ էթնիկ մեղիայի հայաստանակենտրոն բովանդակությունը

սփյուռքյան փոփոխվող ինքնությունը փորձում է դարձնել առավել կայուն: Եվ, վերջապես, հայրենիքը դառնում է հայկական տեղեկատվական դաշտի այն միջուկը, որի շուրջ համընդհանուր գաղափարներն ու էթնոմշակութային արժեքները վերարտադրվում ու տարածվում են Սփյուռքի համայնքներում անկախ նրանց տարբերություններից:

Էթնիկ մանուկի հայկական տեղեկատվության բովանդակության մեջ կարևոր է նաև լուսաբանվող թեմաների տեսակը: Մենք տիպաբանել ենք թեմաներն ըստ հետևյալ ոլորտների՝ քաղաքական, տնտեսական, սոցիալական, իրավական, մշակութային (ներառյալ հոգևոր, գիտակրթական), բարեգործական, ազգային: Ուսումնասիրված երեք թերթերում նշված թեմաների համամասնությունը տարբեր է, սակայն բոլորի համար հայկական թեմաների առաջատարները քաղաքական ու մշակութային ոլորտներն են:

Սակայն հայկական նյութերի համամասնությունը, ըստ ոլորտների, տարբեր է Հայաստանի և Սփյուռքի մասին թեմաներում: Այսպես, եթե Հայաստանն առավելապես ներկայացվում է քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական թեմաների շրջանակներում, ապա Սփյուռքը՝ մշակութային:

Գծապատկեր 2.
Հայրենիքի մասին տեղեկատվության բաղադրիչներն ըստ Սփյուռքի մանուկի³



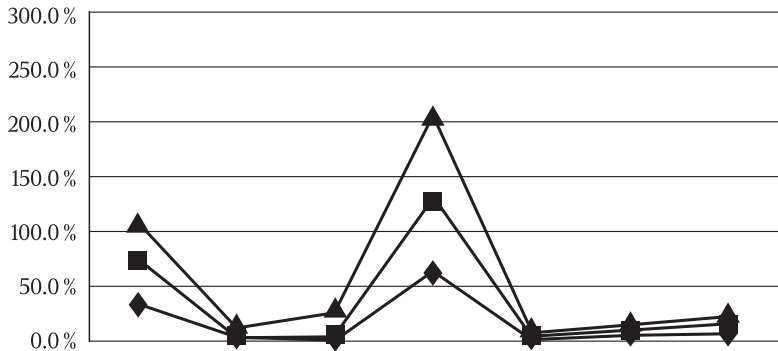
	Քաղաքականություն	Տնտեսություն	Սոցիալական ոլորտ	Մշակույթ	Բարեգործություն	Ազգային հարցեր	Իրավական դաշտ
«Hovh Kobcheg» (ԲԴ)	92.3%	38.4%	8.6%	29.1%	1.2%	2.0%	4.6%
«Ալիք» (ԻԻՀ)	87.6%	9.3%	3.8%	25.3%	1.3%	5.9%	3.4%
«Ապարտեգ» (ԱՄՆ)	74.5%	13.2%	5.8%	23.1%	0.7%	2.7%	5.9%

Քաղաքական թեմաները, կազմելով մեծամասնություն և լինելով տեղեկատվական դաշտի կենտրոնում, ավելի մեծ սպառում ու ազդեցություն ունեն լսարանի վրա: Եթե հաշվի առնենք նաև այն, որ քաղաքական թեմաները

3 Այս և հաջորդ գծապատկերներում ցուցանիշների տեսակարար կշիռների գումարը գերազանցում է 100%-ը, քանի որ թերթի մեկ նյութի մեջ առանձնացվել են մեկից ավելի թեմաներ:

հիմնականում վերաբերում են Հայաստանին, այս ակնհայտ է դառնում, որ Սփյուռքի ժամանակակից մամուլն իր խորհրդանշական գործառույթը կատարում է հենց քաղաքական թեմաների մատուցման շրջանակներում՝ ի լրումն բուն մշակութային թեմաների, որոնք առավելապես ներկայացվել են Սփյուռքի մասին թեմաների շրջանակներում:

Գծապատկեր 3.
Սփյուռքի մասին տեղեկատվության
բաղադրիչներն ըստ էթնիկ մամուլի



	Քաղաքականություն	Տնտեսություն	Սոցիալական ոլորտ	Մշակույթ	Բարեգործություն	Ազգային հարցեր	Իրավական դաշտ
▲ «Hovh Kavcheg» (ՌԴ)	32.7%	8.6%	22.5%	77.5%	3.0%	2.8%	7.2%
■ «Mikhe» (ԻԻՀ)	39.3%	0.8%	3.4%	66.5%	1.4%	7.9%	7.7%
◆ «Maspariq» (ԱՄՆ)	35.5%	3.2%	2.2%	65.2%	2.2%	4.8%	9.3%

Էթնիկ արժեքների տարածման և ազգային ինքնության պահպանմանն են նպաստում նաև մամուլի բովանդակության մեջ պատմական հիշողության վերարտադրումը, ազգային պատմության վերափմաստավորումը: Հայկական ցեղասպանության մասին մամուլում արժարժվող թեման դրա օրինակն է: Եղեռնի թեման դիտարկվում է բավականին բազմաշերտ՝ ցեղասպանության մասին տեղեկատվության տարածում, ճանաչում և հատուցում, դրան ուղղված գործողություններ, հայ-թուրքական արդի հարաբերություններ և այլն: Հատկանշական է, որ ազգային և քաղաքական համատեքստերում պատմական՝ ցեղասպանության թեմային զուգորդվում է արդիական՝ Ղարաբաղյան հիմնահարցը, ինչը նույնպես հայկական մամուլի ուշադրության կենտրոնում է:

Մշակույթի վերաբերյալ մամուլի նյութերն առանձնանում են ոչ միայն նրանով, որ ավելի շատ ներկայացնում են Սփյուռքը, քան Հայաստանը, այլ նաև առաջատարն են մյուս թեմաներից ընդհանրական հայկական կամ հայրենիք-Սփյուռք կապի վերաբերյալ նյութերով: Մշակութային տեղեկատվության խճանկարը բավականին բազմազան է էթնիկ մամուլի բովանդակության մեջ:

Գծապատկեր 4.
Մշակութային թեմաներն էթնիկ մամուլում

Մշակութային արժեքների պահպանում	Տոներ	Կրոն, եկեղեցի
Մշակութային արժեքների ոչնչացում	Պատմամշակութային իրադարձություններ	Կրթություն
Գրականություն	Մշակութային քաղաքականություն	Հրատարակչություն
Թատրոն	Մշակութային գործիչներ	Երգարվեստ
Գեղարվեստ, ցուցահանդեսներ	Թանգարաններ, պատկերասրահներ	Սպորտ
Միջմշակութային առնչություններ	Մշակութաբանություն, ուսումնասիրություններ	Մշակութային միջոցառումներ

Մշակութային միջսահմանային իրավիճակում և այլազգի միջավայրում ապրող հայերի համար սեփական մշակութային արժեքների վերաբերյալ մամուլի տեղեկատվությունը կարող է մշտաբար պահել ձուլման վտանգը, ինչպես նաև վերակազմավորել հատվածական մշակութային ինքնությունը: Մշակութային նյութերի բովանդակության միջոցով մամուլը նաև կարող է ամրագրել և պահպանել սեփական յուրահատուկ մշակութային կապիտալը և հարստացնել միջմշակութային կապիտալը:

Մամուլի բովանդակության վերլուծությունը ցույց է տալիս Սփյուռքի հայերի կյանքի ամենօրյա առնչությունը Հայաստանի հետ: Նրանք չեն կարող վերադառնալ անցյալ և ոչ էլ լիովին մտնել ընդունող երկրի քաղաքական ու սոցիալ-մշակութային կյանքի մեջ: Էթնիկ մեդիայի սպառումը նրանց մշտապես ցույց է տալիս «այստեղ» (բնակության երկիր) և «այնտեղ» (հայրենիք) սահմանագիծը: Էթնիկ մամուլը ստանձնում է որոշիչ դեր նրանց, այսպես կոչված, սփյուռքյան ինքնության վերակազմման գործում:

Սփյուռքյան ինքնությունը որոշվում է՝ ընդունելով բազմազանության և տարբերությունների անհրաժեշտությունը: Այն կայուն արտադրվում և վերարտադրվում է կրկին՝ միգրացիոն նոր հոսքերին զուգահեռ: Նաև վերարտադրվում է էթնիկ խմբի անդամների ցանկությունը՝ վերադառնալ «կորուսյալ ծագմանը»: Կորված լինելով ծագման տեղից՝ մշակութային և էթնիկ գաղափարները դառնում են առավել այժմեական (Shi 2005: 55-72): Սփյուռքի ներկայացուցիչները խմբավորվում են՝ հիշվող կամ երևակայվող հայրենիքի շուրջ, օգտագործում են հայրենի մշակույթը, ձևավորում են էթնիկ համայնքներ, որպեսզի վերստեղծեն իրենց կյանքը: Նրանց համար մեդիան ստեղծում է այդ միջանկյալ դաշտը. առաջադրում է հարցեր մշակույթի, գաղափարախոսության վերաբերյալ և սցենարներ սոցիալական ու քաղաքական կյանքում: Մեդիան տրամադրում է ինքնության կետեր՝ նշելով էթնիկ խմբի խորհրդանշան-

շական սահմանները (Եարտ 2006: 17-18), վերամիավորելով մշակույթները կորսված վայրերի հետ և իրագործելով հիշողության, միջերի, փնտրելու և վերաբացահայտելու ցանկությունները: Այն միավորում է Սփյուռքի հիշողությունը, գեներացում է Սփյուռքի հավաքական պատկերացումները, որոնք ոչ միայն ազդում են առանձին անհատական ինքնությունների վրա, այլև կամրջում են շատ ցրիվ սուրյեկտներին «երևակայական համայնքի» մեջ:

Չնայած հայկական Սփյուռքի տարբեր հատվածների առանձնահատկություններին ու տարբերություններին՝ էթնիկ մեդիան ձևավորում է որոշակի էթնոմշակութային ընդհանրական արժեքներ: Ինքնությունը ձևավորվում է մեդիայում՝ որպես իրադարձությունների պատմման դիսկուրսիվ արդյունք: Սփյուռքի մամուլի բովանդակության մեջ խորհրդանշական տեղեկատվություն փոխանցելով ընդհանուր անցյալի ու բոլորի հայրենիքի մասին և Սփյուռքին մասնակից դարձնելով հայրենիքում ընթացող ամենօրյա գործընթացներին՝ ստեղծվում է մշակութային ու էթնիկ միասնություն:

Գրականություն

Հայրենիք-սփյուռք առնչությունները... 2012,

Հայրենիք-սփյուռք առնչությունները հայկական մամուլում. Հայաստանի և սփյուռքի թերթերի կոնստենտ անալիզ: Երևան. Գիտություն, 26-43:

Cottle S. 2000.

Ethnic minorities and the media: Changing cultural boundaries. Open University Press: Philadelphia, Buckingham, 1-3.

Matsaganis M. D., Katz V. S. and Ball-Rokeach S. J. 2011.

Understanding Ethnic Media: Producers, Consumers, and Societies. SAGE Publications, Inc., 10, 71.

Shi Y. 2005.

Identity Construction of the Chinese Diaspora, Ethnic Media Use, Community Formation, and the Possibility of Social Activism. Journal of Media and Cultural Studies, 19(1): 55-72.

Tololyan Kh. 1996.

Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. Diaspora: A Journal of Transnational Studies, 5(1): 1-2.

Барт Ф. 2006.

Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий, Сборник статей (Под. Ред. Ф. Барта), Москва: Новое издательство, 17-18.

Кара-Мурза С. Г. 2005.

Манипуляция сознанием. Москва: Эксмо.

7

Շուշանիկ Ղազարյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

ՀՀ-ում ադրբեջանահայ փախստականների
ինտեգրման գործընթացում հայերենի իմացության խնդիրը

1988-92 թթ. Խորհրդային, ապա Հայաստանի Հանրապետություն Ադրբեջանից բռնազաղթվածների 81%-ն ապրել էին Ադրբեջանի խոշոր քաղաքներում և նրանց 70%-ից ավելին ունեցել են բարձրագույն և միջին մասնագիտական կրթություն: Ադրբեջանահայ փախստականների զգալի մասի հիմնական լեզուն ռուսերենն էր (Պողոսյան և Ավագյան 1998: 38): Այն փախստականները, որոնք ծնվել և մեծացել են Ադրբեջանում, ռուսերենը համարում են իրենց մայրենի լեզուն (դպրոցական, բարձրագույն կրթությունը եղել է ռուսերեն): Հողվածում անդրադառնում եմ Հայաստանի Հանրապետությունում ադրբեջանահայ փախստականների սոցիալ-մշակութային ինտեգրման համար հայերենի կարևորության խնդրին: Քննարկելու եմ ադրբեջանահայ փախստականների՝ հայաստանցիների հետ հաղորդակցման դժվարությունները, լեզվական խոչընդոտները հաղթահարելու ուղիները, մասնավորապես, թե ինչպես են կարողացել աշխատանք գտնել, ինչ պետական քաղաքականություն է տարվել՝ նրանց աջակցելու համար: Այս խնդրի հետազոտությունն իրականացվել է 1988-92 թթ. Խորհրդային, ապա Հայաստանի Հանրապետություն Ադրբեջանից բռնազաղթված հայկական ինքնությամբ փախստականների հետ: Հողվածում քննարկելու եմ ինտեգրման և իրավական, և առօրյա մշակութային տարբերակները:

Ինտեգրացիան նախևառաջ իրավական գործընթաց է, երբ փախստականը հնարավորություն է ձեռք բերում օրինական ճանապարհով աշխատելու, բարելավելու սեփական կացությունն ու տնտեսապես ավելի քիչ կախման մեջ լինելու պետությունից ու միջազգային կազմակերպությունների բարեգործական օգնություններից (Crisp 2004): Ինտեգրումը նաև սոցիալական և մշակութային գործընթաց է, որը հնարավորություն է տալիս փախստականներին մասնակցելու երկրի սոցիալական կյանքին և ապրելու առանց վախի ու խտրականության:

Հետազոտությունն իրականացվել է Շիրակի 2ա, Արցախի փ. 4-րդ նրբանցք 10/2 հանրակացարաններում բնակվող 55 տարեկանից բարձր ադրբեջանահայ փախստականների հետ:

Բանալի բառեր. *փախստական, ադրբեջանահայեր, ինտեգրման քաղաքականություն, հայերեն, բռնազաղթ, բռնություն, հանրակացարան, աշխատանք, իտրականություն:*

Shushanik Ghazaryan

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
shushan11@yahoo.com

The Importance of Armenian Language in the process of integration of Armenian refugees from Azerbaijan in Republic of Armenia

The majority (81%) of deported Armenians from Azerbaijan from Azerbaijan in 1988-92s, used to live in big cities of Azerbaijan and 70% of them had high or vocational education. Their basic language is Russian and they accept it as their mother tongue (education at school, university etc.). The importance of Armenian language knowledge for social-cultural integration in Armenian society of Armenian refugees from Azerbaijan is the key discussion in my paper. I will focus on the communication difficulties with locals in Armenia, how they could overcome language issues, how they could find work and what kind of policy was organized by authorities to help them overcome language issues.

The integration first of all is a legal process, whereby refugees are granted a progressively wider range of rights and entitlements by the host state. Second, local integration can be regarded as an economic process. For in acquiring the rights and entitlements referred to above, refugees also improve their potential to establish sustainable livelihoods, to attain a growing degree of self-reliance, and to become progressively less reliant on state aid or humanitarian assistance. Integration is also a social process, enabling refugees to live among or alongside the host population, without fear of systematic discrimination, intimidation or exploitation by the authorities or people of the asylum country.

The research was done in Artcakh and Shirak dormitories of Yerevan. Qualitative and deep interviews were done with elder than 55 years old people from Baku.

Key words: *Refugee, integration policy, mother tongue, deportation, violence, dormitory, labour, discrimination.*

Шушаник Газарян

Проблема знания армянского языка в процессе интеграции беженцев из Азербайджана в Республике Армения

В статье обсуждается важность армянского языка в процессе социально-культурного интегрирования беженцев. Исследование данного вопроса было осуществлено в 1988-92 гг. среди беженцев с армянской идентичностью, которые были выселены из Азербайджана в Советскую, а после – в Республику Армения. Я заключаю, что незнание армянского языка являлось препятствием для их социализации и интеграции. Они были механическим путем отчуждены от общества, что и сделало процесс социализации невозможным, а также стало препятствием для решения социально-экономических проблем.



Ադրբեջանից հայ փախստականների հոսքը սկսվեց 1988 թ. սումգայիթյան կոտորածներից հետո և շարունակվեց մինչև 1992 թ.: Հողվածում դիտարկում եմ, թե ինչ քաղաքականություն է տարվել այդ տարիներին, որպեսզի Հայաստան բռնագաղթած ադրբեջանահայերը սովորեն հայոց լեզուն, և քննարկում եմ, թե ինչպիսի նշանակություն է ունեցել հայերենի իմացության խնդիրը՝

մարդկանց հետագա կյանքը կարգավորելու համար: Լեզվի կարևորությունն ինտեգրման գործընթացում ներկայացնելու համար քննության եմ ենթարկելու երեք կարևոր խոչընդոտ հանդիսացող ոլորտներ՝ բնակարանային, սոցիալ-տնտեսական դժվարություններ և գիտության-կրթության հիմնախնդիրներ:

Խնդիրն ուսումնասիրելու համար անցկացրել եմ որակական, խորացված հարցազրույցներ Շիրակի Ձա, Արցախի փ. 4-րդ նրբանցք 10/2 հանրակացարաններում բնակվող 55 տարեկանից բարձր աղքեջանահայ փախստականների հետ¹: Առօրյա սոցիալ-մշակութային ինտեգրումը և նրա հետ կապված խնդիրներն ուսումնասիրելու համար վերլուծել եմ բռնագաղթած փախստականների անձնական բանավոր պատմությունները (հմմտ. Eastmond 2007): Ինտեգրման իրավական կողմն ուսումնասիրելու համար անցկացրել եմ նաև փորձագիտական հարցազրույցներ ՀՀ տարածքային կառավարման և արտակարգ իրավիճակների նախարարության միգրացիոն պետական ծառայության տարբեր մասնագետների հետ (Ղազարյան 2015-2016):

Քննվող պարագայում բռնագաղթի ենթարկված փախստականության կազմակերպումը բարդ խնդիր է ոչ միայն և ոչ այնքան մարդկանց խմբերի տեղափոխման բուն գործընթացի մասշտաբների առումով, այլ նաև այն պատճառով, որ պահանջում է հարցի խոր իմացություն, նախապատրաստական հսկայածավալ աշխատանքների իրականացում, բարձր մակարդակի կազմակերպվածություն, ինչպես նաև պետության կողմից տարիների քրտնաջան աշխատանք արդեն բնակության նոր վայրերում՝ նորեկ բնակչությանը նոր բնակավայրի առօրյա իրողություններին ծանոթացնելու համար (Մարության 2009: 91), ինչպես նաև զանգվածային ներգաղթի ժամանակ ընդունող կողմը պարտավորվում է բռնագաղթածներին ապահովել կացարանով, բժշկական ապահովագրությամբ, ուտելիքով, կազմակերպել ու տրամադրել մասնագիտական և լեզվական հմտությունների հնարավորություններ (Ghazaryan 3), չնայած որ հայոց պատմության մեջ հայ փախստականների ընդունման առաջին փորձը չէր, և հատկապես 1915 թ. ցեղասպանությունից հետո հայերը բազմիցս առնչվել են փախստականություն երևույթի հետ, փորձը ցույց է տվել, որ յուրաքանչյուր ժամանակաշրջանի փախստականներն ունեն իրենց ինտեգրման առանձնահատկություններն ու դժվարությունները (Kharatyan 2008):

1988-92 թթ. փախստականության հոսքից հետո Հայաստանի նորանկախ Հանրապետությունում չկային փախստականության հարցերով զբաղվող պետական մարմիններ ու մշակված հստակ քաղաքականություն, որի համաձայն պետք էր կազմակերպել, ընդունել ու տեղավորել փախստականներին: Աղքեջանից բռնագաղթած փախստականների տեղավորման և ինտեգրման գործընթացը կազմակերպելու համար 1989 թ. Գյուղատնտեսության մինիստ-

1 Վերը նշված հանրակացարաններում փախստականների հիմնական տարիքային սահմանը 55-ից բարձր է, հետևաբար՝ հարցազրույցներն անցկացրել եմ այդ տարիքային խմբի մարդկանց հետ:

րության կազմում ստեղծվեց Փախստականների ընդունման և տեղավորման վարչություն, ապա Հայկական ԽՍՀ վերադարձող հայերի ընդունման և տեղավորման պետական կոմիտեի հիմքի վրա 1990 թ. դեկտեմբերին ձևավորվում է ՀՀ Նախարարների խորհրդին առընթեր Փախստականների հարցերի կոմիտեն (http://www.smsmta.am/?menu_id=68):

Հայաստանում ՄԱԿ ՓՀԳՀ գրասենյակի ներկայացուցիչ Քրիստոֆեր Բիրվիրթի կարծիքով ադրբեջանահայ փախստականների ինտեգրումը պետք է լիներ ավելի հեշտ, քանի որ նրանք ապրել են Խորհրդային Միությունում և կիսել մեկ ընդհանուր խորհրդային կենսավորձ, սակայն ադրբեջանահայերը հանդիպեցին այնպիսի խոչընդոտների, որոնք իսկապես հիմնարար պատճառներ դարձան՝ լիարժեք ինտեգրումը ձախողելու համար (Migration Newsletter 2015): Խորհրդային, ապա Հայաստանի Հանրապետություն տեղափոխված փախստականների առաջին կարևոր խնդիրը բնակություն հաստատելն էր: Հաջորդ խնդիրներից էր սոցիալ-տնտեսական դժվարությունները հաղթահարելու համար աշխատանք գտնելը և իրենց երեխաներին բարձրագույն կրթությամբ ապահովելը, որն այնուհետև պետք է երաշխիք լիներ՝ հասարակության մեջ «լավ դիրք»² զբաղեցնելու համար:

Ադրբեջանահայ փախստականների բնակության, բնակարանային խնդիրներով զբաղվում էր Փախստականների հարցերի կոմիտեն: Հայաստանում տիրող արտակարգ իրավիճակից ելնելով (Մպիտակի երկրաշարժի հետևանքով Հայաստանում կար կես միլիոն անօթևան մարդ, երկրի 1/3 մասն ավերված էր)՝ փախստականներին տեղավորում էին հանրակացարաններում, առողջարաններում, դպրոցներում, այսինքն՝ հնարավոր բոլոր վայրերում, որը կրելու էր ժամանակավոր բնույթ: Սակայն քսանվեց տարի անց հանրակացարաններում դեռևս կան Ադրբեջանից բռնագաղթածներ, որոնք դեռ սպասում են իրենց բնակարանի հարցի լուծմանը: Նրանցից 72-ամյա մի կին ինձ պատմեց.

«Մենք եկանք, սկզբում բնակվում էինք մեր բարեկամների տանը, բայց մշտապես չէինք կարող ապրել, վեց ամիս ապրելուց հետո գնացինք վարձով բնակվեցինք, հետո փախստականների շրջանում գրանցված էինք, 1992 թ. սենյակ փոխեցին էսրեղ, ու մինչև հիմա ապրում ենք: Ես Երևանում երկրորդ անգամ էի լինում, այսինքն՝ քաղաքը չգիրելի, երբ ասեցին Չարբախի թաղամասի հանրակացարանում ազատ սենյակ կա՝ ուրախացա, բայց չէի պարկերացնում, որ աշխարհից էսպես կտրված է: Էն տարի-

2 «Լավ դիրք» ասելով ադրբեջանահայ փախստականները նկատի ունեն ստանալ կրթություն, ապա աշխատել համապատասխան մասնագիտությամբ և լինել հարգված հասարակության մեջ: Հատկապես 1990-ական թթ. նրանց համար աշխատանք գտնել ու ապահովել ընտանիքի սոցիալական խնդիրները բավականին բարդ էր: Նրանցից շատերը թեև ունեին բարձրագույն կրթություն, սակայն ստիպված աշխատում էին հավաքարար, բանվոր և այլն: Նրանք նշում էին, որ արդեն իրենք նվաստացած են իրենց զգում և չեն ուզե՞նա նույն ճանապարհով իրենց երեխաները անցնեն:

ներին փրանսպորտի խնդիր կար, ամեն օր ես չէի կարող գնալ հասնել քաղաքի կենտրոն, հետ դառնալ, իսկ էս կրթված վայրում մնալով ո՛չ կարողացա մարդկանց հետ շփվել, ո՛չ էլ աշխատանք գտնել: Հետո հանրակացարաններում (հիմա ճիշտ է փոխվել է, շարերը գնացել են, շարերը մահացել) հիմնականում Բաքվից եկածներ էին, իրար հետ էինք կիսում մեր խնդիրները, իրար երես էինք փակում, կրթված բոլորից, դրա համար էլ, հարկապես իմ փարիքի մարդիկ հայերեն մինչև հիմա էլ չգիտեին» (Ղազարյան 2015):

Ադրբեջանի փախստականները բավականին հաճախ նաև արժանանում էին տեղացիների ոչ բարեհամբույր վերաբերմունքին, սա էլ իր հերթին դժվարություն էր առաջացնում, որպեսզի տեղացիների հետ շփվեն ու ավելի հեշտությամբ հաղթահարեն լեզվական դժվարությունները: Հանրակացարանում բնակվող փախստական 74-ամյա մի կին իր սեփական օրինակը ներկայացրեց.

«Շատ անգամ է եղել փրանսպորտում, կամ հացի հերթի կանգնած ժամանակ, երբ խոսել եմ, սկսել են թարս-թարս նայել, կամ խոսք են նետել, որ շան լեզվով եմ խոսում: Դե հիմա ինչ կարող էի անել, եթե իմ լեզուն ռուսերենն էր, իսկ հայերենը ակցենտով էի խոսում»:

Տեղացիների նման վերաբերմունքը պատահական չէր, մի դեպքում այն կապված էր 1990-ական թթ. սկզբին կառավարության՝ ընդդեմ ռուսաց լեզվի որդեգրած քաղաքականության հետ՝ ի նշան Ռուսաստանից անկախանալու: Լեզվի այսօրինակ քաղաքականությունը պատճառ էր դառնում ներէթնիկ բազմաթիվ գժտությունների և մեխանիկորեն ուղղվում էր ընդդեմ ադրբեջանահայ փախստականների, որոնք խոսում էին ռուսերեն կամ լավագույն դեպքում՝ բարբառով (Abrahamyan 2005): Մյուս դեպքում փախստականները սկսում են ընկալվել որպես մրցակիցներ ՀՀ անկախությունից հետո սկիզբ առած տնտեսական նոր հարաբերություններում, նրանք սկսում են զգալ իրենց հասարակական բեռ լինելը՝ միաժամանակ գիտակցելով կորուստների ծավալը և կորուստները վերադարձնելու անհնարինությունը: Իսկ փախստականներին հատկացվող օգնությունները սկսեցին ընկալվել որպես աղքատացող բնակչությունից խլվող բաժին, միաժամանակ կտրուկ նվազեցին փախստականներին օգնելու հասարակական ու անհատական հնարավորությունները (Խառատյան 1999: 58-59): Փախստականների սոցիալական խտրականության մասին բռնագաղթված գրուցակիցս պատմում էր.

«Մրաժեցի, որ Հայաստանում բարեկամներ ունեմ, մի օր մեկի փանը, մեկը կօգնի, մինչև կրեղավորվենք, բայց արի ու փես, որ մարդիկ փախստականներին չսիրեցին: Ինձ ասում ա ես եմ սոված, դու էլ էկել ես իմ հացն ես ուրում: Ավելորդ բեռ էինք, ավելորդ հոգս: Էրենց շվարած մնացինք, առանց բարեկամի, բարեկամներ կան, բայց հաշիվ արա, որ չկան» (Ղազարյան 2015: 86-ամյա կին):

Այս ամենից ելնելով՝ «տեղացիների» ու «նորեկների» միջև «հակադրության» խնդիրն անխուսափելի էր: Պետությունն այս կամ այն չափով տեղյակ էր երկու կողմի խնդիրներին, սակայն խորությամբ հնարավոր չէր ամեն ինչ վերանայել և երկու կողմի միջև հանդես գալ որպես կամուրջ:

Իր սկզբնական դժվարությունների մասին պատմում է Շիրակի հանրակացարանում ապրող 84-ամյա տիկին Ժենյան³.

«Երբ եկա Հայաստան 1989 թ., արդեն թռչակի փարիքում էի, ծանոթներ չունեի, իմ ընկերների հետ էի եկել Հայաստան, որոնք էլ ինձ նման չէին հասկանում ինչ անել, ինչից սկսել: Ես նավթարդյունաբերության մասնագետ եմ, այսօրեղ ինչ աշխատանք պիտի գտնեի, մրաձեցի աշակերտ կպահեմ, ռուսերեն կսովորեցնեմ, կամ մաթեմատիկա կպարսպեմ: Բայց չէ՞ որ հեղափոխությունից հետո ամեն ինչ դարձավ հայերեն, երբ գալիս էին ուղղակի խնդիր կամ վարժություն լուծելու, ես ասում էի թարգմանեք, դե նրանց համար ավելի հարմար էր գտնել մեկին, ով լեզվին փրկապետում է, ու էդպես էլ գործ չեղավ: Իմ շրջապատի մեջ շարերը գնացին սկսեցին աշխատել հավաքարարներ: Ես չեմ ասում ամոթ է հավաքարար աշխատելը, բայց իմ ֆիզիկականը թույլ չէր փալիս նման գործով զբաղվել» (Ղազարյան 2015: 79-ամյա կին):

Լեզուն չիմանալու պատճառով շատ փախստականներ չէին կարող աշխատանք գտնել, իսկ հայոց լեզուն սովորելու համար հնարավորությունները շատ սահմանափակ էին: Նրանց մի մասը սենյակ (ինչպես իրենք են նշում) ստացան հանրակացարաններում, որոնք գտնվում էին Երևանի ծայրամասերում, և տեղաշարժվելու խնդիր կար, իսկ լեզվի դասընթացներ կազմակերպվում էին բարձրագույն ուսումնական հաստատություններում, որոնք գտնվում էին քաղաքի կենտրոնում: ՀՀ փախստականների հարցերով զբաղվող վարչության նախկին աշխատակից Ս.Հովակիմյանը⁴ ներկայացրեց, որ լեզվի պետական տեսչության հետ միասին բուհերում կազմակերպվում էին դասընթացներ 3-6 ամիս տևողությամբ, որը, սակայն, երկար չշարունակվեց: Լինում էին նաև կազմակերպչական խնդիրներ, որոնց պատճառով դասերն անժամկետ հետաձգվում էին: Փախստականներից 59-ամյա մի կին օրինակ բերեց իր սեփական փորձը.

«Շար անգամ պոլիտեխնիկի պատրուհաններին փեսել եմ հայրարարություններ, լեզվի դասերի էին հրավիրում, գնում գրանցվում էինք ու սպասում, այդպես ես ստիպված ինքնուրույն սովորեցի, երիտասարդ էի, կարողացա հաղթահարել այդ դժվարությունը» (Ղազարյան 2015):

3 Հետագոտությամբ մասնակցած տիկին Ժենյան տվել է իր համաձայնությունը՝ անունը հոդվածում հրապարակելու համար:

4 Սամվել Հովակիմյանը նույնպես տվել է իր համաձայնությունը՝ հոդվածում անունը նշելու համար:

Չնայած այն հանգամանքին, որ խորհրդային ժամանակաշրջանում Ադրբեջանում բնակվող հայերը կիսում էին մեկ ընդհանուր «խորհրդային մշակութային իրողություն», բայց այժմ այն դաստիարակությունն ու իրերի կարգավորվածությունն այլևս չէին գործում նոր իրականության մեջ: Ժամանակ էր հարկավոր նոր արժեքային համակարգին հարմարվելու, յուրացնելու, ապա վերարտադրելու համար: Խորհրդային հասարակության մեջ գրագիտությունը համարվում էր բարձր չափանիշ, նախ՝ չափանիշ էր սկզբնական տարրական կրթությունը, ապա՝ ութամյա կրթությունը, և վերջապես 1970–80-ական թթ. հիմնարար ցուցիչ և չափանիշ դարձավ միջնակարգ կրթությունը, և «սովետական ինտելիգենցիան» ձևավորվելու գործընթացում ցուցիչը միջնակարգ մասնագիտական և բարձրագույն կրթությունն էր (Աստոնյան 2012): Կրթությունը նաև երաշխիք էր աշխատանք գտնելու և հետագա սոցիալական դիրքն ապահովելու համար (Арутюнян, Дробижева 1987): Խորհրդային Միությունը բազմազգ պետություն էր և սովետական մեկ միասնական պետություն ստեղծելու համար կարևոր նշանակություն ուներ նաև լեզուն: Խորհրդային քաղաքականության հիմնախնդիրն այն էր, որպեսզի դպրոցական կրթությունը, տպագրությունը, թատրոնը և այլ ոլորտներում գերիշխողը լինելու մեկ լեզու՝ ռուսերենը: Սրա ամենամեծ ապացույցն այն է, որ ռուսերենով տպագրված գրքերն ամենամեծ թիվն էին կազմում ողջ ԽՍՀՄ-ում: Հետևաբար՝ նշանակում էր՝ մասնագետ դառնալու համար առաջին հերթին պետք էր սովորել ռուսերեն (Арутюнян, Дробижева 1987): Ադրբեջանում բնակվող հայերը, լինելով այս համակարգում և ենթարկվելով գործող մշակութային քաղաքականությանը, հայերենը պահպանում էին որպես ազգային արժեք՝ այն օգտագործելով ընտանիքներում, սակայն հասարակության մասնիկ դառնալու, իրենց սոցիալական տեղն ու դիրքը գրավելու համար նախ՝ սովորում էին դպրոցներում, ապա բարձրագույն կամ միջին մասնագիտական կրթություն ստանալու ռուսերենով: Այդպիսի կենսափորձ ունի 85-ամյա փախստական կինը.

«Իմ ծնողները փանը հայերեն էին խոսում, բայց դուրսը ես երբեք հայերեն չեմ խոսել, որովհետև մեր շփվելու հիմնական լեզուն եղել է ռուսերենը, նույնիսկ կարիք չեմ ունեցել ադրբեջաներեն սովորելու, ես հայ եմ, բայց իմ մայրենի լեզուն համարում եմ ռուսերենը, քանի որ կրթություն եմ սրացել, ապա աշխարհել եմ ռուսերենով, իմ լեզվամերածողությունը ռուսերեն է: Միշտ լավ աշխատանքների եմ եղել Ադրբեջանում, բարձրագույն կրթություն դրա համար եմ սրացել, որ լավ ապրեմ, բայց եկա Հայաստան, սոված չէի նսրելու, լեզու էլ չգիտեի, սկսեցի պոլիկլինիկայում հավաքարար աշխատել: Բժիշկներն ինձ շար լավ էին վերաբերվում, բայց հավաքարարի փուն գնալ-գալ, ընկերություն ինչի՞ պիտի անեին, արդյունքում հիմնականում շփվում էի հանրակացարանի բնակիչների հետ» (Ղազարյան 2015):

Ադրբեջանահայերից շատերը պատկերացնում էին, որ բռնություններից մազապուրծ լինելուց հետո իրենց փրկությունն ու հետագա կյանքը դասա-

վորվելու է իրենց հայրենիքում՝ Հայաստանում, նրանք ունենալու են հատուկ վերաբերմունք, արտոնություններ, կարճ ժամանակում կարողանալու են վերականգնել իրենց կյանքի բնականոն հունը: Սակայն, ինչպես հրեաների շրջանում ընդունված է ասել, հայրենադարձության ֆիզիկական և իրավական բուն գործընթացը մեկնարկում է Բեն-Գուրիոնի անվան օդանավակայան ժամանման պահից սկսած (Վերանյան 2015), նույնը տեղի չունեցավ աղբբեջանահայ փախստականների հետ: Ավելին, նաև ՀՀ պետական-մշակութային քաղաքականությունը, որի հիմքում ընկած էր ազգային արժեքների վերհանումը, որն էլ իր հերթին ավելի դժվարացրեց փախստականների վիճակը: 1993 թ. ՀՀ Գերագույն խորհրդի կողմից ընդունվեց լեզվի մասին օրենք, որի համաձայն՝ ՀՀ պետական լեզուն հայերենը հռչակվեց, որը սպասարկելու էր հանրապետության կյանքի բոլոր ոլորտները: Օրենքի մեջ կա նաև առանձին կետ, որի համաձայն՝ ՀՀ-ն աջակցելու է իր սահմաններից դուրս բնակվող հայերի շրջանում հայոց լեզվի պահպանմանը և տարածմանը, ինչպես նաև ՀՀ տարածքում երաշխավորում է ազգային փոքրամասնությունների լեզուների ազատ գործածությունը (ՀՀ օրենք լեզվի մասին 2016): Ինչպես երևում է, օրենքի մեջ փախստականներին վերաբերող որևէ կետ չկա, որը կօգներ նրանց հաղթահարելու լեզվական դժվարությունները: Փոխարենը պետական մշակութային քաղաքականության մեջ սկսում են հատուկ ուշադրություն դարձնել արևմտահայերենի տարածմանը և ավելի հաճախ կապ հաստատել ու հրավիրել արևմտահայերենի ուսուցիչների (Արսենյան 1991): Երբեմն շոշափվում էին նրանց լեզվական դժվարությունները, սակայն չէին առաջարկվում լուծումներ:

«Վերջին 4 տարում Կասպան քաղաքում և շրջաններում տեղավորվել են շուրջ 500 փախստական երեխաներ, նրանց ծնողները տալիս արժանապատիվ էին այն մտքից, թե ինչպես կարող էին սովորել հայերեն, եթե նույնիսկ տառադասակ չէին: Վերջերս ուսումնասիրություններից պարզվեց, որ տարրական եռամյա ուսուցման դասարանում հիմնականում հաղթահարվել են նախնական դժվարությունները: Իսկ բարձր դասարաններում, հատկապես 5, 6, 8, կան դժվարություններ և դրա հիմնական պատճառներից մեկը մատչելի ձեռնարկների, համապատասխան միջավայրի, օժանդակ գրականության, համապատասխան ծրագրերի բացակայությունն է» (Շալունց 1992):

Դպրոցական երեխաների դժվարությունները հաղթահարելու, տառադասակ դառնալու խնդիրը երբեմն քննարկվում էր, սակայն ինչպես պետք է կարողանային մեծահասակները սոցիալ-տնտեսական խնդիրների հետ միասին հաղթահարել լեզվական դժվարությունները, այն չէր դիտարկվում որպես լուրջ խնդիր, սակայն լեզու չիմանալու պատճառով այդ նույն մեծահասակները չէին կարողանում լուծել իրենց աշխատանքի տեղավորման հարցերը: 55-ամյա կինը նշում է.

«Նոր Նորքում ծերանոց կար, սոցիալական աշխատող եմ եղել, հեյրո հղիացա ու դուրս էկա աշխատանքից: Դրանից հեյրո աշխատանք չկարողացա գրնել, քանի որ ռուսահոս եմ: Երբ տղաս գնաց դպրոց, իրա հեյր տատերը սովորել եմ, հիմա կարդալ, գրել գիտեմ» (Ղազարյան 2015):

Այսպիսով, լեզու չիմանալը խոչընդոտ է հանդիսացել ադրբեջանահայերի սոցիալականացման ու ինտեգրման գործընթացը կազմակերպելու համար: Նրանք մեխանիկորեն մեկուսացվել են հասարակությունից, որը դժվարացրել է, երբեմն անհնարին դարձրել սոցիալականացման գործընթացը, ապա խոչընդոտ դարձել սոցիալ-տնտեսական խնդիրները հաղթահարելու ճանապարհին: Ադրբեջանից բռնագաղթվածների 81%-ը սպրել են Ադրբեջանի խոշոր քաղաքներում և նրանց 70%-ից ավելին ունեին բարձրագույն և միջին մասնագիտական կրթություն (Պողոսյան և Ավագյան 1998), լինելով խորհրդային ժամանակաշրջանի արժեքային համակարգի կրողներ, նրանցից շատերը ունենալով բարձրագույն կրթություն, չէին համակերպվում կատարել ոչ իրենց կրթությանը համապատասխան աշխատանք, կամ աշխատում էին, բայց՝ հասարակության մեջ զգում օտար և անտեսված:

1991 թ. անկախացումից հետո ՀՀ-ում ձևավորվում էր նոր արժեքային համակարգ, նոր իրողություն, սակայն հասարակությունը, հատկապես նրա խոցելի մաս կազմող ադրբեջանահայ փախստականներն ի վիճակի չէին միանգամից հարմարվել նոր իրականությանը՝ մոռանալով իրենց կենսակերպն ու կենսավորձը: Միննույն ժամանակ անկախացումից հետո նպատակ դրվեց ազգային արժեքների «վերակենդանացումը» (Գաբրիելյան և ուրիշներ 2003), որոնցից մեկն էլ մայրենի լեզվի՝ հայերենի քարոզչությունն էր ընդդեմ ռուսերենի: Այսպիսով, պետական քաղաքականությունը, մյուս կողմից էլ երկրում ստեղծված ծանր տնտեսական դրությունը, երկրաշարժի հետևանքները, պատերազմը, շրջափակումը հնարավորություն չէին տալիս կառավարությանը իրականացնելու կանոնակարգված ինտեգրման քայլեր, և շատ հարցեր պարզապես լուծվում էին ինքնահոսի կամ ներխմբային՝ ինչպես իրենց էին անվանում «բաքվեցիների» ուժերով:

Գրականություն

Արսենյան Ս. 1991.

Հյուրեր, որ նաև տանտերեր են: Դպրություն, 31 օգոստոսի, շաբաթ, 5:

Գաբրիելյան և ուրիշներ 2003 – Գաբրիելյան Մ., Դարսաղյան Ա., Թադևոսյան Ա., Մարգարյան Ն.

Հոգևոր անվտանգության ապահովման և բարոյական արժեքների պահպանման հիմնադրոյթները ազգային անվտանգության համատեքստում, Երևան:

Միգրացիոն Պետական Ծառայություն (Հայաստանի Հանրապետության Արտակարգ իրավիճակների նախարարություն) (http://www.smsmta.am/?menu_id=68), դիտվել է 15.06.2015:

Խատարյան Հ. 1999.

Մենք ու նրանք, թե՛ օտարները յուրայինների մեջ (փախստականներ և հնարակներ), Հայ-ֆրանսիական պատմամշակութային առնչություններ, VI միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 5 հոկտեմբեր, Երևան, 58-59:

Ղազարյան Շ. 2015.

Դաշտային ազգագրական նյութեր Շիրակի 2ա, Արցախի փ. 4-րդ նրբանցք 10/2 հանրակացարաններում: Երևան:

Ղազարյան Շ. 2015-2016.

Դաշտային ազգագրական նյութեր, ՀՀ տարածքային կառավարման և արտակարգ իրավիճակների նախարարության միգրացիոն պետական ծառայությունում: Երևան:

ՀՀ օրենք լեզվի մասին. 1993.

Հայաստանի Հանրապետության օրենք, ընդունվել է 17.04.1993: <http://www.arlis.am/>, 15. 01. 2016:

Մայրության Հ. 2009.

Հայրենադարձության և արտոբրցիայի իսրայելական փորձից: «21-րդ ԴԱԲ», 1(23): 88-102:

Շալունց Ա. 1992.

Մայրենին դատնում է ավելի հարազատ: Դպրություն, 7 մայիսի, 2:

Պողոսյան Գ., Ավագյան Գ. 1998.

Փախստականների սոցիալական ադապտացիան (սոցիոլոգիական ուսումնասիրություն), Երևան, ՀՀ ԳԱԱ:

Վերանյան Կ. 2015.

«21-րդ ԴԱԲ», 1, http://www.noravank.am/arm/articles/detail.php?ELEMENT_ID=13180, 12.03.2017:

Abrahamyan L. 2005.

Mother Tongue: Linguistic Nationalism and The Cult of Translation in Postcommunist Armenia." Working Paper Series. Berkeley: University of California. Retrieved 08.04.2017, from http://ist-socrates.berkeley.edu/~bsp/publications/1998_01-abra.pdf.

Antonyan Y. 2012.

The Armenian Intelligentsia Today: Discourses of Self-Identification and Self-Perception, Laboratorium, 4(1): 76–100.

Crisp J. 2004.

The local integration and local settlement of refugees: a conceptual and historical analysis. New Issues in Refugee Research, Working Paper No. 102. The UN Refugee Agency. Retrieved 12. 03. 2017, from <http://www.unhcr.org/407d3b762.pdf>.

Eastmode M. 2007.

Stories as lived experience: Narratives in forced migration research. Journal of Refugee Studies, Oxford University Press, 20(2): 248-264.

Ghazaryan Y. 2017.

"Obstacles to the Integration and Naturalization of Refugees: A Case Study of Ethnic Armenian Refugees in Armenia" American University of Armenia, Department of

Political Science and International Affairs, Center for Policy Analysis. Retrieved 13. 03. 2017, from <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/nispacee/unpan005595.pdf>.

Migration Newsletter. 2015.

Migration Newsletter, Collective Security Treaty Organization (CSTO) Member States Authorized Bodies Coordination Council Session on Fight against Illegal Migration, 8. Retrieved 24. 06. 2015, from http://smsmta.am/upload/Newsletter_English_N8.pdf.

Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М. 1987.

Многообразие культурной жизни народов СССР. Москва.

Харатян Л. 2008.

Освоение «чужого» пространство: армяне-беженцы в «азербайджанских» селах Армении. Разгадать Южный Кавказ. Общества и среда обитания. Сборник статей, Тбилиси, 129-145.

Հասմիկ Գրիգորյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Հայոց ցեղասպանությունից մինչև «քառօրյա պատերազմ»․ բռնության օրինականացման մշակութային գործոնները

2016 թ. ապրիլի 2–5-ը դարաբաղյան շփման գծում տեղի ունեցան ռազմական գործողություններ (հայտնի է «քառօրյա պատերազմ» անունով), որի ընթացքում ադրբեջանական բանակի զինվորները խախտել են պատերազմական հանցագործությունների կանխարգելմանը, նման բռնությունների բացառմանն ու հումանիզմի հաստատմանը միտված մի շարք միջազգային կոնվենցիաներ: Մասնավորապես, նրանք գլխատել են Արցախի բանակի զինվորներին, խոշտանգել մարմինները, անդամահատել, այդ թվում կտրել են նաև մեծահասակ խաղաղ բնակիչների ականջները¹:

Մի կողմ դնելով «քառօրյա պատերազմի» քաղաքական և ռազմական նշանակությունը՝ այս հոդվածում քննարկելու եմ ադրբեջանական զինուժի կողմից գործադրված խոշտանգման ձևերը՝ համեմատելով Հայոց ցեղասպանության ժամանակ, ինչպես նաև հայ-ադրբեջանական պատերազմի նախորդ փուլերում արձանագրված խոշտանգումների հետ՝ վերջինս դիտարկելով բռնության մշակույթի համատեքստում: Հայոց ցեղասպանության և հայ-ադրբեջանական կոնֆլիկտի ժամանակ կիրառված բռնությունների և հատկապես խոշտանգումների միջև համեմատության փորձը պայմանավորված է նրանով, որ վերոհիշյալ բռնությունները հայկական լրատվամիջոցներով, պաշտոնական ելույթներում և հանրային քննարկումներում համեմատվում էին «Իսլամական պետության» ոճին հատուկ բռնարարքների հետ, նույնացվում էին «թուրքական մեթոդի» կամ «թուրքական դաժանությունների» հետ: Ընդ որում նույնացվում են նաև թուրք և ադրբեջանցի ժողովուրդները: Այս երևույթը հետաքրքրական է նրանով, որ բռնության այս կամ այն ձևերը պաշտոնական և հանրային քննարկումներում ստանում են «պատկանելիության» կարգավիճակ: Միաժամանակ կարևորվում է այն հանգամանքը, որ նման դաժանությունները սովորաբար բնորոշ են ցեղասպանական կամ դրան հավասարվող գործողություններին, և զուգահեռներ ունի Կոտվոյի, Բոսնիայի, Սինչարի, Ռուանդայի և ժամանակակից կյանքում գրանցված այլ ցեղասպանական գործողությունների հետ, երբ թշնամին զատորոշվում է ինքնությամբ:

Պաշտոնական հայտարարությունների, օտարերկրյա և հայ ականատեսների ու վերապրողների վկայությունների վրա հիմնվելով՝ հոդվածում ներկայացնում

1 Վերոնշյալ գործողություններով խախտվել են մասնավորապես 1949 թ. ընդունված ժնյան չորս կոնվենցիաների ընդհանուր երրորդ հոդվածի ա կետը, համաձայն որի արգելվում են՝ ռոտնձությունը կյանքի և ֆիզիկական անձեռնմխելիության նկատմամբ, մասնավորապես, ամեն տեսակի սպանությունները, խեղումները, դաժան վերաբերմունքը, տանջահարությունը և խոշտանգումները (Geneva Convention 1952: 37): 1977 թ. դրան կից ընդունված երկրորդ արձանագրության երրորդ հոդվածի երկրորդ մասի հատկապես ա կետի համաձայն արգելվում է ռոտնձությունն անձանց կյանքի, առողջության, ֆիզիկական և հոգեկան վիճակի նկատմամբ, մասնավորապես, սպանությունը, ինչպես նաև այնպիսի դաժան վերաբերմունքը, ինչպիսին տանջահարությունն է, խեղումներ պատճառելը կամ մարմնական պատիժների ցանկացած ձևերը (Protocols Additional 2010: 54):

են թուրք-ադրբեջանական «բռնության մշակույթի» տիպաբանությունը (հիմնական ընդհանրությունները) Հայոց ցեղասպանության և հայ-ադրբեջանական կոնֆլիկտի համատեքստում: Չբացատրելով հողվածում քննարկվելիք բռնության ձևերի ունիվերսալությունը՝ վորձել են «թուրք-ադրբեջանական» օրինակով ներկայացնել, թե ինչ մշակութային գործոններով են օրինականացվում դրանք և պարբերաբար վերարտադրվում տվյալ հասարակություններում:

Բանալի բառեր. *Հայոց ցեղասպանություն, հայ-ադրբեջանական կոնֆլիկտ, «քստոբյա պատերազմ», բռնություն, օրինականացում:*

Hasmik Grigoryan

The Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA

From The Armenian Genocide to the "4-Day War" Cultural Factors of Violence Legalization

From the 2nd to the 5th of April of 2016 along the contact line of Nagorni Karabakh were executed military operations (also referred to as "The 4-Day War"), during which the soldiers of Azerbaijani army violated a number of international conventions, which are aimed at prevention of military crimes, exclusion of such kind of violence and establishment of humanism. Particularly, they behead the soldiers NKR defense army, tortured their bodies, amputated, including cutting off the ears of elderly peaceful villagers.²

Putting aside the political and military importance of "The 4-Day War" I am going to discuss in the article means of violence implemented by the Azeri soldiers by drawing parallels with the violence recorded during the Armenian Genocide, as well as during the previous stages of the Armenian-Azerbaijani war and considering the latter in the context of the culture of violence. The comparison between the violence and tortures in particular of the Armenian Genocide and of the Armenian-Azeri conflict is conditioned by the fact, that the above mentioned violence, according to Armenian press, social debates and official speeches are very typical to the style of "Islamic Republic", identified with "Turkish method" or "Turkish violence". Besides, Turkish and Azeri nations were identified as well. This phenomenon was interesting for the fact, that this or that kind means of violence got the status of "affiliation" in official and social discussions.

Meanwhile, it is important that such kinds of brutalities are usually common to genocide or genocidal acts. It also has parallels to other genocidal acts in Kosovo, Bosnia, Sinjar, Rwanda and in ongoing contemporary genocidal acts, when the enemy is targeted by its ethnicity.

I introduce in the article the typography (main similarities) of Turkish-Azeri "culture of violence" in the context of the Armenian Genocide and Armenian-Azeri conflict by taking into consideration the testimonies found in the memoirs and reports of the foreign officials, survivors and witnesses. Without excluding the universality of means of

2 With the above mentioned actions have been violated the following provisions in particular: The a) clause of the general 3rd article of "4 Geneva Conventions" of 1949, according to which infringement upon somebody's life and physical immunity, all kinds of murders, mutilations, violent behavior, tortures, torments are forbidden (Geneva Convention 1952: 37). According to the a) clause of the 2nd part of the 3rd article of the 2nd record attached to the above mentioned convention adopted in 1977, it is forbidden violating other people's lives, health, physical and mental state, murder in particular, as well as cruel treatment, such as torture, amputation, or any kind of corporal punishment (Protocols Additional 2010: 54).

violence discussed in the article, I have tried to introduce through Turkish-Azerbaijani example the cultural factors by which they are legalized and periodically reproduced in those societies.

Key words: *The Armenian Genocide, Armenian-Azerbaijani conflict, "4-day war", brutality, legalization.*

Асмик Григорян

От Геноцида армян до «4-дневной войны»: культурные факторы легализации насилия

В статье представлена типология турко-азербайджанской «культуры насилия» в контекстах Армянского геноцида и армяно-азербайджанского конфликта. На турко-азербайджанском примере я попыталась показать, какими культурными факторами происходит их легитимизация и воспроизведение. Я заключаю, что насилие остается актуальным в среде вооруженных группировок, так как легитимизируются государством.

Ինչ է «բռնության մշակույթը»

Բռնությունը որպես մարդու գործունեության ձև և գործնականում կիրառվող թերևս նաև սոցիալական փորձ, գործադրվում է ինչպես անհատի, այնպես էլ մարդկանց մեծ խմբերի նկատմամբ: Պայմանավորված սոցիալական փորձով՝ ժողովուրդների մշակութային գործունեությունը, այդ թվում նաև բռնությունը, ունի առանձնահատկություններ: Բռնության մշակույթը մարդու կամ հասարակության նկատմամբ բռնարարքների թույլատրելի նորմերի և մշակութային տեքստերի համակարգ է, որը կանոնակարգում է այդ գործողությունները, թույլատրում կամ արգելում բռնության ձևերը, հաստատում բռնության իրականացման գործընթացը, բռնության սուբյեկտների, ինչպես նաև սուբյեկտների և օբյեկտների, սուբյեկտների ու հասարակության միջև փոխհարաբերությունները: Այդ համակարգը կանոնակարգում է նաև բռնության ձևերի սեմիոտիկան, որը խորհրդանշում է բռնության գործողությունները և մարդու պատկանելիությունը համապատասխան խմբավորմանը (Փլիեր 2007: 57-59): Մշակութային համակարգի վրա հիմնված բռնություններն անվանում են նաև կառուցողական, քանի որ իրենց մեջ կրում են որոշակի գաղափարախոսություն և արդարացվում են մշակութային գործոններով (Galtung 1990: 291-292):

Փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր Անդրեյ Ֆլիերը բռնությունների հիմքում տեսնում է բացառապես մշակույթը, որով պայմանավորում է պատերազմներն ու մարդկանց զանգվածային ոչնչացումները, քանի որ դրանք միտված են մշակութային ինքնության պահպանմանը՝ օտար մշակույթների մերժման/ոչնչացման միջոցով: Նա անհրաժեշտ պայման է համարում դաժանությունը, որով արտահայտվում է մարդու ոչնչացման գործընթացի ողջ սիմվոլիկան (Փլիեր 2012: 21): Բռնության ամենացայտուն օրինակը, որի հիմքում ընկած է մշակույթը, ծիսական զոհաբերություններն են: Զոհաբերությունը, դրա ծիսականացումը, պատիժը և օրենքներն ունեն միևնույն նպատակները՝

ուղղված են ազգի (ինքնության) միասնականությանը (Жирар 2000: 15): Այս գործընթացի մյուս սլաքն այն է, որ ծեսն իր մեջ կրում է բռնության ատրիբուտներ (Жигульский 1985: 93-100):

Այլ կերպ ասած՝ տարբեր հասարակություններում հաստատված են բռնության իրենց հատուկ որոշակի ձևերը, որոնք արտահայտում են տվյալ հասարակության աշխարհընկալումը (Singer 1989: 267): Վերջինս շատ լավ երևում է պատերազմների ժամանակ թշնամուն ոչնչացնելու և սահմանված պատիժների համատեքստում, որոնք մինչև 20-րդ դարն առանձնանում են յուրահատուկ դաժանությամբ, ինչը նույնիսկ այսօր պահպանվել է որոշ ժողովուրդների մոտ:

Բռնությունների մասնավոր դիտարկումները և դրանց մշակութային հիմքերը

Աղյուսակ

Թուրք-ադրբեջանական բռնության տիպաբանությունը Հայոց ցեղասպանության և հայ-ադրբեջանական կոնֆլիկտի համատեքստում	
1915-1916 թթ. Հայոց ցեղասպանություն	Մարմինների խոշտանգում՝ կենդանի մարդկանց և դիակների գլխատում, վերջույթների անդամահատում, ականջ և քիթ կտրել, սեռական օրգանների խեղում, աչք հանել, կտրված գլուխները և մարդկանց ցցերի վրա հանել, ողջակիզում, բռնությունները խաղերի, վիճակահանության վերածել, տոնական բնույթ հաղորդել են, դաժանությունների հանրային ցուցադրում, դաժանություններին քաղաքացիական անձանց մասնակցության ներքաշում:
1988-94 թթ. հայ-ադրբեջանական կոնֆլիկտ	Մարմինների խոշտանգում՝ գլխատում, ականջ և քիթ կտրել, սեռական օրգանների խեղում, աչք հանել, ողջակիզում, տոնական բնույթ հաղորդել: Դաժանությունների հանրային ցուցադրում, դաժանություններին քաղաքացիական անձանց մասնակցության ներքաշում:
2016 թ. «Քառօրյա պատերազմ»	Մարմինների խոշտանգում՝ գլխատում, ականջ կտրել, դիակների մասնատում:

Կենդանի մարդկանց և դիակների գլխատում

Հայոց ցեղասպանության և հայ-ադրբեջանական պատերազմի ժամանակ հանդիպող խոշտանգման ձևերից էր կենդանի մարդկանց կամ դիակների գլխատումը: Ուշագրավ է, որ թշնամուն գլխատելուց հետո հաճախ գլուխը պտտեցնելով բնակավայրերում ցուցադրում էին հասարակությանը, իսկ Հայոց ցեղասպանության ժամանակ որպես սպառնալիք և զգուշացում հայ հասարակությանը կտրված գլուխները ցցի էին հանում և շարում այն ճանապարհներին, որտեղով անցնելու էին հայ գաղթականները: Բազմաթիվ օրի-

նակներից ներկայացնենք միայն մի քանիսը՝ ասելիքը փաստագրելու և առավել պատկերավոր դարձնելու համար: Երզնկայի կոտորածները վերապրած Լևոն Ֆապրիքաճյանն³ (1985: 56) իր հուշագրության մեջ պատմում է.

«[Եփրատի մոտակայքում] հանդիպեցինք ցիցերի, որոնց ծայրերին անցկացված էին մարդկանց գլուխներ: ...[Քարավանապետը] կատաղած գազանի նման սուրը մեջքից քաշեց և չորս քահանաների մոտ վազելով՝ սկսեց անինսա դաշունահարել, որից հետո ժանդարմներին կանչեց ու նրանց մարմինները կտոր-կտոր անել տվեց, իսկ նրանց գլուխներն էլ սվինների ծայրը անցկացրեց, մեզ ցույց տվեց...»:

Հայոց ցեղասպանությունը վերապրածների հուշագրություններում կան բազմաթիվ վկայություններ ոչ միայն կտրված գլուխները ցցերի վրա հանելու, այլև կենդանի մարդկանց ցից հանելու մասին: Երզնկայի կոտորածները վերապրած Եպրաքես Եանգյանը պատմում է, որ 1915 թ. մայիսի 26-ին Կամախի կիրճում երկու ժանդարմ սվինահարելով սպանել են Արամ Գասպարյանին և առևանգել նրա կնոջը: Նրանց վեց տարեկան զավակին հետևից անցկացրել են ձողի վրա և ժողովրդին ցուցադրելով բացականչել՝ «ահա ձեր դրոշակը» (Յուշամատենան Մեծ Եղեռնի 1965: 539): Իսկ Բիթլիսի նահանգի կոտորածը վերապրած Խաչիկ Վարդանյանը վկայում է. «Յդի կիներու փորը կը ճեղքէին և գաւակները հանելով, ձողի մը ծայրը կը ցցէին և կը պոռային, թէ «սա հայու դրօշակ է»» (Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում-2 2012: 121):

Նման վարքային դրսևորումներ են հանդիպում նաև ադրբեջանցի զինվորների կողմից 1990-ականների պատերազմի ընթացքում՝ մասնավորապես Մարտակերտի շրջանի Մարաղա հայկական գյուղում⁴: Մարաղայի ջոկատի հրամանատարի օգնական Վ. Ավագյանը վկայում է.

«...այդքան գազանություններ ես կյանքում չեմ տեսել, ճիշտա, լսել էինք, կարդացել թերթերում, բայց ես առաջին անգամն եմ տեսնում, որ մարդկանց վիզերը կտրած դեն գցած, առանց գլխի մարդ, աչքերը հանած, սկանջը, քիթը կտրած: Այդ բոլորը կատարվել է մեր աչքերի առաջ, մեր գյուղում» (Maragha 1992: <http://maragha.org/video.html>):

Բարոնուհի Քերոլայն Քոքսը Մարաղայի մասին իր տված հարցազրույցում հատկապես անդրադառնում և շեշտադրում է ադրբեջանցիների գործադրած բռնությունները տեղի ժողովրդի նկատմամբ.

3 Ծնվել է 1905 թ. Կարին քաղաքում: Հուշագրությունը գրի է առել 1923 թ.:

4 1992 թ. ապրիլի 10-ի առավոտյան ադրբեջանական կանոնավոր զորամիավորումները մտնում են Մարաղա հայկական գյուղը: Համաձայն Վ. Ավագյանի վկայության՝ այնտեղ տեղակայված հայկական ջոկատը պաշտպանվում է մոտավորապես վեցը ժամ, որից հետո ստիպված են լինում նահանջել: Շրջանի պաշտպանության ղեկավարության կողմից օգնության հասնելուց հետո 4-5 ժամվա ընթացքում թշնամին կրկին հետ է շարժվում: Տե՛ս՝ 1992 թ. ապրիլի 11, Մարաղա: Նկարահանել է Բենիկ Կարալյանյանը, 9 ր. 40 վ., (Maragha 1992: <http://maragha.org/video.html>)

«...Երբ մենք գնացինք այստեղ, տեսանք բնակիչների կտրած գլուխներ: Ես այդ ամենը տեսել եմ սեփական աչքերով, մարդկանց մարմինների կտրատված մասեր՝ թափված գետնին: Նրանք նույնիսկ կենդանի մարդկանց են վառել, ես տեսել եմ վառված կնոջ մասունքներ: ...Մարաղայի դեպքերից հետո, ես այստեղից գնացի Մարտակերտի հոսպիտալը և ծանոթացա գլխավոր բուժքրոջ հետ: Այդ օրը աղբբեջանցիները գլխատել էին նրա որդուն և սպանել նրա ընտանիքի փասանչորս անդամներին» (Maragha 1992: http://maragha.org/video2_ar.html):

Աղբբեջանցի զինվորների կողմից վարքային նույն դրսևորումներն ենք տեսնում նաև 2016 թ.: Ապրիլի 1-ի լույս 2-ի գիշերը Մատաղիսում տեղի ունեցած մարտական գործողությունների ժամանակ զոհված եզդի Քյարամ Սլոյանը գլխատվել էր աղբբեջանական բանակի զինվորների կողմից, ապա գլուխը տարվել է աղբբեջանական գյուղեր և ի ցույց դրվել հանրությանը: Զինվորները, ինչպես նաև՝ քաղաքացիական հագուստով անձինք, լուսանկարվել են Ք. Սլոյանի կտրված գլխի հետ, տեսանկարահանել գյուղերում պտտեցնելու արարողությունը և տարածել համացանցում (Karabakh Conflict 2016):

Ապրիլի 14-ին ԵԱՀԿ մշտական Խորհրդի նիստին Հայաստանի առաքելության ղեկավար, դեսպան Արման Կիրակոսյանը, անդրադառնալով Աղբբեջանի կողմից միջազգային հումանիտար իրավունքի խախտումներին, ընդգծել է, որ «զինվորականներ⁵ Հայկ Թորոյանը, Հրանտ Ղարիբյանը և Քարամ Սլոյանը գլխատվել են աղբբեջանցի զինվորականների կողմից «Իսլամական պետություն» ահաբեկչական կազմակերպությանը բնորոշ ոճով» (դեսպան Կիրակոսյանի 2016): Գլխատումների մասին փաստել է նաև հայ 18 զինվորների խոշտանգումների վերաբերյալ հարցերով զբաղվող «Ընդդեմ իրավական կամայականության» հասարակական կազմակերպության ղեկավար Միքայել Արամյանը (...Իրավապաշտպան 2016):

20-21-րդ դարում թուրքերի և աղբբեջանցիների կողմից գործադրվող բռնության այս ձևը համամարդկային վարքի ընդհանրական է, որն ունի խոր արմատներ: Դեռևս հազարամյակներ առաջ *գլուխների որսը* հատուկ գործունեություն էր: Ձեռք բերված գլուխների քանակը ցուցում էր ռազմական առավելությունները և սոցիալական ստատուսը (Назаретян 2007: 54): Գոյություն են ունեցել նաև թագավորների հատուկ վարքականոններ ռազմի դաշտում, որոնք իրենցից ներկայացնում են ռազմական ծեսեր: Այդ ծեսերն իրականացվում էին ինչպես պատերազմի գնալիս, այնպես էլ վերադառնալիս: Դրանցից մեկն այն է, որ թագավորը ոտքով կանգնում էր գերիների գլխին՝ ցուցելով իր հաղթանակը (Емельянов 2003: 165): Հնագույն ժամանակներում ընդունված էր նաև պատերազմից վերադառնալիս բերված թշնամու կտրված գլուխների

5 Թորոյան Հայկ Վահանի, մայր, 1985-2016, Երևան: Ղարիբյան Հրանտ Սամվելի, պամանագրային շարքային, 1947-2016, Ստեփանակերտ: Սլոյան Քյարամ Քալաշի, շարքային, 1996-2016, Արտաշավան:

նկատմամբ ծիսական արարողություններ կատարել՝ թշնամու ուժը համայնքում պահելու համար (Ֆրեզեր 1989: 593-609): Հետաքրքրական է, որ այդ ծեսերում կա նաև կտրված գլուխների բերաններում ծխախոտ դնելու սովորություն⁶, ինչը հանդիպում է նաև Հայոց ցեղասպանության ժամանակ՝ մեկ անգամ ևս փաստելով, որ այդ բռնությունները կրում էին ծիսական տարրեր (Սպիրով 2000: 340; Գուստ 2008: 340): Գլխատումների հետ կապված մեկ այլ արարողակարգ էր դրանք հասարակական վայրերում (որպես կանոն հրապարակներում) իրականացնելը, կտրված գլուխները հասարակությանն ի ցույց դնելը կամ բնակավայրերով պտտեցնելը: Սրանով ողջ հասարակությանը մասնակից էին դարձնում իրականացված գործողություններին (Логинов 2016):

Անդամահատումներ

Ծիսականացված բռնությունների մյուս ձևը, որը հանդիպում է և՛ Հայոց ցեղասպանության, և՛ հայ-ադրբեջանական պատերազմի ժամանակ, զոհերի մարմինների խոշտանգումն է, հատկապես վերջույթների անդամահատումը, ականջ կտրելը, սեռական օրգանների խեղումը և այլն:

Հայոց ցեղասպանության վերապրողներից եպիսկոպոս Գրիգորիս Պալաքյանն (1922: 127) Անկարայի կոտորածի ժամանակ իրականացված մարմինների մասնատման մասին վկայում է.

«Գարնան ծառերը ինչպես կը յօրեն յարոցով, արինսաժարաւ ամբոխը կացիններով, սակրերով, բահով ու բրիչով յարձակելով թշուառ կիներու և երեխաներու 400 է աւելի սա խումբին վրայ՝ կը սկսին չարչարանօք կոտորել և կտրորել սառնոց մարմիններուն դորս մնացած բոլոր մասերը, քիթ, ականջ, ոտք, ձեռք, մատներ, ուսեր...»:

Մեկ այլ վերապրող Նշան Աբրահամյանը⁷ Վանի Զիրաքլու գյուղում հայերի դիմամասնատման մասին վկայում է հետևյալը.

«Գլուխները կտրել էին, ուղիղ մի գծի վրա դրել, մարմինները՝ մի... Դրանց վրա զագրելի բաներ էին արված: Մեկի մի աչքը հանած, քիթը կտրած, ականջը կտրած, ազդրերին գրպաններ բացած՝ ձեռքերը մեջը խցկած, անդամը բերանը դրած...» (Սվազլյան 2011: 155, 185, 263, 290; Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում-1 2012: 78-79):

Կրկին անդրադառնալով Մարաղայում տեղի ունեցած ռազմական հանցագործություններին, նշենք, որ մեկ օրվա ընթացքում ադրբեջանական բանակը հրկիզում է բնակարանները, ողջակիզում մարդկանց և բռնության տարրեր ձևեր կիրառում: Մարաղայում սպանվել է 57 խաղաղ բնակիչ, որոնք բոլորն էլ ենթարկվել են կոտանքների: Ադրբեջանցի զինվորները մասնատել,

6 Ենթադրում են, որ այս երևույթն աղերսներ ունի թշնամուն հյուրասիրելու միջոցով նրա ուժը համայնքում պահելու սովորության հետ:

7 Ծնվել է 1908 թ. Վանի Արծկե գավառի Զիրաքլու գյուղում: Հիշողությունները գրի են առնվել 1997 թ. Երևանում:

հրկիզել և խոշտանգել են արդեն մահացած մարդկանց դիակները (Мелик-Шахназарян 1997): Այս մասին տեղեկություններ կան նաև հիշատակված Վ. Ավագյանի վկայության մեջ: Ք. Քոքսն իր տված հարցազրույցում հատկապես շեշտադրում է ականջ կտրելու փաստը. «...*Ես ունեմ նկարներ, որոնց վրա պատկերված են գլխատրված, անդամահատված դիակներ, մարդկանց մոխրացած մասունքներ: Եվ կա մի սատոնկեցուցիչ լուսանկար, որի վրա մի ծեփոսկ է՝ ձեռքում բռնած հարևանի ականջը*» (Maragha 1992: http://maragha.org/video2_ar.html):

Ադրբեջանական բանակի զինվորների կողմից ապրիլյան «քառօրյա պատերազմի» ժամանակ գործադրված առաջին բռնությունը, որ հայտնի դարձավ, Թալիշի համայնքի մեծահասակ խաղաղ բնակիչների սպանությունն էր և նրանց ականջները կտրելը: Համայնքի ղեկավար Վիլեն Պետրոսյանն ապրիլի 4-ին հաղորդել է. «*Ադրբեջանական զորամիավորումները երեկ գյուղում գնդակահարել են Թալիշի բնակիչ Վալերա Խալախյանին և նրա կնոջը՝ Ռազմելային, կտրել են նրանց ականջները*» (Թալիշում... 2016):

Բռնության ծիսականացումն իր սիմվոլիկայով ոչ միայն միտված է թշնամու նկատմամբ հաղթանակի ամրագրմանը, ինչպես գլխատման պարագայում, այլև «մեղավորներին» ու «դավաճաններին» պատժելով՝ հաստատում է «արդարադատություն» (Тард 1902: 47): Այսպիսի պատժի ձևերից են հատկապես ձեռք կամ ականջ կտրելը:

Մարմինների խոշտանգման մեկ այլ դրսևորում է ինչպես կանանց, այնպես էլ տղամարդկանց սեռական օրգանների խեղումը: Կանանց բռնաբարելուց հետո ոճրագործները մասնատում էին նրանց մերկ մարմինները, տաքացած ունելիներ մտցնում ստինքները, կտրում կրծքերը, սեռական օրգանները, դագանակներ մտցնում հետանցքները: 1910 թ. Սամսոնում ծնված Մեսրոպ Մինասյանը⁸ պատմում է. «*Կոյս աղջիկների կրծքերի պորուկներն էին կտրում, իսկ կանանց կրծքերը կտրում, գցում էին նրանց ուտը*» (Սվազյան 2011: 353, 145, 359, 461): Հայոց ցեղասպանությունը վերապրած հրապարակագիր Արամ Անտոնյանն (1990: 98) այս առնչությամբ վկայում է.

«Պապի⁹ բնիկները, ովքեր այդ անսպասարների ամենաստորին ժողովուրդն էին, նայնիսկ մեռելներին չէին հարգում: Խումբ-խումբ գալիս էին, դիակների շորջն էին խմբվում, նրանց սեռական օրգանները կտրում էին»:

1988 թ. սումգայիթյան ջարդերի ժամանակ էլ մեծ հետաքրքրություն կար սեռական օրգանների նկատմամբ՝ կտրծքը կտրելը, կենդանի կանանց, մահացածների հեշտոց սուր երկաթի կտորներ մտցնելը, առհասարակ «ոհմակի» մեջ կանանց սեռական օրգանների ցուցադրությունը (Խառատյան 2006)¹⁰:

8 Հուշագրությունը գրի է առնվել 1998 թ. Երևանում:

9 Պապ (Բաբ)՝ քաղաք Կիլիկիայի Ադանա (Հալեպ) նահանգի Ադանա գավառում:

10 Շտրիակալություն ենք հայտնում Հ. Խառատյանին ձեռագիրը տրամադրելու համար:

Կանանց նկատմամբ նման բռնությունները հավանաբար պայմանավորված են կնոջ վերարտադրողական գործառույթի մասին պատկերացումներով, իսկ տղամարդկանց սեռական օրգանների խեղմամբ վիրավորում էին տղամարդկային արժանապատվությունը՝ այդպիսով մեկ անգամ ևս փաստելով իրենց հաղթանակը, քանի որ թշնամու նկատմամբ տարած հաղթանակի ցուցիչներից մեկն էլ վերջինիս նվաստացման գործողություններն են (Емельянов 2003: 168): Այսինքն՝ սեռական օրգանների խեղմամբ նաև սիմվոլիկ ձևով էին ոչնչացնում կանացիությունն ու տղամարդկայնությունը (արականությունը): Օրինակ, հնագույն ժամանակներում հայտնի էին ցեղեր, որտեղ երիտասարդը կարող էր ամուսնանալ միայն այն պարագայում, որ թշնամու կտրված գլուխ կնվիրեր հարսնացուին, իսկ որոշ տեղերում՝ հարևան ցեղախմբի տղամարդու սեռական օրգանները (Назаретян 2007: 54): Ենթադրում եմ, որ վերջինս ցուցում էր փեսացուի առնականությունը, ինչպես նաև՝ ամուսնության պատրաստ լինելը, քանի որ, եթե թշնամու կտրած գլուխը վերցնելը նշանակում էր վերցնել նաև նրա ուժը, ձեռք բերել ռազմական ավելի բարձր կարգավիճակ, ապա սեռական օրգանների դեպքում՝ հավանաբար ենթադրում էր վերցնել նաև սեռական ուժը, իսկ պարզապես խեղման պարագայում՝ նշանակում է ոչնչացնել այն:

Բռնություններին տոնածիսական բնույթ հաղորդելը

Վերոնշյալ բռնությունները, այդ թվում նաև ողջակիզումները, հաճախ ուղեկցվում էին ծիծաղով, երաժշտությամբ, պարերով, խաղերով և վիճակահանությամբ, մասնավորապես Հայոց ցեղասպանության ժամանակ: Սա, թերևս, պայմանավորված է նրանով, որ ցեղասպանության ժամանակ ավելի մեծ հնարավորություն կար նման վարքի դրսևորման համար, քան զինված կոնֆլիկտի:

Ոճրագործները վիճակահանությամբ էին ընտրում գեղեցիկ աղջիկներին, ինչպես նաև որոշում հղի կանանց երեխայի սեռը և այլն (Սվազյան 2011: 298, 353, 388, 403): Տեղահանության ճանապարհին ոստիկանների գործադրած տարաբնույթ բռնությունների վերաբերյալ ակնցի Գեորգ Աբելյանն¹¹ իր հուշագրության մեջ պատմում է 1907 թ. Ակնում ծնված Հակոբ Դանիելյանի մասին և շարադրում նրա տեսածները Եփրատի ափին.

«Յակոբ դեռ չէր գիտեր, թե ինչ ըսել էր յղիութիւնը: Ոստիկաններ խոշոր փորով կին մը կանգնեցուցին: Իրարու հետ կը վիճէին, մինչ կինը կը փորձէր փորը ծածկել երկու ձեռքերովը: Ոստիկանները գրաւի եկած էին: Մէյ մըն ալ սուրը շողաց և խրուեցաւ կնոջ փորին մէջ: ...Մէկ ալ սուրին ծայրը րեսնուեցաւ փոքր պեպեք [երեխա] մը ...այն ոստիկանը որ պնդած էր, թէ հայ խոզին փորին մէջինը մնաց էր, շահած էր գրաւը...» (Աբելյան 2010: 18):

11 Ծնվել է 1907 թ. Ակնում:

Հատկապես Վանի և Բիթլիսի նահանգներում լայն տարածում գտած ողջակիզումները նվազակցությամբ ու պարերով ուղեկցելու մասին է վկայում նաև Մեծ եղեռնի ժամանակ Բիթլիսի կոտորածները վերապրած Սեդրակ Ամիրյանը: Նա հավաստում է, որ Մուշի Վարդենիս գյուղի շրջակա բնակավայրերի բնակչությանը լցրել են Ավգուտ գյուղի գոմերը և այրել, իսկ Մուսա բեկը դրսում թմբուկ, գունալի երաժշտության ներքո պարել է և ասել՝ «...*եթե հայերն ասարուած ունին, թող զիս քարացնի այստեղ*» (Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում-2 2012: 270):

Սումգայիթի ջարդերը վերապրած Բերդյան Բարսեղը բռնությունները նվազակցությամբ ուղեկցելու մասին պատմում է. «*Բացեցին դաշնամուրը, և ինչպես ես հասկացա, նրանցից մեկը երաժշտական կրթություն ուներ, քանի որ իրենց երաժշտությունն ու երգերը լավ էին նվագում*» (Шахмурадян 1989):

Ընդհանրապես, խաղերի ու բռնության միջև գոյություն ունեցող կապը պայմանավորված է նրանով, որ խաղում պարտվածի նկատմամբ պատիժ է սահմանվում և, որպես կանոն, բռնության թիրախն ընտրվում է վիճակահանությամբ (Рахимов 2001: 427-431): Ծիսական պարերը, երգերը, նվազակցությունը ևս հատուկ են պատերազմում հաղթանակ տանելու կապակցությամբ կատարվող տոնահանդեսներին, որով ամրապնդվում է հաղթանակը և հետագա անվտանգությունը: Բռնության ծիսականացման կարևոր գործառույթներից է այն, որ որոշակիորեն տաբու է դրվում ոճրագործություն իրականացնող խմբի անդամների միջև հնարավոր պայքարի վրա (Chirot and McCauley 2010: 52-53): Փաստորեն, բռնության ծիսականացմամբ ամրապնդվում է «ոճրագործ խմբի» միասնականությունը և վերացվում դիմադրություն ցուցաբերելու հնարավորությունը: Ծիսականացված վարքին հատուկ համընդհանուր ծիծաղը, ուրախությունը, ծաղրը, աղմուկը, երաժշտությունը, պարը միավորում են խմբի անդամներին, որոնց շնորհիվ յուրաքանչյուր անդամ զգում է իր միասնականությունը մյուսների հետ և շեշտվում է ընդհանրության՝ «մենքի» զգացումը (հմտ. Չлиаде 1998: 163-164; Абрамян 1983: 31-47): Հատկանշական է, որ հատուկ դաժանությամբ բռնությունները, մեզ հայտնի դեպքերում, համարյա միշտ խմբային է: Միայնակ բռնացողը սովորաբար պարզապես սպանում է զոհին: «Դաժանության հաճույք»ը առնվազն ականատես է պահանջում, իսկ ավելի սուրը, կարևորը և «ճիշտ»-ը՝ դաժանության ակտի խմբային մասնակցություն: Սա, թերևս, փաստում է, որ «Դաժանության հաճույք»-ը կոնֆլիկտի և թշնամության դեպքում ոչ թե սադիզմ է, ինչն անձի անհատական հատկանիշ է, այլ սոցիալական գործառույթ, սովյալ դեպքում՝ «մենք»-ի ինքնահաստատման ձև:

Բռնության օրինականացման մշակութային գործոնները

Թուրք-ադրբեջանական զինված խմբավորումների կողմից¹² բռնությունների մասին խոսելիս առաջին հարցը, որին բախվում ես, այն է, թե ինչու՞ այդքան դաժան: Ինչու՞ են «արքետիպային» թվացող այս բռնությունները շարունակում արդիական մնալ թուրք-ադրբեջանական հասարակությունների զինված խմբավորումներում:

Ընդհանրապես բռնության ուսումնասիրությունը վերաբերում է երկու տեսակի խնդիրների քննարկմանը՝ բռնության կիրառմանը և վերջինիս օրինականացմանը (Galtung 1990: 291-292): Նախորդ բաժնում ներկայացրեցինք թուրք-ադրբեջանական զինված խմբավորումների կողմից բռնության ձևերը, այժմ անդրադառնանք դրանց օրինականացման մշակութային գործոններին:

Բռնության օրինականացման գործընթացը տեղի է ունենում սոցիալ-հասարակական կյանք մշակութային մոդելներով որոշակի գաղափարների ներմուծման միջոցով, որոնցով արդարացվում և լեգիտիմացվում են հակամարտությունների և պատերազմների ժամանակ մարդ սպանելը կամ բռնություն գործադրելը: Այս տեսակի բռնությունները պարզ մարդասպանությունից տարբերվում են նրանով, որ հաճախ քաղաքական, ռազմական կամ հոգևոր էլիտայի կողմից խրախուսվելով՝ դառնում են ընդունված ու ընդօրինակելի նորմ, ամրապնդվում է մարդկանց քաղաքական պատկերացումներում և ձևավորում նրանց քաղաքական վարքագիծը: Այս պատճառով անհրաժեշտ է, որ ներքին կամ արտաքին թշնամու նկատմամբ իրագործվող բռնությունները նախ և առաջ պրոեկտվեն և օրինականացվեն պետական գաղափարախոսությամբ՝ դառնալով հավատալիքների ու համոզմունքների կոտ համակարգ: Անշուշտ, մեկ հոդվածի սահմաններում բոլոր գործոններին չեմ կարող անդրադառնալ, բայց նայնպես, ստորև ներկայացնում եմ մշակութային այն հիմնական հնարքները, որոնցով իշխանությունները կամ կազմակերպիչներն արդարացնում և օրինականացնում են բռնությունները:

Մշակութային մոդելներից մեկը, որի շրջանակներում դաժանությունը ռացիոնալիզացվում է, էթնիկ/ազգային ինքնության ձևավորման/ամրապնդման և վերջինիս դոմինանտության հաստատման ձգտումն է: Կրկին հանգում ենք նրան, որ բռնությունը միտված է ազգի ձևավորմանը/ամրապնդմանը և միասնականությանը: Օսմանյան կայսրությունում երկար ժամանակ խմորվող այս գործընթացը «Միություն և առաջադիմություն» կուսակցության՝ 1908 թ. իշխանության գալուց հետո վերածվեց պանթյուրքական պետական գաղափարախոսության: Վերջինս ընթանում էր թյուրքական մշակույթի վերածննդի միջոցով էթնիկ միատարրության ստեղծման ուղղով, որն այլ ժողովուրդների նկատմամբ ստացավ բացահայտ ագրեսիայի ձև:

12 Կան բազմաթիվ վկայություններ այն մասին, որ Հայոց ցեղասպանության ժամանակ նման բռնություններ են գործադրել ոչ միայն ռազմական կամ ռազմականացված ինստիտուտները, այլև՝ շարքային քղաքացիները:

Ադրբեջանում ևս ողջ 20-րդ դարը տրված էր ինքնության քննարկմանը և անբախտմանը, ուստի դարավերջին այն արդեն հասունացել էր (Харатян 2015): Ազգագրագետ Հ. Խառատյանը ցույց է տալիս, որ սուսգայիթյան արյունահեղությունը, որը տարածվեց ողջ Ադրբեջանով, ևս «Նարոդսի ֆրոնտի» կողմից բացատրվում և արդարացվում էր ադրբեջանական «էթնիկ գաղափարախոսության ձևակերպման և ազգի ամրության նվաճման» մղումով՝ անկախ ստացված արդյունքներից (Խառատյան 2006):

1. Գաղափարախոսության ձևակերպումից հետո այն կյանքի կոչելու համար թե՛ Օսմանյան կայսրությունում, թե՛ Ադրբեջանում մշակվեց թշնամի հայի կերպարը, ապա սկսվեց վերջինիս հասցեին մեղադրանքներ ներկայացնելը: Կարևոր է նկատի ունենալ այն հանգամանքը, որ «թշնամու կերպարը» քաղաքականության մեջ արդեն դրսևորվում է որպես ոչ այնքան էթնոմշակութային աշխարհընկալում, որքան նպատակաուղղված շահարկման արդյունք: Այստեղ մեծ դեր է խաղում պետական քարոզչամեթոդներ, որը ձևավորում է հասարակական կարծիք և ամենաթողության ու անպատժելիության մթնոլորտ՝ հաստատելով թշնամուն ոչնչացնելու անհրաժեշտությունը:

Օսմանյան կայսրությունում թշնամու կերպարի վերածված հայերը մեղադրվում էին դավաճանության, ապստամբության մեջ, ներկայացվում որպես թուրքերի հաշվին հարստացածներ, սպառնալիք տարածքային ամբողջականությանը, թուրքական ինքնությանը և այլն: Հայերի նկատմամբ կիրառվող բոլոր բռնարարքները ներկայացվում էին որպես ապստամբների ու լրտեսների դեմ պայքար: Այս մեղադրանքները շրջանառության մեջ էին դնում հիմնականում Ներքին գործերի և Ռազմական գործերի նախարարությունները: 1915 թ. օգոստոսին Կ.Պոլսում Թալեթ փաշան, իր մոտ հրավիրելով ԱՄՆ-ի դեսպան Հենրի Մորգենթաուին, ներկայացնում է Թուրքիայի կառավարության հակահայ քաղաքականության պատճառները՝ մատնացույց անելով հետևյալ երեք գործոնները՝ ա) հայերը հարստացել են թուրքերի կրած կորուստներով, բ) հայերը որոշել են անկախ պետություն ստեղծել և, վերջապես, գ) նրանք բացահայտ օգնել են երկրի թշնամիներին՝ ռուսներին, որով պատճառ են դարձել երկրի [ռազմական – Գ. Հ.] անհաջողություններին (Մորգենթաու 2012: 252):

Այս գործոններից առնվազն երկուսն ակտիվ գործողության մեջ էին դրվել սուսգայիթյան ջարդերի կազմակերպիչների կողմից և ակտուալ մնացին հաջորդ չորս տարիների ընթացքում: Նրանք իրենց կոչելու հղում էին կատարում այն «անարդար փաստին», որ հայերն Ադրբեջանում ապրում են ամենալավ տներում, զբաղեցնում են ամենալավ աշխատատեղերը, հարուստ են: Հետևաբար ճիշտ ժամանակն է «արդարությունը վերականգնել»՝ իլել նրանցից տները և այնտեղ բնակեցնել Հայաստանից փախած ադրբեջանցիներին (Խառատյան 2006):

2. Հաջորդ գործոնը, որով խրախուսվում էին բռնությունները Օսմանյան կայսրությունում, վերաբերում էր հայերի կողմից անկախության վերականգ-

ման սպառնալիքին: Նրանք մշտապես մեղադրվում էին նրանում, որ օգտվում են Արևելյան հարցի սրացումից և ապստամբություն բարձրացնում՝ նպատակ ունենալով անկախանալ և կայսրության կործանման վերջնական պատճառը դառնալ (Дадрян 2007: 282): Այս կապակցությամբ Օսմանյան կայսրությունում ամերիկյան թերթերի թղթակից, համիդյան կոտորածների ականատես Հերբերտ Ադամս Գիբոնսը գրում է. «Սա Թուրքիայում հայերի կոտորածների մշտական բացատրությունն է: Մենք լսել ենք այդ 1895-96 թթ. և 1909 թ.: Մենք սա լսում ենք կրկին 1915 թ.» (Gibbons 1916: 31): Հայերին վերագրված մեղադրանքների երրորդ գործոնը, ինչպես նշել եմ, հայերին դավաճանության մեջ մեղադրելն էր, ուսական գործին աջակցելը, ինչն իր բովանդակությամբ կրկին հանգում է տարածքային ամբողջականությունը կորցնելու վախին¹³: Դեսպան Վանգենհայմը Գերմանիայի ռայխսկանցլեր Բեթման Հոլվեգին գեկուցում է.

«Փաստ է, որ թուրք սպաները լավ չեն խոսում հայերի մասին և նրանց հանդիմանում են, թե նրանք ոռուսների հանդեպ բարեկամաբար են տրամադրված և հեշտացնում են ոռուսական զորքերի ներխուժումը թուրքական շրջաններ: Ինչպես երևում է փարբեր նախանշաններից կարծես թե նորովի է ժայթքել նաև հայերի հանդեպ թուրք բնակչության վաղեմի արելությունը» (Գուստ 2008: 149-150):

Հայ-ադրբեջանական կոնֆլիկտի պարագայում խոսքը վերաբերում էր Ղարաբաղի անկախացման մտավախությանը, որը վերաճեց հայերի կողմից «ադրբեջանական հողերի օկուպացման» թեմայի շրջանառությանը, այդ թվում նաև Նախիջևանի շրջափակմանը (Glossary of Hate Speech 2008-2013: 21):

Ադրբեջանցի լրագրողների, քաղաքական և պետական գործիչների, վերլուծաբանների կողմից հայերն ամեն կերպ բոլոր հնարավոր ամբիոններից ներկայացվում են որպես ագրեսորներ ոչ միայն ներքին, այլև միջազգային լսարաններում (Адибебян, Элибегова 2013: 90): Հայերի հասցեին հնչող մեղադրանքները չեն սահմանափակվում միայն Ղարաբաղի շուրջ ծավալված հակամարտությանը: Նրանք մեղադրվում էին նաև «Ծովից ծով Հայաստան» ստեղծելու ձգտման, «Այսպես կոչված ցեղասպանությունների միջեր» հորինելու և ագրեսիվություն ցուցաբերելու մեջ՝ նույնիսկ Թուրքիայի նկատմամբ (Насибова 2015; Glossary of Hate Speech 2008-2013: 18):

Փորձագետ Լ. Հակոբյանը, ուսումնասիրելով ադրբեջանական էլեկտրոնային մամուլը, նշում է, որ ադրբեջանական իշխանությունը, անընդհատ մեղիայում հղում կատարելով *թշնամի հային*, տագնապի ու լարվածության մթնոլորտում է պահում ադրբեջանական հասարակությանը՝ այն դարձնելով առավել վերահսկելի (Հակոբյան 2015):

13 Բացի այդ Օսմանյան կայսրությունում այդ ամենին գումարվում էր նաև այն, որ հայերը վաղուց արդեն արհամարհելի էին, ընկալվում էին որպես «գյավուր», «ոռյա», «ոչ մարդ», «շներ», «մակաբոյծներ», «շարժվող իրեր», «թափառական հրեաներ», ինչը դյուրացնում էր նրանց ոչնչացման գործընթացը:

Որպեսզի այս բոլոր մեղադրանքները մղեն կոնկրետ գործողությունների, արթնացնեն ատելություն և վրեժխնդիր լինելու ցանկություն, թե՛ թուրքական և թե՛ ադրբեջանական վերնախավը սեփական ագրեսիան բարդեց հայերի վրա:

Մեծ վեզիր Սայիդ փաշան 1915 թ. հունիսի 3-ին Հ. Մորզենթաուի հետ ունեցած զրույցի ժամանակ հայերին մեղադրել է Վանում 120.000 թուրքի սպանության մեջ (Մորզենթաու 2012: 266-268): Հայերի՝ թուրքերին կոտորելու մեղադրանքն առավել ակտիվացավ Էրզրումի վերագրավումից հետո (1916 թ. փետրվար), երբ թուրք հրամանատարները տեղեկագրեր էին հասցնում Կ.Պոլիս, թե նահանջող հայերը կոտորել են այդ կողմերի բոլոր մուսուլմաններին (Անտոնյան 1990: 227): Ադրբեջանցիների կողմից նման առասպելների շրջանառության մասին Հ. Խառատյանը գրում է.

«Սումգայիթում հենց սկզբից հրապարակ ներկվեց «Հայաստանում ծեծված, ջարդված, բռնաբարված ադրբեջանցիների» առասպելը, որով միտրինգի կարգադրիչները գրգռում էին հավաքվածներին՝ պահանջելով վրեժ լուծել ադրբեջանահայերին «արժանի» հակահարված փախով» (Խառատյան 2006; Шахмурадян 1989):

3. Թշնամուն ոչնչացնելու անհրաժեշտությունը հաստատելուց հետո վերնախավը պարզևատրման ինստիտուտի միջոցով և սեփական վարքի օրինակով մատուցում և խրախուսում է բռնությունները: Կարելի է տեսնել ուղիղ կապ թշնամուն վերագրվող մեղադրանքների և իրագործվող բռնությունների միջև.

ա) Դրանցից առաջինը թուրք-ադրբեջանական վերնախավի և հասարակության կողմից հայության ունեցվածքի ակտիվ թալանն էր: Հաճախ այն դիտվում էր զանգվածային անկարգություններին մասնակցության համար պարզևատրության ձևերից մեկը: Օսմանյան կայսրությունում հայերի ունեցվածքը կողոպտում էին ոչ միայն կառավարությունն ու «Միություն և առաջադիմություն» կուսակցության շրջանային քարտուղարները (Դևիս 2001: 117): Հայերին տեղահանելուց առաջ նախ ոստիկանները, ժանդարմները, հաճախ նաև զինվորները յուրացնում էին արժեքավոր իրերը, ապա թույլատրում մուսուլման բնակչությանը կողոպտելու հայերի բնակարանները: Այդ կողոպուտը նույնությամբ շարունակվում էր նաև գաղթի ճանապարհներին (Յուհանսոն 2008: 25, 48; Անտոնյան 1990: 54-57):

Նույն մոդելն էր գործում նաև Սումգայիթում: Հ. Խառատյանը, անդրադառնալով այն փաստին, որ Սումգայիթում, ինչպես նաև հետագայում Բաքվում և Կիրովաբադում հայերի ունեցվածքի կողոպուտը խրախուսվում էր «Նարոդնի ֆրոնտի» կողմից, գրում է.

«Սովորաբար կար թալանի երեք փուլ: Առաջին փուլում ունեցվածքի առավել թանկարժեք իրերը (լուսինիկա, ոսկեղեն, լավ կահույք, լավ սպասք, լավ հագուստ) թալանում էին փանսերների հեյր հաշվեհարդար փեսածները: Քանի որ դրանք մեծ խմբեր էին, նրանց մեջ հաճախ էին վեճեր լինում այս կամ այն գույքի, իրի համար: Նրանց գնալուց հետո թալանը

շարունակում էին հարևանները: Ավելի ուշ, հաջորդ օրերին, բնակարաններում մնացած գույքը կամ իրերը մաս-մաս տրանում էին պատահական մարդիկ» (Խառատյան 2006):

բ) Սյուս մեղադրանքը, որը վերագրվում էր հայերին թուրքերի և ադրբեջանցիների կողմից, ինչպես արդեն նշել ենք, անկախության ձգտումն էր և տարածքային ամբողջականության սպառնալիքը: Շրջանառության մեջ դրված այս մեղադրանքը ևս մեծ արձագանք էր գտնում հասարակության կողմից և դրսևորվում բռնություններում: Պատահական չէ, որ Հայոց ցեղասպանության ժամանակ բռնություններ գործադրելիս ծաղրում էին հայերի «պետական նկրտումները» (ցցերի հանված երեխաներին որպես հայկական դրոշներ կայացնելը), ինչպես նաև մատնացույց էին անում, որ «Հայաստան» կարող են ստեղծել միայն անապատներում (Բինօն 1919: 57): «Նույն կերպ Սուրբաբայիթում «Ղարաբաղը մերն է», «Ղարաբաղը չենք տա» կարգախոսը շատ արագ վերածվեց «Մահ հայերին», «Հայեր, ունդ եղեք», «Մեզ հայերի գլուխներն են պետք» կարգախոսներին և դրանց հաջորդած գործողություններին (Խառատյան 2006; Шахмурадян 1989):

գ) Բռնություններն ընդօրինակելի վարք դարձնող մեկ այլ մշակութային գործոն է ոճրագործների հերոսացումն ու նրանց պարզևատրումը: Ոճրագործները հիմնականում պարզևատրվում էին պաշտոնի բարձրացմամբ կամ ստանում էին դրամական կամ այլ նյութական պարգև: Այս երևույթը դիտարկենք մի քանի մասնավոր օրինակներով՝ անդրադառնալով խոշտանգման ձևերի, հատկապես գլխատման խրախուսմանը: Հայոց ցեղասպանությունը վերապրած Եզնիկ վարդապետ Ներկարարյանը վկայում է.

«1915 թ. ապրիլի 4-ին Դանիել վարդապետի հետ Այգեպարանէն իջանք քաղաք: Արդէն ժողովուրդին մէջ տարածուած էր Իշխանի և իր ընկերների պաննութեան լուրը, իսկ Վռամեանը վար դրուած էր կոսակալի բնակարանին մէջ: Երկու ժամ յետոյ ինձ մօտ եկաւ ուրանցի ասքեար Բրահիմը, որի եղբայրը սպաննուած էր Ջանգիր աղայի (ուսրանցի) ձեռքով, և որ յոյս ուներ մեզ գաղտնիքներ հաղորդելով՝ իր թշնամուն պատճել տալ մեր աջակցութեամբ: Ինձ ասաց նա՝ «Վարդապետ, Ձեզնից երէկ որոնք են գնացեր Խավասոր (Հայոց Ձոր): Հասարապալէս գիրեմ, որ անոնք սպաննուել են, գլուխները կտրել, բերել են Ջւրէթին [Վանի նահանգապետը—Հ. Գ.], և ան ալ երեսուն ոսկի պարգև է տուել անոնց» (Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում 2012-1: 29):

2005 թ. սկսած՝ Ադրբեջանում փառաբանվում է Իբրադ Հուսեյնովը, ով իբր գլխատել է հայ ազգային հերոս Մոնթե Մելքոնյանին: Այս առթիվ Ադրբեջանի Ազգային պաշտպանության նախարարության հովանավորությամբ նկարահանվել է «փաստավավերագրական» ֆիլմ («Asker»), ստեղծվել են նրան նվիրված երգեր, գրվել են գրքեր: Շրջանառության մեջ է դրվում այն, որ իր «քաջագործության» համար Ի. Հուսեյնովը Ադրբեջանի նախագահ Ի. Ալիևի

կողմից պարզևատրվել է «Ադրբեջանի դրոշ» շքանշանով: Սակայն «Թուրան գործակալությանը» տված հարցազրույցում գեներալ-լեյտենանտ Թալիբ Մամեդովը նշում է, որ Ի. Հուսեյնովը ոչ մի կապ չունի Մ. Մելքոնյանի սպանության հետ: Նա պարզևատրվել է 1994 թ. և հոչակվել ազգային հերոս, բայց Մ. Մելքոնյանին գլխատելու մասին որևէ լուր չի շրջանառվել: «Թուրան գործակալությունը» գրում է.

«Առաջին հայացքից ծիծաղելի և հիմար թվացող այս նախաձեռնությունը շուրով ձեռք բերեց մեծաթիվ հեյրուրդներ, ովքեր որոշեցին քաղաքական և նյութական օգուտներ քաղել: Նրանք սկսեցին փառաբանել և գովաբանել «հերոսին»՝ երիտասարդությանը կոչ անելով օրինակ վերցնել նրանից» (Azerbaijani media expose myth.... 2015):

Այստեղ կարող ենք արձանագրել կարևոր հանգամանք՝ թշնամուն գլխատելը պետական մակարդակով օրինականացվում է որպես ռազմական հերոսություն և ներկայացվում որպես ընդօրինակելի վարք:

2012 թ. Ադրբեջանի նախագահ Ի. Ալիևը պարզևատրել է նաև ադրբեջանցի լեյտենանտ Ռամիլ Սաֆարովին, ով 2004 թ. Բուդապեշտում ՆԱՏՕ-ի դասընթացների ժամանակ կացնահարել է քսած հայ սպա Գուրգեն Մարգարյանին: 2012 թ. օգոստոսի 31-ին Ռ. Սաֆարովը Հունգարիայի կառավարության կողմից հանձնվել է Ադրբեջանին, որտեղ նրան ընդունել են որպես հերոս: Ի. Ալիևը նրան շնորհել է մայրի կոչում, նվիրել բնակարան և վճարել բանտում նրա անցկացրած ութը տարվա աշխատավարձ (Kendzior 2012): Այս շարքը եզրափակվում է ապրիլյան քառօրյա պատերազմում Ք. Սլոյանին գլխատած ադրբեջանցի զինվորի պարզևատրմամբ:

Ամփոփում

Այսպիսով, 2016 թ. ապրիլին հայ-ադրբեջանական «քառօրյա պատերազմի» ընթացքում ադրբեջանական բանակի զինվորների կողմից գործադրված բռնության ձևերը՝ գլխատումներ, անդամահատումներ, ականջ կտրել, տարածված են եղել Հայոց ցեղասպանության ժամանակ, ինչպես նաև հանդիպում են հայ-ադրբեջանական պատերազմի ընթացքում: Բռնության «արքետիպային» և «ծիսականացված» այս ձևերը 20-21-րդ դարում գրեթե նույն կերպ են դրսևորվում մատնանշելով թշնամու նկատմամբ հաղթանակը, սեփական հանրությանը ցուցադրելով ռազմական առավելությունը և, ձգտելով ահաբեկել թշնամուն, պատժել վերջինիս և այդպիսով վերականգնել «արդարությունը»:

Վերոհիշյալ բռնությունները և դրանց որոշակի դրսևորումները շարունակում են արդիական մնալ թուրք-ադրբեջանական զինված խմբավորումներում (Հայոց ցեղասպանության ժամանակ նաև շարքային քաղաքացիների կողմից), քանի որ *օրինականացվում են* պետական համակարգի կողմից՝ դառնալով հավատալիքների ու համոզմունքների կուռ համակարգ և ընդունակելի նորմ: Պետական գաղափարախոսությունը ձևավորում է այնպիսի մշակութային մոդելներ, որոնք նպատակաուղղված են ազգային միասնականությանը

և ուսցիոնալիզացում են «թշնամու» նկատմամբ բռնությունները: Այսպիսով, «թուրք-ադրբեջանական» պետական գաղափարախոսությունը նպատակաուղղված էր էթնիկ/ազգային ինքնության ձևավորմանը կամ ամրապնդմանը և վերջինիս դոմինանտության հաստատմանը: Այդ նպատակով թե՛ Օսմանյան կայսրությունում, թե՛ Ադրբեջանում մշակվեց թշնամի հայի կերպարը, ապա սկսվեց վերջինիս հասցեին մեղադրանքներ ներկայացնելը: Այստեղ մեծ դեր էր խաղում պետական քարոզչամեքենան, որը ձևավորում էր հասարակական կարծիք և ամենաթողության ու անպատժելիության մթնոլորտ՝ հաստատելով թշնամուն ոչնչացնելու անհրաժեշտությունը: Օսմանյան կայսրությունում թշնամու կերպարի վերածված հայերը մեղադրվում էին դավաճանության, ապստամբության, անկախություն ստեղծելու ձգտման մեջ, ներկայացվում որպես թուրքերի հաշվին հարստացածներ, սպառնալիք տարածքային ամբողջականությանը, թուրքական ինքնությանը և այլն: Հայերի կողմից «անկախության վերականգման սպառնալիքը» և «ադրբեջանցիների հաշվին բարեկեցիկ կյանք» ունենալու մեղադրանքներն ակտիվ գործողության մեջ էին դրվել նաև սումգայիթյան ջարդերի կազմակերպիչների կողմից: Թշնամուն ոչնչացնելու անհրաժեշտությունը հաստատելուց հետո վերնախավը պարզևատրոման ինստիտուտի միջոցով և սեփական վարքի օրինակով մատուցում և խրախուսում է բռնությունները: Կարելի է տեսնել ուղիղ կապ թշնամուն վերագրվող մեղադրանքների և իրագործվող բռնությունների միջև: Ա) Դրանցից առաջինը թուրք-ադրբեջանական վերնախավի և հասարակության կողմից հայության ունեցվածքի ակտիվ թալանն էր: Հաճախ այն դիտվում էր զանգվածային անկարգություններին մասնակցության համար պարզևատրոմության ձևերից մեկը: Բ) Մյուս մեղադրանքը, որը վերագրվում էր հայերին թուրքերի և ադրբեջանցիների կողմից, անկախության ձգտումն էր և տարածքային ամբողջականության սպառնալիքը: Շրջանառության մեջ դրված այս մեղադրանքը ևս մեծ արձագանք էր գտնում հասարակության կողմից և դրսևորվում բռնություններում ու կարգախոսներում: Գ) Բռնություններն ընդօրինակելի վարք դարձնող մեկ այլ մշակութային գործոն է ոճրագործների հերոսացումն ու նրանց պարզևատրումը: Բոլորովին էլ պատահական չէ, որ թուրքական և ադրբեջանական հերոսները հենց թշնամուն գլխատող հերոսներ են:

Գրականություն

Արեղևան Գ. 2010.

Աղբարիկ, ափիկ մը ջուր..., Այնճար, Վահէ Սէթեան:

Անպոնյան Ա. 1990.

Մեծ ոճիրը: Հայկական վերջին կոտորածները և Թալեաթ փաշա: Երևան. «Արևիկ»:

Բիսուս Բ. 1919.

Հայերու բնաջնջումը: Գերմանական մեթոտ-թրքական գործելակերպ: Կ.Պոլիս. Տպ. Կ. Արձագանգի:

Գուսար Վ. 2008.

Հայերի ցեղասպանությունը 1915-1916: Գերմանիայի արտաքին գործերի նախարարության քաղաքական արխիվի փաստաթղթերից: Երևան. «Հայագիտակ»:

Դեսպան Կիրակոսյանի հայտարարությունը. 2016.

Դեսպան Կիրակոսյանի հայտարարությունը Ադրբեյջանի կողմից միջազգային հումանիտար իրավունքի խախտումների վերաբերյալ, http://www.mfa.am/hy/press-releases/item/2016/04/14/osce_hum/, 14.04.2016:

Դևիս Լ. 2001.

Սպանդի նահանգը: Երևան. Դավլ:

Թալիշում..., 2016.

Թալիշում Խալափյանների գնդակահարման ժամանակ գյուղի բնակիչները դեռևս չէին տարհանվել, <https://armenpress.am/arm/news/842037/>, 04/04/2016:

....Իրավապաշտպան. 2016.

Ադրբեյջանցիների մոտ հայտնված զինծառայողներին խոշտանգել են, հետո զիլխատել, իրավապաշտպան, <http://www.panorama.am/am/news/2016/04/12/%D4%BB%D6%80%D5%A1%D5%BE%D5%A1%D5%BA%D5%A1%D5%B7%D5%BF%D5%BA%D5%A1%D5%B6/1561575>, 12.04.2016:

Խատապյան Հ. 2006.

Ջոհի ընտրությունը և զոհաբերության հետևանքները Ադրբեյջանի «Նարոդնի Ֆրոնտի» օրինակով (ձեռագիր):

Հակոբյան Լ. 2015.

Հայի՝ որպես թշնամու կերպարի ձևավորման առանձնահատկությունները, http://www.noravank.am/arm/articles/detail.php?ELEMENT_ID=13762&print=Y, 19.05.2016:

Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում-1. 2012.

Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում: Վերապրածների վկայություններ: Փաստաթղթերի ժողովածու: Հատոր I, Վանի նահանգ (Վիրապյան Ա., խմբ.): Երևան. հրատ. Հայաստանի ազգային արխիվի:

Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում-2. 2012.

Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում: Վերապրածների վկայություններ: Փաստաթղթերի ժողովածու: Հատոր II, Բիթլիսի նահանգ, (Վիրապյան Ա., խմբ.): Երևան. Հրատ. Հայաստանի ազգային արխիվի:

Մորզենթաու, Հ. 2012.

Դեսպան Մորզենթաուի պատմությունը: Երևան. ՀՀ ԳԱԱ ՀՑԹԻ:

Յուհանսոն Ա. 2008.

Աքսորյալ ժողովուրդ. մեկ տարի հայոց պատմությունից: Երևան. ՀՀ ԳԱԱ ՀՑԹԻ:

Յուշանարեան Մեծ եղեռնի. 1965.

(1915-1965), Պատրաստեց՝ Ահարոնեան Գ., Պեյրուֆ, «Ատլաս»:

Պալաքեան Գ. Ծ. Վարդ. 1922.

Հայ գողգոթան. դրուագներ հայ մարտիրոսագրություններին. Պեռլինգն դեպի Ջոր 1914-1920, Ա. հատոր, Վիեննա, տպ. Մխիթարեան:

Սպիրով Դ. 2000.

Հայաստանը և սուլթան Աբդուլ Համիդը: Երևան. հրատ. ՀՀ ԳԱԱ ՀՅԹԻ:

Սվազյան Վ. 2011.

Հայոց ցեղասպանություն. ականատես վերապրողների վկայություններ: Երևան. «Գիտություն»:

Ֆասրիքաճևան Լ. 1985.

Կարաւանը մահուան ճանապարհին: Պեյրութ. Ալթափրես:

Ֆրեզեր Զ. 1989.

Ոսկե ճյուղը. մոգության և կրոնի ուսումնասիրություն: Երևան. «Հայաստան»:

Azerbaijani media expose myth...., 2015.

Azerbaijani media expose myth about local intelligence agencies and Ibad Huseynov's involvement in Monte Melkonian's death. Retrieved 18. 05. 2016, from <http://www.panorama.am/en/news/2015/11/03/azerbaijan-monte-melkonian/1473415>.

Chirot D. and McCauley C. 2010.

Why not kill them all? The Logic and Prevention of Mass Political Murder. New Jersey: Princeton University Press.

Galtung J. 1990.

Cultural Violence. Journal of Peace Research. 27(3): 291-305.

Geneva Convention. 1952.

Geneva Convention For the Amelioration of the Condition of the wounded and sick in Armed Forces in the Field, I. (Pictet J., Ed.). Geneva, ICRC. Retrieved 19. 05. 2016, from https://www.loc.gov/rr/frd/Military_Law/pdf/GC_1949-I.pdf.

Gibbons H. 1916.

The Blackest Page of Modern History. Armenian Events of 1915. The Facts and the Responsibilities. New York and London: G. P. Putnam's Sons, The Knickerbocker Press.

Glossary of Hate Speech. 2008–2013.

Glossary of Hate Speech in the Media of Armenia and Azerbaijan, Baku-Yerevan.

Karabakh conflict. 2016.

Karabakh conflict: Azerbaijani soldiers behead Ezidi from Armenia. Retrieved 04. 04. 2016, from <http://ezidipress.com/en/karabakh-conflict-azerbaijani-soldiers-behead-ezidi-soldier-from-armenia/>.

Kendzior S. 2012.

The Axe Murderer Who Became a Facebook Hero. Retrieved 18.05.2015, from <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/09/201293953565974.html>.

Maragha. 1992.

<http://maragha.org/video.html>, Retrived 13.02.2017.

Protocols Additional..., 2012.

Protocols Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949. Geneva, ICRC. Retrieved 19.05.2016, from https://www.icrc.org/eng/assets/files/other/icrc_002_0321.pdf.

Singer B. 1989.

Violence in the French Revolution: Forms of Ingestion/Forms of Expulsion. Social Research. The French Revolution and the Birth of Modernity. 56(1): 263-293.

Абрамян Л. 1983.

Первобытный праздник и мифология. Ереван: АН Армянской ССР.

Адибекян А., Элибегова А. 2013.

Армянофобия в Азербайджане. Ереван: «Центр общественных связей и информации».

Дадрян В. 2007.

История армянского геноцида. Этнический конфликт от Балкан до Анатолии и Кавказа. Ереван: Ноян Тапан.

Емельянов В. 2003.

Ритуал в Древней Месопотамии. СПб: «Азбука-классика».

Логинов О. 2016.

Средневековье. Казни мира. Энциклопедия казней, <http://www.all-crime.ru/kazni/en-kazney/kazni-en-02-drevniy-mir.htm>, 15.05.2016

Жигульский К. 1985.

Праздник и культура. Москва: Прогресс, 93-100.

Жирав Р. 2000.

Насилие и священное. Москва: Новое литературное обозрение.

Мелик-Шахназарян Л. 1997.

Военные преступления Азербайджана против мирного населения Нагорного Карабахской Республики. Ереван: Наири.

Назаретян А. 2007.

Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. Москва: ЛКИ.

Насибова М. 2015.

“Великая Армения” – рецепт национального самоубийства, <http://1news.az/authors/oped/20150403012200777.html>, 17. 05. 2016.

Рахимов Р. 2001.

Насилие в культуре таджиков (миф и немиф), Антропология насилия, (Бочаров В., Тишков, В., Ред.). СПб: Наука, 382-476.

Тард Г. 1902,

Общественное мнение и толпа. Москва: Т-ва типографии А. И. Мамонтова.

Флиер А. 2007.

Культура насилия / Новая цивилизация. Междисциплинарный научно-практический сборник. Самара: Изд. Самарского научного центра РАН, 56-69.

Флиер А. 2012.

Культурные основания насилия. Гуманитарные науки: теория и методология, 1, 19-25.

Харатян Г. 2015.

Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане в контексте поиска и кризиса идентичности азербайджанцев. Удины: крах всех усилий цамосихранения. Москва: Центриздат.

Шахмурадян С. 1989.

Сумгаитская трагедия в свидетельствах очевидцев. Ереван, <http://sumgait.info/sumgait/the-sumgait-tragedy/sumgait-tragedy-bedian-barmen.htm>, 28.04.2016.

Элиаде М. 1998.

Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб: Алетейа.

Լուսինե Տանայան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ,
Սփյուռքի հետազոտությունների բաժին

Սոցիալ-մասնագիտական ինտեգրման առանձնահատկությունները Հայաստան ներգաղթած սիրիահայերի շրջանում

Սփյուռքում տեղի ունեցող մի շարք արտակարգ իրավիճակներ հանգեցնում են հայերի ներգաղթին դեպի Հայաստան: Ներգաղթյալների հոսքը դեպի Հայաստան պայմանավորում է նրանց աղապտացման ու հայաստանյան հասարակության մեջ ինտեգրման գործընթացի ուսումնասիրման կարևորությունը: Վերջին տարիներին սիրիական հակամարտության հետևանքով Հայաստան ներգաղթեց սիրիահայերի մի սովորաբար հատված: Նշյալ համատեքստում կանոն նշանակություն է ստանում Հայաստանում սիրիահայերի հարմարման գործընթացների ուսումնասիրությունը:

Նոր միջավայրում ներգաղթյալի գոյատևման առաջնային պայմաններից են աշխատանք ունենալը, բնակարանի առկայությունը, նոր շրջապատի և ներգաղթյալի էթնոսոցիալական հատկանիշների համապատասխանությունը¹: Այս պատճառով աղապտացիոն գործընթացների հիմնային ցուցանիշներից են նոր միջավայրում սիրիահայերի սոցիալ-մասնագիտական ինտեգրման առանձնահատկությունները՝ կախված սեռատարիքային կազմի, ընտանեկան կարգավիճակի, աշխատանքային գործունեության և այլ տեսակի ցուցիչներից:

Սույն գեկույցի նպատակն է բացահայտել Հայաստան ներգաղթած սիրիահայերի սոցիալ-մասնագիտական ինտեգրման որոշ առանձնահատկություններ: Աշխատանքն ուղղված է հետևյալ խնդիրների բացահայտմանը՝

- նշել սիրիահայերի աշխատանքային զբաղվածության պատկերները Սիրիայում և Հայաստանում,
- համեմատել սիրիահայերի նախկին և ներկայիս աշխատանքային գործունեության պատկերները, գտնել առանձնահատուկ և ընդհանուր կողմերը,
- պարզել սիրիահայերի սոցիալ-մասնագիտական ինտեգրման վրա ազդող գործոնները:

Աշխատանքը հիմնված է Սիրիայից Հայաստան ներգաղթած սիրիահայերի աղապտացման և ինտեգրման խնդիրների էթնոսոցիոլոգիական ուսումնասիրության արդյունքների վրա: Հետազոտությունն իրականացվել է երեք՝ ֆոկուս-խմբային հարցման, փորձագիտական հարցազրույցների և ձևայնացված հարցաթերթիկով հարցման մեթոդներով²: Աշխատանքում օգտագործվել են ձևայնացված հարցաթերթիկով հարցման տվյալները:

Բանալի բառեր. *սիրիահայեր, ներգաղթ, ինտեգրացիա, աշխատանքային գործունեություն, սոցիալ-մասնագիտական ոլորտ:*

1 Ներգաղթյալի էթնոսոցիալ հատկանիշ ասելով՝ նկատի ունենք ներգաղթյալի տնտեսական գործունեության ձևը, սոցիալական կյանքի կազմակերպման մշակույթը, արժեքանորմատիվային համակարգը և այլն: Համապատասխանությունը առաջանում է, երբ նոր միջավայրում ևս ընդունված են վերոնշյալները:

2 Էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունն իրականացվել է քանակական և որակական մեթոդներով՝ «Սիրիայից Հայաստան ներգաղթած հայերի աղապտացման և ինտեգրման խնդիրների լուծման ուղիները» 13-6F368 ծածկագրով թեմատիկ ծրագրի շրջանակներում (2013-2015 թթ.): Ծրագիրն իրականացվել է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի սփյուռքի հետազոտությունների բաժնի կողմից (Սիրիահայերը Հայաստանում. ինտեգրման ուղիները: Երևան. «Գիտություն», 2015, 172):

Lusine Tanajyan

Institute of Archaeology and Ethnography,
Department of Diaspora Studies

**Social - professional Features of Integration
of Syrian - Armenian Immigrants in Armenia**

Several emergency situations occurring in Diaspora, which lead Armenian's immigration to Armenia, determine the importance of study of their adaptation and integration in Armenian society. In recent years in a consequence of the Syrian conflict a large number of Syrian Armenians migrated to Armenia. In this context the study of their adaptation gets importance.

Having a job, shelter and accordance of new socio-environmental features to migrant's ethno social treats are the main conditions for surviving in new environment.

That's why the features of Syrian Armenian's socio-professional integration are the main treats of adaptation in new environment. These features depend on the indicators of gender and age, family status, working activity etc.

The purpose of this article to reveal some features of social-professional integration of Syrian-Armenians in Armenia.

The main issues of the article are following

- To find out working employment of Syrian- Armenians in Armenia and Syria
- To compare their current and previous working activities: find out some general and specific aspects
- To find out the impact factors of social-professional integration of Syrian-Armenians.

The work is based on the results of etnosociological research of the problems of Syrian-armenians integration and adaptation in Armenia. The study was implemented by three research methods - focus group, expert interview and standardized interview. In this article there are used the results of standardized interview.

Key words: *Syrian-Armenians, immigration, integration, labour activity, social-professional sphere.*

Лусине Танаджян

Особенности социально-профессиональной интеграции сирийских армян, эмигрировавших в Армению

В последние годы в результате сирийского конфликта большая часть сирийских армян иммигрировала в Армению. С этой целью было проведено этносоциологическое исследование для выявления проблем адаптации и интеграции сирийских армян в Армении. Цель статьи выявление некоторых особенностей социально-профессиональной интеграции армян эмигрировавших из Сирии в Армению. Исследование было проведено методом стандартизированного интервью, экспертного опроса и фокус групп. В статье были использованы результаты стандартизированного интервью.



Միջավայրի փոփոխության դեպքում անհատը անցնում է մի շարք աղապատացիոն գործընթացների միջով, որն ուղեկցում է նրան գործունեության բոլոր փուլերում: Նոր միջավայրում և պայմաններում ներգաղթյալից պահանջվում է ջանքերի մոբիլիզացում՝ տեղափոխման արդյունքում առաջացած խնդիրների

հաղթահարման նպատակով: Նոր իրականության պայմաններում անհատը բախվում է իր զարգացման բնականոն ուղղության փոփոխման անհրաժեշտության հետ: Դրանք առավել ծայրահեղ են այն ժամանակ, երբ անհատի տեղաշարժը տեղի է ունենում հարկադրաբար, չլլանավորված: Ներգաղթյալը մի կողմից՝ ստիպված է թողնել իր ձեռքբերումները (գույք, ֆինանսական միջոցներ, սոցիալական դիրք և այլ), մյուս կողմից՝ չունի հետագա բնակության վայրն ընտրելու լայն հնարավորություն:

Աշխատանք ստանալու հավանականությունը, բնակարանի հասանելիության աստիճանը, նոր շրջապատի և ներգաղթյալի էթնոսոցիալական հատկանիշների համապատասխանությունը հանդիսանում են տեղափոխվածի գոյատևման առաջնային պայմանները նոր միջավայրում (Maslow 1954: 15-28): Սոցիալական գիտություններում առկա են սոցիալական ադապտացիայի մի շարք տեսություններ, որոնցից մեկի շրջանակներում, ըստ Մալուուի, ադապտացիան կապվում է գործունեության մի տեսակից մյուսին անցման կամ այլ միջավայր մուտք գործելու հետ: Նոր միջավայրում ներգաղթյալի ադապտացիան բնական անհրաժեշտ գործընթաց է: Այստեղ դիտարկվում են ադապտացիայի երկու հիմնարար բաղկացուցիչներ՝ մասնագիտական և սոցիալ-մասնագիտական: Ադապտացիան հանդիսանում է ինտեգրացիայի անհրաժեշտ պայման, ինչը տեղի է ունենում ներգաղթյալի ցանկությամբ և ակտիվ մասնակցությամբ:

Հայկական սփյուռքում տեղի ունեցող մի շարք արտակարգ իրավիճակներ (քաղաքացիական պատերազմ, բնական աղետներ, միջէթնիկ հակասություններ, ահաբեկչություն և այլն), որոնք հանգեցնում են հայերի ներգաղթին դեպի Հայաստան, պայմանավորում են Հայաստանում նրանց ադապտացման ու հայաստանյան հասարակության մեջ ինտեգրման³ գործընթացի ուսումնասիրման կարևորությունը: Վերջին տարիներին Սիրիայում տեղի ունեցող պատերազմի պատճառով շատ հայեր են տեղափոխվել ՀՀ (Գասպարյան 1962: 170): Ըստ ՀՀ Սփյուռքի նախարարության տրամադրած տվյալների, 2014թ. փետրվարի դրությամբ Հայաստանում բնակվում է շուրջ 11.000 սիրիահայ: Վերջինս առաջ է բերել մի շարք սոցիալ-տնտեսական և մշակութային փոփոխություններ: Նշյալ համատեքստում էլ կանորվում է Հայաստանում սիրիահայերի ադապտացման և ինտեգրման գործընթացների ուսումնասիրությունը: Այս նպատակով Հայաստան ներգաղթած սիրիահայերի շրջանում իրականացվել է էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություն, որի շրջանակներում կիրառվել է քվոտային ընտրանք՝ ըստ սեռի, կրթության, տարիքի: Աշխատանքը հիմնված է վերջին երեք տարիներին Սիրիայից Հայաստան ներգաղթած սիրիահայերի շրջանում անցկացված 335 ձևայնացված հարցումների արդյունքների հիման վրա: Ուսումնասիրության մեթոդաբանական մոտեցումներում պարզորոշ է

3 Աշխատանքում ինտեգրացիան դիտարկվում է որպես անհատի, խմբի սոցիալ-մասնագիտական հատկանիշների փոփոխման և նոր միջավայրում ընդունման գործընթաց:

հետևյալը. ներգաղթյալների ներմղման կամ արտամղման գործընթացները նոր միջավայրում կարելի է արձանագրել կոնկրետ ցուցիչներով, որոնք դուրս են բերվել ներգաղթյալների հետ ձևայնացված հարցման արդյունքում:

Սիրիահայերի Հայաստան ներգաղթած խումբը բավականին շարժուն է տարածականորեն և փոփոխական սոցիալապես: Այստեղ նրանց փոխհարաբերությունները միմյանց և տեղաբնիկների հետ կարելի է բնութագրել նախկինում Սիրիայում ձևավորված գիտակցության և վարքագծային կարծրատիպերով:

Ապրուստի, աշխատանքի, կենսապահովման և կենսագործունեության բոլոր անհրաժեշտ պայմանների որոնումները և ստացած արդյունքները նախնական այն պայմաններն են, որոնք թույլ կտան փոքրիշատե անցնել շրջապատի հետ սոցիալական ու մշակութային փոխներգործության գործընթացը և ինտեգրման անցումային փուլերը: Եվ, կախված այն հանգամանքից, թե ինչ ուղով կգարգանա այս գործընթացը հետագայում, պարզ կդառնա՝ այս միգրանտների խմբերից յուրաքանչյուրը ինչպես կինտեգրվի Հայաստանում կամ կլքի հանրապետությունը, կցրվի այլ երկրներում ու կձուլվի այլ էթնիկ միջավայրերում (Կարապետյան 2015: 18):

Ադապտացիոն գործընթացները նկարագրող կարևոր ցուցանիշներից են նոր միջավայրում սոցիալ-մասնագիտական ինտեգրման առանձնահատկությունները (Council of Europe 1997: 18):

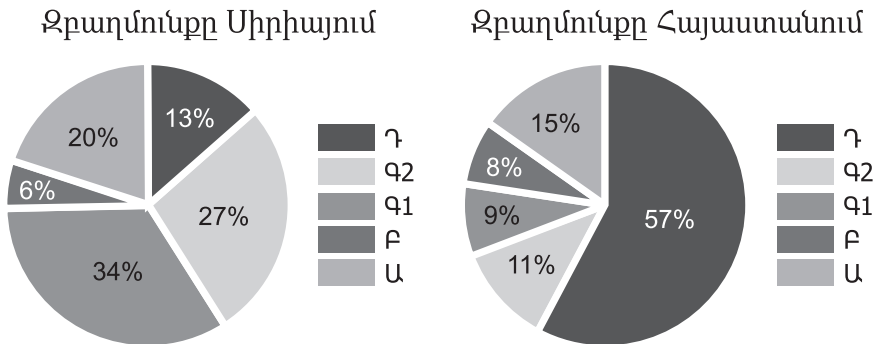
Սիրիահայերի շրջանում սոցիալ-մասնագիտական ինտեգրման բնույթը դուրս բերելու նպատակով նրանց աշխատանքային գործունեության տեսակները համեմատվել են երկու տարբեր միջավայրերում՝ Սիրիայում (նախքան գաղթը) և Հայաստանում (գաղթելուց անմիջապես հետո): Դրանով հնարավորություն ընձեռվեց ստանալ սոցիալ-մասնագիտական մի քանի խմբերի (Karapetian 2013: 95-96) ադապտացիոն գործընթացների ընդհանուր պատկերը: Առանձնացված խմբերը հետևյալն են.

- Ա՝ բարձրագույն որակավորմամբ մտավոր աշխատանք կատարողներ, տնտեսական գործունեությամբ զբաղվողներ,
- Բ՝ սպասարման ոլորտի աշխատողներ,
- Գ1՝ հատուկ պատրաստվածությամբ ֆիզիկական աշխատանք կատարողներ,
- Գ2՝ առանց պատրաստվածության ֆիզիկական աշխատանք կատարողներ
- Դ՝ չաշխատողներ:

Այսպես, գծապատկեր 1-ի տվյալներից պարզ է դառնում, որ Հայաստան ներգաղթած հայերը տեղափոխվելուց առաջ Սիրիայում եղել են հետևյալ սոցիալ-մասնագիտական խմբերում. հարցվածների 34%-ը Գ1 խմբի աշխատողներ էին, հիմնականում արհեստավորներ, 27%-ը՝ Գ2 խմբի աշխատողներ, 20%-ը՝ Ա խմբում զբաղվածներ: Հարցվածների 13%-ը կազմում է չաշխատող-

ների խումբը, որը ներառում է տնային տնտեսուհիներին, ուսանողներին և թոշակատուներին: Վերջին տեղում Բ խմբի աշխատողներն են, որոնք կազմում են 6%:

Գծապատկեր 1.
Սիրիահայերի նախկին և ներկայիս աշխատանքային զբաղվածության պատկերը (% հարցվածներից)



Հայաստանում արդեն նույն սիրիահայերը զբաղեցրել են հետևյալ սոցիալ-մասնագիտական խմբերը. ամենամեծ խումբը (57%) ձևավավորել են չաշխատողները, երկրորդ տեղում Ա խումբն է (15%), ապա՝ Գ2 (11%), Գ1 (9%) և Բ (8%) խմբերը:

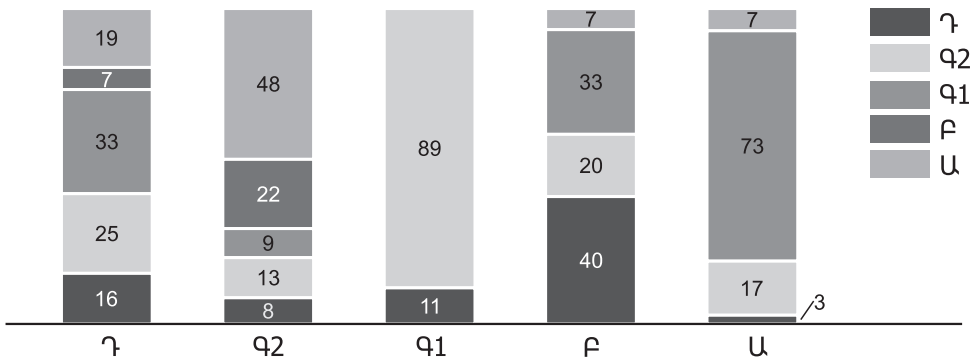
Նշված խմբերի սոցիալ-մշակութային առանձնահատկություններն առաջացնում են նաև նրանց մասնագիտական և աշխատանքային գործունեության չափանիշների տարբերություններ: Տեղափոխության արդյունքում աշխատանքային կարգավիճակի փոփոխության վրա ազդում է ոչ միայն ստեղծված ծայրահեղ վիճակը, այլ նաև նշված տարբերությունները: Այստեղից ակնհայտ է, որ Սիրիայում ձևավորված սոցիալ-մասնագիտական խմբերից Հայաստանում ձևավորվել են բոլորովին այլ համամասնությամբ խմբեր (տես գծապատկեր 2):

Այսպիսով, Հայաստանում չաշխատողների խումբը կազմվել է Սիրիայում գործունեության բոլոր հինգ խմբերում եղած մարդկանցից, ինչը բնական է, քանի որ ներգաղթածները սովորաբար դժվարանում են գտնել նոր աշխատանք տեղափոխման առաջին շրջանում: Գ2 խումբը ևս բաղկացած է հինգ խմբերից, որոնց մեջ մեծամասնություն են կազմում նախկինում Ա (48%), և Բ (22%) խմբերի ներկայացուցիչները: Սա բացատրվում է այն հանգամանքով, որ ելքի երկրում Բ և Ա խմբերի աշխատողները մուտքի երկրում չեն կարողանում տեղավորվել համապատասխան ոլորտում: Հատկանշական է այն փաստը, որ նախկինում Գ2 խմբի աշխատողները ներկայիս նույն խմբում կազմում են ընդամենը 13%: Ներկայիս Գ1 խումբը բաղկացած է 89% նախկին Գ2 խմբի ներկայացուցիչներից և 11% չաշխատողներից: Սա թերևս կարելի է բացատրել չափանիշների անհամապատասխանության գործոնով: Այստեղ Գ2 խումբը համապատասխանում է այստեղի Գ1 խմբին: Ներկայիս Բ խումբը բաղկա-

ցած է չորս խմբերից, որոնց մեջ գերակշռողը (40%) նախկինում չաշխատողների (ուսանողներ, տնային տնտեսուհիներ) խումբն է, ապա Գ1 (33%) և Գ2 (20%) խմբերի ներկայացուցիչները: Ուշագրավ է այն փաստը, որ Հայաստանում ձևավորված Բ խմբում նախկին նույն խմբի ներկայացուցիչ չկա: Քանի որ Սիրիայում Բ ոլորտի աշխատողները հիմնականում եղել են ավելի բարձր տարիքային խմբի ներկայացուցիչներ՝ միաժամանակ հանդիսանալով գործի սեփականատեր, այստեղ չեն կարողացել մրցակցության մեջ առաջ անցնել երիտասարդներից: Հայաստանում Ա խումբը բաղկացած է չորս խմբերից, որոնց մեջ գերակշռողը Գ1 խմբի ներկայացուցիչներն են (73%), որոնք այստեղ տեղափոխվելուց հետո սկսել են զբաղվել որոշակի տնտեսական գործունեությամբ՝ ներդնելով ֆինանսական միջոցներ ու աշխատանքային հնտություններ:

Գծապատկեր 2.
Սիրիահայերի նախկին և ներկայիս աշխատանքային զբաղվածությունների կապը (% հարցվածներից)

Զբաղմունքը Սիրիայում

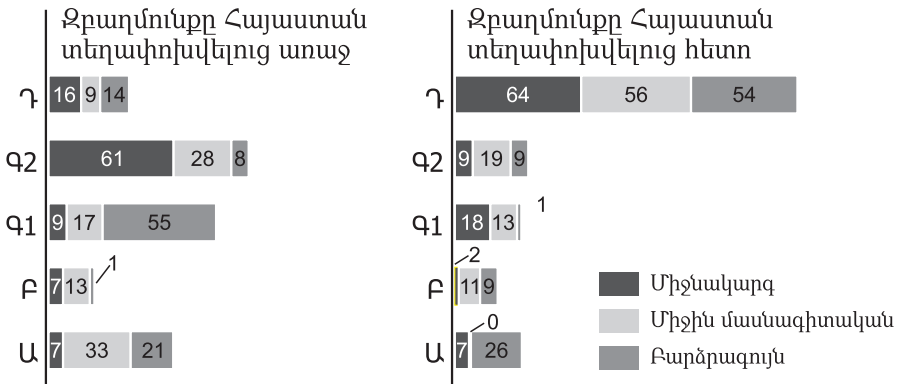


Սիրիայում հայերի կրթության և զբաղվածության կապն արտահայտված է գծապատկեր 3-ում:

Բարձրագույն կրթություն ունեցող անձանց մեծամասնությունը՝ 55%, որքան էլ տարօրինակ է, Սիրիայում զբաղվել է հատուկ պատրաստվածությամբ ֆիզիկական աշխատանքով (Գ1 խումբ), և միայն 21%-ն է զբաղվել մտավոր աշխատանքով (Ա խումբ): Այս երկու խմբերին հաջորդում է չաշխատողների խումբը՝ 14%, որի հիմնական մասը կանայք և ուսանողներ են: Հարցվածների 8%-ը գտնվում է առանց պատրաստվածության ֆիզիկական աշխատանք կատարողների խմբում (Գ2 խումբ) և 1%-ը՝ սպասարկման ոլորտում (Բ խումբ):

Հայաստանյան պայմաններում բարձրագույն կրթությամբ մարդկանց 26%-ը զբաղվում է մտավոր աշխատանքով (Ա խումբ), այսինքն՝ գրեթե նույն զանգվածը պահպանել է իր կարգավիճակը: Սակայն միաժամանակ բարձրագույն կրթությամբ անձանց մի ստվար մաս՝ 54%-ը չի գտել աշխատանք: Գ2, Բ խմբերը կազմել են 9-ական տոկոս, իսկ Գ1 խումբը՝ 1%:

Գծապատկեր 3.
Սիրիահայերի նախկին և ներկայիս զբաղվածություններն՝
ըստ կրթության (% հարցվածներից)



Միջին մասնագիտական կրթությամբ անձինք Սիրիայում զբաղեցրել են հետևյալ խմբերը. 33%-ը կատարել են մտավոր աշխատանք (Ա խումբ), 28%-ը՝ առանց պատրաստավածության ֆիզիկական աշխատանք (Գ2 խումբ), 17%-ը՝ հատուկ պատրաստավածությամբ ֆիզիկական աշխատանք (Գ1 խումբ), 13%-ը՝ սպասարկաման ոլորտի աշխատանքներ (Բ խումբ), իսկ 9%-ն ունեցել է տնային տնտեսուհու կամ ուսանողի կարգավիճակ: Ի համեմատություն՝ Հայաստան տեղափոխվելուց հետո ուսումնասիրվող խմբի միջին մասնագիտական կրթությամբ անձինք բաշխվել են հետևյալ կերպ. մեծամասնությունը (56%), ինչպեսև բարձագույն կրթություն ունեցողները, հայտնվել են չաշխատողների խմբում, իսկ Գ2, Գ1 և Բ խմբերում բաշխվել են համապատասխանաբար՝ 19%, 13% և 11%:

Միջնակարգ կրթությամբ անձանց մեծամասնությունը՝ 61 %, Սիրիայում զբաղված է եղել Գ2 խմբում (հիմնականում արհեստներով), ապա 16 %-ը գտնվում է չաշխատողների խմբում, 9 %-ը՝ Գ1 խմբում, 7%-ը՝ Բ խմբում, իսկ մյուս 7%-ը՝ Ա խմբում: Հայաստանում միջնակարգ կրթությամբ անձանց մեծամասնությունը տեղափոխվել է չաշխատողների խումբ, կազմելով 64%, 18%-ը տեղ է գտել Գ1 խմբում, իսկ մնացյալը քիչ տոկոսներով տեղ են գտել Գ2, Բ և Ա խմբերում:

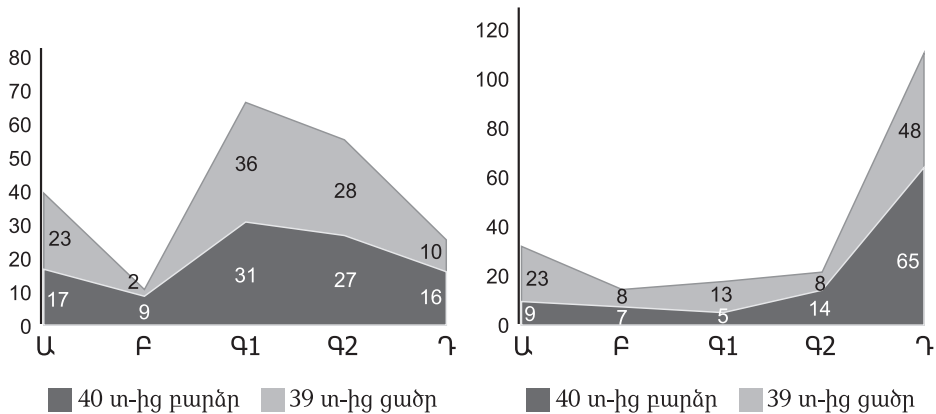
Եթե ընդհանուր զուգահեռներ տանենք, ապա կարող են տեսնել, որ հայաստանյան միջավայրում երեք մակարդակների կրթության պարագայում էլ ավելացել է չաշխատողների թիվը, ինչը պայմանավորված է մի շարք սոցիալ-տնտեսական պայմաններով, աշխատատեղերի բացակայությամբ կամ կրթական պահանջների անհամապատասխանությամբ: Միաժամանակ պետք է նշել, որ միջին մասնագիտական և միջնակարգ կրթությամբ անձինք այդուհանդերձ մասնակիորեն ադապտացվել են՝ գրեթե նույնությամբ պահպանելով իրենց կարգավիճակը: Սոցիալական կտրուկ շարժ է նկատվում հիմնականում Ա և Գ2 խմբերում:

Կարելի է ենթադրել, որ Սիրիայում, ի տարբերություն Հայաստանի, կրթությունը և ձեռք բերած մասնագիտությունը դեռևս սոցիալական կարգավիճակի ցուցիչ չեն, ինչպես նաև կրթության և աշխատանքային գործունեության անհամապատասխանությունն առավել ցայտուն է արտահայտված:

Սիրիահայերի սոցիալական մոբիլությունն այս երկու միջավայրերում ցույց է տալիս, որ միգրացիայի ընթացքում առավել խոցելի են մասնագիտական երկու բևեռների աշխատողները, իսկ միջին օղակը համեմատաբար հեշտ է ինտեգրվում:

Աշխատանքային գործունեության առանձնահատկությունների և տարիքի միջև կապը պարզելու համար՝ դիտարկենք սիրիահայերի տարիքային կազմը և աշխատանքային կարգավիճակը երկու տարբեր միջավայրերում:

Գծապատկեր 4.
Սիրիահայերի նախկին և ներկայիս զբաղվածության և տարիքային կազմի կապը (% հարցվածներից)

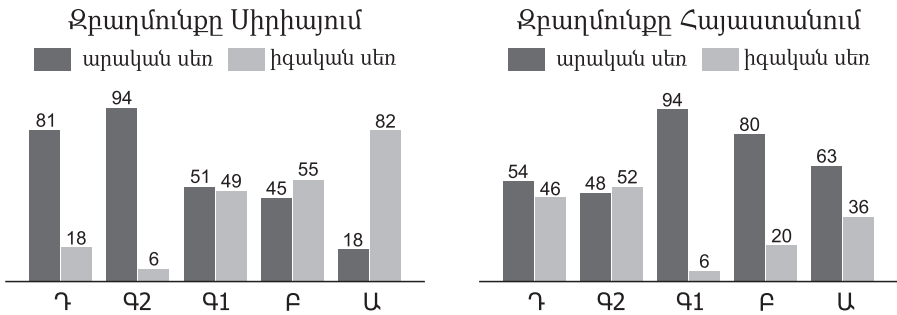


Ուսումնասիրվող խմբի 40 տարեկանից ցածր անձինք Սիրիայում հիմնականում ներառված են երեք մեծ խմբերում: Նրանց 36 %-ը գտնվել է Գ1, 28%-ը՝ Գ2, 23%-ը՝ Ա խմբերում: Չաշխատողները կազմել են 10%, իսկ Գ1 խումբը՝ 2%: Նույն տարիքային խմբի անձինք հայաստանյան միջավայրում ներկայացված են հետևյալ ձևով. նրանց 48%-ը կազմում է չաշխատողների խումբը, որն ավելացել է առանց պատրաստվածության ֆիզիկական աշխատողների (Գ2 խումբ) և հատուկ պատրաստվածությամբ ֆիզիկական աշխատողների (Գ1 խումբ) հաշվին: Սա բացատրվում է այն հանգամանքով, որ այս խմբերի ներկայացուցիչները նախկինում զբաղվել են որոշակի արհեստներով, իսկ հայաստանյան միջավայրում չեն գտել համապատասխան աշխատատեղեր: Հարցվածների 40 տարեկանից բարձր տարիքային խմբի գործունեությունը Սիրիայում բաշխվում է հետևյալ կերպ. 31%-ը հատուկ պատրաստվածությամբ ֆիզիկական աշխատողների՝ Գ1 խմբի մեջ է, 27%-ը՝ առանց պատրաստվածության ֆիզիկական աշխատողների (Գ2 խումբ), 16%-ը՝ չաշխատողների, 17%-ը՝ մտավոր աշխատանք կատարողների (Ա խումբ), իսկ 9%-ը զբաղված է սպասարկման ոլորտում (Բ խումբ): Հայաստանում նույն տարիքային խմբի մեծա-

մասնությունը (65%) կրկին չի աշխատում: Այս ցուցանիշն աճել է առանց պատրաստվածության (Գ2 խումբ) և հատուկ պատրաստվածությամբ ֆիզիկական աշատանք կատարողների (Գ1 խումբ) հաշվին: Այստեղ նկատվում է մտավոր աշխատանք կատարողների (Ա խումբ) նվազում, ինչը բացատրվում է ՀՀ-ում աշխատաշուկայի՝ երիտասարդ տարիքի առաջնահերթությամբ:

Գծապատկեր 5-ում դիտարկվել է սեռային կազմի և աշխատանքային գործունեության փոխկապվածությունը:

Գծապատկեր 5.
Սիրիահայերի նախկին և ներկայիս զբաղվածության և սեռային կազմի կապը (% հարցվածներից)



Ա խմբի հարցվածները Սիրիայում բաշխվել են հետևյալ կերպ. 82% կին և 18% տղամարդ: Հավանաբար կանայք հիմնականում զբաղվել են մանկավարժությամբ կամ ներգրավված են եղել հասարակական կառույցներում: Տղամարդիկ հիմնականում զբաղված են եղել ավելի եկամտաբեր ոլորտներում: Հետաքրքրական է տղամարդկանց և կանանց բաշխվածությունը Բ խմբում, որտեղ 55%-ը կանայք են, 45%-ը՝ տղամարդիկ: Այսպիսի հավասարաչափությունը հավանաբար պայմանավորված է նրանով, որ սիրիահայերն ունենալով առևտրի և սպասարկման կետեր, այդ գործունեությամբ հիմնականում զբաղվել են ընտանիքով: Հետագայում այդպիսի տնտեսական գործունեությունը նաև տեղափոխել են հայրենիք: Գ1 խմբի աշխատողներից 49%-ը կանայք են, իսկ 51%-ը՝ տղամարդիկ: Այստեղ ևս կա հավասարության միտում: Հատկանշական է, որ արհեստները փոխանցվում են ն տղամարդկանց, ն կանանց: Գ2 խմբի աշխատողների մեջ 94%-ը կազմում են տղամարդիկ, որոնք հիմնականում զբաղվել են ֆիզիկական աշխատանքով, իսկ 6%-ը իգական սեռի ներկայացուցիչներ են: Չաշխատողների խումբը հիմնականում ձևավորում են տնային տնտեսուհիները և ուսանողները: Այս խմբում կանայք կազմում են 19%, իսկ տղամարդիկ՝ 81%:

Հայաստան տեղափոխված սիրիահայերի շրջանում սեռային կազմի և աշխատանքային գործունեության միջև կապը արտահայտվում է հետևյալ ձևով. Ա խմբի 36%-ը կազմում են կանայք, իսկ 63 %-ը՝տղամարդիկ: Նախկին միջավայրի համեմատ՝ տղամարդկանց թիվն այս խմբում աճել է: Սա կարելի է բացատրել այն հանգամանքով, որ եթե նախկինում տղամարդիկ զբաղվում էին սեփական գործով և անգամ բարձրագույն կրթություն ստանալուց

հետո զբաղվում էին ավելի ցածր որակավորում պահանջող աշխատանքային գործունեությամբ, ապա այստեղ ունեն իրենց կրթությանը համապատասխան գործունեություն: Իսկ կանանց թվի նվազումը հավանաբար կապված է Հայաստանում աշխատատեղերի բացակայության և պահանջարկի հետ: Այս խմբի կանանց հոսքը տեղի է ունեցել դեպի չաշխատողների խումբ: Բ ոլորտի անձանց 80%-ը տղամարդիկ են, 20%-ը՝ կանայք: Հնարավոր է՝ նախկինում ընտանեկան բիզնեսով կանայք և տղամարդիկ զբաղվել են հավասարապես, իսկ Հայաստանում այդ հնարավորությունը քչերին է տրվել: Գ1 խմբի ներկայացուցիչների մեջ տղամարդկանց թիվն աճել է մինչև 94%-ը, կանանց՝ նվազել մինչև 6%: Վերջիններս համալրել են Գ2 խումբը՝ կազմելով 52%: Տղամարդիկ, ինչպես և նախկինում, այնպես էլ հիմա գերակշիռ տեղ են զբաղեցնում Գ2 խմբում՝ կազմելով 94%:

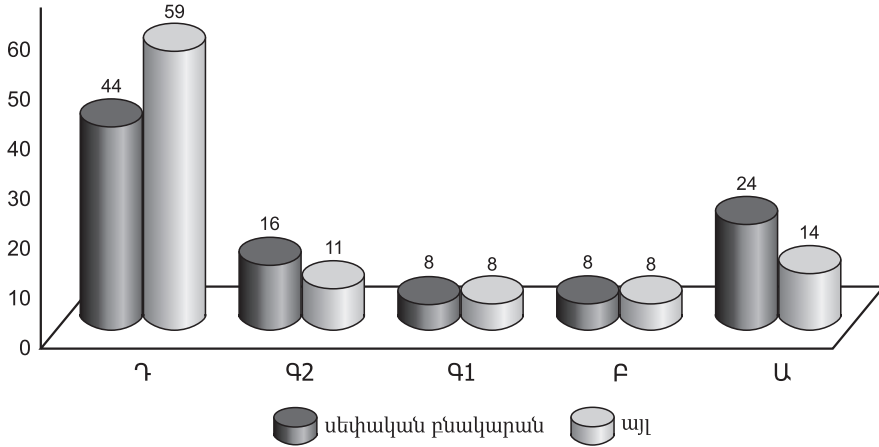
Հայաստանում չաշխատողների խումբը ներառել է ոչ միայն նախկին տնային տնտեսուհիներին և ուսանողներին, այլ նաև նախկինում աշխատանք ունեցողներին: Եթե նախկինում չաշխատողների խմբում արական սեռի ներկայացուցիչների թիվը 81% էր (ինչպես ենթադրվում է՝ ուսանողներ), այստեղ արդեն ներգրավվել են գործունեության տարբեր ոլորտներ, մասնավորապես՝ սպասարկման ոլորտ: Նույն խմբում կանանց թիվն աճել է մինչև 46%: Այստեղ հարկ է նաև նշել միջավայրերի տարբերությունները. Հայաստանն, ի տարբերություն Սիրիայի, ավելի բաց միջավայր է, կա աշխատանքային բազմազանություն և ազատություն (ցանկացած ոլորտում կա և՛ կանանց, և՛ տղամարդկանց առկայություն), ինչպես նաև այն առավել հոգեհարազատ՝ նույն էթնիկ միջավայր է:

Այժմ դիտարկենք մեկ այլ գործոն, որը կարող է հանդիսանալ Հայաստանում սիրիահայերի աղապատացման ցուցանիշ: Դա է՝ սեփական կացարան ունենալու կամ վարձակալելու պայմանը, քանի որ կացարան ունենալը ապահով ապրելու որոշակի երաշխիք է տալիս: Սեփական տան առկայությունը հուշում է տվյալ վայրում հաստատվելու և հետագա գործունեություն ծավալելու մասին:

Ըստ հետազոտության առաջին փուլի (2012թ.) տվյալների՝ տուն վարձակալած կամ այլընտրանք ունեցող սիրիահայերի երեք հիմնական խմբերը բաշխվել են հետևյալ ձևով. մեծամասնությունը (59%) չէր աշխատում, 14%-ը Ա խմբի աշխատողներն էին և 11%-ը՝ Գ2 խմբի ներկայացուցիչները: Իսկ սեփական տուն ունեցողների մեջ երեք հիմնական խմբերը բաժանվում են հետևյալ կերպ. 44%-ը չաշխատողներ են, 24%-ը՝ մտավոր աշխատանք կատարողներ (Ա խումբ), իսկ 16%-ը առանց պատրաստվածության ֆիզիկական աշխատանք կատարողներ (Գ2 խումբ):

Հավանաբար, չաշխատողների խմբում գտնվող այն սիրիահայերը որոնք ունեն սեփական տուն, կարող են հաստատվել հայրենիքում, եթե լուծվեն աշխատանքի հետ կապված խնդիրները: Իսկ ահա նույն չաշխատողների խմբում գտնվող և տուն վարձակալած անձանց մոտ երկու գործոններն էլ կնպաստեն արտագաղթին:

Գծապատկեր 6.
Սիրիահայերի ներկայիս գրադվածության
և կացարանի միջև կապը (% հարցվածներից)



Այսպիսով, Հայաստանում հաստատվելու և հետագա գործունեություն ծավալելու համար, բնականաբար, սիրիահայերն ունեն առաջնային պահանջ-մոնոքնների բավարարման անհրաժեշտություն՝ կապված բնակության վայրի և աշխատանքի տեղավորման հետ: Վերջինս պետք է դառնա ՀՀ կառավարության ռազմավարության կարևորագույն կետերից մեկը: Հաշվի առնելով այն, որ սիրիահայերը նախկին միջավայրում ունեցել են արհեստագործական և ձեռնարկատիրական գործունեության հսկայական փորձ, նոր միջավայրում այդ ներուժի օգտագործման անհրաժեշտություն է առաջանում:

Գրականություն

Գաապարյան Ս. Տ. 1962.

Սփյուռքահայ գաղթօջախներն այսօր: Երևան:

Կարապետյան Ռ. Ս. 2015.

Սիրիահայերը Հայաստանում. աղապատացման և ինտեգրման խնդիրները, ուսումնասիրության նպատակները, մեթոդաբանությունը և հեռանկարները: Սիրիահայերը Հայաստանում. ինտեգրման ուղիները: Երևան. «Գիտություն»:

Maslow A. 1954.

Motivation and Personality. New York: Harpaer & Row.

Council of Europe. 1997.

Measurement and indicators of integration/ Community Relations/ Directorate of Social and Economic Affairs, Council of Europe Publishing.

Каранетян Р. 2013.

Миграция в городах Армении. Этносоциологическое исследование. Ереван: Гитутюн.

Սոնա Ներսիսյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
Մփյուռքի հետազոտությունների բաժին

Ցանցային հարաբերությունները Հայաստան ներգաղթած սիրիահայերի շրջանում

Տեղափոխությունը դեպի նոր միջավայր ներգաղթյալից պահանջում է ջանքերի մոբիլիզացում՝ տեղափոխման արդյունքում առաջացած խնդիրների հաղթահարման նպատակով: Այն առաջ է բերում մի շարք անխուսափելի գործընթացներ, որի արդյունքում ներգաղթյալն ընտրում է ինքնակազմարկերպման և ադապտացիայի որոշակի եղանակ:

Հոդվածը նպատակ ունի ուսումնասիրել ցանցային հարաբերությունները¹ որպես նոր միջավայր տեղափոխված խմբի ադապտացիայի կարևոր գործոն: Այդ նպատակով առաջադրվել են հետևյալ խնդիրները.

- ցույց տալ ցանցային հարաբերությունների դերը էթնիկ խմբի ադապտացման գործում,
- պարզել սիրիահայերի ներգրավվածության աստիճանը Հայաստանի սոցիալական միջավայրում,
- համեմատել նրանց սոցիալական ներգրավվածության աստիճանը Սիրիայի ազգային կառույցներում² և հայաստանյան կազմակերպություններում (մարզական, մշակութային միություններ, ակումբներ, խմբակներ և այլն):

Աշխատանքը հիմնված է վերջին երեք տարիներին Հայաստան ներգաղթած սիրիահայերի էթնոսոցիոլոգիական հետազոտության վրա: Այն իրականացվել է 3 մեթոդների՝ ֆոկուս-խմբային հարցման, փորձագիտական հարցման և ձևանացված հարցաթերթիկով հարցման հիման վրա:

Բանալի բառեր. *ներգաղթյալ, սիրիահայեր, ցանցային հարաբերություն, ադապտացիա, ինքնակազմակերպում, ինտեգրում:*

1 Ցանցային տեսությունը - սոցիոլոգիայում ռելացիոն (անգլ. relation – հարաբերություն) ուղղություն է, որի շրջանակներում ակտորի դիրքը ցանցում դիտարկվում է մի կողմից որպես իր սոցիալական վարքի որոշիչ, մյուս կողմից՝ որպես սոցիալական կապիտալ, որը թույլ է տալիս իրականացնել սեփական գործառնությունները: *Ցանցային հարաբերությունը* ցանցում ակտորների միջև եղած հարաբերություններն են (*հմնկ.* Barnes 1954: 39-58) :

Օտար միջավայրում էթնիկ խմբի համար սոցիալական ցանցերն առանձնահատուկ նշանակություն ունեն, քանի որ դրանց ներսում իրագործվում և բավարարվում են նրա անդամների ինքնության պահպանման, սոցիալական ռեսուրսների տիրապետման, խմբի ներսում ու դրանից դուրս փոխհարաբերությունների հարմարավետության ապահովման պահանջները: Սոցիալական ցանցերի միջոցով հնարավորություն է ընձեռվում ձևավորել էթնիկ խմբի ինքնակառավարման կառուցվածքներ, որոնց գործառնությունը պայմանավորված են ցանցում ստեղծված նոր և հին կապերի գոյությամբ:

2 Տվյալ ձևակերպումը պատկանում է սփյուռքի հայերին: Դա ընդհանրական անվանում է. այսինքն առանձին-առանձին կառույցները կարող են ունենալ ամենատարբեր գործառնություններ՝ սոցիալական, մարզական, մշակութային և այլն: Յուրաքանչյուր համայնքում դրանք կարող են տարբերվել, և միևնույն կառույցը կարող է իրականացնել հարակից այլ գործառնություններ: Այս աշխատանքում ևս դրանք ընդհանրական ձևով անվանվում են որպես ազգային կառույցներ:

Sona Nersisyan

Institute of Archaeology and Ethnography
Department of Diaspora Studies

Network Relations among Syrian-Armenian Immigrants in Armenia

Moving to the new social environment demands mobilization of efforts from the migrant for overcoming the problems which resulted by moving. It accrues a number of unavoidable processes, therefore a migrant chooses a certain way of adaptation and self-organization.

It is important to study promoting or, on the contrary, hindering factors of adaptation, to find out the mechanisms of functioning of self-organization and adaptation of an ethnic group in the new environment. In this case social relations act as a factor of adaptational behaviour in new environments and perform role of regulators of self-organization of ethnic group

This report aims to examine the network relationship as a key factor of adaptation of moved ethnic group into new environments.

For that purpose following issues are brought out.

- to point the role of the network relations in the ethnic group's adaptation
- to identify the degree of involvement of Syrian-armenians in the social environment of Armenia
- to compare the level of their social involvement in the national organizations of Armenia and Syria.

The work is based on ethno-sociological research of Syrian-armenian immigrants from Siria to Armenia, who immigrated during last three years. The research has been implemented by 3 methods (research-focus-group poll, expert interview and poll with formalized questionnaire).

Key words: *immigrant, syrian armenians, network relations, adaptation, self organization, integration.*

Сона Нерсисян

Сетевые отношения среди сирийских армян в Армении

С переездом в новую социальную среду адаптация и самоуправление этнической группы сопровождается множеством влияющих факторов, одним из которых являются сетевые отношения. Целью статьи является изучение сетевых отношений на примере сирийских армян в Армении. Статья основана на исследовании сирийских армян в Армении, которое было проведено с помощью методов фокус группы, экспертного опроса, формализованного опроса.



Նոր միջավայրում էթնիկ խմբի ինքնակազմակերպման և ադապտացիայի մեխանիզմների գործառնության բացահայտման համար կարևոր է պարզել դրան նպաստող, կամ, ընդհակառակը՝ խանգարող գործոնները: Մոցիալական հարաբերությունները տվյալ դեպքում հանդես են գալիս որպես ադապտացիոն վարքի գործոն և նոր միջավայրում կատարում են էթնիկ խմբի ինքնակազմակերպման կարգավորիչի դեր:

Ներգաղթյալի ադապտացիան կարելի է պատկերացրել որպես տեղափոխման ընթացքում առաջացած խնդիրների կարգավորման միաժամանակյա կամ հետևողական գործընթաց: Կախված կոնկրետ հանգամանքներից՝ այդ խնդիրները և դրանց լուծումները կարող են ստանալ կարևորության տարբեր աստիճան:

Ադապտացիայի երկույթը կապված է եկվոր տարբեր խմբերի և շրջապատի միջև փոխգործակցության հետ, հետևաբար՝ դրանք կարող են նկարագրվել սոցիալական ադապտացման հատկանիշներով: Սակայն նախքան այդ երկույթների և գործընթացների վերլուծությանն անցնելը հարկ է անդրադառնալ սոցիալական ադապտացիա հասկացության ճշգրտմանը և օպերացիոնալիզացման խնդրին:

Այսպիսով, սոցիալական ադապտացիան անհատի կամ խմբի՝ նոր միջավայրի պայմաններին հարմարման ակտիվ գործընթաց է, որն իրականանում է ընդհանուր նորմերի, արժեքների, վարքականոնների ընդունման հիման վրա: Սրա արդյունքում տեղի են ունենում անձնային որոշակի փոփոխություններ, որոնք թույլ են տալիս անհատին նույնականացվել տվյալ հասարակության արժեքային կողմնորոշումները կրողների հետ³ (Кызнецов 1991: 3): Սոցիալական ադապտացիայի մյուս հնարավոր ուղին էվոլյուցիոն է, որի ժամանակ անձը փորձում է հասկանալ, ապա նաև ընդունել և աստիճանաբար յուրացնել տվյալ հասարակության մեջ գերիշխող սոցիալական կարգերն ու նորմերը:

Սոցիալական ադապտացիայի ուսումնասիրության համար անհրաժեշտ են որակական և վիճակագրական նշանակություն ունեցող ցուցանիշներ: Դրանք են ներգաղթյալների կենսասպաստանի վիճակի, սոցիալական մոբիլության, սոցիալական կապերի, սոցիալական կյանքին ներգրավվածության, արժեքային կողմնորոշումների մասին ցուցանիշները: Տվյալ բնակավայրում այս ցուցանիշների համեմատությունը ներգաղթած բնակչության առանձին խմբերի միջև թույլ է տալիս դուրս բերել բնակչության տարածական և սոցիալական շարժի փոխազդեցությունների բնույթը:

Հայերի համար, ի տարբերություն Սիրիայի այլ էթնիկ և կրոնական խմբերի, Հայաստանի ընտրությունը որպես տեղափոխման երկիր, այնուամենայնիվ, օպտիմալ էր: Հարկ է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ նոր միջավայր ներթափանցման պարագայում նորեկները հայտնվում են տվյալ միջավայրին ադապտացվելու գործընթացի մեջ, որի ժամանակ նրանք կարող են կան ինտեգրվել, կան արտամղվել:

Սիրիահայերի համար այս գործընթացը էթնիկ հայրենիքում կարող է տեղի ունենալ մարդկային կենսագործունեության լայն շրջանակներում, որտեղ առանձնահատուկ նշանակություն ունի սոցիալական գործունեության և հա-

3 Պ.Ս.Կուզնեցովն առաջարկել է ադապտացիան դիտարկել երեք տեսանկյունից՝ որպես միջոց, բավարարվածություն և անձի զարգացման գործառույթ: Այս ուղղության շրջանակներում ադապտացիան դիտարկվում է որպես անձի կողմից գոյության արտաքին և ներքին պայմանների ընդունման կամ չընդունման ներքին խթանման գործընթաց (Кызнецов. 1991, էջ 76):

րաբերությունների ոլորտը: Այս ոլորտում կարող են դրսևորվել նոր պայմաններում կենսագործունեության համեմատաբար նշանակալի ցուցանիշներ և ստեղծվել միջավայրի հետ նրա փոխազդեցության հիմնարար տարրեր: Սա իր որակական ցուցանիշներով միանգամայն հակասական և տարաբնույթ գործընթաց է, որը պահանջում է համակողմանի տեսական մշակումներ: Վերջիններիս պահանջը ծագում է մեթոդաբանական մոտեցումների մշակման, փոփոխականների առանձնացման, ապա նաև կիրառական մակարդակում սահմանման ենթակա ցուցիչների անհրաժեշտությունից: Սա կարևոր է, քանի որ այս գործընթացների բնույթի ճանաչման էմպիրիկ մակարդակը հետագայում թույլ կտա անցնել գիտելիքի հաջորդ մակարդակ:

Ներկայացված մեթոդաբանական մոտեցումներում պարզորոշ է հետևյալը. փախստականների ներմղման կամ արտամղման գործընթացի ցուցիչների արտահայտվածությունը նոր միջավայրում, կարելի է արձանագրել կոնկրետ ցուցանիշներով, որոնք դուրս են բերվել փախստականների հետ ձևայնացված հարցման արդյունքում: Որպես ադապտացիոն վարքի առաջնային ցուցանիշ կարելի է դիտարկել սիրիահայերի հետագա ծրագրերի մտադրությունը. այն թույլ կտա պարզել բոլոր այն պայմանները, որոնք բացակայում կամ խանգարում են Հայաստանում բնականոն կենսագործունեության համար: Դա նաև կօգնի ընդունող երկրին՝ մշակել համապատասխան ռազմավարություն: Այս նպատակով դիտարկվել են մի շարք գործոններ, որոնք այս կամ այն կերպ կապված են սիրիահայերի հետագա մտադրությունների հետ: Փորձ է արվել պարզել, թե որ գործոնն ինչ չափով է ազդում սիրիահայերի հետագա ծրագրերի վրա:

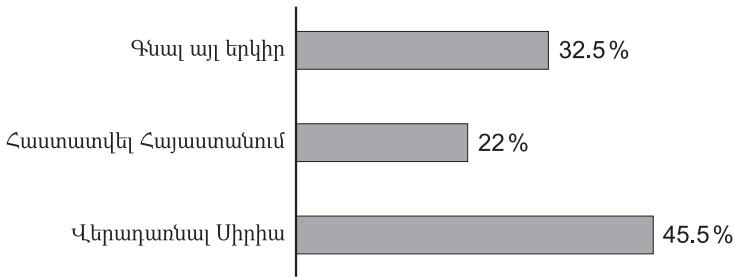
Աշխատանքը հիմնված է Սիրիայից Հայաստան ներգաղթած սիրիահայերի ադապտացման և ինտեգրման խնդիրների էթնոսոցիոլոգիական ուսումնասիրության արդյունքների վրա: Հետազոտությունն իրականացվել է երեք՝ ֆոկուս-խմբային հարցման, փորձագիտական հարցազրույցների և ձևայնացված հարցաթերթիկով հարցման մեթոդներով⁴: Աշխատանքում օգտագործվել են ձևայնացված հարցաթերթիկով հարցման տվյալները:

Ելնելով հարցման տվյալներից՝ կարող ենք առանձնացնել գործոնների չորս հիմնական խումբ. 1) Հայաստան տեղափոխված սիրիահայերի սոցիալական հատկանիշները, 2) Հայաստանում նրանց մոտ անհանգստություն առաջացնող խնդիրները, 3) սոցիալական դաշտում սիրիահայերի ներգրավվածության աստիճանը Սիրիայում և Հայաստանում, 4) սոցիալ-մասնագիտական ադապտացիայի ցուցանիշները:

Գծապատկեր 1-ը ցույց է տալիս սիրիահայերի կողմնորոշվածությունը և հետագա մտադրությունները:

4 Էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունն իրականացվել է քանակական և որակական մեթոդներով՝ «Սիրիայից Հայաստան ներգաղթած հայերի ադապտացման և ինտեգրման խնդիրների լուծման ուղիները» 13-6F368 ծածկագրով թեմատիկ ծրագրի շրջանակներում (2013-2015 թթ.): Ծրագիրն իրականացվել է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի սփյուռքի հետազոտությունների բաժնի կողմից (Սիրիահայերը Հայաստանում... 2015: 172):

Գծապատկեր 1.
Սիրիահայերի՝ ապագայի հետ կապված մտադրությունները
(% հարցվածներից)



Ստացված գծապատկերից երևում է, որ հարցվածների գրեթե կեսը (45%) մտադիր է վերադառնալ Սիրիա, մեկ երրորդը (33%) ցանկանում է հաստատվել Հայաստանում, իսկ ամեն չորրորդը (22%) ծրագրում է մեկնել արտասահման: Հաշվի առնելով, որ իրավիճակը Սիրիայում դեռևս շարունակում է մնալ օրհասական, ուստի պետք է համարել, որ Սիրիայից Հայաստան գաղթածները ևս լիովին կողմնորոշված չեն այս հարցում. նրանց հետագա ծրագրերը դեռևս խիստ կախված են իրավիճակային փոփոխություններից:

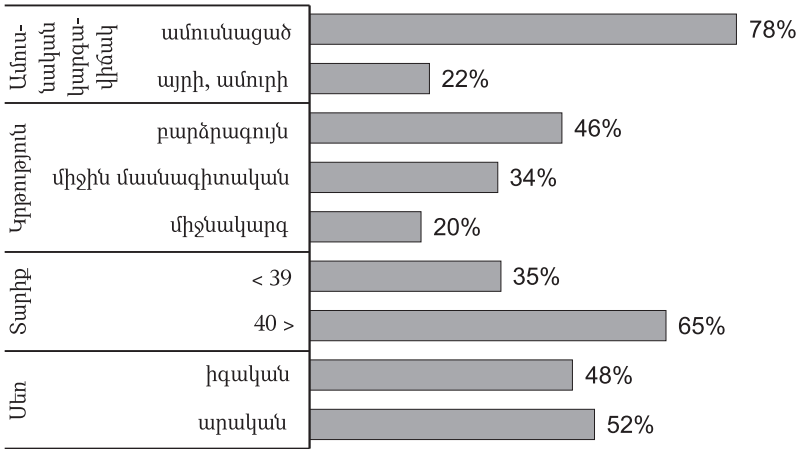
Այս առումով հետաքրքիր է ներգաղթյալների հետագա պլանների կապը նրանց սոցիալ-ժողովրդագրական հատկանիշների հետ:

Համաձայն հետազոտության արդյունքների՝ Սիրիա վերադառնալու մտադրություն ունեցող սիրահայերի 48%-ը իգական, իսկ 52%-ը՝ արական սեռի ներկայացուցիչներ են (տե՛ս գծապատկեր 2): Ստացվում է, որ երկու խմբի ամեն երկրորդը հավասարաչափ հակված է Սիրիա վերադառնալու որոշմանը, քանի որ այնտեղ առավել հեշտ էին լուծվում ֆինանսական խնդիրները: Միևնույն ժամանակ ակնհայտ է, որ կանանց համար հայաստանյան միջավայրն ավելի հանգիստ ու ապահով է թվում: Չի բացառվում, որ կանայք այստեղ ավելի ազատ են զգում իրենց, քան սիրիական միջավայրում, և, հնարավորության պարագայում, կարողանում են նույնիսկ որոշակի տնտեսական ակտիվություն ցուցաբերել: Իսկ տղամարդկանց համար Սիրիա չվերադառնալու հանգամանքը հավանաբար պայմանավորված է անվտանգության և ապահովության երաշխիքի բացակայությամբ:

Սիրիա վերադառնալու ցանկություն արտահայտած խմբի 35%-ը կազմում են մինչև 40, իսկ մեկ ու կես անգամ ավելի (65%)՝ 40-ից բարձր տարիքի անձինք: Այսպիսով, Սիրիա վերադառնալու ցանկությունն ավելի շատ է արտահայտված մեծահասակների մոտ: Սա կարելի է բացատրել մի շարք պատճառներով: Առաջին՝ բարձր տարիքի անձինք, ըստ երևույթին, մեծ է հավանականությունը, որ Սիրիայում թողել են սեփականություն, տնտեսական կապիտալ և ձգտում են այն պահպանել: Մյուս պատճառն այն է, որ մեծահասակներն ավելի մեծ դժվարություններ են ունենում նոր միջավայրին հարմարվելու հարցում, քան երիտասարդները, ուստի նրանք չեն շտապում կամ չեն կարողանում ին-

տեգրվել նոր միջավայրին, այլ նախընտրում են վերադառնալ, ինչը հնարավորություն կտա վերականգնել իրենց նախկին սոցիալական կապերը, շարունակել իրենց նախորդ կյանքի հունը: Մա բացատրվում է նրանով, որ նախկինում հաստատված միջանձնային հարաբերություններն ավելի մեծ նշանակություն ունեն մեծահասակների, քան երիտասարդների համար: Ելնելով տարիքային առանձնահատկություններից՝ հավանաբար մեծահասակները քիչ են հակված նոր հարաբերություններ ստեղծելուն:

Գծապատկեր 2.
Սիրիա վերադառնալու մտադրությունն ըստ սոցիալական կազմի
(% հարցվածներից)



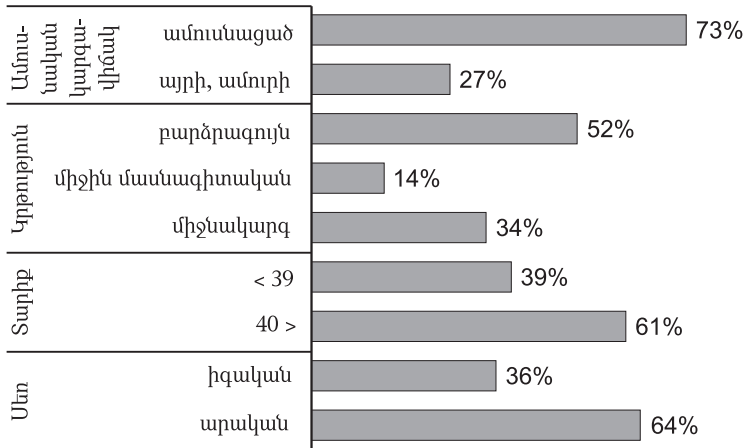
Ինչ վերաբերում է Սիրիա վերադառնալու մտադրություն ունեցողների սոցիալական հատկանիշներին, ապա առաջին հերթին անհրաժեշտ է անդրադառնալ նրանց կրթամակարդակին: Նրանց մեծամասնությունը (46%) ունի բարձրագույն կրթություն, 34%-ը՝ միջին մասնագիտական, և 20%-ը՝ միջնակարգ: Գուցե սա պայմանավորված է նրանով, որ բարձրագույն կրթությամբ անձինք դժվարությամբ են կարողանում գտնել իրենց հարմար աշխատանք Հայաստանում և կարծում են, որ իրենց երկրում ավելի մեծ հնարավորություններ կունենային ցանկալի աշխատանք գտնելու գործում: Իհարկե, այս դեպքում բարձրագույն կրթությամբ Սիրիա վերադառնալու մտադրվածների թիվն, այնուամենայնիվ, ավելի ցածր է, քան այլ երկիր գնալ ցանկացողներինը:

Դիտարկելով Սիրիա վերադառնալու ցանկություն ունեցող խմբի ընտանեկան կարգավիճակի ցուցանիշները, տեսնում ենք, որ նրանց ճնշող մեծամասնությունն ամուսնացած է (78%): Հետազոտության տվյալներից պարզ է դառնում, որ նախկին միջավայր վերադառնալու որոշման վրա մեծ ազդեցություն ունի ընտանեկան կարգավիճակը, ինչպես նաև այն հանգամանքը, թե ում հետ է բնակվում հարցվողը մուտքի երկրում:

Ըստ ստացված տվյալների՝ Հայաստանում հաստատվելու մտադրություն ունեցող սիրահայերի 36%-ն իգական և 64%-ն արական սեռի ներկա-

յացուցիչներ են (տե՛ս գծապատկեր 3): Համադրելով այս տվյալներն այլ երկիր մեկնելու մտադրության հետ՝ կարելի է նկատել որոշակի հակասություն: Պատճառն այն է, որ հարցվածների մեծամասնությունը դեռևս չունի հստակ կողմնորոշվածություն այս հարցում, և դա կախված է մի շարք օբյեկտիվ գործոններից: Ուստի ստացված տվյալները միայն հարաբերականորեն կարելի է դիտարկել որպես օբյեկտիվ պատճառների արդյունք:

Գծապատկեր 3.
Հայաստանում հաստատվելու մտադրություն
ըստ սոցիալական կազմի (% հարցվածներից)



Հայաստանում հաստատվելու մտադրություն ունեցողների 39%-ը մինչև 40, իսկ 61%-ն ավելի բարձր տարիքի են: Այստեղ համամասնությունը գրեթե նույնն է, ինչ Սիրիա մեկնել ցանկացողների պարագայում: Այս դեպքում ևս առկա է մեծահասակների՝ միջավայրային փոփոխությունների բացասաբար արձագանքելու երևույթը: Հայաստանում հաստատվելու մտադրություն հայտնաձևների 52%-ն ունի բարձրագույն կրթություն, 14%-ը՝ միջին մասնագիտական, իսկ 34%-ը՝ միջնակարգ:

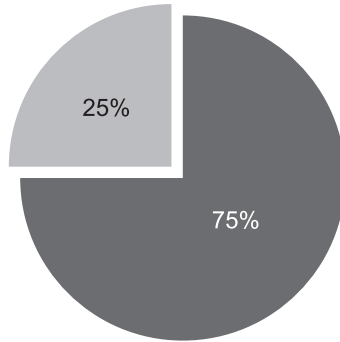
Սոցիալական կազմի հաջորդ ցուցիչը ընտանեկան կարգավիճակն է, ըստ որի, Հայաստանում մնալու ցանկություն հայտնաձևների ճնշող մեծամասնությունն ամուսնացած է (73 %): Հասկանալի է, որ հաստատվելու որոշում ընդունելու համար կարևոր գործոն է ընտանիքի առկայության պայմանը: Այստեղ հետաքրքիր է պարզել նաև, թե ամուսնացածների որ մասն է Հայաստանում ապրում իրենց ընտանիքների հետ (տե՛ս գծապատկեր 4):

Գծապատկերից պարզ է դառնում, որ Հայաստանում հաստատվելու ցանկություն ունեցող և ամուսնացած հարցվածների բացարձակ մեծամասնությունն այստեղ ապրում է ընտանիքի հետ, որից 75%-ը՝ մեծ ընտանիքի: Հասկանալի է, որ այս դեպքում այլևս չկա ընտանիքը նույն տարածքում միավորելու խնդիր, ուստի կարող ենք ասել, որ իրենց հետագա ծրագրերի հետ կապված որոշումները բխում են զուտ տնտեսական, ֆինանսական, սոցիալ-հոգեբանական գործոններից: Այս միտքը հաստատվում է նրանով, որ

տվյալ խմբի ներկայացուցիչների մեծ մասն ապրում է մեծ ընտանիքով, ինչը չի նկատվել նախկինում՝ ելքի երկրում: Սա ևս մեկ միջոց է՝ կրճատելու առանձին անհատի վրա ազդող նոր միջավայրի արտաքին գործոնները:

Գծապատկեր 4.
Հայաստանում հաստատվելու մտադրություն ունեցող սիրիահայերի ընտանեկան կազմը (% հարցվածներից)

■ կին, երեխա ■ կին, երեխա, հայր, մայր



Ըստ հարցման տվյալների՝ այլ երկիր գնալու մտադրություն ունեցող սիրիահայերի 31%-ը իգական սեռի ներկայացուցիչներ են, իսկ 69%-ը՝ արական (տե՛ս գծապատկեր 5): Կանայք հիմնականում չեն ցանկանում մեկնել այլ երկիր՝ խուսափելով միջավայրային կտրուկ փոփոխություններից: Հավանաբար սա բացատրվում է նրանով, որ Սիրիայում կանանց անկախ գործունեությունը սահմանափակ է եղել: Այլ երկիր մեկնել ցանկացողների խմբի 57%-ը մինչև 40 տարեկան են: Հասկանալի է, որ երիտասարդներն ավելի դյուրին են ադապտացվել նոր միջավայրին. նրանք ավելի պատրաստ են կյանքի նոր փոփոխություններին ու շրջադարձերին, ինչպես նաև ավելի քիչ են կապված սեփականության հետ:

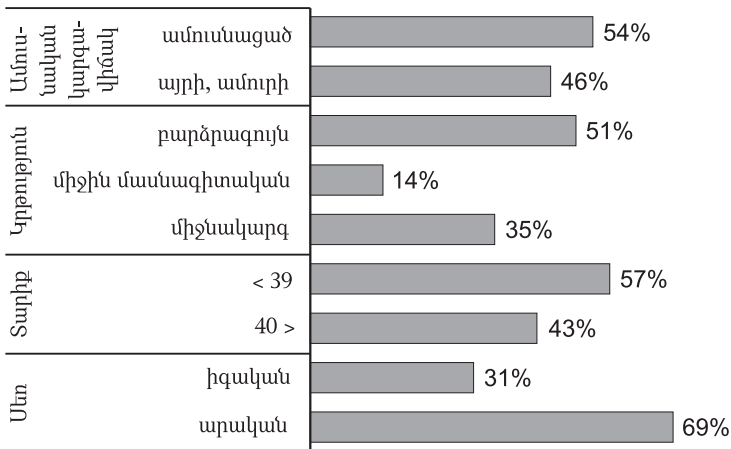
Այլ երկիր գնացողների մեծամասնությունը՝ 51%-ն ունի բարձրագույն կրթություն, 35%-ը՝ միջնակարգ, իսկ 14%-ը՝ միջին մասնագիտական: Ենթադրվում է, որ բարձրագույն կրթությամբ անձինք ավելի մեծ ինքնաիրացման հնարավորություն և ներուժ ունեն տարբեր միջավայրերում: Միջնակարգ կրթությամբ անձինք, հավանաբար, ձգտում են այլ երկրում գտնել առավել հեշտ ապրուստի միջոց և օգտվել փախստականի կարգավիճակից:

Դիտարկելով նույն խմբի ընտանեկան կարգավիճակի ցուցանիշի հարաբերակցությունն այլ երկիր տեղափոխվելու մտադրության հետ՝ տեսնում ենք, որ ընտանեկան կարգավիճակն այնքան էլ կարևոր դեր չի կատարում այլ երկիր մեկնելու մտադրության առաջացման համար (ամուսնացածների և չամուսնացածների հարաբերակցությունն այս խմբում գրեթե հավասար է՝ 46% և 54% համապատասխանաբար):

Ներգաղթյալների հետագա մտադրություններն ու ծրագրերը կախված են մի շարք գործոններից և ընդհանուր սոցիալական ցուցանիշներից՝ սեռ,

տարիք, զբաղվածություն և այլն: Գծապատկեր 5-ում ներկայացված են գաղթյալների հետագա ծրագրերը: Նրանց մտադրություններն արտահայտվում են երեք հիմնական տարբերակով՝ մեկնել այլ երկիր, վերադառնալ Սիրիա կամ մնալ Հայաստանում: Այս պարագայում տարիքը, սեռն ու Սիրիայում նրանց զբաղվածության ոլորտն ու մասնագիտությունը դառնում են հետագա միգրացիոն վարքի ցուցիչներ: Այս հատկանիշների միջոցով նաև հնարավորություն է ընձեռվում հետևություններ անել ադապտացիոն գործընթացների մասին: Վերջինիս հիմնավորման համար համադրվում են ողջ համախմբությունից ընտրված 10% հարցվածների կրկնակի հարցման տվյալները, այսպես կոչված, պանելային հարցման երկրորդ փուլի արդյունքները:

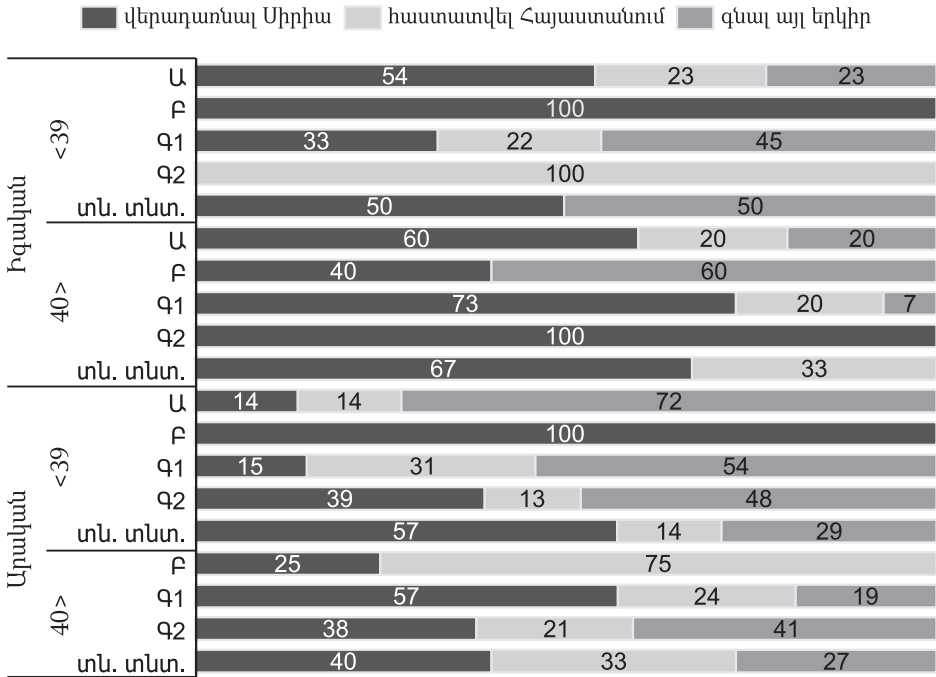
Գծապատկեր 5.
Այլ երկիր տեղափոխվելու մտադրությունն
ըստ սոցիալական կազմի (% հարցվածներից)



Սիրիահայերի աշխատանքային գործունեության տեսակները համեմատվել են երկու տարբեր միջավայրերում՝ Սիրիայում (նախքան գաղթը) և Հայաստանում (գաղթելուց անմիջապես հետո), ապա՝ Հայաստանում գտնվելու սկզբում և երկու տարի անց: Դրանով հնարավորություն ընձեռվեց ստանալ սոցիալ-մասնագիտական մի քանի խմբերի (Карпетян 2013: 95-96) ադապտացիոն գործընթացների խորապատկերը՝ երեք կտրվածքով դինամիկ պատկերի և միգրացիոն տրամադրությունների ցուցանիշների համադրության միջոցով: Առանձնացված խմբերը հետևյալն են.

- Ա՝ բարձրագույն կրթությամբ մտավոր աշխատանք կատարողներ,
- Բ՝ սպասարման ոլորտի աշխատողներ,
- Գ1՝ հատուկ պատրաստվածությամբ ֆիզիկական աշխատանք կատարողներ,
- Գ2՝ առանց պատրաստվածության ֆիզիկական աշխատանք կատարողներ և չաշխատողներ:

Գծապատկեր 5.
 Հայաստանում ապաստան գտած սիրիահայերի միգրացիոն տրամադրությունների ձևավորման սոցիալ-ժողովրդագրական գործոնները (% հարցվածներից)



Այսպիսով, Սիրիա վերադառնալու մտադրություն ունեցողների խումբը կազմված է հիմնականում Գ1 և Գ2 խմբերի 40-ից բարձր տարիքի տղամարդկանցից, ինչպես նաև Գ2 և Ա խմբերի 40 տարեկանն անց կանանցից: Ավելի նվազ ակտիվություն են ցուցաբերում բոլոր տարիքների տղամարդկանց մեջ չաշխատողների խումբը, 40-ից ցածր տարիքի տղամարդկանց բոլոր աշխատանքային խմբերում զբաղվածները, ինչպես նաև 40-ից ցածր տարիքի կանանց բոլոր աշխատանքային խմբերում զբաղվածները, բացի Գ1 և Գ2 խմբերի զբաղվածներից: Հարկ է առանձնացնել այն «մաքուր» խմբերը, որոնք իրենց հետագա ծրագրերի մտադրության համար նշել են միայն Սիրիա վերադառնալու տարբերակը: Դրանք են՝ Գ1 և Գ2 խմբերի 40-ից բարձր տարիքի կանայք և Բ խմբի 40-ից ցածր տարիքի զբաղված տղամարդիկ: Հայաստանում հաստատվելու մտադրությունը տատանվում է հարցվածների 20-30%-ի սահմաններում՝ բոլոր սեռատարիքային և սոցիալ-մասնագիտական խմբերում: Իսկ որպես «մաքուր» խումբ կարելի է առանձնացնել Գ1 և Գ2 խմբերում զբաղված 40-ից ցածր տարիքի կանանց: Ադապտացման առաջին քայլը հիմնականում կատարել են մասնագիտական խմբի մարդիկ, որոնք էլ առավել հակված են հաստատվելու հայրենիքում:

Այլ երկիր տեղափոխվելու ցանկություն ունեցող հարցվածները հիմնականում Գ1 և Գ2 խմբերի բոլոր տարիքների տղամարդիկ են: Այլ երկիր տեղա-

փոխվելու մտադրություն ունեցողների «մաքուր» խումբ չկա: Իսկ միջին տոկոսային բաշխվածությունը բնորոշ է բոլոր սոցիալական խմբերին, բացի Բ խմբում ընդգրկված բոլոր տարիքների տղամարդկանցից և Գ1, Գ2 խմբերում զբաղված կանանցից, ինչպես նաև 40-ից բարձր չաշխատող և 40-ից ցածր տարիքի Բ խմբի կանանցից:

Եթե ներկայացնենք ստացված տվյալներն ըստ առանձին սոցիալ-մասնագիտական խմբերի, ապա կստանանք հետևյալ պատկերը. 40-ից ցածր տարիքի այն կանայք, ովքեր Սիրիայում զբաղված են եղել Գ2 խմբում, մտադիր են հաստատվել Հայաստանում, իսկ Գ1 խմբում զբաղված նույն սեռի ներկայացուցիչների պատասխանները գրեթե հավասարապես են բաշխվել միգրացիոն մտադրությունների երեք տարբերակների միջև: Այս տարիքի Բ խմբի զբաղված կանանց մտադրությունը միայն Սիրիա վերադառնալն է: Ա խմբում աշխատող 40-ից ցածր տարիքի կանայք հիմնականում մտադիր են վերադառնալ Սիրիա, ապա՝ մեկնել այլ երկիր կամ մնալ Հայաստանում: Այս տարիքի չաշխատողների խմբում ընդգրկված կանայք ընդհանրապես Հայաստանում մնալու մտադրություն չունեն, իսկ այլ երկիր կամ Սիրիա վերադառնալու տարբերակները բաշխվել են հավասարապես:

Իգական սեռի 40-ից բարձր տարիքի ներկայացուցիչները, ովքեր Սիրիայում եղել են Գ2 խմբում նույնությամբ կրկնում են 40-ից ցածր տարիքի Բ խմբի զբաղվածների վարքը: Գ1 խմբի աշխատողների հիմնական մասը մտադիր է վերադառնալ, ավելի քիչ մասը՝ մնալ Հայաստանում, մյուսները՝ մեկնել այլ երկիր: Նույն տարիքային խմբի ներկայացուցիչներն, ովքեր զբաղված են Բ խմբում, Հայաստանում մնալու մտադրություն չունեն և հավասարապես հակված են մեկնելու այլ երկիր և Սիրիա:

Ա խմբի 40-ից բարձր տարիքի կանայք հիմնականում մտադիր են վերադառնալ Սիրիա, ավելի քչերը՝ մեկնել այլ երկիր կամ մնալ Հայաստանում: Այս տարիքի չաշխատողների խմբում այլ երկիր մեկնելու մտադրությունն ընդհանրապես բացակայում է, իսկ մյուս երկու տարբերակները բաշխվել են հավասարաչափ:

Արական սեռի 40-ից ցածր տարիքի ներկայացուցիչները, ովքեր Սիրիայում զբաղված են եղել Գ2 խմբում, հետագա ծրագրերի առումով կրկնում են նույն զբաղվածությունն ունեցող 40-ից բարձր տարիքի տղամարդկանց խմբի համամասնությունը, իսկ Գ1 խմբի աշխատողների մոտ ավելացել է այլ երկիր մեկնել մտադրվածների թիվը՝ ի հաշիվ Սիրիա վերադառնալ մտադրվածների թվի: Բ խմբում զբաղվածների մտադրությունը նվազագույն չափով արտահայտվել է միայն Սիրիա վերադառնալու օգտին, մնացած տարբերակների ուղղությամբ մտադրվածություն չի նկատվել: Ա խմբում զբաղվածների հետագա ծրագրերում հավասարաչափ է բաշխվել Հայաստանում մնալու և Սիրիա մեկնելու մտադրություն ունեցողների թիվը, մեծամասնություն է կազմել այլ երկիր մեկնելու տարբերակը: Չաշխատողների խումբը, ի տարբերություն նա-

խորդի, առավելապես մտադիր է վերադառնալ Սիրիա, իսկ մյուս տարբերակների նախընտրությունը բաշխվել է հավասարաչափ:

Արական սեռի 40-ից բարձր տարիքի ներկայացուցիչները, ովքեր Սիրիայում զբաղված են եղել Գ2 խմբում, գրեթե հավասարապես մտադիր են վերադառնալ Սիրիա կամ գնալ որևէ այլ երկիր, ավելի պակաս՝ մնալ Հայաստանում: Գ1 աշխատողները գերազանցապես մտադիր են վերադառնալ Սիրիա, ապա նոր մնալ Հայաստանում կամ տեղափոխվել որևէ այլ երկիր: Ինչ վերաբերում է Բ խմբի զբաղվածներին, ապա այստեղ հետագա ծրագրերի մեջ բացակայում է այլ երկիր մեկնելու մտադրությունը: Չաշխատողների խմբում մտադրությունը՝ մեկնել Սիրիա, այլ երկիր կամ մնալ Հայաստանում, բաշխվել է հավասարապես: Հարցվածների մեջ Ա խմբի զբաղված արական սեռի 40-ից բարձր տարիքի ներկայացուցիչ չկա:

Բացի հարցվողների սոցիալական կազմից, կարևոր է ևս մեկ ազդեցիկ գործոնի քննարկումը «նորեկների» ադապտացիայի և հետագա ծրագրերի կողմնորոշման հարցում: Այդ գործոնը հայաստանյան միջավայրում սիրիահայերի անհանգստություններ են:

Ստորև բերված են Սիրիա վերադառնալու կամ այլ երկիր մեկնելու, Հայաստանում հաստատվելու մտադրություն ունեցող հարցվածների սոցիալական կազմը, անհանգստությունները Հայաստանի պայմաններում, ներգրավվածությունը Սիրիայի ազգային կառույցներում և հայաստանյան կազմակերպություններում (մարզական, մշակութային միություններ, ակումբներ, խմբակներ և այլն):

Գծնապատկեր 6-ում արտահայտված է սիրիահայերի անհանգստությունների և մեկնելու մտադրությունների միջև կապը: Սիրիա վերադառնալու ցանկություն արտահայտած հարցվածների մոտ հիմնական անհանգստությունները կապված են տան վարձի (45%), աշխատանքի (28%) և աշխատավարձի սղության (11%) հետ, ապա՝ հարկային դաշտի, ապրուստի սղության և ուսման խնդիրները (համապատասխանաբար՝ 8%, 5% և 3%):

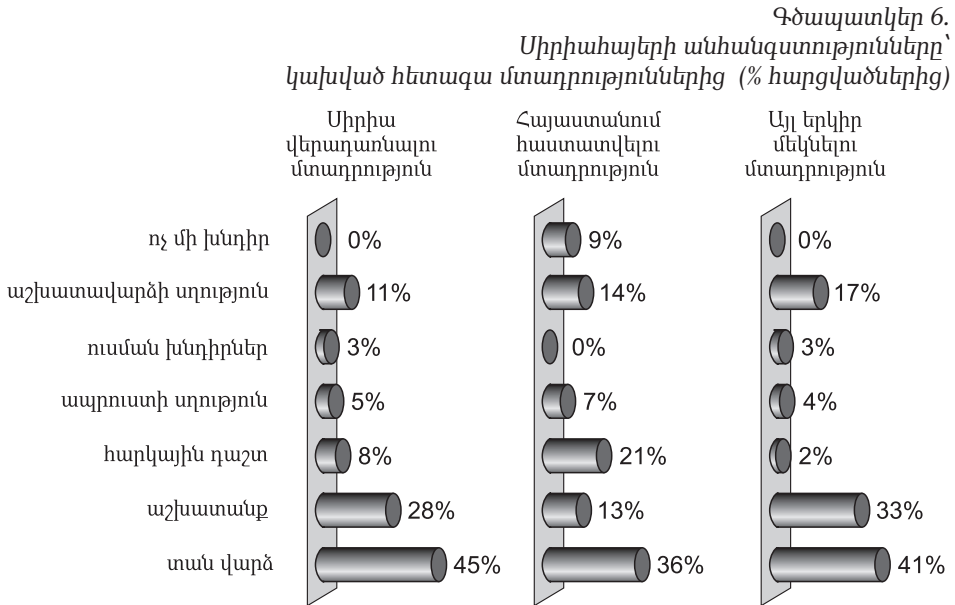
Հայաստանում հաստատվելու մտադրություն ունեցողների անհանգստությունները կապված են տան վարձի (36 %), հարկային դաշտի (21%) և աշխատավարձի սղության (14%), աշխատանքի (13%), ապրուստի սղության (7%) հետ: Հարցվածների 9%-ը չի նշել որևէ խնդիր:

Այլ երկիր մեկնել ցանկացողների մոտ առաջին երեք անհանգստությունները կապված են տան վարձի (41%), աշխատանքի (33%) և աշխատավարձի սղության (17%) հետ: Նրանք ավելի քիչ նշել են ապրուստի սղության (4%) և հարկային դաշտի խնդիրները (2%):

Այստեղ հիմնական նմանություն ենք նկատում այլ երկիր մեկնողների և Սիրիա վերադառնալու ցանկություն ունեցողների խմբերի անհանգստությունների առաջնահերթությունների միջև:

Հայաստանում մնալու ցանկություն ունեցողների մոտ առաջնահերթ են դառնում հարկային դաշտի հետ կապված խնդիրները, ինչը բացատրվում է

նրանով, որ այդ խումբն արդեն ադապտացման որոշակի փուլում է և սկսել է ներդնել իր ունեցած ֆինանսական միջոցները տնտեսական գործունեության որևէ բնագավառում, և, ըստ ամենայնի, արդեն բախվել է ՀՀ հարկային դաշտի խնդիրներին:



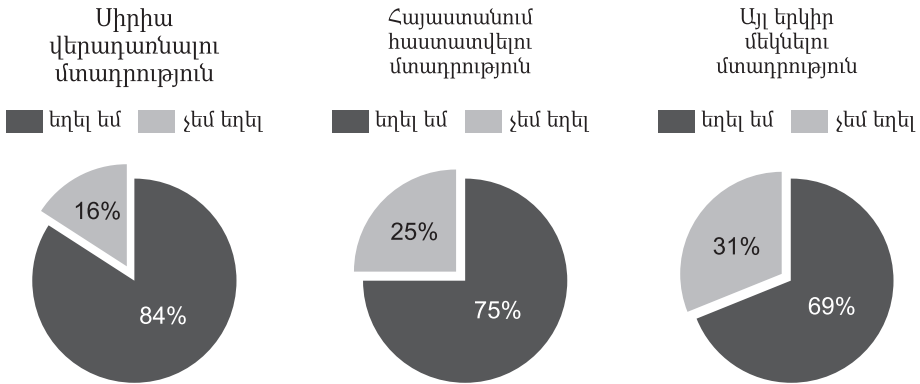
Հատկանշական է, որ այնքան էլ կարևոր չէ, թե գաղթածը կոնկրետ ուր է ուզում մեկնել, առավել կարևոր է՝ նա նախատեսում է մնալ մուտքի երկրում, թե՛ ոչ: Այս առումով տնտեսական գործունեություն ծավալելու և հատկապես ֆինանսական միջոցներ ներդնելու փաստը կարող է առավել ցայտուն չափանիշը դառնալ ոչ միայն նրա նախնական տրամադրվածությունը հասկանալու, այլև չափագրելու միջավայրին ինտեգրման փուլային հատկանիշները:

Եվս մեկ կարևոր գործոն է համայնքի ազգային կառույցներում սիրիահայերի ներգրավվածության աստիճանը: Այսպես կոչված միջավայրային գործոնը սահմանում է այն, ինչ դուրս է մնում ֆորմալ ինստիտուտների դաշտից, ձևավորում է ազդեցության նոր տիրույթ, որն արժե դիտարկել մնացած գործոնների շարքում, երբեմն էլ, կախված իրավիճակից՝ առավել կարևորել:

Սիրիահայ համայնքում, որպես դասական գաղութի օրինակ, միջավայրային գործոնն առանձնահատուկ դրսևորումներ է ստանում՝ ընդհուպ ձեռք բերելով ֆորմալ կառուցվածք: Այդ մասին են վկայում համայնքում առկա տարատեսակ միություններն ու համայնքային կառույցները (որոնք հաճախ սերտաճում են կուսակցական գործունեության հետ): Նման երևույթը չի կարող իր ազդեցությունը չթողնել այդ համայնքից Հայաստան գաղթած անդամների վարքագծի վրա, մասնավորապես՝ նրանց հետագա գործողությունների վրա: Սա կարող է իր ազդեցությունն ունենալ սիրիահայերի՝ ազգային կառույցներում ներգրավվածության, հետագա մտադրությունների և տեղաշարժի վրա:

Այսպես օրինակ, ըստ հարցման տվյալների, Սիրիա վերդառնալու մտադրություն ունեցողների գերակշիռ մեծամասնությունը՝ 84%, ներգրավված է եղել համայնքի ազգային կառույցներում (տե՛ս գծապատկեր 7):

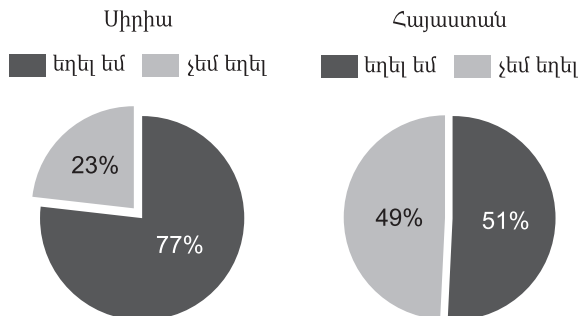
Գծապատկեր 7.
Սիրիայում ազգային կառույցներում ներգրավվածությունը՝ կախված հետագա մտադրություններից (% հարցվածներից)



Հայաստանում հաստատվելու և այլ երկիր գնալու ցանկություն հայտնած հարցվածների մեծամասնությունը նույնպես ներգրավված է եղել համայնքի ազգային կառույցներում (համապատասխանաբար՝ 75% և 69%): Տվյալները ցույց են տալիս, որ որքան փոքր է համայնքային կառույցներում ներգրավվածությունը, այնքան ավելի հեշտությամբ է խուս՝ հարմարվում միջավայրային փոփոխությանը և ավելի բաց է նոր միջավայրի նկատմամբ:

Այստեղ տեղին է համեմատել նախկինում Սիրիայի համայնքային կառույցներում ներգրավվածների թիվը ներկայումս Հայաստանում հաստատված սիրիահայերի հայաստանյան կազմակերպություններում (մարզական, մշակութային միություններ, ակումբներ, խմբակներ և այլն) ներգրավվածության հետ (տե՛ս գծապատկեր 8):

Գծապատկեր 8.
Սիրիահայերի ներգրավվածությունը Սիրիայի ազգային կառույցներում և հայաստանյան կազմակերպություններում (մարզական, մշակութային միություններ, ակումբներ, խմբակներ և այլն) (% հարցվածներից)



Ինչպես երևում է գծապատկերից՝ ներգրավվածության և՛ չափը, և՛ հարաբերակցությունը մեծ փոփոխություն են կրել: Դրա պատճառը, մի կողմից, այն օբյեկտիվ խնդիրներն են, որոնք վերաբերում են հենց կազմակերպություններին, մյուս կողմից՝ անձնային են, երբ հարցվողները տարբեր պատճառներով հրաժարվում են անդամակցել Հայաստանում գտնվող կազմակերպություններին: Առհասարակ, երկար ժամանակ որևէ միությանն անդամակցությունը դադարեցնելով՝ այլ օտար պայմաններում խմբի կենսագործունեությունը ենթարկվում է որոշակի որակական փոփոխությունների (ինչն էլ իր հերթին հանգեցնում է արժեհամակարգի փոփոխությունների): Դրանց առանձնահատկությունները սիրիահայերի համար դեռևս չափելի չեն: Սակայն, ելնելով համայնքային-միութենական վարքի ընդհանուր կանոններից, կարելի է ենթադրել, որ կոնկրետ գործառույթները (երաշխիքների սահմանում, վստահության մթնոլորտի պահպանում, փոխօգնության ձևավորում և այլն), որոնք կատարում էր համայնքային կառույցը տվյալ անհատի, խմբի համար, այլևս չեն իրականանում: Հետևաբար, նոր միջավայրում բախվելով նոր խնդիրներին՝ հասարակական կառույցներում, միություններում ներգրավվելու հարցը ստանում է ավելի մեծ կարևորություն, քան նախկինում էր:

Կարող ենք ասել, որ հայրենիք եկած սիրիահայերի շրջանում ձևավորվել են երկու մեծ հոսքեր՝ տարանցիկ և կայուն: Այս խմբերի ձևավորման վրա ազդեցություն ունեն վերոնշյալ գործոնները՝ կապված նրանց սոցիալական կազմի, հայրենիքում ունեցած անհանգստությունների, սոցիալական ներգրավվածության և սոցիալ-մասնագիտական ադապտացման հետ: Նշված գործոններից յուրաքանչյուրն իր հերթին մեծ դեր ունի սիրիահայերի հետագա ծրագրերի կողմնորոշման հարցում, և դրանց համընկնումն էլ մեծամասամբ հանգեցնում է Հայաստանից ելքի որոշմանը:

Գրականություն

Սիրիահայերը Հայաստանում... 2015,

Սիրիահայերը Հայաստանում. ինտեգրման ուղիները (խմբագիր Ռ. Կարապետյան). Երևան, «Գիտություն»:

Barnes John. 1954.

Class and Committees in a Norwegian Island Parish. Human Relations, 7, 39-58.

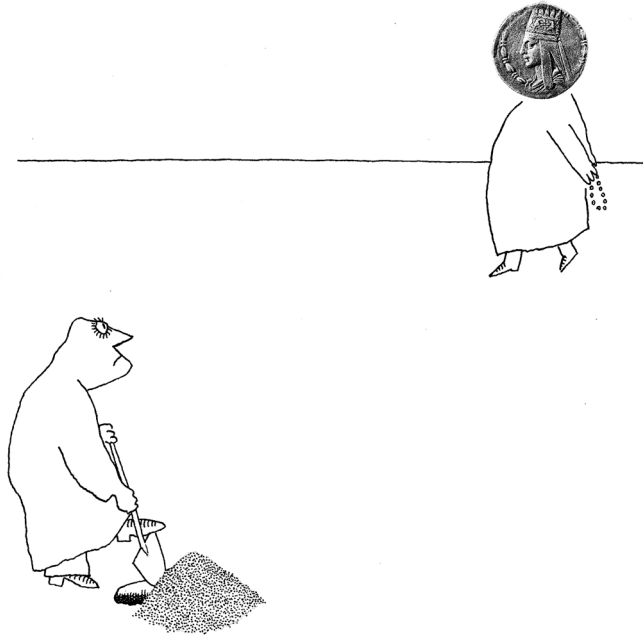
Каранетян Р. С. 1991.

Миграция в городах Армении. Этносоциологическое исследование. Ереван: Гитутюн, 95-96.

Кузнецов П. С. 1991.

Адаптация как функция развития личности. Саратов: СГУ.

ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ



ARCHAEOLOGY

Roman Hovsepyan

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA

Archaeobotanical sampling: Instructions for fieldwork

Archaeobotanical investigations give data on plant economy and environment of the past. Those data are obtained predominately via study of plant macro-remains separated from cultural deposits of archaeological sites. The current article provides a short outline of archaeobotanical investigations and instructions for archaeobotanical sampling of cultural sediments during archaeological excavations. These instructions are for the excavating archaeologists and students, who are not always familiar with the methods of archaeobotanical sampling, but are required to do that work.

Key-words: *archaeology, plants remains, methodology, sediments, excavations.*

Ռոման Հովսեփյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Հնաբուսաբանական նմուշառում. դաշտային աշխատանքների ուղեցույց

Հնաբուսաբանական հետազոտությունների միջոցով հնարավոր է ստանալ տվյալներ անցյալի բուսական տնտեսության և միջավայրի մասին: Այդ տվյալները ստացվում են գերազանցապես հնավայրերի մշակութային շերտերից առանձնացրած բուսական մնացորդների հետազոտության արդյունքում: Հետագա հնաբուսաբանական հետազոտությունների համար մշակութային նստվածքների նմուշառումը հաճախ անում են պեղող հնագետները և ուսանողները, ովքեր ոչ միշտ են ծանոթ այդ նմուշառման մեթոդաբանությանը: Սույն աշխատանքը հնագիտական պեղումների ընթացքում հնաբուսաբանական հետազոտությունների համար մշակութային նստվածքների նմուշառման ամփոփ ուղեցույց է, որը գրվել է որպես պատասխան առկա պահանջարկին:

Բանալի բառեր. *հնագիտություն, բուսական մնացորդներ, մեթոդաբանություն, նստվածքներ, պեղումներ:*

Роман Овсепян

Сбор археоботанических проб: инструкция для полевой работы

Археоботанические исследования дают возможность получить данные об экономике и окружающей среде прошлого. Эти данные можно получить преимущественно с помощью исследования растительных остатков из культурных слоев археологических памятников. Необходимый для археоботанических исследований отбор и взятие проб культурных отложений совершается археологами и студентами, которые не всегда знакомы с методикой археоботанического опробования. Данная работа является своеобразным справочником по методике отбора и взятия проб в археоботанических исследованиях, которая составлена согласно нынешним требованиям.



This article was written as a response to the demand of short and clear explanations of archaeobotanical studies and especially to the demand for instructions for the sampling during fieldworks and excavations. Other publications containing information about archaeobotanical (palaeoethnobotanical) sampling methodology (cf Jones 1991, Zohary et al 2012, etc), as a rule, are concentrated on the theoretical part of this issue and lack of information about simple tricks that are very useful during fieldworks and excavations and raise the productivity of archaeobotanical investigations. In addition, the instructions below have been adapted for the regions with dry continental climate.¹

Agriculture and other forms of plant economy were the main sources of food and other raw material for most of the human population in the past. Archaeology, botany, agronomy, genetics, chemistry, anthropology and linguistics, among other disciplines, can contribute to different degrees in the studies of prehistoric plant economy, but the most reliable and productive source of evidence comes from the examination of plant macroscopic remains² retrieved from archaeological excavations (cf. Zohary et al 2012). Information obtained via archaeopalynological analysis, phytolith analysis, archaeozoological, micro-stratigraphical, chemical and other investigations combined in archaeology can complement our knowledge about the plant economy of ancient societies, but they can't replace the information provided by the study of macro-remains of plants.

Here are the main steps for the archaeobotanical investigations (cf. Hovsepian 2009).

- **Sampling.** The sampling of cultural sediments from archaeological sites should be done during excavations by following certain simple rules (see below) in order to obtain reliable data.
- **Recovery and separation** of plant remains from archaeological deposits. Flotation, wet-sieving and dry-sieving are the most common and the most productive methods for separation of plant remains from archaeological deposits. The choice of the method or the combination of methods depends on the preservation type and the sizes of plants macro-remains and from the character of the sampled sediments. If available, fragments of building clay and ceramics with plant impressions and other remains should be picked manually. Sometimes the plant macro-remains are very large and/or represented with concentrations; for this case as well the manual pick up shall be applied.

1 Although for most of the information you may find as repetitions in other publications, it is written based on the author's own experience accumulated mostly during his fieldworks (over 60 sites; 2000-2017) at the territories of Armenia, Romania and Egypt.

2 'Macroscopic remains' of plants are large, visible by eye remains of seeds, fruits, imprints of those, charcoal and other parts of plants.

- **Preparation** of recovered plant remains are carried out by cleaning identifiable and useful plant remains from dirt and unidentifiable organic macro-remains.
- **Sorting and grouping** of the findings according to their organic ascription (seed, fruit, wood, etc), morphology, anatomy, biometric features, preservation type (charred, mineralized, uncharred, imprints, waterlogged, etc) and degree. The description of the key ID criteria is desirable.
- **Identification** of taxonomical ascription of the findings (groups of findings).
- **Counting** of the findings group by group, statistical analyzes.
- **Documentation / photography** of the most representative findings.
- **Interpretations** of the retrieved archaeobotanical data in relation to the archaeological contexts.
- **Description** of the plant economy and vegetation cover of the site and surroundings.

Botanical, ecological and ethnobotanical study of the region can be very useful for the investigation of the past plant economy and vegetation cover as additions to archaeobotanical studies. Interpretations of archaeobotanical data and descriptions of plant economy and vegetation are being done by making parallels with present day situations and available historical sources. That is why the study of present day agriculture, ethnobotany, flora and vegetation cover of the region can be very useful implementations for the archaeobotanical investigations, especially for late prehistoric and historic period sites.

The objective of this article is to provide instructions for archaeobotanical sampling during archaeological excavations. This information is expected to be used by the excavating archaeologists and students. The key points and rules for the archaeological sediment sampling for archaeobotanical investigations are the followings.

- **Choice of contexts.** The contexts and layers, which should be sampled, must be clearly explainable, i.e. at least for the first stages, the investigator should know, even preliminarily, from what period and what kind of context the sample comes from. The contexts with notable human activity, especially the ones related to fire, are preferable because usually plant macro-remains are preserved in the charred state. Usually, the fireplaces where presumably some cooking activity took place, are the most suitable contexts for archaeobotanical sampling. Other good contexts are the storage pits, trash pits, vessels, floors or just ashy layers. For funeral contexts, the contents of the vessels and surrounding sediments of the body are preferable for sampling. It is not always possible to be certain about plant macro-remain presence or their absence without processing the sediment.

- **Condition of sediments before sampling.** Plant macro-remains, particularly the carbonized ones are very fragile especially when they are wet (waterlogged remains are an exception). That is why, the sampling shall be done when the sediments are not wet (waterlogged sediments are an exception). Air-dry condition of the sediments with some humidity is acceptable, while it is meaningless to sample wet, muddy sediments, because all fragile organic macro-remains are being smashed during sampling. So, for example, if it rained the previous night and the trench is wet, it is highly advisable do not work on the area to be sampled and wait until it will get dry.

Sediments should not be crushed to small particles during sampling, because the fragile macro-remains will be destroyed. Sediment excavated very shallowly (millimeters) will have only heavily fragmented and thus unidentifiable material in it. Deep excavated (several centimeters and more) sediments that are in large pieces are desirable. Any large stones should be separated from the sediments during sampling prior to storage.

- **Quantity and volumes of samples.** In general, the more sediment samples you collect for processing, the better opportunities you will have for statistical information relating to the site. The optimal volume of the sampled sediments for each archaeological context is 20-30 liters (if such amount of the samples is available there). The samples that are less than 5 liters usually reveal very few plant macro-remains and are not reliable for statistics. But, in certain cases (smaller vessels, pits, fireplaces, etc) the volume of sample is much less and the concentration of plant macro-remains is very high. For such cases, we should try to take all contents of those contexts.

In general, the advised minimum volume of the sampled sediments should be 10 liters (if available) to ensure normal amount of findings from certain context and reliable statistical data.

In case the site will be investigated for archaeobotany for the first time, small (min. 5 liters) samples from various contexts are acceptable. But, in general, it is preferable to have, for example, a 30-liter sample from one rich, clearly explainable and dated archaeological context, rather than having many small samples from different contexts.

- **Unmixed samples.** Only intact or minimally disturbed layers and contexts should be sampled to have certain and reliable data. All disturbed contexts should be avoided. The same concerns also to the sterility of samples during the excavations and sampling; the samples should not be mixed with each other or with the recent sediments (e.g. soil). The mixed samples should be thrown away to avoid future mistakes and misinterpretations.
- **Labeling.** The samples should be labeled with details: the site, layer, context, sometimes also the depth, sample volume, sampling date, who sam-

pled, etc. The samples without labels or with incomplete labeling are lost for science.

- **Storing.** The samples should be stored in dry conditions to minimize destruction of the plant macro-remains (see the *Conditions of sediments before sampling*). The storing of the samples in wet conditions is unacceptable; it is meaningless, because all plant macro-remains will be smashed. The best option is to collect the samples in aerating bags and store under some cover or shelter in order to protect them from rain and the sun, ensuring a continual drying of the sediment. Putting samples additionally into boxes will raise the chances of macro-remains “survival”, especially in case the samples should be transported.

These above-mentioned instructions hopefully will be useful for the specialists and students involved in the field archaeology, will help to raise productivity of archaeobotanical investigations and will contribute to development of archaeobotanical investigations in Armenia and in other countries.

Bibliography

Hovsepyan R. A. 2009.

Field crops and common weeds at the territory of Armenia in Neolithic – Iron Age periods. Thesis for getting Ph.D. degree in biology by specialization of “Agriculture” (06.01.02). The Scientific center of Agriculture and Plant protection MA RA. Yerevan, (in Armenian).

Jones M. K. 1991.

Sampling in palaeoethnobotany. Progress in Old World Palaeoethnobotany. Van Zeist, Wasyilkowa & Behre (eds), Balkema, Rotterdam, Brookfield, 53-62.

Zohary D., Hopf M., Weiss E. 2012.

Domestication of Plants in the Old World. 4th edition, New York, Oxford University Press.

Արթուր Պետրոսյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Քարե գործիքների ուսումնասիրության մեթոդոլոգիան

Մարդկության վաղագույն շրջանի պատմության վերլուծության համար կարևոր է քարի գործիքների, դրանց բեկտոման տեխնիկայի և տեխնոլոգիայի ուսումնասիրությունը: 1950 թ. լույս տեսավ ստորին և միջին քարի դարի ինդուստրիաների տիպոլոգիական և տեխնոլոգիական հարցերին նվիրված ֆրանսիացի նշանավոր հնագետ Ֆրանսուա Բորդի աշխատությունը (Bordes 1950): Հիմնվելով էվոլյուցիոն տեսության վրա, Բորդը առաջարկում էր ստորին և միջին պալեոլիթյան գործիքների մի ցուցակ, որտեղ տարբերակվում էին բեկորների վրա արված գործիքների 63 տեսակներ, որոնք իրենց հերթին բաժանվում էին չորս խմբի: Նման տիպաբանական համակարգի ստեղծումը մեծ ձեռքբերում էր հատկապես միջին պալեոլիթի քարի ինդուստրիան ուսումնասիրելու համար: Բորդի աշխատանքը քննադատվեց անգլոսաքսոն մի քանի հեղինակների կողմից, ովքեր փորձում էին դրան հակադրել վերլուծության մի նոր մեթոդ, որը այդպես էլ լայն կիրառություն չունեցավ:

Զարգացնելով Բորդի առաջարկած մեթոդը 1953 թ. Դենիս դը Սոնեվիլ Բորդը և Ժան Պերոտը վերին պալեոլիթի համար առաջարկում են մի ցուցակ բաղկացած 92 տիպերից:

Ապագայում մշակվում են քարի ինդուստրիայի տիպաբանությանը վերաբերող այլ ցուցակներ, որոնք կապված էին հիմնականում վերին պալեոլիթի, էպիպալեոլիթ - մեզոլիթի քարի ինդուստրիաների ուսումնասիրության հետ (Broglio & Kozlowski 1983):

Վերին պալեոլիթյան քարի ինդուստրիայի ուսումնասիրության ամենաճկուն համակարգը, մինչ այժմ բազմաթիվ հեղինակների կողմից համարվում է դեռ 1964 թ. Ջորջ Լապլասի կողմից առաջարկվածը (Laplace 1964), որը կիրառվում է նաև ավելի ուշ ինդուստրիաները բնորոշելիս: Հետագայում Լապլասը որոշակի փոփոխություններ կատարեց իր առաջարկած համակարգում առանձնացնելով վեց տիպեր՝ ըստ գործիքների վրա առկա ռետուշի (Laplace 1968):

Լապլասի առաջարկած համակարգից հետո, որպես քարի ինդուստրիայի ուսումնասիրության ոլորտում նոր մոտեցում է համարվում ֆրանսիացի ուսումնասիրողների աշխատանքը, որում փորձ է կատարվել ամփոփել քարի ինդուստրիայի ոլորտում առկա բոլոր մոտեցումները (Inizian et al. 1999):

Բանալի բառեր. *Քարի ինդուստրիա, տիպաբանական համակարգ, պալեոլիթ, մեզոլիթ, նեոլիթ:*

Artur Petrosyan

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA

Methodology for the Study of Stone Artefacts

For the analysis of the early stages of human history, the research of the stone tools, the technique and technologies of knapping is important. In the process of distinguishing of the stone industry of different epochs, the privilege was mainly given to the typological aspect until the 30s of the last century. In 1950, the work by remarkable French archaeologist François Bordes about the stone industry technology, typological issues of the Upper and Middle Stone Age stone industries was published (Bordes 1950). Based on the evolution theory, Bordes suggested a list of the Lower and Middle Paleolithic where

he differentiated 63 types for the stone tools made on flakes, which, in their turn, were divided into four groups. The creation of such typological system was an important achievement especially for the research on the stone industry of the Middle Paleolithic. The system of Bordes was criticized, especially by some Anglo-Saxon authors, who tried to contradict a new method of analyses, which never was widely used.

Developing the method offered by Bordes in 1953, Denise de Sonneville-Bordes and Jean Perrot offered a list of 92 types for the Upper Paleolithic stone tools; here the uniformity of standards is emphasized.

In the future, some other, different lists for the typology of the stone industry were also suggested, which were mainly related to the research on the Upper Paleolithic and Epipaleolithic - Mesolithic stone industries (Broglio & Kozlowski 1983).

The most flexible and widely accepted system for the Upper Paleolithic stone industry is still considered the one offered by George Laplace in 1964 (Laplace 1964). That system is used also for the characterization of later industries. Later Laplace did several changes in his system, differentiating six types according to the retouch on the tools (Laplace 1968).

As a new approach in the research on stone industry after the one offered by Laplace, publications by the French researchers are considered. Here an attempt to summarize all-existing approaches in the typology of the stone industry is done (Inizian et al. 1999).

Keywords: *Stone industry, typological system, Paleolithic, Mesolithic, Neolithic.*

Артур Петросян

Методы исследования каменных орудий

Для анализа древнейших этапов истории человечества важное значение имеет исследование каменных орудий, а также техники и технологии их отщепления. Для исследования вархне-палеолитической каменной индустрии самой общепринятой системой считается система Дж. Лапласа, предложенная еще в 1964г, которая используется также для изучения более поздних индустрий. После системы Лапласа в среде изучения каменной индустрии новым подходом является работа французских исследователей (Inizian et al. 1999).



Մարդկության վաղագույն շրջանի պատմության վերլուծության համար կարևոր է քարի գործիքների, դրանց բեկոտման տեխնիկայի և տեխնոլոգիայի ուսումնասիրությունը: Վաղ պատմական փուլի ուսումնասիրության ընթացքում բազմաթիվ հեղինակներ, հիմնվելով առանձին տարածաշրջաններից հայտնաբերված առարկաների կամ հավաքածուների վրա, առաջարկել են քարի տիպաբանական տարբեր համակարգեր կամ ցուցակներ, սակայն այդ ցուցակները որպես մեթոդաբանական հիմք իրականում դժվարություն էին առաջացնում հատկապես այն դեպքում, երբ ավանդական հանդիպող շատ տիպեր ներկայացված չէին այդ ցուցակներում: Որոշ հետազոտողներ փորձում էին ընդհանրացնել այդ ցուցակները և կազմել մի համակարգ, որը իր մեջ կներառեր գոյություն ունեցող բոլոր տիպերը: Ըստ քարի ինդուստրիայի ուսումնասիրության համար առաջարկված մոդելների՝ Ջ. Լապլասը առանձնացնում է էմպիրիկ կամ սպոնտան և ուացիոնալ կամ համակարգված տիպաբանությունները: Ըստ նրա առաջին տարբերակը հիմանականում ներ-

կայացված է Ֆ.Բորդի, Դ.դը Սոնեվիլ Բորդի և Ժ.Պերոտի, Ժ.Տիքսերի, Ժ.Կազլովսկու և այլոց, մյուս տարբերակը, որը նա անվանում է «անալիտիկ տիպաբանություն» Ա.Բոհմերսի և Ա.Վուտերսի, Ա.Լեռուա-Գուրանի, Ի.Բարանդարանի աշխատանքներում (Laplace 1968: 8 - 9):

1950 թ. լույս տեսավ քարի ինդուստրիայի տեխնոլոգիական, ստորին և միջին քարի դարի ինդուստրիաների տիպոլոգիական հարցերին նվիրված Ֆրանսիացի նշանավոր հնագետ Ֆրանսուա Բորդի աշխատությունը (Bordes 1950), որում նա, որպես էպիգրաֆ էր վերցրել Լոուի քարի ինդուստրիայի տեխնոլոգիական առաջնայնության մասին խոսքերը: Հիմնվելով էվոլուցիոն տեսության վրա Բորդը, առաջարկում էր ստորին և միջին պալեոլիթյան գործիքների մի ցուցակ, որտեղ տարբերակվում էին բեկորների վրա արված գործիքների 63 տեսակներ, որոնք իրենց հերթին բաժանվում էին չորս խմբի: Նման տիպաբանական համակարգի ստեղծումը մեծ ձեռքբերում էր հատկապես միջին պալեոլիթի քարի ինդուստրիան ուսումնասիրելու համար: Բորդի աշխատանքը քննադատվեց անգլոսակսոն մի քանի հեղինակների կողմից, ովքեր փորձում էին դրան հակադրել վերլուծության մի նոր մեթոդ, որը այդպես էլ լայն կիրառություն չունեցավ:

Ջարգացնելով Բորդի առաջարկած մեթոդը 1953 թ. Դենիս դը Սոնեվիլ Բորդը և Ժան Պերոտը վերին պալեոլիթի համար առաջարկում են մի ցուցակ բաղկացած 92 տիպերից:

Ապագայում մշակվում են քարի ինդուստրիայի տիպաբանությանը վերաբերող այլ ցուցակներ, որոնք կապված էին հիմնականում վերին պալեոլիթի, էպիպալեոլիթ – մեզոլիթի քարի ինդուստրիաների ուսումնասիրության հետ (Broglie & Kozłowski 1983):

Վերին պալեոլիթյան քարի ինդուստրիայի ուսումնասիրության ամենաճկուն համակարգը, մինչ այժմ բազմաթիվ հեղինակների կողմից համարվում է դեռ 1964 թ. Ջորջ Լապլասի կողմից առաջարկվածը (Laplace 1964), որը կիրառվում է նաև ավելի ուշ ինդուստրիաները բնորոշելիս: Հետագայում Լապլասը որոշակի փոփոխություններ կատարեց իր առաջարկած համակարգում առանձնացնելով վեց տիպեր՝ ըստ գործիքների վրա առկա ռետուշի (Laplace 1968):

Փորձենք ընդհանրացնել Լապլասի աշխատանքներում քարի ինդուստրիայի տիպաբանությանը վերաբերող հիմնական դրույթները, որը նա անվանել է «անալիտիկ տիպաբանություն»:

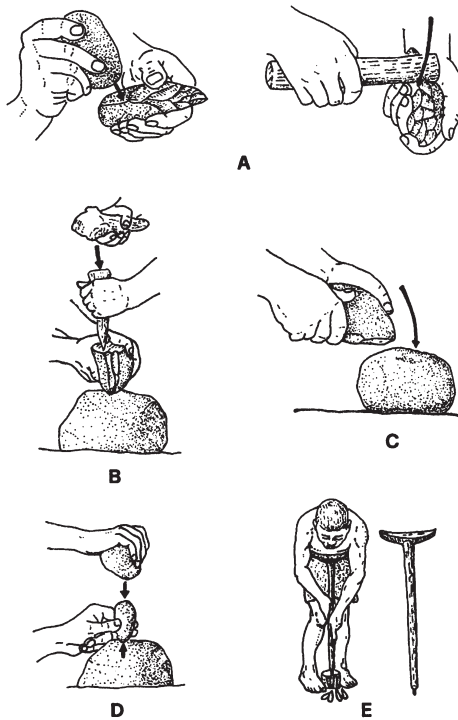
Քարի ինդուստրիա

Որպես *գործիք* է սահմանվում ցանկացած քարե իր, որին համապատասխան մշակումով տրվել է որոշակի ձև և ֆունկցիաներ: Յուրաքանչյուր գործիք կարելի է ստանալ քարի ջարդոտման միջոցով (գետաքարերի վրա արված գործիքներ, երկկողմանի հարդարմամբ ձեռքի հատիչներ) կամ երկու հստակ գործողությունների միջոցով, որոնցից առաջինը ենթադրում է քարե հումքից դուրս բերել բեկորներ (*բեկոլորում*), իսկ երկրորդը՝ այդ բեկորներին տալ հստակ ձև, այսինքն՝ դրանք ձևափոխել գործիքների (*ռեկոլոր*):

Բեկոտում

Բեկոտումը կարող է տեղի ունենալ՝

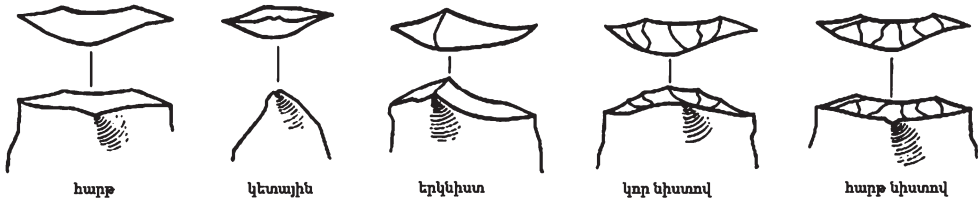
- ա) *ուղղակի* հարվածի միջոցով, այսինքն՝ հումքին հարվածելով քարե, փայտե կամ ոսկորե զարկիչով (սկար 1A),
- բ) *անուղղակի* հարվածի միջոցով, այսինքն տեղադրելով զարկիչի և հումքի միջև փայտե կամ ոսկորի հատիչ (սկար 1B),,
- գ) *զնդանի* վրա, ֆիքսված քարին կամ հողին տեղադրած հումքին հարվածելով (սկար 1C),
- դ) *զնդանի* վրա ֆիքսված հումքին հարվածելով զարկիչով (սկար 1D),
- ե) Սեղման միջոցով (սկար 1E),



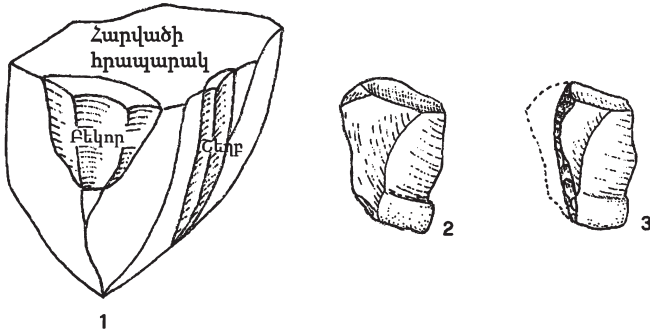
Նկար 1. Բեկոտման եղանակները

Հումքի այն մասը, որը ստանում է զարկիչի հարվածը (*դիսպեկուր կեպում*) կոչվում է *հարվածի հրապարակ*: Այն կարող է գտնվել մշակվող հումքի արտաքին մասում, կամ շեղքի վրա, ինչպես նաև կարող է հատուկ պատրաստվել, ապա հեռացվել բեկորների անջատվելուց: Հարվածի հրապարակի այն մասը, որն անջատվում է հարվածից, ձևավորում է *բեկորի հրապարակ* (սկար 2):

Եթե հարվածի հրապարակը նախապես պատրաստված է եղել, ապա ստացված բեկորը ունենում է երկնիստ կամ նիստերով բեկորի հրապարակ, բեկորի երկրորդական մշակման արդյունքը գործիքն է (սկար 3):

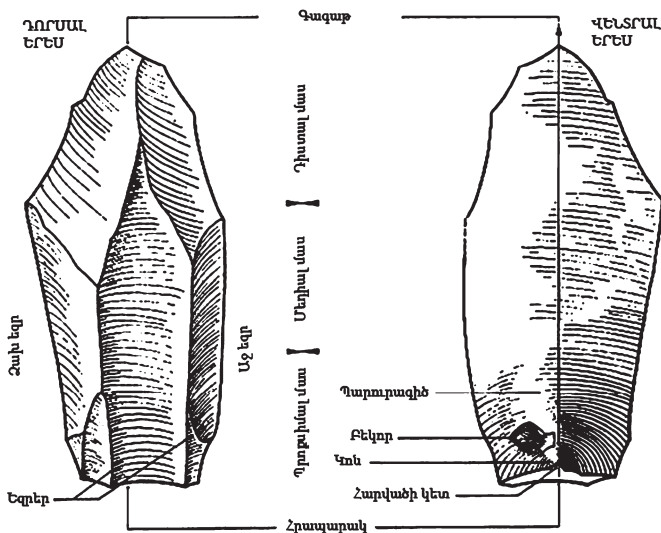


Նկար 2. Բեկորի հրապարակի տեսակներ՝ (Laplace 1968: 19; Broglio 2007: 25):



Նկար 3. Բեկորի վրա գործիքի պատրաստման գործընթացը: 1. Միջուկ, 2. բեկոր, 3. գործիք (Genick 1994: 72):

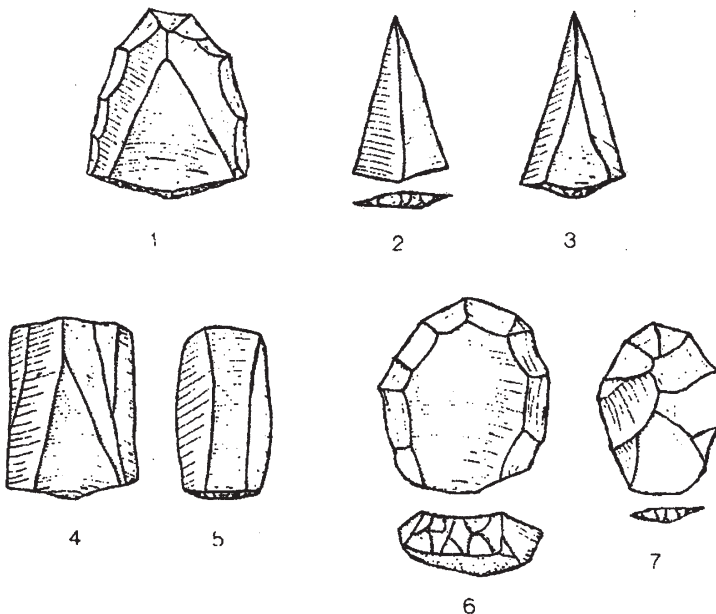
Բեկուտման արտադրանքը (լայն իմաստով) բնորոշվում է՝ հումքից անջատված ներսի կամ վենարայ (հարթ երեսը) մասով անցկացված ենթադրյալ առանցքով, որն անցնում է հարվածի կետով: Սյուս մասերը կոչվում են արտաքին կամ դորսալ (հետևի երեսը), հարվածի հրապարակին մոտ մասը՝ պրոքսիմալ, միջին մասը՝ մեդիալ, իսկ գագաթի մասը՝ դիստալ (նկար 4):



Նկար 4. Բեկորին վերաբերող սահմանումներ

Բեկոտման արտադրանքը պայմանականորեն կոչվում է *շեղք*, եթե նրա առանցքին զուգահեռ չափված երկարությունը գերազանցում է առանցքին նորմալ չափված կրկնակի լայնությանը, *բեկոր* (սեղ իմաստով), եթե երկարությունը պակաս է: Շեղքային արտադրանքները կարող են ներկայացված լինել *մեծ շեղքերով* (երկարությունը > 10 սմ), *շեղքերով* (10 սմ $>$ երկարություն > 5 սմ), *փոքր շեղքերով* (5 սմ $>$ երկարություն > 2.5 սմ), *միկրոշեղքերով* (2.5 սմ $>$ երկարություն > 1.2 սմ), և *հիպերմիկրոշեղքերով* (երկարությունը < 1.2 սմ): Նմանապես առանձնացվում են նաև բեկորները՝ մեծ բեկորներ, բեկորներ, փոքր բեկորներ և միկրոբեկորներ:

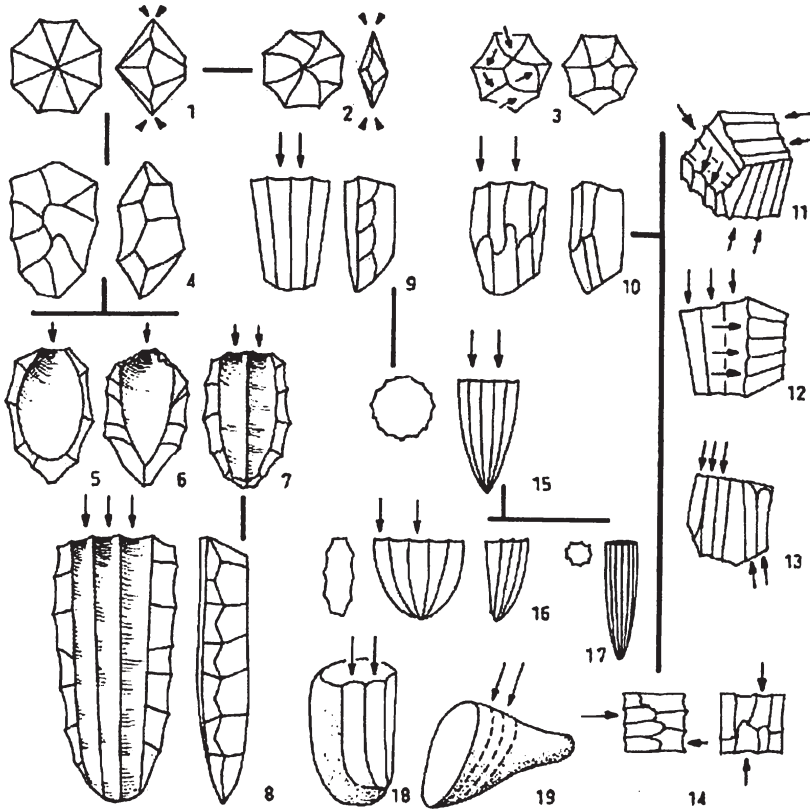
Որոշ ինդուստրիաներում դժվար է ստանալ անհրաժեշտ ձևի բեկորը մինիմալ հարվածներով, դա ստիպել է, որ բեկոտման փուլում կիրառվեն որոշակի հնարքներ: Լևալուազյան բեկոտման տեխնիկան, որը կիրառվել է ստորին և միջին պալեոլիթյան ժամանակաշրջանում, միջուկին ճիշտ ձև տալու հնարքն է (բեկոտման հարթ մակերեսներով, եռանկյունաձև, կիսաշրջանաձև կամ ուղղանկյուն), որի նպատակը նախապես արտադրանքի ձևը որոշելն է՝ եռանկյունաձև («լևալուա սրածայրեր»), կիսաշրջանաձև («լևալուա բեկորներ») կամ շեղքային («լևալուա շեղքեր»): Հարվածը հեշտացնելու համար միջուկի հրապարակը հաճախ պատրաստվում է ուղղակի ռետուշով, արդյունքում նիստերի ձևով տարբերակվում են նաև բեկորման արտադրանքը, օր. «ժանդարմի գլխարկ» և այլն (նկար 5):



Նկար 5. Լևալուազյան բեկոտման տեխնիկա:
 «Եռանկյունաձև» լևալուա միջուկ և «լևալուա սրածայրեր» (1-3):
 «Շեղքաձև» լևալուա միջուկ և «լևալուա շեղք» (4, 5):
 «Բեկորաձև» լևալուա միջուկ և «լևալուա բեկոր» (6, 7), (Bordes 1950: նկար 3):

Վերին պալեոլիթի և նեոլիթի ինդուստրիաներում հաճախ հանդիպվող շեղբերը և շեղբիկները, ստանում էին կոնաձև (որոնցում հիմքը հանդիսանում է հարվածի հրապարակ) կամ պրիզմայաձև միջուկներից:

Միջուկները հումքի այն մասերն են, որ մնում են բեկոտման ավարտից հետո: Մովորաբար, հումքը հնարավորինս օգտագործվում է՝ դուրս հանելով շատ բեկորներ, որոշ ինդուստրիաներում, որտեղ հումքը առատ է եղել, նկատելի է, որ միայն մի քանի բեկոր հանելուց հետո հումքը դեն է նետվել: Միջուկի ձևը կարևոր է, քանի որ մատնանշում է բեկոտման տեխնիկան:



Նկար 6. Միջուկների տեսակներ:

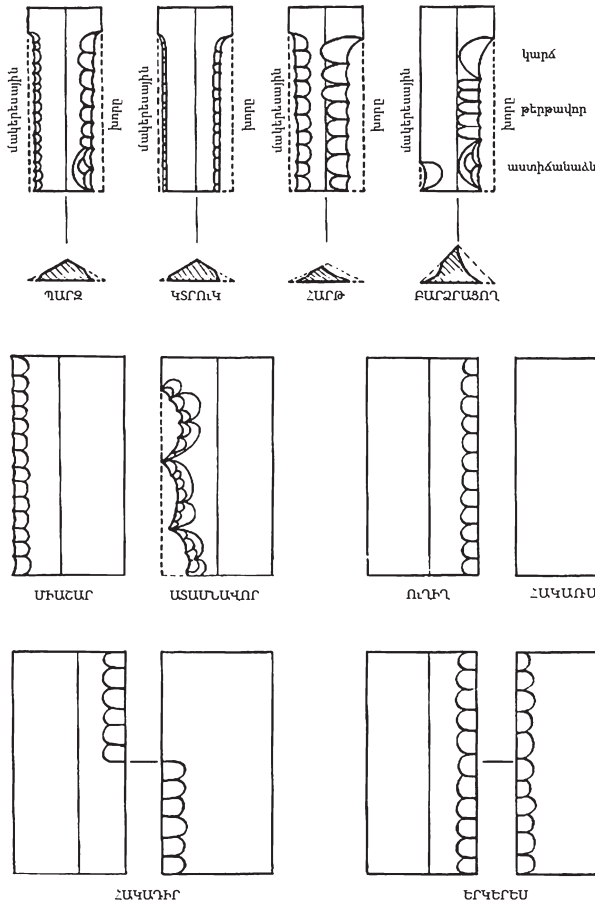
1. Երկկողմ բրգաձև, 2. Սկավառակաձև, 3. Բազմանիսա՝ բեկորի վրա, 4. Լևալուա,
5. Լևալուա, բեկորի հեռացումից հետո, 6. Լևալուա, սրածայրի հեռացումից հետո,
7. Լևալուա, շեղբի հեռացումից հետո, 8. Livre de beurre տիպի, 9. Պրիզմայաձև մի հարվածի հրապարակով, 10. Պրիզմայաձև երկու հակադիր հարվածի հրապարակներով, 11. Պրիզմայաձև մի քանի հարվածի հրապարակներով,
12. Պրիզմայաձև խաչվող հրապարակներով, 13. Պրիզմայաձև հաջորդական հանույթներով, 14. Պրիզմայաձև չորս հակադիր (երկու-երկու) հարվածի հրապարակներով, 15. Բրգաձև կամ կոնաձև, 16. Խույրաձև, 17. Կոնաձև երկարավուն, 18. Թիկնավոր շեղբի վրա, կեղևով, 19. Զուգահեռ հանույթներով (Brezillon 1968):

Ռետուշը

Ռետուշի շնորհիվ բեկոտման արտադրանքը ձևափոխվում է գործիքի: Ռետուշները տարբերվում են ըստ չորս չափանիշների՝ (նկար 7)

1) Համաձայն ռետուշը ներկայացված ձևի

ա) *պարզ ռեչուշ* – մասնակի կամ խորը վերացնում է բեկորի եզրերը՝ մանր բեկորների անջատումով ձևափոխելով և բարակեցնելով այն



Նկար 7. Ռետուշների դասակարգումն՝ ըստ տեսակների (Laplace 1968; Broglio 1963)

- բ) *կտրուկ ռեչուշ* – մասնակի կամ խորը վերացնում է բեկորի եզրերը՝ անջատելով փոքր բեկորներ այն մասից, որտեղից սկսվելու է ռետուշը
- գ) *հարթ ռեչուշ* - ձևափոխում է բեկորի եզրը՝ հեռացնելով շատ նեղ և երկարավուն փոքր բեկորներ, փորձելով զբաղեցնել բեկորի երեսը (միջամտող ռետուշ) մինչև որ ծածկի ամբողջ մակերեսը (ծածկող ռետուշ)

- դ) *բարձրացող ներուշ* - սուկա է հաստ բեկորներում, ընդգրկում է բեկորի ողջ հաստությունը իրար մոտ անջատումներով (ընդհանրացված նետուշ), զուգահեռ իրար ծածկող (լամելառ/շերտավոր նետուշ), կղմինդրածն (աստիճանածն նետուշ)
- 2) Ըստ ծավալի՝
- ա) *մակերեսային ներուշ* – արվում է բեկորի եզրի երկայնքով, միայն թեթևակի է ձևափոփոխում այն
- բ) *խորը ներուշ* – արվում է բեկորի եզրի երկայնքով ձևափոխելով այն:
- 3) ըստ ուղղության՝
- ա) *ուղիղ ներուշ* – ստացվում է բեկորի դորսալ մասում կատարված անջատումներից
- բ) *հակառակ ներուշ* – ստացվում է բեկորի վենտրալ մասում կատարված անջատումներից
- գ) *հակադիր ներուշ* – ստացվում է նույն եզրի մի հատվածի երկերես անջատումների միջոցով
- դ) *երկերես ներուշ* – ստացվում է նույն եզրի երկերես մշակմամբ
- 4) ըստ եզրագծման՝
- ա) *շարունակական կամ գծային ներուշ*, որը կազմում է ուղիղ գիծ կամ կոր
- բ) պարզ *արամնավոր կամ փոսիկավոր ներուշ*, որը ձևավորում է փոսիկներ
- գ) բարդ *արամնավոր ներուշ*, որը ձևավորում է ատամնավոր կամ ժանիքավոր ջարդվածք

Լապլասի տիպաբանության համակարգում տեղ են գտել հետևյալ դասակարգման կատեգորիաները (Laplace 1964, 1968).

Երկրորդական փիսյ՝ յուրաքանչյուր առանձին գործիք առանձնացվում է իր տեխնիկաձևաբանական հատկություններով:

Առաջնային փիսյ՝ կայուն ձև ունեցող գործիք, որի երկրորդական տեսակները ներկայացնում են բազմազանություն:

Դաս և *խումբ*՝ միավորում են երկու տարբեր մակարդակները, առաջնային տեսակները, որ ներկայացնում են նույն հատկությունները:

Ընթացակարգ՝ միավորում է մեկ կամ ավելի նման խմբեր:

Լապլասը ընդունում է 6 ընտանիքների գոյությունը՝ կտրիչներ, քերիչներ, կտրուկ նետուշով հարդարված տարբեր գործիքներ, տերևածն գործիքներ, պարզ նետուշով հարդարված գործիքներ, կտրուկ և ատամնավոր հարդարումով գործիքներ:

1) Կտրիչներ

Կտրիչների խումբ

- պարզ կտրիչների դաս
- հատվածքի վրա արված կտրիչների դաս
- ռետուշի վրա արված կտրիչների դաս

2) Քերիչներ

Քերիչների խումբ

- Ծայրային քերիչների դաս
- դնչամասային քերիչների դաս
- գոգավոր քերիչների դաս

3) Կտրուկ ռետուշով տարբերակվող գործիքներ

Հատման միջոցով ստացված գործիքների խումբ

- մակերեսային հարդարմամբ հատվածների դաս
- խորը հարդարմամբ հատվածների դաս

Կտցավորների խումբ

- հատման միջոցով ստացված կտցավորների դաս
- սրածայր կտցավորների դաս

Թիկնավոր սրածայրերի խումբ

- թիկնավոր նետալաք մակերեսային մշակմամբ
- թիկնավոր նետալաք խորը

Թիկնավոր շեղբերի խումբ

- թիկնավոր շեղբ մակերեսային մշակմամբ
- թիկնավոր շեղբ խորը

Բռնակավորների խումբ

- բռնակով շեղբերի դաս
- բռնակով սրածայրերի դաս

Թիկնավորների և հատվածների խումբ

- հատված և թիկնավոր շեղբերի դաս
- թիկնավոր շեղբ և եռանիստ սուր
- բռնակը հատվածների դաս
- հատված և թիկնավոր սրածայրերի դաս

Երկրաչափական ձևերի խումբ

- թիկնավոր երկրաչափականներ
- հատված երկրաչափականներ

4) Տերևանմաններ

Տերևանմանների խումբ

- հարթ երեսով տերևանմանների դաս
- երկերես տերևանմանների դաս

- պոչիկով տերևանմանների դաս
- երկրաչափական տերևանմանների դաս
- քերթիչ տերևանմանների դաս

5) Պարզ ռետուշով հարդարված գործիքներ

Սրածայրերի խումբ

- հարթ երեսով սրածայրեր
- երկերես սրածայրեր
- բռնակավոր սրածայրեր
- երկրաչափական սրածայրեր
- քերթիչներ սրածայրեր

Շեղբ - քերթիչների խումբ

- մակերեսային ռետուշով շեղբ-քերթիչների դաս
- խորը ռետուշով շեղբ-քերթիչների դաս
- գոգավոր ռետուշով շեղբ-քերթիչների դաս

6) Կտրուկ և ատամնավոր հարդարմամբ գործիքներ

Կտրուկ ռետուշով բեկորների խումբ

- մակերեսային ռետուշով բեկորների դաս
- խորը ռետուշով բեկորների դաս

Ատամնավորների խումբ

- հարթ ատամնավորների դաս
- գոգավոր ատամնավորների դաս

Կտրիչների ընտանիք

Ներառում է կտիչների խումբը, գործիքներ, որ բնութագրվում են մեկ հպման միջոցով հեռացված հանույթով (լամելար կամ հիմնականում լամելար), որի արդյունքում ստացվում է մեկ այլ մակերևույթ:

Լապլասի տիպաբանության համակարգում առանձնացված են երեք դաս ինը գլխավոր տեսակներով (նկար 8)

Կտրիչների դաս

Պարզ կտրիչների դաս

B1 = Միակող պարզ կտրիչ

B2 = Կողային հանույթներով պարզ կտրիչ

B3 = Կողային և լայնական հանույթներով պարզ կտրիչ

B4 = Պարզ կտրիչ կամ կոտրվածքի վրա հատող ռետուշով

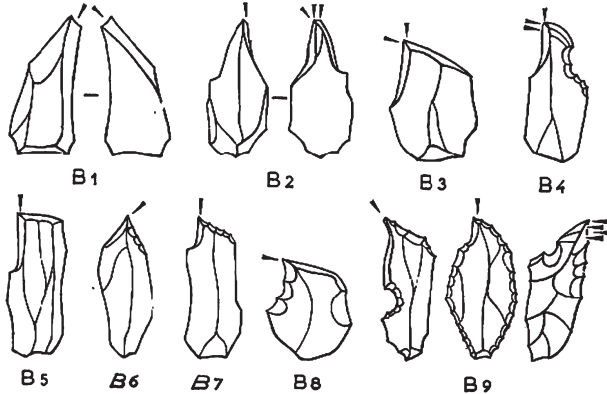
Հատվածքի վրա արված կտրիչների դաս

B5 = Կոտրվածքի վրա արված կտրիչ

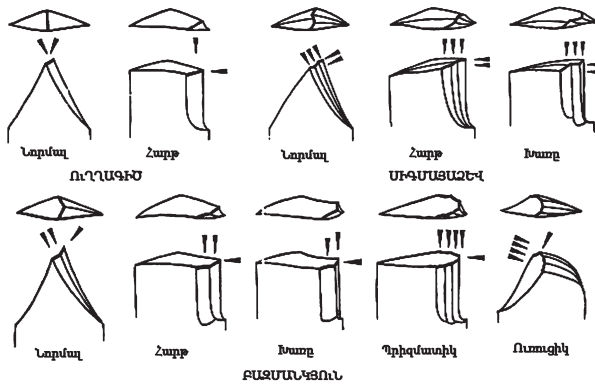
Ռետուշի վրա արված կտրիչների դաս

B6 = Կողային ռետուշի վրա կողային հեռացումով կտրիչ

- B7 = Լայնակի ռետուշի վրա կողային հեռացումով կտրիչ
- B8 = Կողային ռետուշի վրա լայնակի հեռացումով կտրիչ
- B9 = Ռետուշի վրա հատող ռետուշով արված կտրիչ



Նկար 8. Կտրիչների խումբ



Նկար 9. Կտրիչների նիստերի տեսակներ (Laplace 1968: 35, նկար 14)

Քերիչների ընտանիք

Ներառում է քերիչների խումբը, գործիքներ, որ մշակված են ճակատից կամ քթամասից՝ ծայրին պարզ, կտրուկ կամ գոգավոր ռետուշի միջոցով: Դասակարգման չափանիշները հետևյալն են՝

ա) Ծայրի ձևը՝ կարող է լինել ճակատից (գործիքի ծայրին, կողքերից երկարեցրած կամ շրջանաձև), գլխից կամ քթամասից: Այս չափանիշը ընդունված է որպես հիմք տարբերելու ծայրային քերիչների և քթամասային քերիչների դասերի, ինչպես նաև այդ երկու դասերի և երրորդ դասի՝ ուռուցիկ քերիչների ներսում առաջնային տեսակները:

բ) Գործիքի և ռետուշի հաստությունը լայնության նկատմամբ կամ ուռուցիկությունը (լայնություն/հաստության ցուցանիշի նկատմամբ): Այս ցուցանիշը տարբերակում է տափակ քերիչները (ուռուցիկության ցուցանիշ > 2.2) ուռուցիկ քերիչներ (ուռուցիկության ցուցանիշ < 2.2):

Տիպաբանական վերլուծական համակարգում ներառված են երեք դաս և ինը տեսակներ (նկար 10):

Ծայրային քերիչների դաս

G1 = Երկար տափակ ծայրային քերիչ

G2 = Երկար տափակ ծայրային քերիչ կողային ռետուշով

G3 = Կարճ տափակ ծայրային քերիչ

G4 = Կարճ տափակ ծայրային քերիչ կողային ռետուշով

G5 = Կլոր տափակ ծայրային քերիչ

Դնչամասը ուռուցիկ քերիչների դաս

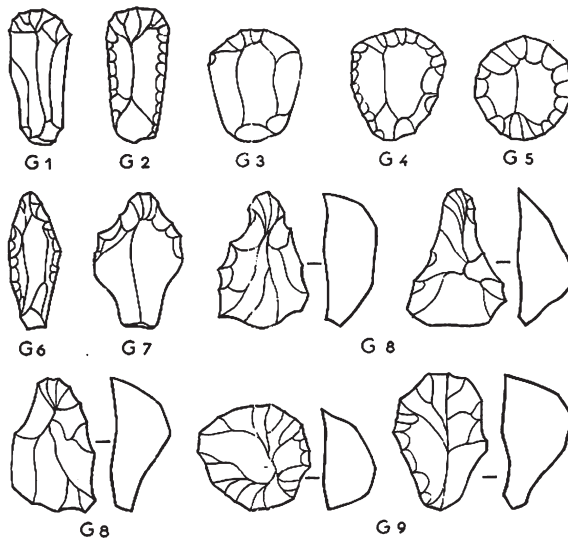
G6 = Տափակ քերիչ սլաքաձև դնչամասով

G7 = Տափակ քերիչ բաց քթամասով

Ուռուցիկ ծայրով քերիչների դաս

G8 = Գոգավոր դնչամասով քերիչ

G9 = Գոգավոր ծայրային քերիչ



Նկար 10. Քերիչների խումբ

Կտրուկ ռետուշով տարբերակվող գործիքների ընտանիք՝

Ներառում է վեց խումբ՝ հատված, կտցավոր գործիքներ, թիկնավոր սրածայրեր, թիկնավոր շեղբեր, հատված և թիկնավոր, երկրաչափական գործիքներ:

Այս խմբին են պատկանում կտրուկ ռետուշով ստացած գործիքներ, որոնք ունեն հստակ ձև: Կտրուկ ռետուշը կարող է լինել կողային, այս դեպքում այն կոչվում է *թիկնավոր*, իսկ եթե այն լայնակի է, ապա այն կոչվում է *հարված*:

Հատման միջոցով ստացված գործիքների խումբ

Ներկայացնում են կտրուկ ռետուշով հատված եզր: Խումբը ներառում է երկու դաս և երեք տեսակ՝

Մակերեսային հարդարումով հատվածների դաս

T1 = Մակերեսային հարդարված

Խորը հարդարումով հատվածների դաս

T2 = Խորը նորմալ հարդարված

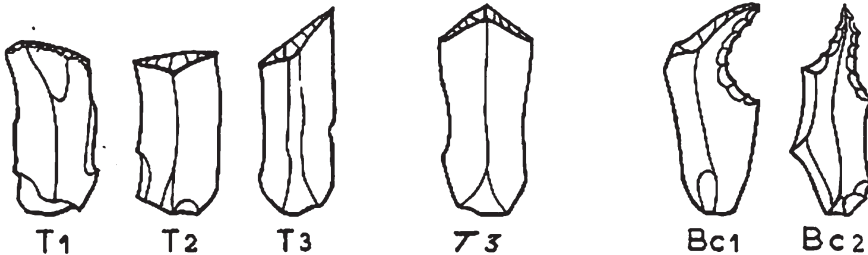
T3 = Խորը շեղ հարդարված

Կտցավորների խումբ

Ներկայացնում են կտուցաձև ծայր, որն ստացվում է հատումից կամ թիկնավոր սրածայրից: Ներառում է երկու դաս և երկու հիմնական տեսակ՝ մեկական յուրաքանչյուր դասի համար՝

Bc1 – Հատվածքի վրա կտցավոր կամ կտցավոր հատված

Bc2 – Թիկնավոր սրածայրի վրա արված կտցավոր կամ թիկնավոր կտցավոր սրածայր



Նկար 11. Հատվածների և կտցավորների խումբ

Թիկնավոր սրածայրերի խումբ

Բնութագրվում են սրածայրերով, որ ստանում են կտրուկ ռետուշի միջոցով: Այս և թիկնավոր շեղերի խմբի ակնհայտ տարրն է *պոչիկավորությունը*. այս գործիքները ունեն կտրուկ ռետուշով արված կորույթուն, որը հասնում է գործիքի ծայրը՝ պահպանելով մի կողմը:

Դասակարգման չափանիշները, որոնք հիմնական տեսակների հիմքն են հանդիսանում՝

- ա) լայնությունը (մակերեսային կամ խորը),
- բ) Բթեցման երկարությունը (մասնակի թե ամբողջությամբ),
- գ) Պոչուկի առկայությունը և նրա դիրքը թիկնավոր սրածայրի նկատմամբ:

Դասակարգման չափանիշները, որոնք առանձնացնում են երկրորդական տեսակները՝

դ) Թիկնավորների երկկողմանի լինելը

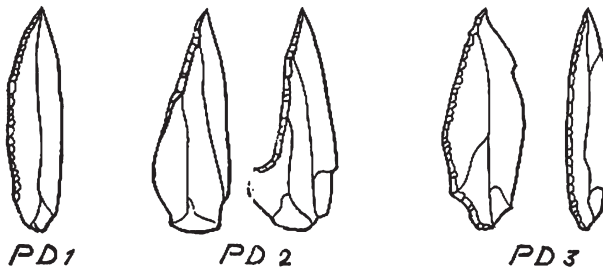
ե) Երկու վերջավորություններում սուր մասերի առկայությունը

Լապլասի տիպաբանական համակարգում այս խումբը բաժանվում է երեք դասի յոթ հիմնական տեսակներով (նկար 12):

PD1 = Թիկնավոր նետասլաք մակերեսային մշակմամբ

PD2 = Թիկնավոր նետասլաք մասնակի խորացված (կամ կողմնային հատմամբ)

PD3 = Թիկնավոր նետասլաք ամբողջությամբ խորացված



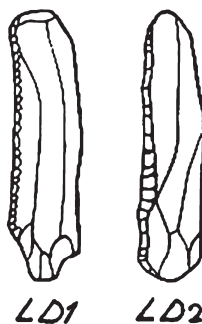
Նկար 12. Թիկնավոր սրածայրերի խումբ

Թիկնավոր շեղբերի խումբ

Բնութագրվում են կողային ուետուշով, որը չի փոխում ծայրերը, կամ այն փոխում է միայն մասնակի՝ չձևավորելով սրածայր կամ հատում: Դասակարգման չափանիշները նույնն են ինչ թիկնավոր սրածայրերի դեպքում: Խումբը ներառում է երկու տեսակ:

LD1= Թիկնավոր շեղբ մակերեսային մշակմամբ

LD2 = Թիկնավոր շեղբ խորը մշակմամբ



Նկար 13. Թիկնավոր շեղբերի խումբ

Բռնակավորների խումբ

Այս նոր խումբը, որ նախկինում (Laplace 1963) ներկայացված էր բռնակավոր սրածայրերի և շեղբերի հետ, ներառում է երկու դաս և յոթ տեսակ՝

Բռնակով շեղբերի դաս

C1 = Բռնակավոր շեղբ

C2 = Կոթառով շեղբ

C3 = Թիկնավոր շեղբ և կից բռնակ

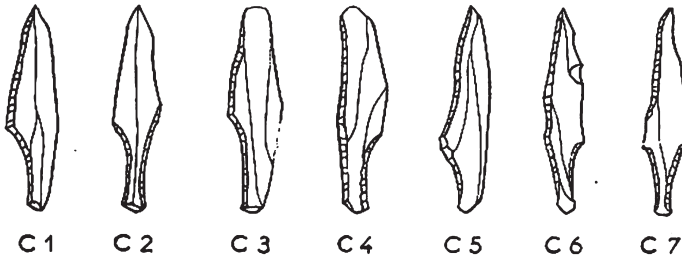
C4 = Թիկնավոր շեղբ և հանդիպակաց բռնակ կամ կոթ

Բռնակով սրածայրերի դաս

C5 = Թիկնավոր սրածայր և կից բռնակ

C6 = Թիկնավոր սրածայր և հանդիպակաց բռնակ

C7 = Թիկնավոր սրածայր և կոթ



Նկար 14. Բռնակավորների խումբ

Թիկնավորների և հատվածների խումբ

Բնութագրվում են թիկնավորության և մեկ կամ մի քանի հատվածների կամ մասնակի թիկնավոր սրածայրերի միասնությամբ: Ներառում են երկու դաս ինը հիմնական տեսակներով (նկար 15):

Հատված և թիկնավոր շեղբերի դաս

DT1 = Հատված թիկնավոր շեղբ փակ (բթեցված)

DT2 = Երկկողմանի հատված թիկնավոր շեղբ փակ (բթեցված)

DT3 = Հատված թիկնավոր շեղբ բաց (սուր)

DT4 = Երկկողմանի հատված թիկնավոր շեղբ բաց (սուր)

Թիկնավոր շեղբ և եռանիստ սուր

DT5 = Եռանիստ ծայրերով թիկնավոր շեղբ

DT6 = Եռանիստ ծայրերով և հատված հիմքով թիկնավոր շեղբ

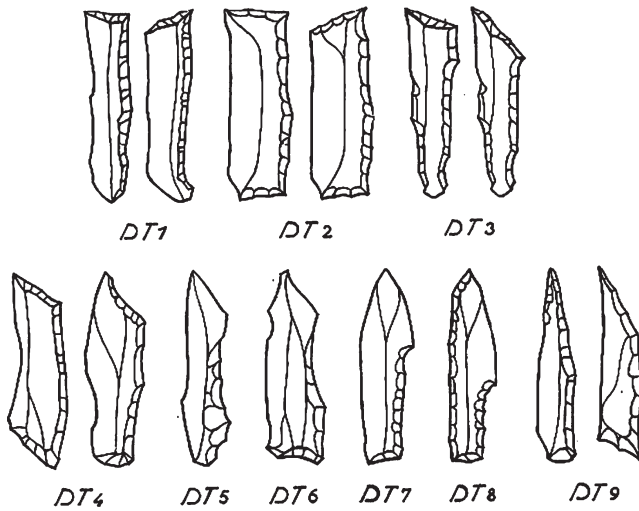
Բռնակը հատվածների դաս

DT7 = Բռնակով թիկնավոր շեղբ հատված

DT8 = Բռնակով թիկնավոր սրածայր հատված հիմքով

Հատված և թիկնավոր սրածայրերի դաս

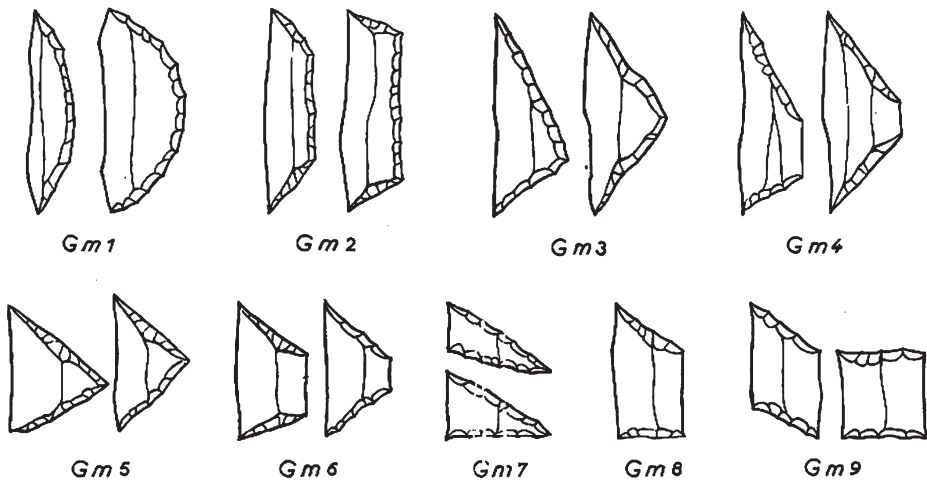
DT9 = Հատված հիմքով թիկնավոր սրածայր



Նկար 15. Թիկնավորների և հատվածների խումբ

Երկրաչափականների խումբ

Առաջանում են երկու հետևյալ տեսակների միասնությունից՝ նորմալ հատում, շեղ հատում, մասնակի թիկնավոր սրածայր: Ներառում են երկու դաս՝ թիկնավոր և հատված, ինը հիմնական տեսակ (նկար 16):



Նկար 16. Երկրաչափականների խումբ

Թիկնավոր երկրաչափականներ

- Gm1 = Սեգմենտ շրջանակ (թիկնավոր կամ թիկնավոր և հատված)
- Gm2 = Սեղանաձև սեգմենտ (թիկնավոր և հատված)
- Gm3 = Երկար եռանկյունի (թիկնավոր և հատված)
- Gm4 = Երկար սեղան (թիկնավոր և հատված)

Հատված երկրաչափականներ

Gm5 = Կարճ եռանկյունի բաց (երկատված)

Gm6 = Կարճ սեղան բաց (երկատված)

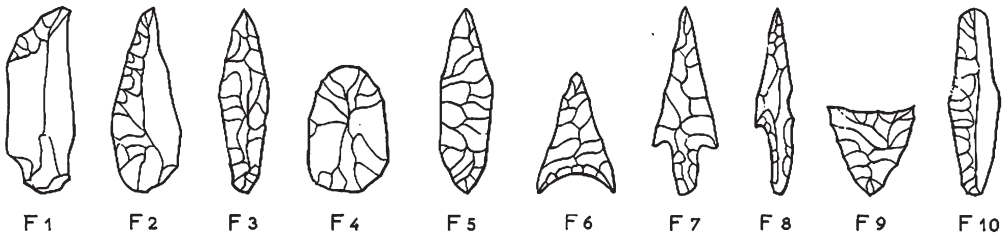
Gm7 = Կարճ եռանկյունի փակ (երկատված)

Gm8 = Կարճ սեղան փակ (երկատված)

Gm9 = Շեղանկյունաձև (երկատված)

Տերևանմանների ընտանիք

Ներառում է տերևանմանների խումբը, որը կազմված է հարթ ռետուշի միջոցով ստացած գործիքներից: Դասակարգման չափանիշներն են միակողմանի ուղղությունը կամ ռետուշի երկերես լինելը (այս չափանիշն ընդունված է դասերին ստորաբաժանելու համար), և գործիքի ձևը (այս չափանիշն ընդունված է հիմնական տեսակներին տարբերակելու համար): Ներառում է հինգ դաս և տասը հիմնական տեսակ (նկար 17):



Նկար 17. Տերևանմանների խումբ

Հարթ երեսով տերևանմանների դաս

F1 = Հարթ երեսով հատված տերևանման

F2 = Հարթ երեսով տերևանման սրածայր, կոր

F3 = Հարթ երեսով տերևանման սրածայր, ուղիղ

F4 = Հարթ երեսով սլաքաձև տերև

Երկերես տերևանմանների դաս

F5 = Երկերես տերևանման կտոր

F6 = Երկերես տերևանման կտոր հիմքը հատված

Պոչիկով տերևանմանների դաս

F7 = Կոթով տերևանման

F8 = Բռնակով տերևանման

Երկրաչափական տերևանմանների դաս

F9 = Երկրաչափական տերևանման

Քերթիչ տերևանմանների դաս

F10 = Քերթիչ տերևանման

Պարզ ռետուշով գործիքների ընտանիք

Ներառում է սրածայրերի, շեղք-քերթիչների և քերթիչների խմբերը: Յուրաքանչյուր խումբ ներառում է երեք դաս, որոնց տարբերակում են գործիքներ ստանալու համար կիրառված ռետուշի ձևով և տեսակով:

Սրածայրերի խումբ՝

Մակերեսային հարդարումով սրածայրերի դաս

P1 = Մակերեսային ռետուշով հարթ սրածայր

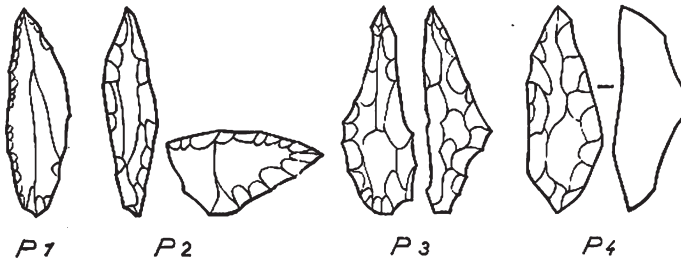
Խորը հարդարումով սրածայրերի դաս

P2 = Խորը ռետուշով հարթ սրածայր

P3 = Ելուստով հարթ սրածայր

Գոգավոր սրածայրերի դաս

P4 = Գոգավոր սրածայր



Նկար 18. Սրածայրերի խումբ

Շեղք-քերթիչների խումբ՝

Մակերեսային ռետուշով շեղք-քերթիչների դաս

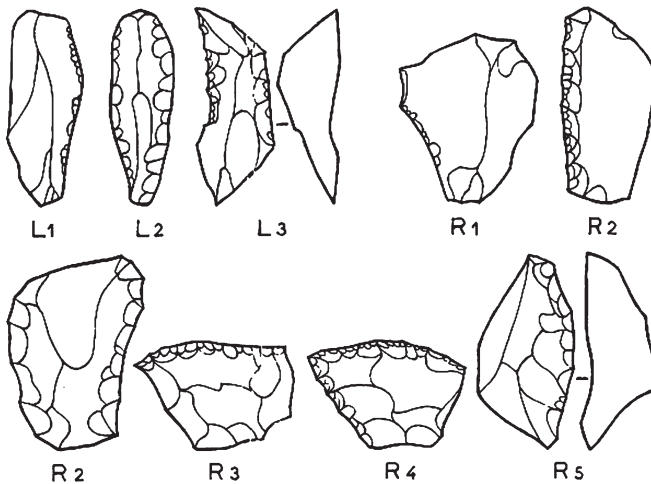
L1 = Մակերեսային ռետուշով հարթ շեղք-քերթիչ

Խորը ռետուշով շեղք-քերթիչների դաս

L2 = Խորը ռետուշով հարթ շեղք-քերթիչ

Գոգավոր շեղք-քերթիչների դաս

L3 = Գոգավոր շեղք-քերթիչ



Նկար 19. Շեղք քերթիչների և քերթիչների խումբ

Քերթիչների խումբ՝

Մակերեսային ռետուշով քերթիչների դաս

R1 = Մակերեսային ռետուշով հարթ քերթիչ

Խորը ռետուշով քերթիչների դաս

R2 = Խորը կողային ռետուշով հարթ քերթիչ

R3 = Խորը լայնակի ռետուշով հարթ քերթիչ

R4 = Խորը կողային-լայնակի ռետուշով հարթ

Գոգավոր քերթիչների դաս

R5 = Գոգավոր քերթիչ

Կտրուկ և ատամնավոր գործիքների ընտանիք՝

Կտրուկ ռետուշով գործիքներ (սկար 20):

Մակերեսային ռետուշով բեկորների դաս

A1 = Մակերեսային կտրուկ ռետուշով բեկոր

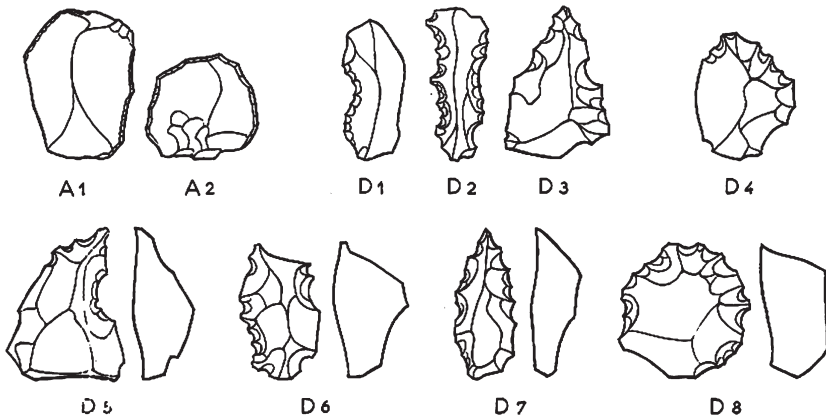
Խորը ռետուշով բեկորների դաս

A2 = Խորը կտրուկ ռետուշով բեկոր

Ատամնավորների խումբ՝

Ատամնավորների խումբը կազմված է գործիքներից, որոնք սովորաբար ստանում են ատամնավոր ընթացքով պարզ, խորը կամ գոգավոր ռետուշի միջոցով:

Բաժանվում են երկու դասի՝ ըստ գոգավորության ցուցանիշի, և ութ հիմնական տեսակների՝ ըստ իրենց ձևի (սկար 20):



Նկար 20. Կտրուկ և ատամնավորի խումբ

Հարթ ատամնավորների դաս

D1 = Հարթ փոսիկ

D2 = Հարթ ատամնավոր քերթիչ

D3 = Հարթ ատամնավոր սրածայր

- D4 = Հարթ ատամնավոր քերակ
 Գոգավոր ատամնավորների դաս
 D5 = Գոգավոր փոսիկ
 D6 = Գոգավոր ատամնավոր քերթիչ
 D7 = Գոգավոր ատամնավոր սրածայր
 D8 = Գոգավոր ատամնավոր քերակ

Գրականություն

Տէմիրճիպաշեան Եղիս 1930.

Բառարան ֆրանսերէն–հայերէն: Տպագրութիւն Յ. Մ. Սէթեան, Կոստանդնուպոլիս:

Bordes François. 1950.

Principes d'une méthode d'étude des techniques de débitage et de la typologie du Paléolithique ancien et moyen, Bulletin de la Société préhistorique française, t. 54, n° 1-2, 19-34.

Bordes F. 1981.

Typologie du Paléolithique ancien e moyen, Cahiers du Quaternaire 1, Ed. C.N.R.S., Paris 1981

Brézillon M.N. 1968.

La dénomination des objets de pierre taillée: matériaux pour un vocabulaire des préhistoriens de langue française. 1er édition, Paris, CNRS, 414 p. (Supplément à Gallia Préhistoire ; 4).

Broglio A. 2007.

Introduzione al Paleolitico. Manuali Laterza 99, Bari.

Broglio A. & Kozlowski K. 1983.

Tipologia ed evoluzione delle industrie mesolitiche di Romagnano III. Atti Tav. Rot. Int. «Il popolamento delle Alpi in età mesolitica. VIII-V millennio a. C.». Preist. Alp., 19, 93-148.

Garzanti, 2006.

Nuova edizione, I grandi dizionari.

Genick Cocchi Daniela. 1994.

Manuale di Preistoria I, Paleolitico e Mezolitico.

Laplace Gorges 1963.

Essai de Typologie Systématique, Università di Ferrara (Annali dell'Università di Ferrara, sezione XV: Paleontologia Umana Paleontologia; vol. 1, suppl. 1.2).

Laplace Gorges 1968.

Typologie empirique et typologie analytique, Recherches de Typologie analytique.

Դիտողություններ Հայաստանի կուր-արաքսյան խեցեղենի հազվադեպ հանդիպող զարդաձևերի վերաբերյալ

Հոդվածը նվիրված է վաղբրոնզեդարյան մշակույթում հազվադեպ հանդիպող զարդարման մոտեցումներին: Նման օրինակներ առայժմ մեզ հայտնի են Արագածից, Կառնուտից, Հառիճից, Մեծ Մեպասարից, Շենգավիթից, Շիրակավանից, Ջրաձորից, Ֆիոլետովոյից, Քերթից: Այս եզակի օրինակների զարդաձևերը ակոսային են, ուղիեֆ, կատարված են սեղմելու-փոսիկավորելու նաև կոկման և գունազարդ եղանակներով: Պատկերվել են կարասների, կճուճների, քրեղանների, թասերի և այլ տիպի անոթների վրա: Ներկայացվածների շարքում աչքի են ընկնում Շիրակավանից հայտնաբերված լայնաբերան կարասի շուրթի բեկորները՝ ներսի կողմից զարդարված սյուժետային պատկերով, որն առայժմ իր տեսակի մեջ եզակի է: Այս սյուժեի խորակոս, ազատ ոճով կատարման եղանակը մոտենում է խորակոս-փորագիր ժայռաքանդակներին: Նույնը կարելի է համեմատել ուշ բրոնզեդարյան գոտիների պատկերների հետ: Նմանատիպ լայնաբերան կարասներում պահվել է ընդեղեն, հատկապես՝ ցորեն, որի կարևորագույն նշանակությունն անստորկելի է: Այն իր կիրառական առումով (ընդեղեն ամբարելու)՝ լիովին համադրվում, լրացնում է նույն կարասի պատկերագիրը՝ զարուն ավետող սյուժեն:

Բանալի բառեր. *վաղբրոնզեդարյան մշակույթ, զարդաձևերի փնտրելու, կուր-արաքսյան խեցեղեն:*

Anna Azizyan

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA

Remarks on the Rare Ornaments of Kura-Araxes Ceramics of Armenia

The article is about the rare decorations of the pottery existed in the Early Bronze Age culture. Certain examples are known from Aragats, Karnut, Harich, Mets Sepasar, Shengavit, Shirakavan, Jradzor, Fioletovo, and Keti archaeological sites. The ornaments of this unique specimens are made with grooves and reliefs, by pressing-dimpling, also by smoothening and painting. These ornaments present on jugs, jars, bowls, plates and other types of vessels. Among the series of studied ornaments, there are fragments of a lip of wide-mouthed pot discovered in Shirakavan, which are decorated inside with a subject matter image; this is a unique specimen known so far. The deep-groove method and freestyle performance of the above-mentioned subject image remind deep-groove-carved rock art existing in the region. The same decoration can be compared to the images on the Late Bronze Age belts. Supposedly grains, particularly cereals were stored in such wide-mouthed jars. The supposition about grains storage is supported by the pictogram-subject of the container, which may be interpreted as the arrival of spring.

Key words: *Bronze Age, ornaments, ceramics.*

Анна Азизян

Комментарии к редко встречающимся орнаментам на куро-аракской керамике

Статья посвящена редко встречающимся подходам орнаментирования в культуре эпохи ранней бронзы. Такие орнаменты встречаются в нескольких памятниках эпохи ранней бронзы (Арагац, Карнут, Арич, Мец Сепасар, Шенгавит, Ширикаван,

Джрадзор, Фиолетово, Кети). Эти орнаменты углубленные, рельефные, исполненные при помощи техники надавливания, а также полирования и росписи. Большой интерес из себя представляет орнамент из Ширакавана, которая по способу исполнения приближается к наскальным скульптурам.



Բազմազան են վաղբրոնզեդարյան խեցեղենի զարդամոտիվները և նրանց զարդարման մոտեցումները, որոնց տարրերն ու տարատեսակները առկա են անոթի պարանոցի, ուսի և իրանի հատվածներում¹: Հազվադեպ են անոթի արտաքին՝ նստուկի մակերեսին և անոթի ներսի՝ ընդհանուր, հատակին և շուրթին կատարված զարդամոտիվների տեղադրումը:

Հոդվածը նվիրված է այս մշակույթում հազվադեպ հանդիպող զարդարման մոտեցումներին: Նման օրինակներ առայժմ մեզ հայտնի են Արագածից, Կառնուտից, Հառիճից, Մեծ Սեպասարից, Շենգավիթից, Շիրակավանից, Ջրածորից, Ֆիոլետովոյից, Քեթիից: Այս եզակի օրինակների զարդաձևերը ակոսային են, ռելիեֆ, կատարված են սեղմելու-փոսիկավորելու նաև կոկման և գունազարդ եղանակներով: Պատկերվել են կարասների, կճուճների, քրեղանների, թասերի և այլ տիպի անոթների վրա: Ներկայացվածների շարքում աչքի են ընկնում Շիրակավանից հայտնաբերված լայնաբերան կարասի շուրթի բեկորները՝ ներսի կողմից զարդարված սյուժետային պատկերով, որն առայժմ իր տեսակի մեջ եզակի է:

Ջարդարված օրինակները բաժանվել են երկու խմբի՝ զարդաձևեր պատկերված անոթի *արտաքին* և *ներքին* մակերեսներին, որոնք իրենց հերթին տրոհվում են ենթախմբերի:

Անոթի արտաքին մակերեսին կատարված զարդամոտիվներ

Հատակին. Վաղ բրոնզի որոշ հուշարձաններից մեզ հայտնի խեցանոթների նստուկները երբեմն զարդարված են կլոր սեղմելու-ներճկումով (Խանգաղյան 1967: աղյուսակ XIV; Sagona 1984: fig. 7/4, fig. 9/5; Κυφтин 1944: 97, 118), (աղյուսակ I, նկար 1-4): Հանդիպում են մեծ մասամբ նեղ նստուկ ունեցող անոթների վրա: Նրանք իրենց կատարումով աղերսվում են նույն մշակույթի կավանոթներին պատկերված, կլոր կամ օվալաձև ներճկված փոսիկների հետ (աղյուսակ I, նկար 4): Նմանատիպ զարդամոտիվներ՝ գուգորդված վերադիր ելուստով, հանդես են գալիս խեցանոթի արտաքին մակերեսին՝ իրանի վրա, որոնք բնորոշ են էլառ-արագածյան խմբին: Պատկերվում են նաև կանթի տակ և վերնամասում: Կան նաև եզակի հանդիպող՝ ակոսազարդ ու կոկման եղանակներով զարդարված նստուկներ (աղյուսակ I, նկար 5, 7, 9-11), որոնցում

1 Իմ խորին շնորհակալությունն են հայտնում պ. գ. թ. Ա. Գևորգյանին՝ Ֆիոլետովոյի (աղյուսակ I, նկար 2, 5, 25, 26), պ. գ. ղ. Ռ. Բաղալյանին՝ Կառնուտի (աղյուսակ I, նկար 3, աղյուսակ II, նկար 6), պ. գ. թ. Լ. Եզանյանին՝ Մեծ Սեպասարի (աղյուսակ II, նկար 9), ԷՊԱԹ-ի տնօրեն Ա. Թադևոսյանին՝ Արագածի (աղյուսակ II, նկար 1, 7) հնագիտական նյութերից օգտվելու թույլատվության համար նաև պ. գ. թ. Ա. Բորոյանին՝ օգտակար դիտողությունների համար:

պատկերված են ցանցկեն և այլ տիպի (Summers 2014: 157) մոտիվներ: Պետք է նշել, որ անոթների հատակին գարդի առկայությունը, ի տարբերություն վաղ բրոնզի, գոյություն է ունեցել նաև էնեոլիթյան դարաշրջանի որոշ հուշարձաններում (Թորոսյան 1976: 95/17, 99/18; Chataigner 1995: 109/4, 5; Мунчаев, Мерпет 1981: 213; Археология СССР 1982: 157), (աղյուսակ I, նկար 13, 16, 17): Զարդարման այս ոճը, ըստ դիտարկման, ունի երկու տարբերակ. առաջինը՝ անոթի պատրաստման ընթացքում հում (չթրծած), խոնավ անոթը դրել են գործվածքի վրա, որի արդյունքում ի հայտ են եկել որոշակի դաջվածքներ, ինչպիսիք են խեցեղենի ձևավորման ժամանակ իրանի մակերեսին պահպանված գործվածքի կամ խսիրի դաջվածքի հետքերը (Թորոսյան 1976: 99/18; Кинк 1976: 14, 22): Երկրորդը՝ վերը նշվածին զուգահեռ՝ մտադրված կերպով զարդարելն էր. վառ օրինակներն են տերևի դաջվածքներով նստուկները (Chataigner 1995: 89, 109/5), (աղյուսակ I, նկար 17): Մյուս օրինակներում պատկերված են ցանցկեն մոտիվներ՝ կրկնօրինակելով գործվածքներին (Խանգաղյան 1967: աղյուսակ XXV; Шенгавит каталог 2015: 117): Անոթների նստուկները, մտադրված կերպով զարդարված լինելուց բացի, կարող էին ունենալ պահպանողական խորհուրդ նաև խորհրդանշելին պատկանելիությունը տվյալ վարպետին կամ համայնքին (Кинк 1976: 21; Խանգաղյան, Մկրտչյան, Պարսամյան 1973: 134): Նմանատիպ զարդամոտիվներ մեզ հայտնի են Հայկական լեռնաշխարհի և Իրանական սարահարթի որոշ դրոշմիչ կնիքների վրա: Կավանոթների նստուկների մոտիվները գրեթե նույնությամբ զուգորդվում են կնիքների պատկերների (Խանգաղյան, Մկրտչյան, Պարսամյան 1973: նկար 134, 135; Փիլիպոսյան 1998: աղյուսակ 4, 5, 6), (աղյուսակ I, նկար 6, 8, 14, 15): Ըստ Խանգաղյանի՝ հավանաբար որոշ կնիքներ՝ փորագիր զարդերով, կիրառվել են սրբազան հաց դաջանախշելու համար (Խանգաղյան, Մկրտչյան, Պարսամյան 1973: 134, 135): Հաջորդ դարաշրջանում միջին բրոնզում, այս զարդարման մոտեցումը նույնպես հազվադեպ բնույթ է կրում (Хачатрян 1975: 116), (աղյուսակ I, նկար 18): Ի տարբերություն վերը նշվածի՝ նման երևույթը լայն տարածում է ստանում ուշ բրոնզե և վաղ երկաթե դարաշրջանում (Խանգաղյան, Մկրտչյան, Պարսամյան 1973: 37; Եսայան 1976: 124, 126, 150; Խանգաղյան 1979: 96; Петросян 1989: 74, табл. 66/12; Хачатрян 1975: 192, 193, 195), (աղյուսակ I, նկար 19-21): Հատկանշական են նստուկին պատկերված մոտիվները, որոնք համահունչ են՝ կրկնելով իրանի զարդամոտիվները:

Անոթի ներքին մակերեսին կատարված զարդամոտիվներ

Ընդհանուր. Ինչ վերաբերում է կավանոթի ներսի մակերեսը զարդարելուն, մեզ հայտնի վառ օրինակներից է Շենգավիթի թասը (Սարդարյան 1067: 187; Հայացք բրոնզի դարից 2010: 41), (աղյուսակ I, նկար 22): Արտաքինից սև, փայլեցված, շուրթին՝ երկրաչափական, զարդագոտիով, ներսից՝ բաց հիմնագույնի վրա աղյուսագույն անգորով պատկերված կոմպոզիցիա: Շարժում ցույց տվող, դեպի ձախ պտտվող թռչուններից (հավանաբար՝ արագիլներ) մի քանիսը օձերին կտցած պտույտ են գործում «օջախի» շուրջը, որոնց ուղեկցում են աստրալ նշաններ՝ կեռիսաչը և լուսինը խորհրդանշող շրջանակներ (Խան-

զաղյան 1969: 155, 156): Նույն հուշարձանից հայտնի են ևս մի քանի գունազարդ օրինակներ (Шенгавит каталог 2015: 238), որոնք նույնպես պատկերված են աղյուսագույն անգորով բաց հիմնագույնի վրա (աղյուսակ I, նկար 23, 24): Փոքրիկ թասիկի կենտրոնում պատկերված է չորս թերթանի «ծաղիկ», որն աղերսվում է հավասարաթև խաչին՝ կենտրոնում կրելով փոքրիկ խաչ: Մյուս բեկորի ներսի մակերեսին պահպանվել է գալար, որը շատ տարածված մոտիվ է կուր-արաքսյան մշակույթում:

Հատակին. Եզակի, մեզ հայտնի այս օրինակներում (աղյուսակ I, նկար 25, 26), հատակի կենտրոնական հատվածում՝ ներճկումով պատկերված են կլոր փոսիկներ, որոնց զուգահեռները նույնպես գտնում ենք տվյալ մշակույթի կավանոթների իրանին, օջախների մակերեսին և արձանիկների վրա: Ուշագրավ է, որ մեզ հայտնի այս երկու օրինակները ի հայտ են եկել նույն հուշարձանից՝ Ֆիդլետովոյից: Կլոր փոսիկների պատկերներ հայտնի են Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր հուշարձաններից, որոնք պատկերվել են ժայռերի, կոթողների և առանձին քարերի վրա (Карапетян, Хачатрян, Канецян 2004: /2, 260, 261): Կուր-արաքսյան խեցեղենի զարդարված, գույգ ներճկված փոսիկները հավանաբար կապված են ինչ-որ պաշտամունքային պատկերացումների հետ (Խանգաղյան 1969: 156, 157):

Շուրթին. Վերը նշված գունազարդ նմուշներից, կավանոթների ներսի մակերեսին՝ շուրթին, ժապավենաձև գունազարդման մոտեցումը լայն տարածում ունի Արագածի, Շենգավիթի, Կառնուտի և այլ հուշարձաններում (աղյուսակ II, նկար 1-6): Գունազարդել են անգորի տարբեր երանգներով, կավե հեղուկ քսուքով, այնուհետև՝ արտաքին մակերեսի նման հղկել կամ փայլեցրել են: Գույները տատանվում են մուգ մոխրագույնից մինչև գորշ և աղյուսեկարմրավունից մինչև օխրայի երանգները: Կան նաև բաց մանուշակագույն և արծաթափայլ օրինակներ: Անգորապատ ժապավեններն ունեն մոտավորապես 6-1սմ լայնություն:

Բացի գունազարդ նմուշներից, եզակի են այս խմբում դասված ակոսազարդ և վերադիր կատարումով օրինակները: Արագածից հայտնաբերված կուր-արաքսյան վաղ փուլին պատկանող թասը հարդարված է ակոսազարդ, գույգ շեղ գծերից եռանկյունիներ կազմող ֆրիզով (աղյուսակ II, նկար 7ա, բ): Հաջորդ հետաքրքիր նմուշը Քերթիի №9 դամբարանից գտնված բիկոնիկ իրանով կճուճն է (Петросян 1989: 45, табл. 34), (աղյուսակ II, նկար 8): Իր բավական լայն, հարթ պսակի վրա առկա է երկրաչափական ակոսազարդ ֆրիզ, որն իր հորինվածքով նմանվում է վերը նշված Արագածի թասի զարդագոտուն: Վերադիր կատարումով առայժմ հայտնի է միայն Մեծ Մեպասարից պեղված խեցու շուրթի բեկորը (աղյուսակ II, նկար 9): Այն իր վրա կրում է գալարվող վերադիր ելուստ, ըստ Լ. Եգանյանի՝ վերադիր օձագալար է պատկերված շարժական օջախ-գոհարանի շուրթին (Եգանյան 2013: 61, աղյուսակ I-7): Մյուս երեք խեցեղեն օրինակների զարդամոտիվները վկայված են բացարձակապես մեծ կարասների շուրթերին. մեկն ամբողջական պահպան-

ված կարաս է, իսկ մյուս երկուսը՝ բեկորային: Կարասներ և նրանց բեկորներ հայտնաբերվել են գրեթե բոլոր վաղբրոնզեդարյան բնակավայրերում: Հարկ է նշել, որ երեք կարասների շուրթերը ակոսազարդ են: Ակոսազարդումը կատարվել է հետևյալ մոտեցումով. հաճախ առանց ուրվագծելու միանգամից կիսաչոր կավի մակերեսին ակոսներ են փորագրվել: Այս եղանակով կատարված զարդաձևերը հիմնականում ազատ ոճով են պատկերված և տարբերվում են ռելիեֆ և ներձկված եղանակներից, որոնք ավելի կանոնավոր են: Հատիճից հայտնաբերված ամբողջական սև փայլեցված կարասն ունի լայն, քիչ դեպի դուրս ճկված շուրթ, կարճ վիզ և ուռուցիկ իրան, որն ավարտվում է կտրուկ, նեղ նստուկով (Хачатрян 1975: 60), (աղյուսակ II, նկար 10): Կարասի շուրթը ներսի կողմից հարդարված է լայնակոս եռանկյունաշար գոտիով: Այս տիպի զարդագոտիները լայն տարածում ունեն կուր-արաքսյան մշակույթում: Հաջորդ օրինակը Ջրածորի լայնաբերան կարասի շուրթի բեկորն է, որի ներսի մակերեսին առկա են շեղ անկանոն ակոսներ (Badalyan, Avetisyan 2007: 127/7), (աղյուսակ II, նկար 11): Նույն պատկերման մոտեցումը տեսնում ենք որոշ կնքադրոշմների վրա փորագրված (Փիլիպոսյան 1998: Աղյուսակ 23/1, 2, աղյուսակ 25/5), (աղյուսակ II, նկար 12, 13):

Այս շարքի հատկանշական գտածոներից է Շիրակավանից հայտնաբերված մեծ կարասի վերնամասի բեկորային հատվածը, որի շուրթի տրամագիծը կազմում է 53սմ²: Ունի դեպի դուրս ճկված շուրթ և արտահայտված պսակ: Շրթնաբեկորը ներսից զարդարված է շուրջանակի, խորակոս հորինվածքի պատկերագրությամբ, որտեղ ներառված են մարդ, լեռներ և թռչուն (հավանաբար՝ արագիլ)՝ իրենց ուղեկցող նշաններով (Azizyan 2015: table XXVIII fig. 1), (աղյուսակ II, նկար 14): Սյուժեում պատկերված թռչունը նման է արագիլի՝ եռանկյունաձև մարմնով, համեմատ իրանի՝ երկար ոտքով (աղյուսակ II, նկար 14ա): Եռանկյունաձև մարմինը բնորոշ է կուր-արաքսյան մշակույթում պատկերվող գրեթե բոլոր թռչուններին (Խանգաղյան 1969: 53, 78, 79, 80; Sagona 1984: fig. 122/248, 249a, fig. 123/259, 260, 270; Κυφтин 1944: рис. 55; Хачатрян 1975: рис. 21, 24), (աղյուսակ II, նկար 15, 17): Նույնը տեսնում ենք Գեղամա լեռների ժայռապատկերներում (Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971: 147, 148), (աղյուսակ II, նկար 16): Թռչունը հանդես է գալիս որպես արևի խորհրդանիշ, զարուն ավետող (Խանգաղյան 1969: 152, 154. Մարտիրոսյան 1981: 46), ունի նաև պտղաբերության խորհուրդ (Խանգաղյան 1969: 156; МНМ 1992: т. 2, 346). նույնն է խորհրդանշել նաև բազմաթիվ հին ժողովուրդների մոտ (Пиотровский 1949: 93; Голан 1993: 100): Հայկական լեռնաշխարհի վաղ երկրագործների կողմից արևը երկրպագվել է հողագործության համատեքստում (Մարտիրոսյան 1981: 65):

Մարդն ուղղված է դեպի թռչունը, որը պատկերված է սխեմատիկ՝ երկրաչափական եռանկյունաձև մարմնով: Մարդը նույնպես երկրաչափական ձևով է պատկերված. ունի եռանկյունաձև գլուխ և ուղղանկյուն մարմին և կատարմամբ համահունչ է եռանկյունաձև մարմնով թռչունին (աղյուսակ II, նկար 14բ):

2 Հայտնաբերվել է Շիրակավանի 1978թ. պեղումների ժամանակ, I կացարանից, հնագետներ՝ Թորոսյան Ռ., Խնկիկյան Օ. և Պետրոսյան Լ.:

Կուր-արաքսյան մշակույթում մարդակերպ պատկերները հազվադեպ են. հանդիպում ենք արձանիկների տեսքով և խեցեղենին՝ մարդու դիմային ոճավորված կատարումով: Երկրաչափական կառուցվածք ունեցող անտրոպոմորֆ պատկերները բնորոշ են վաղբրոնզեդարյան դարաշրջանին (Փիլիպոսյան 1998: աղյուսակ 41/10; Մարտիրոսյան 1981: սիստեմ. աղյուսակ III; Пиотровский 1949: табл. 9), (աղյուսակ II, նկար 20): Ինչ վերաբերում է խեցանոթների զարդապատկերներին, ապա այստեղ եզակի բնույթ են կրում: Այս հորինվածքում մարդու ձեռքին և իրենից քիչ այն կողմ պատկերված են ուղղանկյուննիներ՝ մեջտեղից խաչաձև չորս մասի բաժանված, որոնք իրենց կառուցվածքով նմանվում են Միջագետքից հայտնաբերված կնիքների պատկերագրության մեջ առկա նմանատիպ նշաններին (Collon 2001: pl. X-123; Ward 1910: fig. 723), (աղյուսակ II, նկար 18, 19): Քառակուսին՝ մեջտեղից բաժանված չորս մասի, խորհրդանշել է «արտի չորս հողատարածքներ» (Голан 1993: 87): Ամիրանիս Գորայի խեցեղենի զարդամոտիվներում հանդիպում ենք ուղղանկյունաձև ցանցկեն մոտիվ, որը խորհրդանշել է «հող, արտ՝ բաժանված հատվածների» (Шапшашивили 1999: 33, 34 табл. II/VIII): Ուշագրավ են Սյունիքի ժայռապատկերներում նմանատիպ հորինվածքները (Կարախանյան, Սաֆյան 1970: 59/7, 188/1, 249/2):

Պատկերաշարի հաջորդ անբաժան մասն է կազմում եռանկյունաշար «լեռնաշղթան» (աղյուսակ II, նկար 14գ), որը նույնպես իր գուգահեռ ունի միջագետքյան պատկերագրության մեջ (Փիլիպոսյան 1998: Աղյուսակ 22/3), (աղյուսակ II, նկար 21): Շատ մշակույթներում հաճախ եռանկյունիների և շերտնների միջոցով են արտահայտել լեռը կամ «լեռնաշղթան» (Մարտիրոսյան 1978: 105, աղյուսակ XIX; МНМ 1991: т.1, 273): Լեռան բազմախորհուրդ իմաստներից մեկն աշխարհի մոդելն է: Այս պատկերաշարն իր փոխկապակցվածությամբ հնարավոր է գարունն ավետող գաղափարի շուրջ ընկալվի: Մարդը ձեռքին բռնած մեջտեղից խաչվող քառանկյուն իրով՝ փոխկապակցվում է թռչնի և լեռների հետ: Հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ պահպանվել են մարդու, թռչնի ու գարնան ավետումը համադրող հեքիաթներ և հանելուկներ:

Եզրակացություն

Կուր-արաքսյան խեցեղենի տեսականիում հանդիպում են անոթի արտաքին և ներքին մակերեսներին կատարված յուրահատուկ և հազվադեպ հանդիպող զարդամոտիվներ (սստուկներին, արտաքին սև փայլեցված մակերեսին, շուրթին): Մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում Շիրակավանի կարասի պատկերագիր զարդագոտին, որն առայժմ հայտնի է որպես եզակի օրինակ: Այս պոեմի խորակոս, ազատ ոճով կատարման եղանակը մոտենում է խորակոս-փորագիր ժայռաքանդակներին: Նույնը կարելի է համեմատել ուշ բրոնզեդարյան գոտիների պատկերների հետ: Նմանատիպ լայնաբերան կարասներում պահվել է ընդդեմ, հատկապես՝ ցորեն (Խանգաղյան 1967, 62), որի կարևորագույն նշանակությունն անառարկելի է: Այն իր կիրառական առումով (ընդդեմ ամբարելու) լիովին համադրվում, լրացնում է նույն կարասի պատկերագիրը՝ գարուն ավետող պոեմն:

Գրականություն

Եզանյան Լ. 2013.

Մեծ Սեպասարի օջախ-գոհարաններ: Գյումրի, ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայազգիտական հետազոտությունների կենտրոն, գիտական աշխատություններ, ժող. XVI, 56-62:

Թորոսյան Ռ. 1976.

Թեղուտի վաղ երկրագործական բնակավայրը (մ.թ.ա. IV հազարամյակ): Երևան. ԳԱԱ:

Թորոսյան Ռ., Խնկիկյան Օ., Պեղորոսյան Լ. 2002.

Հին Շիրակավան (1977-1981 թթ. պեղումների արդյունքները): Երևան. «Գիտություն»:

Խանզադյան Է. 1967.

Հայկական լեռնաշխարհի մշակույթը մ.թ.ա. III հազարամյակում: Երևան. ԳԱ:

Խանզադյան Է. 1969.

Գառնի IV: Հնագիտական պեղումները Հայաստանում: 12, Երևան. ԳԱ:

Խանզադյան Է., Մկրտչյան Կ., Պարսամյան Է. 1973.

Մեծամոր: Երևան. ԳԱ:

Խանզադյան Է. 1979.

Էլառ-Դարանի: Երևան. ԳԱ:

Կարախանյան Գ., Սաֆյան Պ. 1970.

Սյունիքի ժայռապատկերները: Երևան, ԳԱ:

Հայացք բրոնզի դարից 2010.

Գտածոներ Հայաստանի բրոնզեդարյան դամբարաններից, կատալոգ-ալբոմ: Երևան, ՀՊԹ:

Մարտիրոսյան Հ., Իսրայելյան Հ. 1971.

Գեղամա լեռների ժայռապատկերները: Երևան. ԳԱ:

Մարտիրոսյան Հ. Ա. 1978.

Գիտությունն սկսվում է նախնադարում: Երևան. Սովետական գրող:

Մարտիրոսյան Հ. Ա. 1981.

Գեղամա լեռների ժայռապատկերները: Երևան. ԳԱ:

Մարդարյան Ս. 1967.

Նախնադարյան հասարակությունը Հայաստանում: Երևան. ԵՊՀ, «Միտք»:

Փիլիպոսյան Ա. 1998.

Հայկական լեռնաշխարհի կնիքները հին արևելքի կնքագործության համակարգում, ՀՀ Գ ԱԱ, Երևան. «Վան Արյան»:

Azizyan A. 2015.

Preliminary Notes on Bird in Symbolic System of the Kura-Araxes Culture of Armenia. Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, 9(2), 31- 36.

Badalyan R. S., Avetisyan P. S. 2007.

Bronze and Early Iron Age Archaeological Sites in Armenia. BAR International Series, 1697, Oxford.

Chataigner C. 1995.

La Transcaucasie au Nnolithique et au Chalcolithique, Maison de L'Orient Mnditerrannen. BAR International Series, 624, Oxford.

Collon D. 2001.

Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum, Cylinder Seals V Neo-Assyrian and Neo-Babylonian periods, London, the Trustees of the British Museum.

Sagona A. 1984.

The Caucasian region in the Early Bronze Age. BAR International Series, 214, Oxford.

Summers G.D. 2014.

The Early Trans-Caucasian Culture in Iran: Perspectives and Problems, Palorient, Revue pluridisciplinaire de prnhistoire et protohistoire de l'Asie du Sud-Ouest et de l'Asie central, CNRS ÉDISIONS: Paris, 155-168.

Ward W.H. 1910.

The Seal Cylinders of Western Asia, published by the Carnegie Institution of Washington.

Археология СССР 1982.

Энеолит СССР. Москва: Наука.

Голан А. 1993.

Миф и Символ. Москва: изд. Известия.

Есян С. А. 1976.

Древняя культура племен северо-восточной Армении (III-I тыс. до н. э.). Ереван: АН Арм ССР.

Карапетян И., Хачатрян Ж., Канемян А. 2004.

Доурартский Армавир (III-начало I тыс. до н. э.). Ереван: ИФЖ/2, 254-275.

Кинк Х. А. 1976.

Художественное ремесло древнейшего Египта и сопредельных стран. Москва: Наука.

Куфтин Б. А. 1944.

Урартский «колумбарий» у подошвы Арарата и Куро-аракский энеолит, Вестник Гос. Музея Грузии т. XIII В, Тбилиси.

МНМ 1991

Мифы народов мира. Энциклопедия, т. 1. Москва: С. Э.

МНМ 1992

Мифы народов мира. Энциклопедия, т. 2. Москва: С. Э.

Мунчаев Р. М., Мерпет Н. Я. 1981.

Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии. Москва: Наука.

Петросян Л. А. 1989.

Раскопки памятников Кети и Воскеаска (III-I тыс. до н. э.). Ереван: АН АрмССР.

Пиотровский Б. Б. 1949.

Археология Закавказья, С древнейших времен до I тыс. до н. э. Ленинград: ЛГОЛУ.

Хачатрян Т. 1975.

Древняя культура Ширака III-I тыс. до н. э. Ереван: ЕГУ.

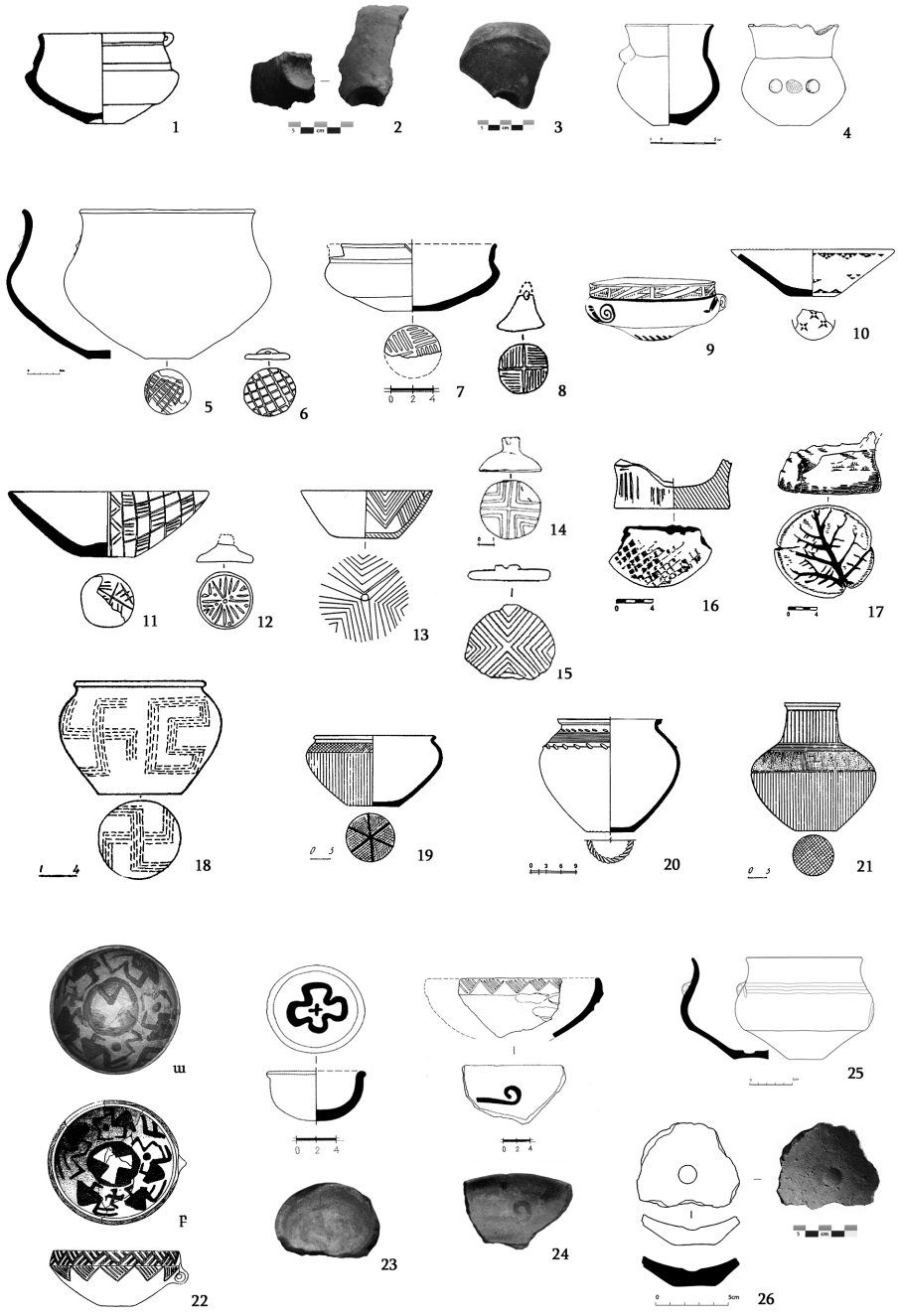
Шаншавили Н. 1999.

Знаки и символы на керамике куро-аракской культуре. Тбилиси: АНГ, центр археологических исследований.

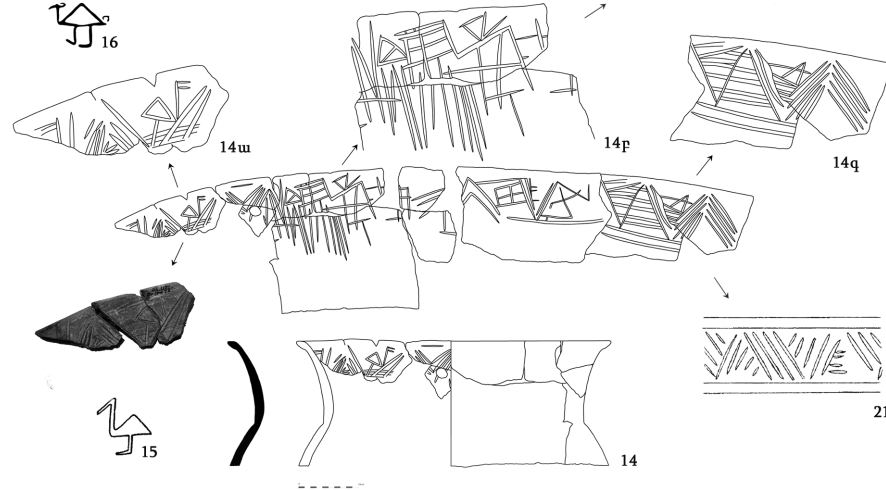
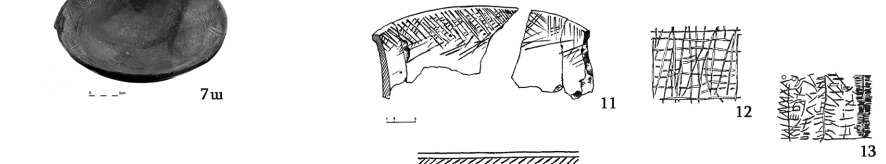
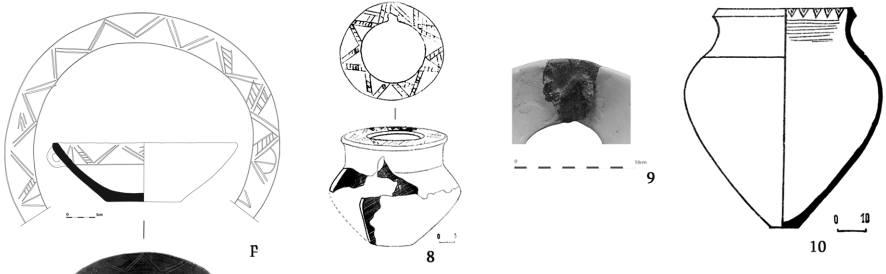
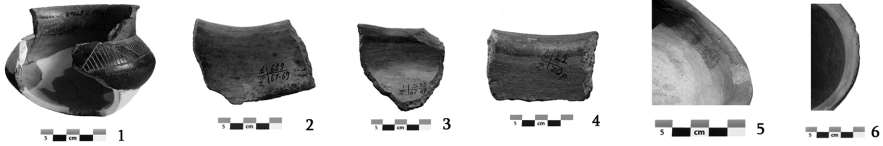
Шенгавит 2015.

Каталог археологических материалов из коллекции Музея истории Армении, составители Бадалян Р. и др. Ереван: МИА.

I



II



Աղյուսակների ցուցակ

I.

- նկար 1. Շենգավիթ, Sagona A. 1984: Fig. 9, 5
 նկար 2, 5, 25, 26. Ֆիդուտուլո, Գեվորգյան Ա. 1999 թ. պեղ. (զժանկարները՝ հողվածագրի)
 նկար 3. Կառնուտ, ՀՊԹ. ինվ. №2857/31, Բաղայան Ռ. 1981 թ. պեղ. (լուսանկարը՝ հողվածագրի)
 նկար 4. Հացավան, Խանգաղյան Է. 1967, աղյուսակ XIV
 նկար 6. Թեփե Գիյան, 8. Թեփեջիկ, 12. Մեծամոր, 15. Շոշ, Փիլիպոսյան Ա. 1998, աղյուսակ 4, 5, 6
 նկար 7. Շենգավիթ, Шенгавит Каталог 2015: աղյուսակ 48/473
 նկար 9. Անհայտ, Խանգաղյան Է. 1967, աղյուսակ XXV
 նկար 10. Գորին թեփե, 11. Թեփեջիկ, Sagona A. 1984: Fig. 56, 3, 4
 նկար 13. Ալիքեմեր թեփե, Археология СССР 1982, աղյուսակ XLV/10
 նկար 14. Թալին, Badalyan R. S., Avetisyan P. S. 2007: 247/12
 նկար 16, 17. Մաշառ, Chataigner C. 1995, աղյուսակ 26/4, 5
 նկար 18. Հառիճ, 19, 21. Արթիկ, Хачатрян Т. 1975, նկար 71, 97
 նկար 20. Ագարակ (Թալին), Badalyan R. S., Avetisyan P. S. 2007: 35/1
 նկար 22ա. Շենգավիթ, Հայացք բրոնզի դարից 2010: 41, 22բ. Սարդարյան Ա. 1967: 187
 նկար 23, 24. Շենգավիթ, Шенгавит Каталог 2015: 238

II.

- նկար 1. Արագած, Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան, ինվ. №5570/6, Մուրադյան Ֆ. 2012թ. պեղ. (լուսանկարը՝ հողվածագրի)
 նկար 2, 3, 4, 5. Շենգավիթ, Էրեբունի պատմահնագիտական արգելոց-թանգարան, ինվ. 1/619, 1/532, 2/11, 1/293, Սարդարյան Ա. 1967-1969, 1970թթ. պեղ. (լուսանկարները՝ հողվածագրի)
 նկար 6. Կառնուտ, ՀՊԹ. ինվ. №2995/1, Բաղայան Ռ. 1984թ. պեղ. (լուսանկարը՝ հողվածագրի)
 նկար 7ա, բ. Արագած, Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան, ինվ. №3930/6, Թորոսյան Ռ. 1980թ. պեղ. (զժանկարը և լուսանկարը՝ հողվածագրի) զժանկարում անհավասար կիսաշրջանը համապատասխանում է բնօրինակին)
 նկար 8. Քերթի, Петросян Л. 1989: 45, աղյուսակ 34
 նկար 9. Մեծ Մեպասար, Եզանյան Լ. 2013, տախ. I, նկար 7
 նկար 10. Հառիճ, Хачатрян Т. 1975, նկար 16
 նկար 11. Ջրածոր, Badalyan R. S., Avetisyan P. S. 2007: 127/7
 նկար 12, 13. Ուր, Փիլիպոսյան Ա. 1998, աղյուսակ 23/1
 նկար 14. Շիրակավան, Թորոսյան Ռ., Խնկիկյան Օ., Պետրոսյան Լ. 1977-1981 թթ. պեղ., Սարդարյանի հուշահամալիր, Հայոց ազգագրության թանգարան, ինվ. № 266-198, (զժանկարը և լուսանկարը՝ հողվածագրի)
 նկար 15. Հառիճ, Хачатрян Т. 1975, նկար 21
 նկար 16. Գեղամա լեռներ, Մարտիրոսյան Հ., Իսրայելյան Հ. 1971, նկար 148
 նկար 17. Արևիկ, Խանգաղյան Է. 1969, նկար 75
 նկար 18. Նիսիվե, Collon D., 2001: 70, աղյուսակ X-123
 նկար 19. Անհայտ, Ward W., 1910: 24I, նկար 723
 նկար 20. Քարաշամբ, Փիլիպոսյան Ա. 1998, աղյուսակ 41/10
 նկար 21. Զենդեթ-Նասր, Փիլիպոսյան Ա. 1998, աղյուսակ 22/3

Ավետիս Գրիգորյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Սոթքի տարածաշրջանի անտիկ և միջնադարյան հուշարձանները

Հոդվածը նվիրված է Սոթքի տարածաշրջանի անտիկ և միջնադարյան հուշարձանների ուսումնասիրության պատմությանը՝ մասնավորապես վերջին տարիներին իրականացված հնագիտական պեղումների և հետախուզական աշխատանքների արդյունքներին:

Այդ հուշարձաններում 1906-2015 թթ. աշխատած շուրջ մեկուկես տասնյակ գիտական արշավախմբերի կատարած պատմահնագիտական և մշակութաբանական ուսումնասիրություններն էապես ավելացրել են գիտելիքները տարածաշրջանի պատմության և մշակույթի վերաբերյալ: Հետազոտությունները ցույց են տվել, որ տարածաշրջանը գտնվելով առևտրական կարևոր ճանապարհների խաչմերուկում՝ հանդիսացել է ռազմավարական հանգույց, ինչն էլ նպաստել է նրա տնտեսական և մշակութային վերելքին:

Բանալի բառեր. *անտիկ և միջնադարյան հուշարձաններ, Սոթքի շրջան:*

Avetis Grigoryan

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA

The History of Investigation of Antique and Medieval Sites of the Sotk Region

The article is devoted to the history of investigation of Antique and Medieval period sites of the Sotk region and particularly to the results of archaeological excavations and surveys of recent years. Since 1906 to 2015 over a dozen expeditions realized archaeological and culture-historical researches in the region which demonstrate the significantly increasing knowledge towards its history and culture. Those researches have shown that the region being situated in the crossings of important commercial route, was a strategic center, which promoted to its economic and cultural growth.

Key words: *Sotk Region, Classical and Medieval period sites.*

Аветис Григорян

Античные и средневековые памятники региона Сотк

Данная работа посвящена истории изучения античных и средневековых памятников региона Сотк. С 1906 г. до 2015 г. здесь работали больше десятка научных экспедиций, археологические и исторические исследования существенно увеличили знания о прошлом античной и средневековой Армении. Эти исследования показывают, что регион являлся узловым пунктом находясь на перекрестке важных торговых путей, что привело к экономическому и культурному процветанию региона.

Պատմաաշխարհագրական ակնարկ

Սևանա լճի հարավարևելյան ավազանը հնում կազմում էր պատմական Սողք գավառի մասը: Այն գտնվում է ՀՀ Գեղարքունիքի մարզում. շրջափակված է Արեգունու, Սևանի, Արևելյան Սևանի և Վարդենիսի (Ռմբոստյան) լեռնաշղթաներով¹: Գավառի սահմանները արևելքում ընդգրկում էին նաև Լևոնագետի ու Թարթառի վերնահովիտը (Մոավից մինչև Ծավդեհից լեռնաշղթա)² ներկայումս ԼՂՀ Նոր Շահումյանի շրջան²: Հնագույն ժամանակներից սկսած գավառն ունեցել է կարևոր ռազմավարական նշանակություն. Սոթքով էր անցնում առևտրական-քարավանային Դվին-Պարտավ ճանապարհը, որով իրար էին միանում Հարավային և Արևելյան Կովկասները: Այստեղ են գտնվել այդ ճանապարհի կարևոր ռազմավարական կետեր հանդիսացող «ազատ քաղաք» Մաքենիսը³, ճանապարհային կայան-քարավանատուն Ջաութիսը, Մերձավոր Արևելքի ամենամեծ՝ Սոթքի ոսկու հանքավայրերը, իշխանանիստ կենտրոններ Ծար, Մեծ Մասրիկ (սախկինում՝ Մեծ Մագրա)⁴ և Սողք ավանները (մանրամասն տե՛ս Մանանդյան 1936: 194-204; նույնի՝ 1940: 8-9; Հարությունյան 1960: 6; Հակոբյան 1966: 93-95; Հարությունյան 1968: 212-220; Մանանդյան 1984: 192-218; Բարխուդարյան 1973: 289-384; Բարխուդարյան 1982: 217-226; Կարապետյան 1986: 232-237; Ժամկոչյան 2005: 40-46; Գրիգորյան 2016: 66-71):

- 1 Օգտակար խորհուրդների և քննարկումների համար խորին շնորհակալություն եմ հայտնում Հուսիկ Մելքոնյանին, Ինեսա Կարապետյանին, Հայկ Հակոբյանին, Ալեքսանդր Յակոբեանին և Արսեն Բորոխյանին:
- 2 Սոթք գավառի վերաբերյալ, որն ըստ «Աշխարհացոյցի» ընդգրկված էր Սյունիք աշխարհի մեջ, տեղեկություններ են հաղորդում ուրարտական սեպագիր և արամեական արձանագրությունները (վերջիններս թողնված են արտաշիսյան հողաբաժան սահմանաքարերի վրա), անտիկ և միջնադարյան պատմիչներ Կլավդիոս Պտղոմեոսը, Մովսես Խորենացին, Ագաթանգեղոսը, Եղիշեն, Սերետսը, Մովսես Կաղանկատվացին, Աբու Իսհակ ալ-Իսթախրին, Շամսուդդին ալ-Մուկադդասին, Գրիգոր Այրիվանեցին, Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Հովհաննես Զ Սսեցին, Վարդան Արևելցին, Ստեփաննոս Օրբելյանը, Մովսես Երեցը, Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Սիմեոն Երևանցին, տեղագիրներ Ղուկաս Ինճիճյանը, Հովհաննես եպս. Շահխաթունյանցը, Ազվանից կաթողիկոս Սարգիս արքեպս. Զալալյանցը, Մակար Բարխուտարյանցը, Մեսրոպ արքեպս. Սմբատյանցը, Ալեքսեյ Իվանովսկին, Ղևոնդ Ալիշանը, Կարապետ եպս., Մեսրոպ արքեպս. Տեր-Մովսիսյանը (Մանրամասն տե՛ս Ալիշան 1893: 63-76; Բարխուտարեանց 1893: 46; Մմբատեանց 1895: 626-634; Պետրոսյան 1984: 175-184; Հարությունյան 1995: 191-208; Հակոբյան, Հմայակյան, Կարապետյան 2001: 18; Հմայակյան 2002: 72-75; Արզարյան 2004: 92; Յակոբեան 2009: Գևորգյան 2013; Ивановский 1911. 21-30; Бархударян 2011. Hakobyan; Hmayakyan 2008. 181-189):
- 3 Հայտնի էր Մաքենյաց վանքի դպրոցը, որի սաներն են եղել Սողոմոն Ա Գառնեցի կաթողիկոսը, Ստեփաննոս վարդապետը, ծնունդով սոթքեցի Մաշտոց Ա Եղվարդեցի կաթողիկոսը և ուրիշներ:
- 4 Մեծ Մասրիկը գավառի նշանավոր կենտրոններից էր, ուր այցելեց նաև շահ Աբասը՝ 1606 թվականին, և հատուկ հրովարտակով արտոնություններ շնորհեց Մելիք-Շահնագարյաններին, նվիրեց Վարանդայի մելիքությունը, բազմաթիվ ուրիշ գյուղեր ու դաստակերտեր: Մեծ Մասրիկում է գտնվում Մելիք-Շահնագարյանների տոհմական գերեզմանատունը: Գյուղից հայտնի են շուրջ 5 տասնյակ հրատարակված վիմագրեր և հարյուրից ավել յապջարեր:

Արարատյան դաշտը Արցախին և Կուրի ստորին հոսանքի տնտեսական ու մշակութային կենտրոններին միացնող քարավանային ճանապարհը հասնելով Սոթք գավառ՝ ճյուղավորվում էր երեք ուղու: Առաջին ճանապարհը Այրք գյուղով (Վերին Շորժայի լեռնանցքով 2751մ) մտնում էր իշխանանիստ Ծար, մյուսը Թարթառի հովիտ էր իջնում Սոթք ավանի և համանուն լեռնանցքի (2400մ) վրայով, ապա միանալով առաջինին՝ հասնում Պարտավ: Երրորդ ճանապարհը Սևանի լեռնաշղթայի վրայով իջնում էր Փառիսոս ավան և մտնում Կուրի ավազան (Բարխուդարյան 1973: 5-8):

Սոթք գավառը, որ կոչվել է նաև Ծավղեք, Արտից կամ Ռմբոստեան, Արտաշիսյանների և Արշակունիների շրջանում առանձին վարչական միավորի (փոխարքայության)՝ ամբողջ Արցախն իր մեջ ընդգրկող «Ծաղեացոց իշխանություն» կենտրոնն էր, իսկ նրանց անկումից հետո միացվեց Սյունիք նահանգին (Երեմյան 1960: 41-52; Երեմյան 1963: 80; Մելքոնեան 1993: 23-29; Ուլուբաբյան 1994: 9-11): 9-րդ դարում Սոթք գավառն անցնում է Խաչենի իշխանությանը, իսկ դարակեսին դառնում նաև նրա կենտրոնական գավառը, որտեղ իշխում էին Առանշահիկները: 10-11-րդ դդ. Սոթքն ընդգրկված էր Փառիսոսի թագավորության կազմում (Բարխուդարյան 1971: 52-76; АКОПЯН 1987. 241; Յակոբեան 2011: 67-119): 12-16-րդ դարերում Սոթքի տերերն էին Դոփյանները (Վախթանգյաններ), 16-18-րդ դարերում՝ Մելիք-Շահնազարյանները (Ուլուբեկյաններ) (Կարապետ եպս. 1914: 34; Ուլուբաբյան 1975: 403-408; Կարապետյան 1999: 10-11; Հակոբյան 2007: 205-207; Մաղալյան 2007: 158-161): Սոթքում իշխած բոլոր այս տոհմերը ժառանգական կապեր ունեին միմյանց հետ և ծագում էին «Ծավղեից երկրի իշխաններից»՝ «Զօրանամակ»-ի «Ծավղեացի» իշխանատոհմից (Յակոբեան 2011: 543; տե՛ս նաև Խորենացի 1997: 126-127):

18-րդ դ. 20-30-ական թթ. գրեթե ողջ գավառը հայաթափվում է՝ կապված Ղրիմի թաթարների և կովկասյան ցեղերի (մասնավորապես լեզգիների) մի քանի ասպատակությունների հետ, իսկ Կուր-Արաքսյան տափաստանների թուրք-քրդական ծագմամբ քոչվորական որոշ ցեղախմբեր, ինչպես օրինակ քուլանիները, այստեղ անցնում են նստակեցության (Լեո 1973: 303; Կարապետյան 1999: 31-32; տե՛ս նաև Յակոբեան 2009: 225-245; Աղանեանց 1894: 494; Գեղամյանց 2010: 73-74):

Անտիկ և միջնադարյան հուշարձանների ուսումնասիրության պատմությունը

Ստորև ներկայացվում է Սոթքի տարածաշրջանում հիշյալ դարաշրջաններով թվագրվող հնագիտական հուշարձանների (ամրոցներ, բնակավայրեր, եկեղեցիներ, գերեզմանատներ) պեղումների և հետազոտությունների պատմությունը՝ ըստ ժամանակագրական հաջորդականության⁵:

5 Աշխատանքում օգտագործվել են Ե.Լալայանի, Ա.Քալանթարի, Ս.Բարխուդարյանի, Գ.Միքայելյանի, Գ.Տիրացյանի, Ժ.Խաչատրյանի, Ա.Քալանթարյանի, Հ.Մազականյանի, Ի.Կարապետյանի, Հ.Կարապետյանի, Հ.Օհանյանի, Մ.Զարդարյանի, Ա.Սանուկյանի,

Սոթքի տարածաշրջանում առաջինը Ե. Լալայանն էր, որ 1906-8 թթ. հնագիտական լայնածավալ աշխատանքներ իրականացրեց՝ պեղելով տարբեր դարաշրջաններով (այդ թվում անտիկ և միջնադարյան) թվագրվող տասնյակ դամբարաններ, կատարեց այդ դամբարանների տիպերի և գտածոների դասակարգում (Լալայան 1931: 73):

Տարածաշրջանի հնագիտական ուսումնասիրությունները հաճախակիացան խորհրդային տարիներին. Հայաստանի հնությունների պահպանության կոմիտեն 1926–28 թթ. ուսումնասիրություններ կատարեց Սոթքի տարածաշրջանում՝ տեխնիկական ստուգման ենթարկելով պատմամշակութային կարևոր շինությունների մեծ մասը: Անխուսափելի կործանումից փրկելու համար մանր նորոգումներ արվեցին Սոթքի եկեղեցում: Կատարվեց նաև թափված բեկորների հավաքում և տեղային հնադարանների հիմնում. հնադարան-թանգարան հիմնվեց Սոթքում: Աշխատանքներ սկսեցին տարվել այդպիսին նաև Մեծ Մասրիկում հիմնելու համար, որը սակայն չիրականացավ (Քալանթար 1931: 3-6):

Ս.Բարխուդարյանն ու Գ.Տիրացյանը 1960-ականներին մասնակի պեղումներ կատարեցին Ակունքի մ.թ.ա 6 – մ.թ. 17-րդ դդ. թվագրվող բնակավայրում: Հզոր պարիսպներով շրջապատված խոշոր բնակավայրը կարևոր կետ է հանդիսացել Կոթ-Պարտավ առևտրական ճանապարհին (Խաչատրյան և Քալանթարյան 1972: 58–67):

1960–70-ական թթ. տարածաշրջանում մեծածավալ հետազոտական աշխատանք կատարեց վիճագրագետ Ս.Բարխուդարյանը՝ հրատարակելով գավառի 19 բնակավայրերի 338 վիճագրեր ՀՀ տարածքում և 5 բնակավայրերի 42 վիճագրեր ԼՂՀ տարածքում: Անդրադարձավ այդ բնակավայրերի պատմությանը և հնություններին (Բարխուդարյան 1973: 289-384; նույնի՝ 1982: 217-226):

1975-1991 թթ. Ի. Կարապետյանի գլխավորությամբ սիստեմատիկ պեղումներ իրականացվեցին մ.թ.ա. 4-րդ – մ.թ.ա. 1-ին դդ. պարսպապատ բնակավայր Կարճաղբյուրում (գտնվում է Մարտունի-Վարդենիս հին և նոր խճուղիների միջև), որը լճի մակարդակի բարձրացման հետևանքով լքվել և վերածվել է դամբարանադաշտի: Դրանից հյուսիս՝ ավելի վաղ լքված բնակավայրի վրա, բացվեցին նաև մ.թ. 2–3-րդ դդ. թաղումներ: Բնակավայրի ճարտարապետաշինարարական տեխնիկայի և հնագիտական նյութի տվյալներից ելնելով կարելի է ասել, որ Կարճաղբյուրը եղել է ծովամթերքի արտադրության մասնագիտացված քաղաքատիպ ավան: Այդ մասին են խոսում ձկնորսության

Ս. Հմայակյանի, Ռ. Բիշիոնեի, Ն. Պարմեջիանիի, Հ. Սիմոնյանի, Հ. Հակոբյանի, Հ. Սանամյանի, Հ. Պետրոսյանի, Լ. Կիրակոսյանի, Ք. Ավետիսյանի կատարած հնագիտական, վիճագրական և մշակութաբանական ուսումնասիրությունների արդյունքները: Հատուկ ուշադրություն է դարձվել Սոթքի հայ-գերմանական հնագիտական և երկրաբանական արշավախմբի կատարած աշխատանքներին:

համար նախատեսված ծանրոց-կախիկներն ու մեծ չափերի ասեղները, որ հայտնաբերվել են պեղված գրեթե բոլոր բնակարաններից, պատերին կից բուխարիները, որոնք հեղինիստական քաղաքային մշակույթի տարրեր են և սալարկված հատակները (Կարապետյան 1979: 268-277; Կարապետյան 1979: 21-22; Կարապետյան 1981: 29-30; Կարապետյան 1987: 44-46; Կարապետյան 1989: 56-57; Карапетян 1980. 36-38; Карапетян 1988. 33-34):

Կարճադրյուր գյուղում 1971թ. Հ.Մնացականյանի կողմից իրականացված դամբարանային պեղումների արդյունքում ի թիվս վաղ շրջանի բազմաթիվ թաղումների, հայտնաբերվել են հեղինիստական թաղումներ, որոնց արդյունքները չեն հրատարակվել:

1979թ. Հ. Օհանյանի կողմից պեղումներ իրականացվեցին Կարճադրյուրի «Քարե դուռ» ամրոցում, որտեղ բացվեց մ.թ.ա. 3-1-ին դդ. դամբարան (Օհանյան 1981: 31-32):

1978թ. Ժ.Խաչատրյանի, Մ.Զարդարյանի և Ա.Մանուկյանի կողմից պեղումներ կատարվեցին Ակունքի «Կլոր բլուր» ամրոցում: Հայտնաբերված ամրաշինական համակարգի մնացորդներով և խեցեղենով հուշարձանը թվագրվեց անտիկից ուշ միջնադար (Хачатрян, Зардарян, Манукян 1979. 527):

1979–87 և 1993–96թթ. հուշարձանագետ Ս.Կարապետյանը հետազոտեց Սոդք գավառի ԼԴՀ հատվածի հուշարձանները՝ Հանդաբերդը, Դոփյանների իշխանանիստ Ծար գյուղի եկեղեցիները, Չափնիի հուշարձանախումբը, Ցրտնոտի (Թարթառ), Լևի (Լևոնագետ), Չափնիի (Լևոնագետ) 12–14դդ. կամուրջները (Կարապետյան 1999: 22; Կարապետյան 2009: 36–50; տե՛ս նաև Շահխաթունեան 1842: 356–365; Զալալեանց 1842: 208–215; Բարխուտարեանց 1895: 275; Կաղանկատուացի 1983: 340; Գանձակեցի 1961: 322; Խաչիկյան 1950: 84; Տեր-Մովսիսեան 1938: 93; Բարխուդարյան 1982: 225; Մկրտչյան 1985: 37-38, Հասրաթյան 1992: 85-86):

1980-ականներին հուշարձանների վերականգնողական աշխատանքներ իրականացրեց Պետական հուշարձանների պահպանության հայկական ընկերությունը՝ վերականգնելով Վաննանի բազիլիկ եկեղեցին և գավիթը (1983–88թթ.), մասնակի վերականգնելով Սոթքի բազիլիկ եկեղեցին (1986-1991թթ.) (Հարությունյան 1999: 25–26; հմմտ. նաև Սարգսյան, Հովսեփյան, Մարտիրոսյան 1982: 89–112):

1980-ականների կեսերին տարածաշրջանում հետազոտական մեծ աշխատանք կատարեց վիմագրագետ Հ.Կարապետյանը՝ հրատարակելով 7 բնակավայրի շուրջ 39 նորահայտ վիմագրեր և 5 վիմագիր, որոնք բացթողումներով էին հրատարակվել Ս.Բարխուդարյանի կողմից (Կարապետյան 1987: 99–103):

Տարածաշրջանում լայնածավալ ուսումնասիրությունները շարունակվեցին նաև հետխորհրդային շրջանում, երբ ստեղծվեց որակական նոր իրա-

վիճակ՝ պայմանավորված հայ-ադրբեջանական հակամարտության փուլում տարածաշրջանի բնակչության կազմի փոփոխությամբ: Մեծամասնություն կազմող տեղի թյուրքախոս բնակչությունը շուրջ 250-ամյա հաստատումից հետո հեռացավ, վերացան հայկական մշակութային հուշարձանների ուսումնասիրության և պահպանության հետ կապված նախկին խոչընդոտները:

Անկախությունից հետո առաջինը հայ-իտալական միացյալ հնագիտական արշավախումբն էր, որ 1995–2001 թթ. կատարեց Սոթքի տարածաշրջանի ամրոցների, բնակավայրերի, դամբարանների, եկեղեցիների տարածքների վերգետնյա խեցեղենի տիպաբանում, այդ հուշարձանների նախնական թվագրում, ամրոցների դասակարգում ըստ գործառնական նշանակության, չափագրում և հատակագծում: Արշավախումբը 1997 թ. հետախուզական պեղումներ իրականացրեց Այրք 1 ամրոց-բնակատեղիում, որտեղ հայտնաբերվեցին հելլենիստական մշակութային շերտեր, 12–17-րդ դդ. երկու եկեղեցիներ և գերեզմանատուն (Մանրամասն տե՛ս Հմայակյան, Բիշիոնե, Պարմեջիանի 1996: 47–49; Հմայակյան, Հակոբյան, Բիշիոնե, Պարմեջիանի 1998: 39–41; Հմայակյան, Սանամյան 1998: 41–42; Հակոբյան 2002: 58–59; Biscione, Hmayakyan, Parmegiani, Sayadyan 2002. 61–249; Hakobyan 2002. 301–317; Sanamyan 2002. 325–350):

2004–5 թթ. Հ. Պետրոսյանի գլխավորությամբ պեղումներ իրականացվեցին Հանդաբերդի վանքում: Վանքը գտնվում է ԼՂՀ Նոր Շահումյանի շրջանում: Տեղադրված է Լևոնագետի միջնահովտի աջ ափին՝ Հանդաբերդ ամրոցից մոտ 1 կմ հյուսիս-արևելք: Համալիրի շինությունների հիմնական մասը, ըստ շինարարական արձանագրության, կառուցվել է 1276 թ. Դավիթ վարպետի կողմից՝ ավելի հին եկեղեցու շուրջը: Վանական համալիրը զոյատևել է մինչև 14-րդ դ. կեսերը կամ վերջերը: Համալիրը բաղկացած է հինգ մեծ ու փոքր եկեղեցիներից, գավիթ-ժամատնից և զանգակատնից:

Պեղումների ամենամեծ արդյունքներից մեկը մոտ 180 խաչքարի ու խաչաքանդակ սալերի հայտնաբերումն էր, որոնցից միայն մի փոքր մասն էր տեսանելի մինչև պեղումները: Հայտնաբերվել են շինարարական, նվիրատվական և հիշատակային բնույթի բազմաթիվ վիճագրեր (Պետրոսյան, Կիրակոսյան, Սաֆարյան 2009: 1–108; տե՛ս նաև Սիմոնյան, Սանամյան 1996: 71–73; Կարապետյան 1999: 29–30; Պետրոսյան, Կիրակոսյան, Սաֆարյան 2005. 240–246; Պետրոսյան, Կիրակոսյան, Սաֆարյան 2007: 446–454; Պետրոսյան, Կիրակոսյան, Սաֆարյան 2008: 247–255; Պետրոսյան, Կիրակոսյան 2009: 14–23):

Հ. Պետրոսյանը և Բ. Ավետիսյանը կատարել են նաև մշակութաբանական ուսումնասիրություններ. անդրադարձել են Սոթքից ծագող 16-17 դդ. որոշ խաչքարերի պատկերագրությանն ու իմաստաբանությանը, իսկ Հ. Մարգարյանը մշակութաբանական և արվեստաբանական քննության է ենթարկել Վարդենիսից պատահաբար հայտնաբերված կավե մի տեռակոտա, որը թվագրվում

է մ.թ. 1-2-դ դդ. (Ավետիսյան 1999: 7-12; Մարգարյան 2000: 167-176; Պետրոսյան 2008: 219-221):

2010–15 թթ. տարածաշրջանում պեղումներ և հետախուզական աշխատանքներ իրականացրեց ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արշավախումբը՝ Ա.Բորոխյանի գլխավորությամբ: Հայտնաբերվեցին հիշյալ դարաշրջաններով թվագրվող 15 ամրոցներ և բնակատեղիներ Սոթքում, Նորաբակում, Ագատում, Ջաղացաձորում, Վերին Շորժայում ևն (Kunze, Bobokhyan, Meliksetian, Pernicka 2011. 17-49; Wolf, Borg, Pernicka, Meliksetian, Klinze, Bobokhyan 2011. 51-72; Bobokhyan, Kunze, Meliksetian, Pernicka, Meller 2012. 342-354; հմմտ. նաև Վանյան 2012: 148-151; Ամիրյան 2014: 17-31; Դանիելյան 2014: 124-136; Ամիրյան, Դանիելյան, Սիմոնյան, Վանյան, Գրիգորյան 2015: 123-130): Ուսումնասիրվող դարաշրջանի համար ուշագրավ են Նորաբակ 1, Սոթք 1 և Սոթք 2 բնակավայրերը:

Նորաբակ 1 ամրոց-բնակավայրը գտնվում է համանուն գյուղի արևելյան ծայրամասում: Պեղումների արդյունքում պարզվեց, որ այն կառուցվել է վաղ երկաթի դարաշրջանում և շարունակել օգտագործվել մինչև զարգացած միջնադար:

Սոթք 1 ամրոց-դիտակետը գտնվում է համանուն գյուղի կենտրոնում՝ գետամերձ բլրի վրա: Պեղումների արդյունքում պարզվեց, որ վաղ միջնադարում ունեցել է «ճանապարհային ամրոցի» գործառույթ և շնորհիվ իր հարմարավետ դիրքի՝ վերահսկել լեռնանցք մտնող առևտրական ուղին: Հետագայում, կորցնելով ռազմավարական կարևորությունը, բլուրը վեր է ածվում գերեզմանոցի: Ավելի ուշ՝ հավանաբար 13-րդ դ. բլուրը դարձյալ բնակեցվում է, սակայն առկա նյութի պայմաններում, առայժմ, հնարավոր չէ խոսել այդ շրջանում բնակավայրի գործունեության մասին որպես ռազմական հենակետ:

Պեղված երրորդ ամրոց-բնակատեղին Սոթք 2-ն է: Վերջինս գտնվում է գյուղի արևելյան կողմում՝ շրջապատի նկատմամբ վերահսկող դիրք ունեցով բլրի վրա և դարձյալ լեռնանցք մտնող ճանապարհի եզրին: Բրոնզեդարյան բնակատեղին ցույց է տալիս բնակության թույլ հետքեր ու միջնադարում, ինչպես ցույց է տալիս հուշարձանից հայտնաբերված խեցեղեն նյութը:

Այսպիսով, թվարկված երեք հուշարձաններն էլ ունեցել են գրեթե նույն գործառութային նշանակությունը և վերահսկել ռազմավարական կարևոր ուղին:

Ստորև բերված աղյուսակում ներկայացվում է Սոթքի տարածաշրջանի հնագիտական հուշարձաններում 1906–2015 թթ. կատարված աշխատանքների ընդհանուր պատկերը:

Ժամանակը	Արշավախմբի ղեկավարը	Գտնվելու վայրը	Հուշարձանի տեսակը	Կատարված աշխատանքները	Թվագրությունը
1906–1908	Ե. Լալայան	Սևանա լճի հարավարևելյան սլավզան	դամբարան	պեղումներ	անտիկ, միջնադար
1926–1928	Հայաստանի հնությունների պահպանության կոմիտե	գ. Սոթք	եկեղեցի	նորոգում, հնադարանի հիմնում	միջնադար
1960 – ականներ	Ս. Բարխուդարյան, Գ. Տիրացյան	գ. Ակունք	ամրոց-բնակավայր	պեղումներ	անտիկ, միջնադար
1960–70 – ականներ	Ս. Բարխուդարյան	Սևանա լճի հարավարևելյան սլավզան, Թարթառի վերնահովիտ	եկեղեցի, խաչքար, տապանաքար	վիմագրերի հրատարակում	միջնադար
1971	Հ. Մնացականյան	գ. Կարճաղբյուր	դամբարան	պեղումներ	անտիկ
1975–1991	Ի. Կարապետյան	գ. Կարճաղբյուր	բնակավայր, դամբարան	պեղումներ	անտիկ
1978	Ժ. Խաչատրյան, Մ. Զարդարյան, Ա. Մանուկյան	գ. Ակունք՝ «Կոր բլուր»	ամրոց	պեղումներ	անտիկ, միջնադար
1979	Հ. Օհանյան	գ. Կարճաղբյուր՝ «Քարե դուռ»	ամրոց, դամբարան	պեղումներ	անտիկ
1979–1996	Ս. Կարապետյան	Թարթառի վերնահովիտ	եկեղեցի, խաչքար, տապանաքար	վիմագրերի հրատարակում	միջնադար
1983–1988	Պետական հուշարձանների պահպանության հայկական ընկերություն	գ. Վանևան, գ. Սոթք	եկեղեցի	նորոգում	միջնադար
1980 – ականներ	Հ. Կարապետյան	Սևանա լճի հարավարևելյան սլավզան	եկեղեցի, խաչքար, տապանաքար	վիմագրերի հրատարակում	միջնադար
1995–2001	Հայ-իտալական հնագիտական արշավախումբ	Սևանա լճի հարավարևելյան սլավզան	ամրոց, եկեղեցի, դամբարան, սահմանաքար	պեղումներ, հետախուզություն	անտիկ, միջնադար

2004–2005	Հ. Պետրոսյան	Հանդարերդի վանք	Եկեղեցի, խաչքար, տապանաքար	պեղումներ, վիմագրերի հրատարակում	միջնադար
2010–2015	Հայ-գերմանական հնագիտական արշավախումբ	Սևանա լճի հարավարևելյան ավազան	ամրոց, բնակավայր, դամբարան	պեղումներ, հետախուզություն	անտիկ, միջնադար

Ամփոփում

Հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ Սոթքը անտիկ շրջանում և միջնադարում կարևոր ռազմավարական հանգույց է հանդիսացել: Նախորդ դարաշրջաններից ժառանգված բնակավայրային և ամրաշինական խիտ ցանցը ներդաշնակ կերպով ներմուծվել է անտիկ դարաշրջանի մշակութային լանդշաֆտ՝ միջնադարում հարստանալով հայ քրիստոնեական ինքնության ամենաբնութագրական խորհրդանշաններով՝ եկեղեցիներով, խաչքարերով և տապանաքարերով: Գտնելով միջնադարյան Դվին-Պարտավ առևտրական ճանապարհի վրա՝ գավառի բնակավայրերը, պաշտպանական համակարգերը, ճանապարհային կայաններն ու քարավանատները կարևոր դեր են խաղացել միջազգային հաղորդակցության և առևտրի կազմակերպման գործում: Սոթքի տարածաշրջանի հնագիտական հուշարձաններում 1906-2015 թթ. իրականացված պատմահնագիտական հետազոտություններն էապես ավելացրել են գիտելիքները տարածաշրջանի պատմության և մշակույթի վերաբերյալ:

Գրականություն

Արզարյան Գ. 2004.

Պատմություն Սեբեոսի: Երևան:

Ալիշան Ղ. 1893.

Սիսական: Տեղագրություն Սիւնեաց աշխարհի: Ս. Ղազար, 63-76:

Աղանեսանց Գ. 1894.

Դիւան Հայոց Պատմութեան, Գ, Թիֆլիզ:

Ամիրյան Մ. 2014.

Սևանա լճի հարավարևելյան ավազանը պատմահնագիտական համատեքստում (Ք.ա. XV-VII դդ.): Մերձավոր Արևելք. պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ, IX-X, Հոդվածների ժողովածու: Երևան, 17-31:

Ամիրյան Մ., Դանիելյան Հ., Միմոնյան Հ., Վանյան Հ., Գրիգորյան Ա. 2015.

Սրբազան լանդշաֆտի տարրերը Սոթքի տարածաշրջանում: Բրոնզ-երկաթե դարյան Սյունիքի «սրբազան լանդշաֆտը». հնագիտական հետազոտություններ, Երևան, 123-130:

Ավերիսյան Զ. 1999.

Սոթքի 16-17-րդ դդ. խաչքարի պատկերագրությունը: «Ավարայր», 2, 7-12:

Բարխուդարեանց Մ. 1893.

Ադուանից երկիր և դրացիք: Թիֆլիս:

Բարխուդարեանց Մ. 1895.

Արցախ, Բագու:

Բարխուդարյան Ս. 1971.

Արցախի, Շաքիի և Փառիսուսի իշխանությունները IX-X դարերում: Պատմա-բանասիրական հանդես, 1, 52-76:

Բարխուդարյան Ս. 1973.

Գեղարքունիք: Դիվան հայ վիմագրության, 4, Երևան:

Բարխուդարյան Ս. 1982.

Արցախ: Դիվան հայ վիմագրության, 5, Երևան:

Գևորգյան Տ. 2013.

Հայոց արևելից կողմերը ըստ «Աշխարհացոյցի»-ի: Ատենախոսության սեղմագիր: Երևան:

Գեղամյանց Ե. (Հայկունի) 2010.

Ողեգնացական ակնարկներ, Երևան:

Գրիգորյան Ա. 2016.

Նոր հետազոտություններ Սոթքում և Զաուրիս կայան-քարավանատան տեղադրության խնդիրը: «Հայաստանը և Արևելաքրիստոնեական քաղաքակրթությունը», Միջազգային գիտաժողով, Զեկուցումներ և զեկուցումների դրույթներ: Երևան, 66-71:

Դանիելյան Հ. 2014.

Նոր տվյալներ հնագույն Հայաստանի պաշտպանական համակարգի վերաբերյալ: Մերձավոր արևելք. պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ, IX-X, Հոդվածների ժողովածու: Երևան, 124-136:

Երևմյան Ս. 1960.

«Ծառեցուց իշխանություն», «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 7-8, 41-52:

Երևմյան Ս. 1963.

Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյցի»: Երևան:

Ժամկոչյան Ա. 2005.

Դվին-Պարտավ ճանապարհը վաղ միջնադարում (5-9-րդ դդ): «Էջմիածին», ԺԲ, 2005, 40-46:

Լալայան Ե. 1931.

Դամբարանների պեղումները խորհրդային Հայաստանում: Երևան:

Լեո. 1973.

Հայոց պատմություն, հ. 3, գիրք երկրորդ: Երևան:

Խաչատրյան Ժ., Քալանթարյան Ա. 1972.

Մարտունու և Վարդենիսի շրջանների անտիկ և միջնադարյան հուշարձանները: «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1, 58-67:

Կարապետ եպ. 1914.

Դօփեանք և Մելիք Շահնագարեանք: Նիւթեր հայ մելիքութեան մասին, Բ, Ս. Էջմիածին:

Կարապետյան Ի. 1979.

Կարճադրբյուրի պեղումները (1975-1978 թթ.): «Պատմա-բանասիրական հանդես», 3, 268-277:

Կարապետյան Ի. 1979.

Կարճադրբյուրի պեղումները 1977-78 թթ.: Հայկական ՍՍՀ-ում 1977-1978 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գեկուցումների թեզիսներ: Երևան, 21-22:

Կարապետյան Ի. 1981.

Կարճադրբյուրի պեղումները 1979-80 թթ.: Հայկական ՍՍՀ-ում 1979-1980 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գեկուցումների թեզիսներ: Երևան, 29-30:

Կարապետյան Ի. 1987.

Կարճադրբյուրի պեղումները: Հայկական ՍՍՀ-ում 1985-1986 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան, Զեկուցումների թեզիսներ: Երևան, 44-46:

Կարապետյան Ի. 1989.

Կարճադրբյուրի 1987 թ. պեղումները: Հայկական ԽՍՀ-ում 1987-1988 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան, Զեկուցումների թեզիսներ: Երևան, 56-57:

Կարապետյան Հ. 1986.

Մեծ Մագրա գյուղի վիմագրերը: «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2, 232-237:

Կարապետյան Հ. 1987.

Նշմարներ Վարդենիսի վիմագրությունից: Հուշարձան: Երևան: 1, 99-103,

Կարապետյան Ս. 1999.

Հայ մշակույթի հուշարձանները Խորհրդային Ադրբեջանին բռնակցված շրջաններում: Երևան:

Կարապետյան Ս. 1999.

Քոլանիներն Արցախում: «Իրան-Նամէ», 32-34, 31-32:

Կարապետյան Ս. 2009.

Արցախի կամուրջները: Երևան:

Կիրակոս Գանձակեցի, 1961.

Պատմություն Հայոց: Երևան:

Հակոբյան Թ. 1966.

Սյունիքի թագավորությունը (պատմաաշխարհագրական առումով): Երևան:

Հակոբյան Թ. 2007.

Հայաստանի պատմական աշխարհագրություն: Երևան:

Հակոբյան Հ., Հմայակյան Ս., Կարապետյան Ի. 2001.

Արտաշիայան սահմանաքարերի նոր գյուտեր Սևանի ավազանից: Մաշտոցյան ընթերցումներ: Գ, Օշական, «Ս.Մեսրոպ Մաշտոց դպրատուն», 18:

Հակոբյան Հ. 2002.

Հետուրարտական խեցեղենի ուսումնասիրության փորձ (Սևանա լճի հարավային ավազան): Հին Հայաստանի մշակույթը, XII, Հանրապետական գիտական նստաշրջան, Ջեկուցումների հիմնադրույթներ: Երևան, 58-59:

Հասարթյան Մ. 1992.

Հայկական ճարտարապետության Արցախի դպրոցը, Երևան:

Հարությունյան Բ. 1968.

Դվին-Պարտավ ճանապարհի Sisajan-Gelakuni գծամասը: «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1, 212-220:

Հարությունյան Բ. 1995.

Արցախի, Հայոց Արևելից կողմերի և Ղարաբաղի տարածքի հարցի շուրջ: «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1, 191-208:

Հարությունյան Վ. 1999.

Ազգանվեր ջանքերի հանրագումարը: Երևան:

Հարությունյան Վ. 1960.

Միջնադարյան Հայաստանի քարավանատներն ու կամուրջները: Երևան, 6:

Հմայակյան Ս., Բիշինև Ռ., Պարմեջիանի Ն. 1996.

Սևանա լճի ավազանում հայ-իտալական արշավախմբի 1994-1995 թթ. կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները: ԴՀԱԱԳՆ: Երևան, 47-49:

Հմայակյան Ս., Հակոբյան Հ., Բիշինև Ռ., Պարմեջիանի Ն. 1998.

Սևանի ավազանում հայ-իտալական արշավախմբի 1996-1997 թթ. կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները: Հին Հայաստանի մշակույթը, XI, Երևան:

Հմայակյան Ս., Սանանյան Հ. 1998.

Սևանա լճի հարավային ավազանի պաշտպանական համակարգի մասին: Հին Հայաստանի Մշակույթը, XI: Երևան:

Հմայակյան Ս. 2002.

Արտաշեսյան սահմանաքարերի շուրջ: Հայաստանի հնագույն մշակույթը, 2, 72-76:

Մաղալյան Ա. 2007.

Արցախի մելիքությունները և մելիքական տները XVII-XIX դդ., Երևան, էջ 158-161:

Մանանդյան Հ. 1936.

Հայաստանի գլխավոր ճանապարհները ըստ Պևտինգերյան քարտեզի: Երևան:

Մանանդյան Հ. 1940.

Հայաստանի քաղաքները 10-11-րդ դարերում, Երևան:

Մանանդյան Հ. 1984.

Դվին-Պարտավ հին ճանապարհը: Երկեր, Երևան, 192-218:

Մարգարյան Հ. 2000.

Վարդենիսի անտիկ տեռակոտան: «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1, 167-176:

Մեյրունեան Ա. 1993.

Հայկական Քարվաճառ և Աղահեճք գաւառները պատմութեան մեջ: «Դրօշակ», 15, 23-29:

Մկրտչյան Շ. 1985.

Լեոնային Ղարաբաղի պատմաճարտարապետական հուշարձանները: Երևան:

Մովսէս Խորենացի, 1997.

Հայոց պատմություն: Երևան:

Մովսէս Կաղանկարուացի, 1983.

Պատմություն Աղուանից աշխարհի: Երևան:

Յակոբեան Ա. 2009.

Պատմա-աշխարհագրական և վիճագրագիտական հետազոտություններ (Արցախ և Ուտիք): Վիեննա-Երևան:

Յակոբեան Ա. 2011.

Բուն Աղուանքի և Հայոց Արևելից կողմանց թագաւորութիւնները Թ-Ժ դարերում (Աղբիւրագիտական դիտարկումներ): «Հանդէս ամսօրեայ», Վիեննա-Երևան, 67-119:

Յակոբեան Ա. 2011.

«Գահնամակ ազատաց և տանուտէրանց Հայոց» և «Ջարանամակ»: Բազմավէյ, Վենետիկ, 3-4, 543:

Շահխաթունեան Յ. 1842.

Ստորագրութիւն կաթողիկէ Էջմիածնի և հինգ գաւառացն Արարատայ, Բ: Էջմիածին:

Պեկրոյան Հ. 2008.

Խաչքար. ծագումը, գործառոյթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը: Երևան:

Պեկրոյան Հ., Կիրակոյան Լ., Սաֆարյան Վ. 2005.

Հանդարբերդի վանքի 2004 թ. պեղումների հիմնական արդյունքները: Հին Հայաստանի մշակույթը, 13, 240-246:

Պեկրոյան Հ., Կիրակոյան Լ., Սաֆարյան Վ. 2007.

Հանդարբերդի վանքի 2004-2005 թթ. պեղումները: Լեոնային Ղարաբաղի Հանրապետություն. անցյալը, ներկան և ապագան, Միջազգային գիտաժողով (Զեկուցումների ժողովածու): Երևան, 446-454:

Պեկրոյան Հ., Կիրակոյան Լ., Սաֆարյան Վ. 2008.

Հանդարբերդի վանքի 2004-2005 թթ. պեղումները: Հին Հայաստանի մշակույթը, 14: Երևան, 247-255:

Պեկրոյան Հ., Կիրակոյան Լ. 2009.

Մշակութային հետազոտություններ Արցախում. Շուշի, Հանդարբերդի վանք, Տիգրանակերտ: Երևան:

Պեկրոյան Հ., Կիրակոյան Լ., Սաֆարյան Վ. 2009.

Հանդարբերդի վանքը և նրա պեղումները: Երևան:

Պերրոյան Ս. 1984.

Սարգսիի II-ի անդրսևանյան արշավանքի երթուղու շուրջ: «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2, 175-184:

Ջալալեանց Ս. 1842.

Ճանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան: Հ. Ա, Տիխիս:

Սարգսյան Ա., Հովսեփյան Է., Մարտիրոսյան Մ. 1982.

Դարերից ժառանգած՝ դարերի համար (փաստաթղթեր Սովետական Հայաստանում պատմության և կուլտուրայի հուշարձանների պահպանության պատմությունից (1921-1941 թթ.): Բանբեր Հայաստանի արխիվների, 3(64), 89-112:

Մինոյան Հ., Սանասյան Հ. 1996.

Հանդարերդի վանական համալիրը: ՀՀ-ում 1993-1995 թթ. հնագիտական հետազոտությունների արդյունքներին նվիրված 10-րդ գիտական նստաշրջան, Ջեկուցման թեզեր: Երևան, 71-73:

Մնբարեանց Մ. 1895.

Տեղագիր Գեղարքունի Ծովագարդ գաւառի որ այժմ Նոր-Բայազիտ գաւառ: Վաղարշապատ:

Վանյան Հ. 2012.

Հնագիտական աշխատանքներ Սոթքում: ԵՊՀ ՈւԳԸ գիտական հոդվածների ժողովածու: Երևան, 148-151:

Տէր-Մովսիսեան Մ. 1938.

Հայկական երեք մեծ վանքերի՝ Տաթևի, Հաղարծնի և Դաղի եկեղեցիները և վանական շինությունները...: Երուսաղեմ:

Ուլտրարքյան Բ. 1975.

Խաչենի իշխանությունը X-XVI դարերում: Երևան:

Ուլտրարքյան Բ. 1994.

Արցախի պատմությունը սկզբից մինչև մեր օրերը: Երևան:

Քալանթար Ա. 1931.

Հայաստանի հնությունների պահպանության կոմիտե, Գիտությունը և գիտական-հետազոտական աշխատանքները Խորհրդային Հայաստանում 1920-30: Երևան:

Օհանյան Հ. 1981.

Հելլենիստական ժամանակաշրջանի դամբարան Կարճաղբյուր գյուղի Քարե դուռ ամրոցում (Վարդենիսի շրջան): Հայկական ՍՍՀ-ում 1979-1980 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված զեկուցումների թեզիսներ: Երևան, 31-32:

Акопян А. 1987.

Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках. Ереван.

Бархударян С. 2011.

Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений. Ереван.

Ивановский А. 1911.

Материалы по археологии Кавказа. Москва.

Караетян И. 1980.

Эллинистическая культура и сельские поселения Армении (по материалам раскопок поселения Карцахпюр). Всесоюзный симпозиум по проблемам эллинистической культуры на востоке I, тезисы докладов. Ереван, 36-38.

Караетян И. 1988.

Античное поселение Карцахпюр. Третий всесоюзный симпозиум по проблемам эллинистической культуры на востоке, тезисы докладов, издательство на Армянской СССР. Ереван, 33-34.

Хачатрян Ж., Зардарян М., Манукян А. 1979.

Раскопки в Акунке. Археологические открытия 1978 года. Москва, 527.

Biscione R., Hmayakyan S., Parmegiani N., Sayadyan Y. 2002.

Description of the sites, : The North-Eastern Frontier Urartians and Non-Urartians in the Sevan Lake Basin. I. The Southern Shores. Documenti Asiana VII. CNR: Inst. Di Studi Sulle Civiltà Dell'Egeo E Del Vicino Oriente. Roma, 61-249.

Bobokhyan A., Kunze R., Meliksetian Kh., Pernicka E., Meller H. 2012.

Archaeological Investigations around the Gold Mines of Sotk, Armenia. International Symposium on East Anatolia - South Caucasus Cultures. 10-13 October 2012, (Işıklı M., Can B. ed.), Erzurum University, Cambridge, 342-354.

Hakobyan H. 2002.

The Surface Pottery of the Early Armenian, Hellenistic and Roman Periods From the Southern Sevan Basin. The North-Eastern Frontier Urartians and Non-Urartians in the Sevan Lake Basin. I. The Southern Shores. Documenti Asiana VII. CNR: Inst. Di Studi Sulle Civiltà Dell'Egeo E Del Vicino Oriente. Roma, 301-317.

Hakobyan H., Hmayakyan S. 2008.

Recently Found Boundary Stelae from Sevan Basin. Aramazd: Armenian Journal of Near eastern Studies, (3)2, 181-189.

Sanatyan H. 2002.

Architectural structure, defensive systems and building technique of the fortifications, The North-Eastern Frontier Urartians and Non-Urartians in the Sevan Lake Basin. I. The Southern Shores. Documenti Asiana VII. CNR: Inst. Di Studi Sulle Civiltà Dell'Egeo E Del Vicino Oriente. Roma, 325-350.

Kunze R., Bobokhyan A., Meliksetian K., Pernicka E., Wolf D. 2011.

Archäologische Untersuchungen zur Umgebung der Goldgruben in Armenien mit Schwerpunkt Sotk, Provinz Gegharkunik, Veröffentlichungen des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen Anhalt - Landesmuseum für Vorgeschichte 64, Halle, 17-49.

Wolf D., Borg G., Pernicka E., Meliksetian Kh., Klinze Re., Bobokhyan A. 2011.

Geoarchäologische Untersuchungen der Goldvorkommen von Solk und Fiolelovo, Armenien, Archäologie in Armenien. Ergebnisse der Kooperationsprojekte 2010-Ein Vorbericht, Halle (Saale), 51-72.

**ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ
ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ**

2

Հ Ա Բ Ի Տ ՈՒ Ս

ՄԱՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

2

Էջադրումը և ձևավորումը
Արթուր Հարությունյանի

Շապիկը՝
Ռոման Հովսեփյանի

Habitus-ի խմբագրակազմը շնորհակալություն է հայտնում ազգագրագետ, պատմական գիտությունների դոկտոր **Հարություն Մարությանին** և **Մարիամ Շահմուրադյանին**՝ խմբագրական աշխատանքներին աջակցելու և խորհուրդների համար:

Շնորհակալություն ենք հայտնում ազգագրագետ, ՀՀ ԳԱԱ թղթակից-անդամ **Լևոն Աբրահամյանին**՝ իր հեղինակած երգիծանկարները տրամադրելու համար:

Խմբագրության հասցեն՝
ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ,
Հասցե՝ 0025, ՀՀ, ք. Երևան, Չարենցի փ. 15,
Habitus-ի էլեկտրոնային փոստը՝ habitus.iae.am@gmail.com
Կայքը՝ www.iae.am, www.iae.am/hy/HABITUS

Editorial office:
Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA.
Address: 15 Charents str., 0025, Yerevan, Armenia
Email of Habitus: habitus.iae.am@gmail.com
Web page: www.iae.am, www.iae.am/en/Habitus-2

Տպագրված է «Հայկարլի ՄՊԸ» տպարանում
Հեռ. 091 206 115

Չափսը՝ 70×100 1/16: Թուղթ՝ օֆսեթ:
16.5 տպագր. մանուկ: Տպաքանակը՝ 200 օրինակ:



PROCEEDINGS OF THE INSTITUTE
OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY • 2

HABITUS • 2