

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՓՅՈՒՌԸ. ՏԱՐԱՆՁԱՏՈՒՄ ԵՎ ՀԱՆԴԻՊՈՒՄ

Լևոն Արքահամյան

Հոդվածում փորձ է արվում սահմանել սփյուռքի հայկական մոդելը, ի հայտ են բերվում հայրենիք-սփյուռք փոխկապվածության պատմական, հոգեբանական, խորհրդանշական առանձնահատկությունները:

1. Սփյուռքի հայկական մոդելը

Ինչպես հաճախ է պատահում գիտության մեջ, «սփյուռք» տերմինը, ստեղծվելով հրեական հայտնի իրողությունները նկարագրելու համար, սկսեց վերաբերվել նաև այլ, այս կամ այն չափով համանման իրավիճակներին: Իսկ այսօր, եզրաքանության մեջ տիրող հետմոդեռնիստական անփութության պատճառով, այն երևույթների այնքան լայն շրջանակ ընդգրկելու միտում ունի, որ հնարավոր է «սփյուռքի» ոչ միայն հրեական, այլև նույնիսկ ընդլայնված ըմբռնման կորուստ [1, c. 8–23; 2, c. 24–33]: Մյուս կողմից տերմինի նախնական իմաստը հաճախ այնքան տիրապետող է, որ սփյուռքի ընդհանուր սահմանումն ու բնութագիրը տրվում են հրեաների սփռումն իբրև դասական, իդեալական տեսակ դիտանկյունից, մինչդեռ այն ավելի շատ բացառիկ տեսակ է [3, p. 84]:

Բանն այն է, որ իրենց պատմության մի զգալի ժամանակափուլ հրեաները, չունենալով իրական հայրենիք, ապրել են երևակայական հայրենիքի գաղափարով, մինչդեռ ուրիշ շատ սփյուռքերի համար, ընդհակառակը, կարևոր են հենց իրական հայրենիքի հետ փոխհարաբերությունների գանազան ասպեկտները: Ութ բնութագրերից (սփյուռքի հայտնի տեսաբան Ու.Սաֆրանի կարծիքով՝ տարագրված խմբերի անդամները պետք է բնութագրվեն դրանց գոնե մի մասով, որպեսզի իսկապես որակվեն իբրև սփյուռք) միայն երկուսն են ենթադրում հարաբերություններ իրապես գոյություն ունեցող հայրենիքի հետ (թեպետ «հայրենիք» հասկացությանը առնչվում են նրա ցանկի, ընդհանուր առմամբ, յոթ կետերը¹): Հրեական

¹ Այդ ութ բնութագրերն են. 1. խմբի անդամները կամ նրանց նախնիները տեղաշարժվել են որոշակի ելման «կենտրոնից» մեկ կամ ավելի «ծայրամասային», կամ օտարերկրյա շրջաններ, 2. նրանք պահպանել են իրենց նախնական հայրենիքի նրա ֆիզիկական տեղակայման, պատմության և ձեռքբերումների մասին հավաքական հիշողությունը, պատկերացումը կամ առասպելը, 3. նրանք վստահ են, որ չեն դարձել, և հնարավոր է չեն էլ կարող դառնալ յուրային «ընդունող» հանրության համար, ուստի և որոշ չափով իրենց օտար և մեկուսացված են զգում, 4. իրենց նախնիների հայրենիքը նրանք համարում են իրենց իսկական, իդեալական հայրենիքը, ուր նրանք կամ նրանց սերունդները, ի վերջո, հնարավոր է վերադառնան (կամ պետք է վերադառնան), եթե պայմանները թույլ տան, 5. նրանք վստահ են, որ պարտավոր են հավաքականորեն աջակցել իրենց նախնական հայրենիքի գոյությանը, անվտանգությանն ու բարգավաճմանը կամ նպաստել նրա վերականգնմանը, 6. նրանք շարունակում են իրենց վերագրել այդ հայրենիքին անհատապես և/կամ հավաքական նույնականության միջոցով, և այդ հանգամանքով են զգալի չափով որոշվում նրանց էթնոկոմունալ գիտակցությունն ու համերաշխությունը, 7. նրանք ցանկանում են փոքրամասնություն մնալ՝ հաջորդ սերունդներին փոխանցելով նախնիների հայրենիքի մշակութային (կրոնական) ժառանգությունը, 8. հայրենիքի հետ նրանց մշակութային, կրոնական և/կամ քաղաքական կապն էականորեն արտացոլվում է նրանց հասարակական ինտերտուտներում [4, հմտ. 2, p. 83–84]:

սփռման եզակիությունն այն է, որ առավել երկարատև և հայտնի «ռաբբիական» փուլից և՛ առաջ, և՛ հետո, որը բնութագրվում էր իրական հայրենիքի բացակայությամբ և որը, որպես կանոն, համապատասխանում է հրեության ընկալմանը որպես այդպիսին, հրեական (ինչպես և այլ) սփյուռքի մոդելը կառուցվում էր «իրական հայրենիք (կենտրոն) – սփյուռք (ծայրամաս)»¹ փոխհարաբերությունների շուրջ: Այսպիսով, հրեական սփյուռքն իր պատմության ընթացքում, ըստ էության, ընդգրկել է սփռված լինելու բոլոր հնարավոր տարբերակները:

Հոդվածի նպատակն է նկարագրել հայկական սփյուռքի մոդելը և նրա տարբեր կողմերը, առաջին հերթին՝ «հայրենիք – սփյուռք» հարաբերակցությունը: Հայերի տարագրման սկիզբը սովորաբար կապում են մ.թ. 387թ. Պարսկաստանի և Բյուզանդիայի միջև Հայաստանի բաժանման հետ: Հենց այդ ժամանակ էլ Բյուզանդիայի տարբեր մասերում հայտնվում են առաջին հայ տարագիրները: Սփյուռքն աստիճանաբար ընդլայնվում էր Xդ. Բյուզանդիայի նվաճողական քաղաքականության, իսկ XIդ.՝ սելջուկյան զավթումների արդյունքում: Իրենց հայրենիքի սահմաններից դուրս հայերի առավել մեծ սփռման արտացոլումն է Հռոմի պապերի վերաբերմունքի փոփոխությունը հայ եկեղեցու ազդեցության աշխարհագրության հանդեպ. IXդ. նրանք ընդունում էին կաթողիկոսի (հայ եկեղեցու գլխավորի) հոգևոր իշխանությունը միայն Հայաստանի սահմաններում, իսկ արդեն XIIդ. այդ իշխանությունը ճանաչվում էր արդեն նաև Կապադովկիայում, Մեդիայում և Պարսկաստանում [6, էջ 79]: Հայաստանի տարածքային բաժանումը IVդ. անմիջապես չհանգեցրեց հայ եկեղեցու բաժանմանը. մինչև XIդ. այն միասնական էր, չնայած կաթողիկոսները կարող էին ընտրվել ինչպես պարսկական, այնպես էլ բյուզանդական հատվածներում [6, էջ 75]:

Հայկական սփյուռքի կազմավորման գործընթացի հաջորդ վկայությունը հայոց կաթողիկոսների տիտղոսի նոր ըմբռնումն էր: XIդ. երկրորդ կեսից այդ տիտղոսը ձեռք բերեց էթնիկական երանգ. «հայոց կաթողիկոս» կամ «հայկական կաթողիկոս» նախկին՝ «Հայաստանի կաթողիկոս»² ան-

¹ Ռաբբիական հրեականության մոդելը ձևավորվել է Երուսաղեմի Երկրորդ տաճարի կործանումից հետո, մ.թ. 70 թվականին, և հարմարեցվել է առանց հայրենիքի սփյուռքում ապրելուն: Մինչ այդ, Երկրորդ տաճարի գոյության ընթացքում, հրեականության մոդելը իրենից ներկայացնում էր կենտրոն Հրեաստանում (գոհեր մատուցող քրմով) և ծավալուն սփյուռք կազմված Բաբելոնյան գերության արդյունքում իրենց պատմական հայրենիքից դուրս հայտնված հրեաներից: Նոր մոդելում կրոնական և համայնքային կյանքի կենտրոնը հայրենիքի գլխավոր տաճարից տեղափոխվում է սինագոգ («ժողովարան»), որի սպասավոր դառնում է ռաբբին՝ գիտակ գիտնականը և ավանդությունների մեկնիչը, բավականաչափ անկախ, որը կենտրոնից կառավարվելու կարիք չունի (տե՛ս [5, c. 152-157]):

² Քերականորեն երկու մեկնություններն էլ թույլատրելի են: Հատկանշական է, որ *հայոց* բառի այս երկու ըմբռնումները ներկայումս փաստորեն որոշում են ժամանակակից հայագիտության երկու ուղղությունները: Մեկը, որը հիմնականում ներկայացնում են արևմտյան գիտնականները, նախընտրում է հայ պատմագրության հոր՝ Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմություն»-ը (Vդ.) թարգմանել որպես «Հայերի պատմություն», իսկ մյուսը, որը ներկայացնում են Հայաստանի գիտնականները, այն հասկանում է որպես «Հայաստանի պատմություն»: Այս հոդվածի համատեքստում կարելի է ասել, որ երկու թարգմանություններում որոշակիորեն դրսևորվում են հայերի նկատմամբ հետևյալ մոտեցումները. ա) ի սկզբանե ցրված ժողովուրդ առանց հայրենիքի [7, S.114] և բ) հայրենիք ունեցող ժողովուրդ:

վանման փոխարեն: Մինչև այս շրջադարձային կետը կաթողիկոսի տիտղոսն էր *Հայոց Մեծաց Կաթողիկոս*, այսինքն՝ «Մեծ Հայքի թագավորության կաթողիկոս», և փաստորեն կրկնում էր արքայի տիտղոսը¹: XIIդ. 60-70-ական թթ. և հատկապես XIII և XIVդդ. Կաթողիկոսն առավել հաճախ հիշատակվում է *Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս* անվամբ, այսինքն՝ «բոլոր հայերի կաթողիկոս»: Այս անվամբ է նա կոչվում մինչ օրս: Անվանման այս փոփոխությունը, հավանորեն, ցույց է տալիս, որ նշված ժամանակաշրջանում կաթողիկոսն իր հոգևոր խնամակալության տակ պետք է ընդգրկեր նաև հայրենիքից դուրս ապրող հայերին [6, էջ 78, 81]: Սա բավականաչափ հիմք է տալիս կարծելու, որ Կիլիկիայում, Հյուսիսային Սիրիայում, Բալկանյան թերակղզում, Եգիպտոսում և մի շարք այլ վայրերում արդեն գոյություն ունեին հայկական սփյուռք: Այսպիսով, այն բանից հետո, երբ հայերը կորցրին պետականությունն ու նրանց մի մասը սփռվեց Միջին և Մերձավոր Արևելքում ու այլ երկրներում, նրանք շարունակում էին մնալ կաթողիկոսության ինստիտուտի հովանու ներքո, որը երկար դարեր փոխարինում էր գերագույն իշխանության նախորդ ինստիտուտին, որը մարմնավորում էին թագավորն ու գլխավոր քուրմը (կաթողիկոսը): Դրանով ապահովվեց էթնոմշակութային պաշտպանության կարևոր մեխանիզմը, քանի որ կրոնը հաճախ հիմնական դերերից մեկն է խաղում ինչպես ազգային ինքնության, այնպես էլ սփյուռքի ստեղծման և պահպանման գործում [8]:

XI-XIIIդդ. հայկական սփյուռքի այս մոդելը (ժողովրդի մի մաս, որն ապրում է հայրենիքից դուրս, հայրենիքի գլխավոր հոգևորականի հոգևոր հովանու ներքո) զուգորդվում էր հայ համայնքների կազմավորման մեկ այլ ձևի հետ՝ Միջերկրածովյան և Սևծովյան, ինչպես նաև աշխարհի այլ տարածաշրջանների նավահանգստային մեծ քաղաքներում ու առևտրային կենտրոններում առևտրային գաղութների մի ամբողջ ցանցի տեսքով: Այս ինքնակառավարվող համայնքները կապված էին Կիլիկիայի Հայոց թագավորության հետ (XII-XIVդդ.) և գտնվում էին նրա հովանավորության տակ: Չնայած դրանք կարծես համապատասխանում էին սփյուռքյան սխեմային (հայրենիք և նրա տարածքից դուրս գտնվող բնակչության հատված)², սակայն դեռևս սփյուռք չէին, քանի որ շատ սերտ էին կապված հայրենիքին: Բանն այն է, որ հայ թագավորներն ապահովում էին համայնքների անդամների իրավունքների պաշտպանությունը փոխադարձության սկզբունքով,

¹ Գերագույն իշխանության բաժանումը հոգևորի և աշխարհիկի սկիզբ է առնում առասպելաբանական երկվորյակներից, շատ ժողովուրդների ավանդույթներում՝ հասարակության նախահայրերից (հմմտ. հայ առաջին քրիստոնյա Տրդատ III-ի և առաջին կաթողիկոս Գրիգոր Լուսավորչի գենետիկ ազգակցությունը (նրանք համարվում էին ազգականներ, իսկ ըստ վարկածներից մեկի՝ զարմիկներ էին):

² Լինելով սփյուռքյան կազմավորում՝ Կիլիկիան դառնում է հայրենիք նոր սփյուռքի համար: «Հայրենիք – սփյուռք» նման հետևողական շղթաները բնորոշ են սփյուռքի, այդ թվում և հայկականի ձևավորման գործընթացների համար:

այսինքն՝ շնորհիվ այն բանի, որ նույն իրավունքներն էին տալիս Կիլիկյան Հայաստանում ապրող օտարերկրյա քաղաքացիներին [9]: Միայն Կիլիկիայի անկումից հետո (XIVդ.) այդ գաղութները, կորցնելով հայրենիքի հովանավորությունը, հնարավորություն ստացան դառնալ սփյուռք: Որոշ ժամանակ դրանք շարունակեցին գործառել ասես իներցիայով [9, c. 53, 55-56]: Սակայն սփյուռք էին դառնում միայն այն դեպքում, երբ նրանց հաջողվում էր մշակել ինչ-որ մեխանիզմներ, որոնք թույլ չէին տալիս ձուլվել շրջակա հասարակությունում, երբ մայր հայրենիքին կապող փրկարար պորտալարը կտրված էր [1, c. 11-13]:

Այստեղ կրկին մոտենում ենք էթնոպաշտպանական մեխանիզմներին, որոնք սփյուռքի կազմավորման համար նույնքան կարևոր են, որքան և հայրենիքի գոյատևման: Արդեն խոսվել է կրոնի՝ որպես այդպիսի գլխավոր մեխանիզմներից մեկի մասին: Մենք չենք կարող այստեղ մանրամասն դիտարկել, թե ինչպես է ընթանում սփյուռքի կազմավորման գործընթացը, սակայն հայ համայնքների պատմության ընդհանուր ակնարկն անգամ վկայում է, որ այն համայնքները, որոնց կրոնը համընկնում է հյուրընկալող երկրի կրոնին, ազգային ինքնությունը կորցնելու ավելի մեծ հավանականություն ունեն, քան նրանք, որոնք հայտնվել են օտար կրոնական միջավայրում: Առավել բնորոշ օրինակը Ուկրաինայի և Լեհաստանի հայկական համայնքն է: Այն բանից հետո, երբ XVIIդ. վերջին հայերը զրկվեցին լեհ կառավարողների հովանավորությունից, որը նրանց ինքնակառավարման երաշխիքներ էր տալիս սկսած XIVդ., հայ կաթոլիկներն արագորեն լուծվեցին կաթոլիկական միջավայրում [9, 10]: Կաթոլիկ միջավայրում հայ ինքնության պահպանման հետաքրքիր օրինակ են Մխիթարյանների կաթոլիկ միաբանությունները, որոնք հիմնադրվել են XVIIIդ. Վենետիկում և Վիեննայում: Էթնոպաշտպանական մեխանիզմի այս տեսակը կարելի է անվանել ինտելեկտուալ, քանի որ հայոց պատմությունն ու ավանդական մշակույթն այստեղ կաթոլիկ հոգևորականների գիտական մտքի սեփականությունն էին, այլ ոչ թե ազգագրական իրողություն [11, 12]:

Ազգային ինքնության պահպանման միանգամայն հակառակ օրինակն են Հյուսիսային Կովկասի չերքեզահայերը: Վարկածներից մեկի համաձայն՝ այս խումբը միջին դարերում կազմավորել է ռազմիկների մի ոչ մեծ ջոկատ, որոնք ամուսնացել էին չերքեզուհիների հետ [13, c. 43-58]: Ընդունելով չերքեզական միջավայրի բոլոր առանձնահատկությունները, բացի կրոնից¹, որը շարունակում էր մնալ հայ առաքելականը, XIXդ. երկրորդ կեսին, երբ համայնքը բավականաչափ բարեկեցիկ էր դարձել, չերքե-

¹ Սա ազգային բնութագրերի փոխանցման գործում կանանց և տղամարդկանց համեմատական դերի լավ օրինակ է: Տե՛ս նաև [14, c. 99-100] մերձավորարևելյան հայ սփյուռքում կնոջ դերի մասին:

զահայերին հաջողվեց կրկին վերականգնել ազգային ինքնության մյուս բաղադրատարրերը՝ ներառյալ լեզուն: Իհարկե, այս ամուր կայունությունն այնքան երկարատև չէր, որպեսզի համայնքը վերածվեր լիարժեք սփյուռքի [13, c. 122–126]:

Թեև կրոնը արդյունավետ էթնոպաշտպանական մեխանիզմի կարևոր բաղադրիչ է, այնուամենայնիվ, երբեմն նրա դերը փոքր-ինչ չափազանցվում է: Օրինակ, ժամանակակից Իրանում, որտեղ հայերը համարվում են դավանական, այլ ոչ թե էթնիկական փոքրամասնություն, ազգային կողմնորոշում ունեցող առօրյա կյանքի կազմակերպման հիմնական պատասխանատվությունը կարծես ստանձնել է Դաշնակցությունը¹: Այլ կերպ՝ սփյուռքի ազգային ինքնությունը, որոշ իմաստով, ապահովվում է քաղաքական կուսակցության լավ կազմակերպված կառույցի կողմից, որն ընդհատակյա հեղափոխական գործունեության հարուստ փորձ ունի: Որոշ չափազանցությամբ (որն անհրաժեշտ է տվյալ մոդելի էությունը հասկանալու համար) կարելի է ասել, որ գործ ունենք սփյուռքի եզակի դեպքի հետ՝ որպես «գաղտնի հանրություն» կամ սփյուռք, որը գործառույթ է նման գաղտնի հանրության ակտիվ օգնությամբ: Այլ երկրներում, օրինակ՝ ԱՄՆ-ում, որտեղ սփյուռքը գոյատևման ուղիների ընտրության բազում հնարավորություններ ուներ, այս մեխանիզմը, բնականաբար, չէր կարող գործել նույն արդյունավետությամբ: Սակայն նույնիսկ այստեղ կարելի է տեսնել հայության հաստատման նշված «կուսակցական» մոդելի հատկանիշներ, հատկապես 1915թ. ցեղասպանությանը հաջորդած առաջին տարիներին, երբ կազմավորվում էր հայ սփյուռքի հիմնական մասը:

Ինչպես տեսնում ենք, սփյուռքի կայացման աշխարհիկ մոդելները, որպես կանոն, գործում են կրոնականին զուգահեռ, հատկապես հայոց սփյուռքի պատմության վաղ շրջանում: Դավանական տեսակետից հայ սփյուռքը տարբերվում էր հրեականից, որի համար «սփյուռքյան» ռաբբիական գոյաձևը խաղացել է առանձնահատուկ էթնոպաշտպանիչ մեխանիզմի գլխավոր դերը: Իսկ հայկական մոդելում գլխավոր հոգևոր անձը, ինչպես նշվել է, փոխել է միայն իր տիտղոսը, բայց ոչ գործառույթը²: Ակնհայտ է, որ այս տարբերությունը վկայում է երկու ժողովուրդների սփյուռքի տարբեր

¹ Ըստ Դ. Պետրոսյանի մասնավոր հաղորդման՝ սա գոնե կարելի է ասել Նոր Զուղայի հայ համայնքի մասին:

² Որոշ դեպքերում, սկսած XIX դ. ավատատիրական մասնատման արդյունքում, կազմավորվեցին մի քանի հայկական կաթողիկոսություններ պատմական Հայաստանի տարբեր մասերում և նույնիսկ հայերի նախնական էթնիկական տարածքներից դուրս: Սակայն հայերի հոգևոր ինստիտուտի կառույցը չի փոխվել, ինչպես հրեաների պարագայում: Նորահայտ կաթողիկոսությունները լիովին կրկնում էին նախնական կառույցը և առանձնանում էին սոսկ քաղաքական նկատառումներով: Հենց այս պատճառով էլ կաթողիկոսությունների վերամիավորումը միշտ ընդունվում էր որպես հայերի համախմբման անհրաժեշտ պայման և չէր հանդիպում դավանական կարգի «տեխնիկական» խնդիրների (օրինակ՝ 1995թ. երջանկահիշատակ Գարեգին Ա-ի «Ամենայն Հայոց կաթողիկոս» ընտրության ժամանակ, որը մինչ այդ «Մեծի Տանն Կիլիկիոյ» կաթողիկոսն էր):

տեսակների և դրանց կազմավորման տարբեր ճանապարհների մասին: Հրեաներն իրենց հայրենիքը կորցրել են պետականության կորստից հետո, մինչդեռ հայերը կորցրել են միայն պետականությունը, այն էլ, որոշ իմաստով, դա փոխարինվել է կրոնական ինստիտուտով: Միայն Արևմտյան Հայաստանի հայերն են, որ, հրեաների նման, կորցրել են հայրենիքը, բայց այստեղ ևս, ինչպես կտեսնենք հետագայում, զգալի տարբերություն կա սփյուռքի երկու տեսակների միջև: Այս ամենը մեզ վերադարձնում է հայրենիքի հիմնախնդրին, որը, սփյուռքի, համենայնդեպս՝ հայկական, կարևորագույն բնութագիրն է:

2. Հայրենիք և սփյուռք. մինչև բաժանում բաժանվածն է՞ր

Ու.Սաֆրանի նշած սփյուռքի չափանիշների համակարգի առաջին կետով առաջարկվում է սփյուռք համարել այն ազգային փոքրամասնությունը, որի անդամները կամ նրանց նախնիները իրենց հայրենիքից սփռվել են նրա սահմաններից դուրս գտնվող մեկ կամ ավելի մեծ թվով շրջաններում [4]: Սա, փաստորեն, ձևական սահմանափակում է արտահայտում, որը, ինչպես նշում է Ա.Միլիտարյովը, առկա է *diaspora* տերմինի բոլոր բովանդակային մեկնություններում. այն կարող է վերաբերել «մարդկանց հանրույթների այն տեղաշարժերին, որոնք հանգեցնում են նախնական միասնական հանրույթի բաժանմանը ոչ պակաս, քան երկու խմբի, որոնք բաժանումից հետո հայտնվում են նվազագույնը երկու տարածքներում», ավելի պարզ՝ տարբեր երկրներում¹ [2, c. 29]:

Անորոշ սահմանումներով և ռեյաստիվիզմով պոստմոդերնիստական հրապուրվածությունը վերջին ժամանակներս վերաիմաստավորել է տալիս այն, թե ինչ է, այսպես կոչված, «մարդկանց հանրույթների տեղաշարժը»: Այսպես, վերջին կայսրությունների, հատկապես Խորհրդայինի փլուզումը և դրան հաջորդող սահմանների վերաձևումը հանգեցրին նրան, որ էթնոսների մեծ զանգվածներ հայտնվեցին այլ երկրում՝ առանց տեղից իսկ շարժվելու: Տեղաշարժվել են սահմանները, բայց ոչ մարդիկ: Որոշ հետազոտողներ փութացին այդ խմբերն անվանել սփյուռք: Ու.Սաֆրանը դրանք անվանեց «սնանկացածներ» (*beached*), Ռ.Բրուքսերը՝ «պատահարային»² (*accidental*), այլ հեղինակներ՝ պարզապես սփյուռք առանց որևէ առանձնահատկության նշման [4, 15, 16, c. 82, 17, c. 44]:

¹ Հետաքրքրական է, որ սփյուռքի ժամանակակից հետազոտողները հեշտությամբ կարող են զանցառել իրենց օգտագործած տերմինի ներքին իմաստը: Օրինակ՝ Ու.Սաֆրանն իր համակարգի ավելի վաղ տարբերակում առաջարկում էր սփյուռք համարել միայն այն տարագրյալ խմբերին, որոնք սփռվել են իրենց հայրենիքից դուրս գտնվող առնվազն երկու շրջաններում [3, p. 83], հավանաբար, նպատակ ունենալով գոնե ինչ-որ կերպ սահմանափակել սփյուռք կոչվելու հավակնող խմբերի սրբնաց աճող թիվը:

² Հոդվածի առաջին հրատարակման մեջ այս եզրը ոչ ճիշտ թարգմանել էմ «պատահական» – Լ.Ա.:

Բացառված չէ, որ այս կեղծսփյուռքյան կազմավորումներից մի քանիսը ժամանակի ընթացքում կարող են վերածվել իսկական սփյուռքի (օրինակ՝ ռուսական համայնքները նորանկախ պետություններում), սակայն մի քանի այլ դեպքեր, հատկապես բնիկ (ավտոխտոն) խմբերին վերաբերողները, որոնք շարունակում են մնալ իրենց էթնիկ հայրենիքում, միանգամայն այլ պատկեր են ներկայացնում: Այսպես, ամեն մի սփյուռքի «սևեռուն գաղափարը» նախնիների հայրենիք վերադառնալու երազանքն է, այն ժամանակ, երբ սահմանների անսպասելի տեղաշարժի պատճառով այլ երկրում հայտնված խմբի «սևեռուն գաղափարը» կարող է լինել ազգային-ազատագրական պայքարը հայրենիքի (որը նրանք երբեք չեն լքել) նախկին սահմանները վերագտնելու համար: Ասվածի լավ օրինակ է Լեռնային Ղարաբաղը: Այստեղ բնակվող հայերը երբեք չեն լքել իրենց հայրենիքը, և դա նրանց 1980-ական թթ. վերջի – 1990-ական թթ. սկզբի ազգային-ազատագրական պայքարի գլխավոր փաստարկն էր: Զարմանալի չէ, որ Ղարաբաղի հայերի պահանջախնդրությունն անօրինական հայտարարելու նպատակով աղբրեջանցիներն օգտագործում էին հայերին Իրանից ներգաղթած խումբ հայտարարելու հակափաստարկը, այսինքն՝ «սփյուռքի փաստարկն» առաջադրվում էր ընդդեմ «հայրենիքի փաստարկի» [18, շ. 21–28]:

Վերադառնալով «մարդկանց հանրույթների տեղաշարժերին», որոնք հանգեցնում են սփյուռքի գոյացմանը, նշենք, որ մեզ այստեղ, առաջին հերթին, հետաքրքրում է այն, որ ելակետային խումբը բաժանվում է երկու մասի՝ հայրենիք և սփյուռք, որոնք հաճախ հանդես են գալիս որպես բինար հակադրություն: Վերջինս սփյուռքի գոյացման և գործառնելու կարևոր մեխանիզմն է և նույնիսկ կարող է համարվել նրա էական բնութագրերից մեկը: Այն չի եղել «ռաբբիական» ժամանակաշրջանի հրեական սփյուռքում, բայց անմիջապես ի հայտ է եկել XXդ., հայրենիք – սփյուռք երկյակ կառույցի վերստեղծումից հետո:

Հայրենիքի և սփյուռքի հակադրումը նախնական բաժանման անխուսափելի արդյունքն է: Այդ հակադրումը կարող է առաջանալ ինչպես միանգամայն ակնհայտ, այնպես էլ քողարկված բնույթ կրող տարբեր պատճառներով: Առավել ակնհայտ պատճառը, բնականաբար, տարբերությունն է հայրենիքի և հյուրընկալող երկրի միջև, որտեղ սփյուռքը գտնում է իր երկրորդ հայրենիքը:

Երբեմն հենց բաժանման գործընթացն է ծնում հակադրումը: Այսպես, ժամանակակից հայ սփյուռքի հիմնական զանգվածը գոյացել է 1915թ. ցեղասպանությունից հետո, ընդ որում՝ երբեմնի համատեղ տառապանքը կարող է դառնալ տարագրյալ խմբերի տարբերակիչ բնութագիրը՝ ձևավորելով նախնական բաժանման դրամատիկ գործընթացն իրենց վրա չզգա-

ցած սերունդների հավաքական հիշողությունը¹: Այդ հիշողությունը տիպաբանորեն հարաբերակցվում է Սկզբի մասին առասպելին, որն արտահայտում է մարդկային հավաքականության ունիվերսալ հետաքրքրությունն իր արմատների հանդեպ, լինեն այդ արմատները պատմական թե առասպելաբանական, իսկ կոլեկտիվը՝ նախապատմական ցեղ, ժամանակակից ազգ թե սփյուռք²: Չնայած Սկզբի մասին առասպելները սկզբունքորեն կարող են և դրամայի երանգ ունենալ³, սակայն նրանք, որոնք վերաբերում են սփյուռքի գոյացմանը, որպես կանոն, իրենց հիմքում պատմական ողբերգություն են պարունակում:

Ցեղասպանությունից հետո կազմավորված հայկական սփյուռքը նման սփյուռքի բնորոշ օրինակ է: Այս իմաստով ցեղասպանությունը դարձավ սփյուռքյան հայերի այս հատվածի համար Արարման մասին իսկական առասպել [21, p. 331; 22, էջ 49–51]: Ավելին, այն հայ սփյուռքի այնքան զորեղ ցուցիչ հանդիսացավ, որ հայ գիտնականները, որպես կանոն, օգտագործում են *սփյուռք* բառը՝ հունարեն *diaspora* բառի հայերեն համարժեքը, միայն սփյուռքի այն հատվածի (իհարկե, ամենամեծ) վերաբերյալ, որը գոյացել է 1915թ. ցեղասպանության արդյունքում: Միևնույն ժամանակ, սփյուռքի մյուս հատվածները (ինչպես հին, այնպես էլ ժամանակակից) նշելու համար օգտագործվում է *գաղթօջախ* կամ *գաղթավայր* բառը (համապատասխանաբար՝ «օջախ» կամ «վերաբնակման վայր»)⁴:

Սփյուռք բառի շաղկապումը Հայոց ցեղասպանությանը հիշեցնում է *հոլոքոստ* բառի կիրառումը բացառապես հրեաների ցեղասպանությունը նշելու համար: Ի դեպ, հայերեն *սփյուռք* և *գաղթավայր* տերմինները, ինչպես ծագմամբ, այնպես էլ իմաստով համապատասխանում են հունարեն *diaspora*-ին՝ հենց *հրեական սփյուռք* իմաստով, որը ժամանակակից եբրայերենին փոխանցվել է *գալուտ* ձևով՝ ակնհայտորեն արտահայտված բացասական մեկնությամբ [2, c. 29]: Տարբերությունը միայն այն է, որ հրեաների մոտ նկատվում է «դիասպորա» հասկացությունը ողբերգական իմաստ պարունակող «արտաքսում» բաղադրիչից ազատելու միտում՝ նոր, առավել

¹ Հայ սփյուռքի երրորդ սերնդի որոշ ներկայացուցիչներ կարող են կորցնել իրենց ազգային բոլոր հատկանիշները, բացի այն իմացությունից, որ իրենց պապերն ու տատերը ենթարկվել են ցեղասպանության Օսմանյան կայսրությունում: Որոշ դեպքերում այդ նույն իմացությունը, ընդհակառակը, ստիպում է մարդկանց հրաժարվել իրենց ազգային ինքնությունից, որպեսզի ձերբազատվեն զոհի պիտակից:

² Ջ. Արմսթրոնգը նման կոլեկտիվներն անվանում է «արքետիպային» [19, p. 207]:

³ Այստեղ տեղին է հիշատակել մահվան և զոհի գաղափարը շոշափող՝ արարման մասին առասպելները, որոնք ի սկզբանե անհրաժեշտ են տիեզերքի և/կամ նրա տարրերի ստեղծման համար (տե՛ս, օրինակ, [20, p. 167–175]):

⁴ Օրինակ՝ «Հայկական սովետական հանրազգիտարանի» հատուկ հատորը՝ նվիրված Հայաստանին (տե՛ս [23], ունի երկու հոդված երկու հասկացությունների վերաբերյալ (Է. Մելքոնյան, էջ 186–195 և Վ. Բարխուդարյան, էջ 182–186): Հավանաբար, նման տարբերակումից խուսափելու և բոլոր երևույթներն ամբողջությամբ ընդգրկելու նպատակով Գ. Բարդախյանը գերադասում է օգտագործել անգլերեն *dispersion* բառը *diaspora*-ի փոխարեն (տե՛ս [24]):

չեզոք տերմինների ստեղծման ճանապարհով [2, շ. 31-32]: Հայերի մոտ *գաղթավայր* տերմինում ակնհայտորեն առկա իմաստային շերտը՝ կապված *աքսոր*-ի հետ, այսօր բավականաչափ չեզոք ձևով ընկալվում է միարմատ *գաղութ* բառում¹:

Հայրենիքի և սփյուռքի միջև տարակարծությունները և նույնիսկ նրանց հակադրումը կարող են բխել Արևելյան և Արևմտյան Հայաստանի միջև եղած բուն տարբերություններից, որոնք համապատասխանաբար կազմավորել են հայրենիքն ու սփյուռքը: Ինչպես ճիշտ նկատում են, այդ տարբերությունները հետևանք են այն բանի, որ Հայաստանը շատ երկար ժամանակ գտնվել է տարբեր պետությունների կազմում՝ սկսած 387թ. Պարսկաստանի և Բյուզանդիայի միջև նրա բաժանումից, վերջացրած ցեղասպանությունից առաջ Ռուսական և Օսմանյան կայսրությունների միջև նրա բաժանումով: Մեկ երկրի երկու հատվածների ճակատագրերի «տարբերությունը» հետագայում խորացավ նաև կոմունիստական ու կապիտալիստական համակարգերի (որոնցում հայտնվեցին հայերը հեղափոխությունից և ցեղասպանությունից հետո) միջև առկա հակամարտության պատճառով [28, էջ 76-77]: Սրան զուգահեռ՝ Արևելյան և Արևմտյան Հայաստանի հայերն ունեին նաև տեղային էթնոմշակութային, ներառյալ՝ լեզվական, առանձնահատկություններ: Բնական կլիմեր ակնկալել, որ վաղ թե ուշ մինչև ցեղասպանությունը գոյություն ունեցող էթնոմշակութային և ցեղասպանությունից հետո գոյացած սոցիալ-քաղաքական տարբերությունները կվերանան՝ դրանով իսկ հեշտացնելով սփյուռքի վերամիավորումը հայրենիքին, այսինքն՝ ցանկացած սփյուռքի կոնկրետ ծրագրի կամ աղոտ երազանքի իրականացումը²: Մական երկու լեզուների առկայությունն՝ իրենց գրական ձևերով և ուղղագրությամբ, կարծես թե խոսում է հայ ժողովրդի երկու խոշոր հատվածների միջև առկա բավական զգալի հեռավորության մասին. հիմնախնդիր, որը, ինչպես կտեսնենք ստորև, գտնվում է նրա երբեմնի ամբողջականության վերականգնման ծրագրերի ուշադրության կենտրոնում: Հարկ է հիշեցնել, որ բարբառային ճյուղավորումը գոյություն ուներ հայ ժողովրդի երկու հատվածների վերջին ողբերգական բաժանումից դեռ շատ առաջ և, շատ հավանական է, տարբեր էթնոմշակութային միջավայրերի պայմաններում մեկ լեզվի տարբերակման հետևանք էր [29, էջ 180-192; 30, էջ 363, նաև 114-140, 362-439; 31, էջ 365]: Մենք այստեղ չենք քննարկի, թե ազգի մասին ժամանակակից տեսությունների տեսակետից ինչ էր իրենից ներկայացնում հայ վաղմիջնադարյան հասարակությունը.

¹ Տե՛ս, օրինակ, [25, էջ 143]: Հետաքրքիր է, որ անցյալ դարի առաջին կեսի բացատրական բառարանում [26, էջ 524] և Հ.Աճառյանի Արմատական բառարանում [27, էջ 505] նույն բառը մեկնաբանվում է բռնի վերաբնակեցման և գաղթականության իմաստային երանգավորմամբ:

² Ու.Սաֆրանի սխեմայի թիվ 4 կետը [3, p. 83].

հոմոգեն էր այն արդյոք, և եթե այո, ապա ինչի՞ արդյունքում կորցրեց իր այդ հատկությունը¹: Մի բան կարելի է հստակ ասել. XX դ. սկզբի դրամատիկական ճյուղավորումից անմիջապես առաջ Հայաստանն արդեն բաժանված էր երկու սուբէթնիկ մասի՝ Արևելյան և Արևմտյան: Մեր պարագայում հայրենիք – սփյուռք փոխհարաբերությունների կարևոր առանձնահատկությունն է այն հանգամանքը, որ Արևելյան Հայաստանը կառուցվում էր որպես հայրենիք, իսկ Արևմտյանը՝ որպես սփյուռքի բնակության երկիր:

Հայ հասարակության այս երկճյուղ կառույցը, հավանաբար, ենթարկվում է ինչ-որ ավելի ընդհանուր կառուցվածքային օրինաչափության, քան IV դ. վերջին Պարսկաստանի և Բյուզանդիայի միջև Հայաստանի բաժանումից սկսած մինչև XX դարասկզբի հայրենիք – սփյուռք ճյուղավորումն էր: Այս օրինաչափությունը եթե չի էլ առաջացնում, ապա գոնե կոչված է աջակցելու բուն երկճյուղ կառույցին: Երկու՝ Մեծ և Փոքր Հայքերի առկայությունը պատմական ժամանակներում և ներկայիս Հայաստան – Ղարաբաղ կազմավորումը, որի բաղադրիչները ո՛չ բաժանված են և ո՛չ էլ միավորված, բայց, այնուամենայնիվ, դիֆերենցված են, կարծես թե ներկայացնում են այս բուն երկճյուղման տարբեր ասպեկտները: Նույնիսկ երկգագաթ Մասիս սարը՝ Հայաստանի խորհրդանիշը, արտահայտում է նույն գաղափարը՝ լրացուցիչ ցուցադրելով այդ երկճյուղ միասնության երկու բաղադրիչների անհամաչափությունը:

Հայ հասարակությունում գոյություն ունի այլ կարգի երկճյուղում ևս, որը կապված չէ Հայաստանի աշխարհագրական կառուցվածքի հետ, բայց երբեմն կարող է համընկնել դրան: Հետևելով Ն.Ադոնցին՝ այդ երկճյուղումը կարելի է բնութագրել երկու միտումներից ելնելով, որոնք դիտվում են, համենայնդեպս, V դարից: Խոսքը ըմբոստության կամ խռհեմության շուրջ մտածելակերպի և վարքագծի կողմնորոշման մասին է [32, էջ 17–48]: Ն.Ադոնցը հետազոտում է այդ կողմնորոշումները՝ սկսելով 451թ. պարսիկների դեմ ապստամբության ժամանակ հայոց զորքի գլուխ կանգնած Վարդան Մամիկոնյանի և պարսիկների կողմն անցած Վասակ Սյունու հակադրումից, երբ կանխորոշվում էին ազգային հերոսի և դավաճանի կարծրատիպերը: Ըստ Ն.Ադոնցի՝ այստեղ իր արտացոլումն է գտել անորոշ իրավիճակի հանդեպ ըմբոստ և խռհեմ վերաբերմունքը, որը բնորոշ էր Մամիկոնյան և Բագրատունի իշխանական տներին [32, էջ 23–26]: Այս երկու սկզբունքները հաճախ հարաբերակցվում էին Հայաստանի բաժանմանը ըստ արևելք – արևմուտք հատկանիշի, չնայած կարող էին փոխվել ինչպես ըստ տեղի, այնպես էլ ըստ դրանք ներկայացնող տների: Այսպես,

¹ Նշենք միայն, որ V դ. հայ հասարակությունը վատ է «տեղավորվում» ներկայումս լայնորեն օգտագործվող՝ ազգի և ազգ-պետության եվրակենտրոն մոդելներում և կարող է հարմար նյութ դառնալ այդ մոդելների վերանայման կամ, համենայնդեպս, ճշտման համար:

Մի. վերջին Սահակ Մամիկոնյանը մարմնավորում էր խոհեմությունը և Արևմուտքը, իսկ Սմբատ Բագրատունին՝ ըմբոսությունը և Արևելքը [32, էջ 34]: Եվ, այնուամենայնիվ, ընդհանուր առմամբ կողմնորոշումը դեպի զգուշավորությունն ու ողջախոհությունը ավելի շատ արտահայտված են Բագրատունիների և ոչ թե Մամիկոնյանների մոտ:

Կարելի է ենթադրել, թե այս երկճյուղումն անհրաժեշտ էր ազգին փոփոխվող պայմաններին առավել արդյունավետորեն դիմակայելու համար, եթե գոյության պահպանման նման մեխանիզմը չափից ավելի դրամատիկական չլիներ հենց ազգի համար. դրանով էլ հենց կործանարար էր Մամիկոնյանների և Բագրատունիների թշնամանքը: Սակայն Ն.Ադոնցը, հակված է դիտարկվող ճյուղավորման ակունքները փնտրել ավելի շուտ սոցիալ-քաղաքական ոլորտում և ոչ թե էսենցիալիստական հոգեբանության մեջ. խոհեմության միտումը նույնչափ էր հակադրված ըմբոսությամբ, որքան և Բագրատունիների արքայատոհմով ներկայացված կենտրոնացված իշխանությունը հակադրված էր մասնատված ավատատիրական կառույցին [32, էջ 46-47]:

Այս երկու միտումները, այնուամենայնիվ, գոյություն ունեն նաև մեր օրերում: Խորհրդային տարիներին դրանք մարմնավորվում էին, համապատասխանաբար, ողջախոհ, «հիշողությունը կորցնող» Խորհրդային Հայաստանով և ցեղասպանությունից հետո առաջացած սփյուռքով, որը պայքարում էր ազգային հիշողության համար¹: Բնական է, որ հայրենիքի և սփյուռքի միջև «դերերի» նման բաշխվածությունը բավական կոպիտ էր և պայմանական: Սփյուռքն ինքը կարող է բաժանված լինել երկու մասի՝ երկու հոսանքներին համապատասխան, դրանով իսկ ի ցույց դնելով դիտարկվող երկճյուղման ունիվերսալ բնույթը: Այսպես, «Դաշնակցություն» կուսակցությունը ներկայացնում է ըմբոստ ուղղությունը (դա երևում է նրա լրիվ անվանումից՝ Հայ հեղափոխական դաշնակցություն), իսկ «Ռամկավար ազատական կուսակցությունը» ավելի մոտ է ողջախոհ ուղղությանը, չնայած նման սահմանազատումը նույնպես պայմանական է և երկու կուսակցությունների՝ ավելի շուտ իդեալական և ոչ թե իրական բնութագիրն է ներկայացնում:

Ինչպես Մամիկոնյաններն ու Բագրատունիներն էին (Արևելքի և Արև-

¹ Ըմբոստ ուղղության բնութագրումը «ուխտապահ», իսկ ողջախոհ ուղղությունը՝ «ուխտանենգ» տերմիններով (տե՛ս [32, էջ 25-26]), դեռևս Վարդան – Վասակ հակադրությունից սկսած, ընկալվում էր նաև որպես հավատարիմ – անհավատարիմ հակադրություն ազգային հիշողության նկատմամբ: Ինչպես արդարացիորեն նկատել է Ա.Պետրոսյանը (հեղինակի հետ հարցազրույցում), նշված ընդդիմության ժամանակակից դրսևորում կարելի է համարել հայագիտությունը համապատասխանաբար ներկայացված Հայաստանի և հայ սփյուռքի գիտնականների կողմից, առաջինները հանդես են գալիս պրիմորդիալիզմի և էսենցիալիզմի դիրքերից, երկրորդները՝ հիպերկրիտիցիզմի, կոնֆորմիզմի և ազգային պատմության հանդեպ «անհավատարմության»: Դիրքորոշումների բախման վաղ օրինակ է ամերիկյան հայագետների խիստ քննադատությունը Ա.Այվազյանի կողմից [33]:

մուտքի նման) երբեմն կողմնորոշումները փոխում, այնպես էլ հայրենիքն ու սփյուռքը կարող էին անել նույնը: Օրինակ՝ Ղարաբաղյան շարժման առաջին փուլում սփյուռքի քաղաքական կուսակցություններն ավելի զգույշ էին և շրջահայաց, քան զանգվածային ցույցերի ըմբոստ տրամադրություններ ունեցող մասնակիցները Ղարաբաղում և Հայաստանում¹, որոնք Կրեմլի իշխանավորների կողմից պիտակավորվեցին որպես ծայրահեղականներ: Հետագայում, հայ-ադրբեջանական հակամարտության խորացմանը զուգընթաց, սփյուռքը, հատկապես դաշնակները, կրկին ստանձնեց իր մամիկոնյանական կերպարը, մասնավորապես՝ Ղարաբաղյան պատերազմի հարցում: Հայաստան – Ղարաբաղ ժամանակակից երկմիասնությունը նույնպես նշյալ երկճյուղման դրսևորում է: Այսպես, Ղարաբաղյան շարժման ղարաբաղյան թևն էր, որ տիպաբանորեն կրկնելով XVIIIդ. ազգային-ազատագրական պայքարի ավատատիրական մոդելը՝ ավելի շատ էր ձգտում մամիկոնյանական նախատիպին, քան երևանյանը, որն արագ վերածվեց լայն սոցիալական շարժման [35, p. 68–69; 36, p. 70–71]:

Ա. Պետրոսյանը Ն. Ադոնցի՝ քաղաքական և սոցիալական համատեքստում դիտարկած երկճյուղումը համարում է հայ մշակույթի ունիվերսալ և անհամեմատ հին գիծը, որը կարելի է նկատել արդեն հայերի՝ հայ/արմեն կրկնակի էթնոնիմի մեջ: Հայ մշակույթի առանձնահատկությունն, ըստ նրա, հենց այն է, որ լավ է պահպանել այս երկու սկզբունքները իր պատմության ողջ ընթացքում, ընդհուպ մինչև հայրենիք – սփյուռք ներկա բաժանումը [37]:

Դիտարկվող երկու միտումներին կարելի է հանդիպել նաև այլ մշակույթներում, օրինակ՝ ռուսականում (սլավոնաֆիլներ և արևմտականներ): Հասարակության ըմբոստ և խոհեմ հատվածների հարաբերակցությունը կարող է փոխվել ժամանակի հետ և մի երկրից դեպի մյուս երկիրը՝ ունենալով տարբեր, երբեմն կասկածելի վարկածներ ու տեսություններ [38, c. 258–312]: Ամեն պարագայում այդ երկու սկզբունքները զգալի դեր են խաղացել ազգային բնավորության կայացման գործում և կանխորոշել են ազգային պատմության շատ առանձնահատկություններ, քանի որ, ինչպիսին էլ լինի դրանց ծագումը, դրանք մարմնավորվում են կոնկրետ մարդկանցով: Ըմբոստության և խոհեմության հարաբերակցությունը հաճախ ժողովուրդների տարբերակման, իսկ երբեմն նույնիսկ էթնոգենետիկ կառույցների հիմք է ծառայում: Օրինակ, XIXդ. ռուսական ազգագրության մեջ ինգուշները ոչ թե առանձին ժողովուրդ էին համարվում, այլ մարտաշունչ չեչենների խաղաղասեր մասը, որը չէր մասնակցում ռուսների կողմից Կովկասի նվաճմանը դիմակայելուն [39, c. 243]: Թեպետ այս երկու

¹ Այս առիթով հիշատակենք 1988թ. հոկտեմբերին սփյուռքի երեք հիմնական ավանդական կուսակցությունների համատեղ հայտարարությունը (տե՛ս [34, p. 127–129]):

ցեղակից ժողովուրդների բաժանումը տեղի էր ունեցել ավելի վաղ և, հավանաբար, այլ սցենարով, տեսականորեն այս կարգի գործընթացները կարող են զգալի դեր խաղալ ազգաձագման հարցում [40, s.v. *ингуши*]:

Հայերի պարագայում հանգում ենք մեկ այլ հիմնախնդրի, որը շատ է քննարկվում ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ սփյուռքում, և կապված է այսօր հայրենիքից հայերի՝ գազաթնակետին հասած արտագաղթի հետ: Նշված երկճյուղման տերմիններով՝ այս խնդիրը վերաբերում է նրանց էությանն ու բնավորությանը, ովքեր մնում են և ովքեր ճարահատյալ լքում են հայրենիքը 1990-ական թթ. տնտեսական դժվարությունների կամ այլ պատճառներով: Ըստ կարծիքներից մեկի (այն կարելի է անվանել հայրենասիրական կամ ազգային կողմնորոշում ունեցող), ազգի՝ հայրենիքը լքող մասը համարվում է լավագույն կամ, առնվազն, առավել ակտիվ հատվածը, որը, այնուամենայնիվ, ի վերջո դատապարտված է կորսվելու Հայաստանի և հայության համար: Այսպիսով, սփյուռքը, մասնավորապես՝ նրա նոր, տնտեսապես կարգավորված մասը, այս կարծիքի համաձայն, պոտենցիալ անհուսալի է համարվում ազգային ինքնության պահպանման առումով, այսինքն՝ ընկալվում է որպես խոհեմության միտումին ինչ-որ մոտ մի բան, որը հանգեցնում է ազգային «մոռացության»: Նույն կարծիքի կողմնակիցները հայերի այն մասին, որը մնում է հայրենիքում՝ հաշվի չառնելով անտանելի պայմանները, համարում են իսկական հայրենասերներ, այսինքն՝ նրանց ընկալում են որպես մամիկոնյանական միտման հետևորդ: Այստեղ տեղին է հիշատակել նաև հանուն հավատի (կամ հանուն անկախության, ազգի) կարգախոսը, որն ուղեկցում է ըմբոստ հոսանքին՝ Ավարայրի ճակատամարտից սկսած մինչև ժամանակակից ազգայնական կուսակցությունների ծրագրերը:

Գոյություն ունի մեկ այլ դիրքորոշում ևս. հայրենիքում մնացողները համարվում են իներտ և անձեռներեց: Մասնավորապես, այս կարծիքին են նրանք, ովքեր վճռել են թողնել հայրենիքը: Դա նաև այն հայերի ինքնաքննադատական գնահատականն է, ովքեր ցանկացել, բայց այս կամ այն պատճառով չեն կարողացել դա անել: Այսպիսով, «ըմբոստության» և «խոհեմության» պայքարը կարելի է տեսնել ոչ միայն սփյուռքի, այլև ներկայիս հայրենիքի օրինակով:

Առանձին խնդիր է (որը դեռևս ուսումնասիրման կարոտ է) «նորագույն» ներգաղթյալների կամ *հայաստանցիների* («հայեր Հայաստանից», ինչպես նրանց անվանում են ուրիշները և հենց իրենք)՝ հյուրընկալող երկրի, այդ թվում և այնտեղ արդեն գոյություն ունեցող սփյուռքի միջավայրին և մշակույթին հարմարվելը: Այս խմբի կողմից «նոր աշխարհի» յուրացման մոդելն արմատապես տարբերվում է ցեղասպանությունից հետո առաջա-

ցած սփյուռքը հիմնադրողների փորձից: «Նորագույն» ներգաղթյալները, ընդհանուր առմամբ, ավելի արկածախնդիր են (հիշենք այսօր շատ տարածված լուրերը ամերիկյան բանտերում գտնվող հազարավոր *հայաստանցիների* մասին, ինչն աներևակայելի է ցեղասպանությունից հետո ձևավորված սփյուռքահայի կերպարի համար): Սակայն սփյուռքյան այս նոր տարանջատումն ընկած է վերոնշյալ երկու սկզբունքների հակադրությունից դուրս գտնվող այլ հարթությունում: Այն ավելի շուտ արտացոլում է հայրենիքը լքած հայերի հատուկ հնարամտությունը (տրիկստեր՝ անգլ. *trick* – հնարք բառից)¹. հայրենիք – սփյուռք հարաբերություններում ևս մեկ չլուծված խնդիր (եթե ոչ ավելի լայն էթնոհոգեբանական խնդիր)²:

3. Վերամիավորման տիպերը. Արևելքը և Արևմուտքը կրկին միատեղվում են

Ու.Սաֆրանի սխեմայի № 4 կետն ամրագրում է հայրենիք վերջնական վերադարձի սփյուռքյան գաղափարը, իսկ №№ 1, 2, 5 և 6 կետերը նույն գաղափարն արտահայտում են անուղղակիորեն՝ հիշողության, մտային և խորհրդանշական գործողությունների մակարդակում: Հայերի հայրենադարձությունը, որն ունեցել է մի քանի փուլ (առաջինն սկսվեց XXդ. 20-ական թթ., վերջինն ավարտվեց 70-ականներին), փաստորեն, վերադարձի գաղափարի իրականացումն էր և հայրենիք – սփյուռք ազգի բաժանման վերացման փորձ: Սակայն, եթե բացառենք Իրանի հայերին, որոնց հայրենադարձությունը Խորհրդային Հայաստան 1960-70-ական թթ. կարելի է բնութագրել որպես վերադարձ նախնիների հայրենիք, այսինքն՝ Արևելյան Հայաստան, այլ երկրների սփյուռքահայերը վերադառնում էին ոչ թե իրենց բուն հայրենիքը՝ Արևմտյան Հայաստան, այլ նրա խորհրդանշական փոխարինողը հանդիսացող երկիր³: Չնայած վերադարձի գաղափարը շարունակում է տեղ գրավել քաղաքական կուսակցությունների ծրագրերում և պատմական արդարության մասին տարածված պատկերացումներում, այդ խորհրդանշական

¹ Տրիկստերը աշխարհի շատ ժողովուրդների մոտ հայտնի առասպելաբանական կերպար է, մշակութային հերոս, որը հաճախ դիմում է խորամանկությունների և հնարքների: Տրիկստերի մասին վերջին աշխատանքներից տե՛ս [41-43]:

² Այստեղ օգտագործում եմ Ա.Պետրոսյանի՝ տրիկստերային հայերի մասին միտքը, նախնառաջ «ներքին» սփյուռքում (հայ սփյուռքը նախկին Խորհրդային Միության, գլխավորապես Ռուսաստանի սահմաններում): Որպես օրինակ կարելի է բերել տիպիկ տրիկստերային անեկդոտները «Հայկական ռադիոյի» մասին կամ հայերին քրեական աշխարհում որպես խարդախ գնահատելը (տե՛ս *Аргументы и факты*, 1992. № 10). համեմատության համար՝ 90-ական թթ. սկզբին Ռուսաստանում հանցագործ ադրբեջանցիները հիմնականում մասնագիտացել էին թմրաբիզնեսի, վրացիները՝ բնակարանային գողությունների, դադստանցիները՝ ավազակային հարձակումների, չեչենները՝ բռնաշորթումների և ավտոմեքենաների գողության մեջ:

³ Առաջին, մինչպատերազմյան ալիքի շատ հայրենադարձներ Խորհրդային Հայաստանը համարում էին ժամանակավոր հանգրվան բուն հայրենիք՝ Արևմտյան Հայաստան վերադառնալու ճանապարհին. նրանք հույս ունեին, որ այն շուտով կազատագրվի [44]:

փոխարինողի առկայությունը առանձնահատուկ նրբերանգներ է մտցնում հայրենիք – սփյուռք հարաբերությունների հայկական տարբերակում:

Այսպիսով, հայրենադարձությունը պարզապես Արևելք – Արևմուտք հանդիպում չէր (այն դեպքերում, երբ հայրենադարձներն արևմտյան երկրներից էին), այլ հանդիպումն էր արևելա- և արևմտահայերի: Ընդ որում, Հայաստանի պատմության մեջ դա նման առաջին հանդիպումը չէր. ոչ քիչ թվով արևմտահայեր Արևելյան Հայաստան են տեղափոխվել XIXդ. առաջին կեսին, ռուս-պարսկական և ռուս-թուրքական պատերազմների արդյունքում, արևմտահայերի ևս մի ավիք հանգրվանեց Արևելյան Հայաստանում XX դարասկզբին Արևմտյան Հայաստանում իրականացված ցեղասպանությունից հետո: Հայաստանի ներկայիս բարդ ազգագրական պատկերը, որ արևմտա- և արևելահայերի մի իսկական խճանկար է, «Արևելքի» և «Արևմուտքի» այդ երկու հանդիպումների արդյունքն է: Ինչպես միշտ պատահում է նման դեպքերում, հնաբնակների և վերաբնակների միջև տարբերություններն իրենց զգալ են տալիս շատ երկար, գրեթե մինչև ներկա ժամանակները: Այսօր երկու խմբերն արդեն միմյանց չեն հակադրվում. նրանք ավելի շուտ մրցակցում են հայկական մշակույթում գերիշխանության համար: Դա ակնհայտ էր, օրինակ, Սասունի (այսինքն՝ արևմտահայ) երաժշտական-պարային ոճի ժամանակավոր հաղթանակի (70-ական թթ. Երևանում անցկացվող ֆոլկլորային փառատոների ժամանակ) և հայ մշակույթի ընդհանուր «սասունականացման» պարագայում (այս երևույթն այդպես էին բնորոշում արևելահայ ոճի կողմնակիցները): Նախկին հակամարտության մնացորդներն էլ ավելի հարթվեցին 90-ական թթ. նոր ջրբաժանի ի հայտ գալով, որն առաջացավ երկու խմբերը ներկայացնող հնաբնակների և Ադրբեջանից փախստական նորաբնակների միջև:

Ինչպես սփյուռքի պատրանքներում, այնպես էլ հայրենիքի կոմունիստական քարոզչության մեջ հայրենադարձությունը ներկայացվում էր որպես հայ ազգի բաժանված մասերի վերամիավորում: Մինչդեռ իրականում հայրենադարձները Հայաստանում կազմեցին ընդամենը «նորեկների» սուբեթնիկական խումբ, որոնց հնաբնակները քամահրանքով տվեցին *ա/ս-պար* անունը (նորեկների դիմելաձևից): *Ախպարների* վարկը, որն այնքան էլ հեղինակավոր չէր, բարձրացավ լճացման տարիներին և հատկապես վերակառուցման ժամանակ, երբ ախպար կին կամ ամուսին ունենալը Արևմուտք արտագաղթելու իրական հնարավորություն էր տալիս¹: Այսպիսով, հայրենադարձությունն իրականում ժամանակավոր վերադարձ էր.

¹ Հայրենադարձների վարկի բարձրացման արտահայտությունն էր 1980-ական թթ. վերջին Հայաստանի առաջին նախագահի հայրենադարձ լինելը, չնայած այս դեպքում էլ կարելի է տեսնել երկակի վերաբերմունք այդ խմբի հանդեպ. 1990-ականների կեսին շատերը, հիասթափվելով նախագահից, նրա բացասական հատկանիշները վերագրում էին հենց ախպար լինելուն:

վերադարձածների մեծամասնությունը և/կամ նրանց հետնորդները ոչ միայն կրկին միացան սփյուռքին, այլև իրենց հետ տարան հայրենի հնաբնակների զգալի քանակություն: Արդյունքում՝ սկզբնական բաժանվածությունը, երևակայելի միասնությունը վերստեղծելու ժամանակավոր փորձից հետո, էլ ավելի արտահայտված դարձավ:

Ինչպես արդեն ասվել է, սփյուռքի ժամանակակից *հայաստանցի* խումբը հետաքրքիր է շատ առումներով: Մասնավորապես, նոր արտագաղթողների հանդիպումը սփյուռքի հնաբնակների հետ արտացոլում է հայրենիք – սփյուռք աննկատ հակադրությունը: Թողնելով այս հարցերը ապագա ուսումնասիրողներին՝ նշեմ միայն, որ *հայաստանցի* խումբը կարող է լավ միջնորդ դառնալ հայրենիքի և սփյուռքի միջև, քանի որ Հայաստանը նրա համար իրական հայրենիք է և ոչ թե խորհրդանշական: Այն ժամանակ, երբ ազգային ինքնության հարցը հաճախ հատուկ հիմնախնդիր է սփյուռքյան այլ խմբերի համար¹, *հայաստանցիները*, գոնե նրանց առաջին սերունդը, իրենց նույնացնում են այն անվանը գրեթե լիովին համապատասխան, որը նրանք ստացել են սփյուռքում և որը ցույց է տալիս նրանց ուղղակի կապը հայրենիքի հետ: Մինչ ավանդական սփյուռքյան խմբերը բարձրագույն հայտարարում են հայրենիքին օգնելու մասին (բարեբախտաբար, հաճախ իսկապես արդյունավետ), *հայաստանցիներն* առանց աղմկաբարության օգնում են հայրենիքում մնացած հարազատներին և բարեկամներին: Դրանով իսկ ստեղծվում է այն համեստ, բայց կայուն ֆինանսական «սնուցումը», որն էլ զգալի չափով բացատրում է այն, թե ինչպես են հայերը կարողանում գոյատևել հետխորհրդային Հայաստանում:

Հայրենադարձությունը վերամիավորման գաղափարի իրեղեն արտահայտությունն էր, սակայն կային և շարունակում են գոյություն ունենալ նաև նույն գաղափարի իրականացման խորհրդանշական և մետաֆիզիկական ճանապարհները: Դրանցից մեկը աղքատ հայրենիքի և նրա փրկարար հարուստ սփյուռքի մասին ժամանակակից պատկերացումն է: Մա նոր արտահայտությունն է հին հայկական այն գաղափարի, որ ծայրահեղ իրավիճակում փրկությունը պետք է գա Արևմուտքից: V դարում, հակապարսկական ապստամբության ժամանակ, օգնությունն ակնկալվում էր Բյուզանդիայի կողմից: XI դ. վերջից, սելջուկյան նվաճումների և խաչակրաց արշավանքների ժամանակ, Արևմուտքից սպասվող փրկության հույսերը հիմնվում էին տեսիլքների և մարգարեությունների վրա, որոնք սկիզբ են առնում IV դ., Հայաստանի կաթողիկոս Ներսես Մեծի հայտնի տեսիլքից, որն էլ դրել է Արևմուտքին ապավինելու հիմքերը [45, էջ 16–17]: XVIII դ. Ղարաբաղի

¹ Օրինակ, մի ամերիկացի ուսանողուհի 1997թ. Բրքքլիի համալսարանի ժողովում հայտարարել է, որ հայ լինելն իր հոբբին է:

հայերը քոչվորների հարձակումների ժամանակ հույսը դնում էին Ռուսաստանի օժանդակության վրա (Հայաստանի համար Արևելք – Արևմուտք առանցքը հաճախ փոխարինվում էր Հարավ – Հյուսիս առանցքով): XX դարակեսին արևմտահայերն ակնկալում էին եվրոպական երկրների օգնությունը, իսկ դարավերջին, Ղարաբաղյան հակամարտության ժամանակ, փրկության մասին մտքերը կրկին ուղղվում էին Ռուսաստանի կողմը: Սփյուռքը, գտնվելով Արևմուտքում և մարմնավորելով արևմտյան արժեքները, դարձավ վերջինը պոտենցիալ փրկարարների այս ցանկում: Եվ չնայած նշված ռազմավարությունը ոչ մի անգամ իրապես փրկարար չեղավ Հայաստանի համար (ընդհակառակը, այն, որպես կանոն, նրա համար կործանարար էր), երկիրն, այնուամենայնիվ, շարունակում է Արևմուտքից փրկություն հուսալ, ինչն այսօր արտահայտվում է, մասնավորապես, սփյուռքյան «իմաստուն» նախարարներ հրավիրելով՝ հայրենիքը կառավարելու համար:

1995թ. «արևմտական» և սփյուռքի ներկայացուցիչ Գարեգին Ա-ի՝ Ամենայն Հայոց կաթողիկոս ընտրությունը սփյուռքի և հայրենիքի վերամիավորման գաղափարի իրականացման այլ խորհրդանշական միջոց եղավ: Գարեգին Ա-ի թեկնածությանը բացահայտ աջակցում էր այն ժամանակվա նախագահ Լ.Տեր-Պետրոսյանը, փաստ, որը լայնորեն քննարկվում էր ընտրական քարոզարշավից առաջ և հետո: Դատելով նախագահի հարցազրույցներից և ելույթներից, որոնցում նա ցասումով պախարակում էր հայ եկեղեցու բաժանվածությունը, նախագահական աջակցությունը կարելի է բացատրել այդ անբնական տարանջատվածությունը վերացնելու ցանկությամբ: Նախագահը նկատի ուներ երկու կաթողիկոսների (մեկը՝ Հայաստանում, էջմիածնում, մյուսը՝ Լիբանանում, Անթիլիասում) և, համապատասխանաբար, երկու հոտի՝ հայրենիքում և սփյուռքում, համագոյակցությունը: Անթիլիասի կաթողիկոսությունը, որը Կիլիկիայի վերջին հայկական թագավորության ժառանգությունն է, Հայաստանի խորհրդայնացումից հետո դարձավ սփյուռքահայերի դաշնակցական կուսակցության և Հայաստանի «կոմունիստական» կաթողիկոսի քաղաքական հակառակության մարմնավորումը: Գարեգինը Անթիլիասի կաթողիկոսն էր, ուրեմն և անձնավորում էր հենց այդ մասնատումը, համենայնդեպս՝ այդպես էր ըստ նախագահի: Նրա տրամաբանությամբ՝ Գարեգինին էջմիածնի կաթողիկոս ընտրելը պետք է վերջ տար մասնատմանը, և Հայաստանի ու սփյուռքի հայերը պիտի որ վերամիավորվեին: Չնայած շատերն այս ռազմավարությունը բավական հաջող էին համարում երկու մասի բաժանված ազգի մերձեցման համար, այն ավելի շուտ մետաֆիզիկական հնարք էր հիշեցնում, քան կորսված միասնության ձեռքբերման գործուն միջոց, համենայնդեպս՝ Լ.Տեր-Պետրոսյանի նախագահության օրոք: Բանն այն է, որ Անթի-

լիասում ընտրվել էր «դաշնակցական» նոր կաթողիկոս, և տաքանջատումն էլ ավելի էր խորացել նախագահի վարած հակադաշնակցական քաղաքականության պատճառով: Վերամիավորման և համերաշխության գաղափարին առնչվող մյուս հիմնախնդիրը կապված է հայերենի ուղղագրության հետ: Այն հատուկ սրությամբ բարձրացվեց 1980-ական թթ. վերջին ու 1990-ական թթ. և լայնորեն քննարկվում էր գիտական ամսագրերում, թերթերում, հեռուստահաղորդումներում, օգտագործվում էին հնարավոր բոլոր ժանրերը՝ գիտական հետազոտություններից ու կլոր սեղաններից սկսած մինչև թոք-շոունները, հրապարակային պախարակումները, մանիֆեստանման հայտարարություններն ու պարսավագրերը¹: Բանավեճի պատճառ հանդիսացավ դասական ուղղագրությանը վերադառնալու գաղափարը. այդ ուղղագրությունը փոփոխությունների էր ենթարկվել 1922թ. և 1940թ. բարեփոխումներով: Իսկ քանի որ այդ բարեփոխումներն իրականացվել էին միայն արևելահայ գրական լեզվի համար, իսկ արևմտահայ գրական լեզուն պահպանել էր հին ուղղագրությունը, ուստի միասնական ուղղագրության հարցը դարձավ հայ ժողովրդի երկու մասերի միավորման հարց:

Դասական ուղղագրության կողմնակիցները կարծում են, որ բարեփոխումներն իրականացվել են ապագային կողմնորոշում ունեցող բոլշևիկների կողմից, որպեսզի էլ ավելի հեռացնեն Խորհրդային Հայաստանը կապիտալիստական և ազգային կողմնորոշում ունեցող սփյուռքից: Նրանց ընդդիմախոսները բարեփոխման գաղափարը վերագրում են XIX դարավերջին և Առաջին հանրապետության տարիներին, իսկ բարեփոխումները դիտարկում են որպես լեզվի զարգացման բնական գործընթաց: Բարեփոխումների կողմնակիցները հաճախ իրենց դիրքորոշումն արդարացնում են նրանով, որ սփյուռքը չի կարող համեմատվել հայրենիքի հետ գրական հայերենին տիրապետողների թվով, իսկ երբեմն նույնիսկ կարծիք են հայտնում, թե սփյուռքը՝ որպես կառույց, սկզբունքորեն դատապարտված է վերացման: Համենայնդեպս, բարեփոխումների արդյունքում հայ ժողովրդի երկու հատվածներն այսօր ոչ միայն խոսում են «տարբեր» լեզուներով, այլև գրում են տարբեր գրությամբ: Հայրենիք – սփյուռք երկձյուղման համատեքստում, հին, մինչբարեփոխական ուղղագրությանը վերադառնալու կողմնակիցները սովորաբար ներկայացնում են սփյուռքի իրավունքները, իսկ բարեփոխումների ջատագովները նախևառաջ հոգում են Հայաստանի բնակիչների (ինչպես նաև սփյուռքում *հայաստանցի* խմբի)² մասին: Թե-

¹ Հնարավորություն չունենալով այստեղ ներկայացնել աղբյուրների ամբողջությունը՝ ուզում եմ շնորհակալություն հայտնել Հ.Զաքարյանին՝ դասական ուղղագրությանն անցնելու ակտիվ կողմնակիցներից մեկին, տվյալ հարցի վերաբերյալ գրականության լրիվ ցանկն ինձ տրամադրելու համար:

² Որոշ իմաստով վերջին կարծիքը կարող է համեմատվել սփյուռքի այն ոչ մեծաթիվ ներկայացուցիչների դիրքորոշման հետ, ովքեր հրաժարվում են աջակցել սփյուռքյան կառույցներին համարելով, որ սփյուռքը պետք է ուժերը կենտրոնացնի միայն հայրենիքին օգնելու համար:

պետ բանավեճը շարունակվում է, հարկ է նշել, որ ուղղագրության միասնականացման գաղափարը դժվար թե վերամիավորի ազգի երկու հատվածները, քանի որ նրանք խոսում են իրարից էապես տարբերվող լեզուներով: Հիշենք, որ հայրենադարձներն իրենց «ախպար» մականունը ստացել են արևմտահայերենի շնորհիվ: Այլ խոսքերով՝ այս պարագայում ևս վերամիավորումն ունի մետաֆիզիկական բնույթ. որոշակի իմաստով այն կարող է մերձեցնել բաժանված կետերը, բայց դժվար թե կարողանա հարություն տալ վաղեմի և օրինյալ սկզբնական միասնությանը:

Էլ ավելի մետաֆիզիկական բնույթի են այն իրավիճակների ստեղծման փորձերը, որոնք, իբր, կմերձեցնեն այդ սկզբնական միասնությունը: Նման լայնածավալ միջոցառում կազմակերպվեց 1999թ. սեպտեմբերին, Երևանում, որն անցնում էր «Մեկ ազգ, մեկ մշակույթ» կարգախոսով: «Հայաստան – սփյուռք» թեմայով համաժողովը պետք է ներգրավեր սփյուռքի բոլոր կառույցները (տարածքային, քաղաքական, սոցիալական և այլն): Առաջին անգամ սփյուռքը հայրենիք էր վերադառնում ոչ թե որպես առանձին, բաժան-բաժան եղած մասեր, այլ մի ամբողջություն (ամբողջ սփյուռքը), ընդ որում, համաժողովի կարգախոսն ընդգծում էր, որ դա ոչ թե պարզապես երբևէ տարանջատված մասերի հանդիպումն է, այլ նրանց միաձուլումը: Չի կարելի չնկատել, որ այդ միաձուլումը չէր կարող պատրանքային չլինել, թեկուզ այն պատճառով, որ ազգաբնության տեսակետից կարգախոսն ավելի շուտ պետք է լիներ «Մեկ ազգ, բազմաթիվ մշակույթներ»:

Այնուամենայնիվ, նման համաժողովները և հատկապես անմիջականորեն համաժողովին նախորդած Համահայկական առաջին խաղերի տիպի իրադարձությունները միասնության ինչ-որ տոնական զգացողություն են ստեղծում՝ կարճ ժամանակի համար իրականացնելով Ու.Սաֆրանի սխեմայի չորրորդ «վերամիավորող» կետը:

Մինչ այս իրադարձությունները մարմնավորում են վերամիավորումը համաժողովների և փառատոների իրեղեն ձևերով, ոչ հաճախ բաժանված մասերի միաձուլումը կարող է տեղի ունենալ էլ ավելի ծավալուն և արդյունավետ կերպով, բայց միայն հոգևոր մակարդակում: Այդպիսին էին 1988թ. զանգվածային ելույթները Լեռնային Ղարաբաղի հակամարտության առիթով: Դրանք շատ հատկանիշներով հիշեցնում էին արիսայիկ տոնախմբություն ամենից առաջ նրանով, որ աչքի էին ընկնում հայ հասարակության հիմնական հակադրված խմբերի թուլացմամբ և նույնիսկ վերացմամբ [35; 36]: Ժամանակավորապես վերացել էր նաև հայրենիք – սփյուռք դիմակայությունը, քանի որ սփյուռքահայերը նույնպես մասնակցում էին այդ քաղաքական «տոնախմբությանը»: Այսպիսով, այն տարանջատվածությունը, որը մենք քննարկում էինք հոդվածում, հրաշալի կերպով վերացավ,

թեպետ վերադարձը ցանկալի միասնության՝ ընդամենը ժամանակավոր էր:

Ինչ վերաբերում է «առօրյա» իրավիճակին, ապա հայրենիքը և սփյուռքը փնտրում են ի սկզբանե բաժանված կետերի միաձուլման նոր ճանապարհներ, որպեսզի նրանում հաջողությամբ գուցորդվեն տարանջատման և հանդիպման սկզբունքները: Հայրենիքի և սփյուռքի «վերամիավորումը», հավանաբար, կընդունի անսպասելի և, միանգամայն հավանական է, որոշ չափով հնարամիտ ձև (հիշենք տրիկստերի թեման): Եվ առաջին քայլն այս ճանապարհին, հնարավոր է, կլինի երկքաղաքացիության մասին հնարամիտ մի օրենքի ընդունումը, որը կնշանավորի տարօրինակ, բայց, հույս ունեմ՝ կենսունակ երկմիասնական ամբողջի հետագա զարգացումը:

Դեկտեմբեր, 2005թ.

Աղբյուրներ և գրականություն

1. *Дятлов В.*, Диаспора: попытка определиться в понятиях // *Диаспоры*, 1999, № 1.
2. *Милитарев А.*, О содержании термина «диаспора» (к разработке дефиниции) // *Диаспоры*, № 1.
3. *Safran W.*, Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return // *Diaspora*, 1991, Vol. 1, № 1, p. 83-99.
4. *Safran W.*, Describing and Analyzing of Diaspora: An Attempt at Conceptual Cleansing // Paper presented at the conference «Diasporas: Transnational Traditions and the Politics of the Homeland». University of California at Berkeley, November 12-13, 1999.
5. *Членов М.А.*, Евреи // *Народы России. Энциклопедия*, М., 1994.
6. *Բոգոյան Ա.*, «Կաթողիկոս Հայոց» տիտղոսի նորովի ընկալումը Բագրատունյաց թագավորության անկումից հետո // *Էջմիածին*, 1997, Ժ, էջ 72-81:
7. *Mamedowa F.* Ursachen und Folgen des Karabach-Problems. Eine historische Untersuchung // *Krisenherd Kaukasus*, Baden-Baden, 1995.
8. *Մելքոնյան Է.*, Էթնիկական մշակույթը և ավանդույթը // *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1980, № 4, էջ 72-83:
9. *Барсегов Ю.Г.*, Консульские учреждения в истории Армении // *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1983, № 1, с. 43-57.
10. *Григорян В.П.*, История армянских колоний Украины и Польши (армяне в Подолии), Ереван, 1980, с. 83-99.
11. *Չամչյան Մ.*, Պատմություն հայոց: Ի սկզբանե աշխարհի մինչև ցամ Տեարն 1784, հ. 1-3, Վենետիկ, 1784-1786:
12. Ալիշան Ղ., Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1895:
13. *Аракелян Г.С.*, Черкесоган // *Кавказ и Византия*, т. 4, Ереван, 1984, с. 28-129.
14. *Мелконян Э.Л.*, Армянская семья в условиях диаспоры // *Советская этнография*. 1988. № 6, с. 98-104.
15. *Брубейкер Р.* «Диаспоры катаклизма» в Центральной и Восточной Европе и их

- отношения с родинами (на примере Веймарской Германии и постсоветской России // *Дiasпоры*, 2000, № 3, с. 6–32:
16. *Халмухамедов А.М.*, Армянская диаспора как этнополитический феномен // *Этнографическое обозрение*, 1999, № 2, с. 82–92.
 17. *Тишков В.А.*, Исторический феномен диаспоры // *Этнографическое обозрение*, 2000, № 2, с. 43–63.
 18. *Алиев И.*, Нагорный Карабах: История. Факты. События. Баку, 1988.
 19. *Armstrong J.A.*, Nations Before Nationalism. Chapel Hill, 1982.
 20. *Lincoln B.*, Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice. Chicago and London, 1991.
 21. *Adalian R.*, A Conceptual Method for Examining the Consequences of the Armenian Genocide // *Problems of Genocide. Proceedings of the International Conference on «Problems of Genocide»*. Cambridge, Mass. and Toronto, 1977, p. 320–335.
 22. *Պետրոսյան Ա.*, Հայոց ցեղասպանությունը որպես ազգաճնություն, Հայացք Երևանից (Հայագիտական), 1997, հ. 3, № 4, էջ 43–54:
 23. Սովետական Հայաստան // Հայկական սովետական հանրագիտարան, Եր., 1987:
 24. *Bardakjian K.*, Culture, Identity and Relations Between Armenia and the Dispersion // Paper prepared for the Armenia – Diaspora Conference. Yerevan, September 22–23, 1999.
 25. Հայ-ռուսերեն բառարան, Երևան, 1984:
 26. Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, հ. 1, Վենետիկ, 1836:
 27. *Աճառյան Հր.*, Հայերեն Արմատական բառարան, հ. 1, Երևան, 1971:
 28. *Մելքոնյան Է.*, Հայաստան – հայկական սփյուռք. փոխճանաչման ճանապարհին, Հայաստանը և Սփյուռքը XXI դարի շեմին, Երևան, 1988, էջ 76–89:
 29. *Ջահուկյան Գ.Բ.*, Հայ բարբառագիտության ներածություն, Երևան, 1972:
 30. *Աճառյան Հ.*, Հայոց լեզվի պատմություն, մաս 2, Երևան, 1945:
 31. *Ջահուկյան Գ.Բ.*, Հայոց լեզվի պատմություն: Նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան, 1987:
 32. *Ադոնց Ն.*, Քաղաքական հոսանքներ հին Հայաստանում, Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948:
 33. *Այվազյան Ա.*, Հայոց պատմությունը ամերիկյան պատմագրության մեջ (քննական տեսություն), Երևան, 1998:
 34. Armenia at the Crossroads. Democracy and Nationhood in the Post-Soviet Era. Essays, Interviews and Speeches by the Leaders of the National Democratic Movement in Armenia. Ed. by G. J. Libaridian. Watertown, 1991.
 35. *Abrahamian L.H.*, The Karabagh Movement As Viewed by an Anthropologist // *Armenian Review*, 1990, Vol. 43, № 2-3, p. 67–80.
 36. *Abrahamian L.H.*, Chaos and Cosmos in the Structure of Mass Popular Demonstrations // *Soviet Anthropology & Archeology*, 1990, Vol. 29, № 2, p. 70–86.
 37. *Պետրոսյան Ա.*, Առասպելաբանական արքեոլոգիա հայ արդի իրականության մեջ (ձեռագիր), 1995:
 38. *Гумилев Л.Н.*, Этногенез и биосфера земли. Л., 1990
 39. *Токарев С.А.*, Этнография народов СССР. М., 1958.

40. Народы России. Энциклопедия, М., 1994.
41. Топоров В.Н., Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987, с. 5–27.
42. Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticism. Ed. by W. J. Hynes & W. G. Doty. Tuscalosa and London, 1993.
43. Hyde L., Trickster Makes This World. N.Y. 1998.
44. Ստեփանյան Ա., Հայերի հայրենադարձությունը. պատմաագրագրական հետազոտություն, Երևան, 2006 (ձեռագիր, պատրաստվում է հրատարակման):
45. Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմությունից, հ. I, Երևան, 1957:

АРМЕНИЯ И АРМЯНСКАЯ ДИАСПОРА: РАСХОЖДЕНИЕ И ВСТРЕЧА

Левон Абрамян

Резюме

В статье рассматриваются взаимоотношения Родина – Диаспора, сложившиеся за долгую историю армянской диаспоры. Работа состоит из трех частей. В первой части сделана попытка обрисовать модель армянской диаспоры, затрагиваются вопросы, связанные с теми этнозащитными механизмами, которые помогали армянским общинам выжить в чуждой среде. Во второй части, которая озаглавлена «Родина и диаспора: разделенные до разделения?», особое внимание уделяется феномену деления оригинальной группы на две части – Родина и диаспора, что неизбежно приводит к конфронтации двух сторон. В части, озаглавленной «Типы воссоединения: восток и запад встречаются вновь», обсуждается множество тенденций и механизмов воссоединения этих двух разделенных частей, в том числе репатриация и метафизические пути единения.