

Համլետ Մելքումյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Հիշողությունից ազգայնականություն՝ խորհրդային և հետխորհրդային հուշարձանները

Հոդվածում ներկայացվում են հիշողության և ինքնության ազգայնականացման խնդիրները հայաստանյան գյուղական համայնքներում Հայրենական մեծ պատերազմի, Ցեղասպանության և արցախյան պատերազմի հուշարձանների օրինակով¹: Խնդիրը քննարկվում է *քանալ*, *առօրյա* ազգայնականության տեսության համատեքստում (Billig 1995; 2009): Վերլուծվում են խորհրդային, հետխորհրդային ժամանակաշրջանում ինքնությունների ձևավորման և խորհրդանշանացման նախադիմելները², 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 նախադիմի 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: Խնդիրը քննարկվում է առօրա կամ բանալ (պարզունակ) ազգայնականության տեսության համատեքստում (Billig 1995; 2009): Ըստ այս մոտեցման՝ *բանալ* ազգայնականությունն ազգային կամ պետական ինքնության նշանների և խորհրդանշանների հանդեպ կապվածության զգացումն է այն պատճառով, որ դրանք ականա 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, պատկերազգրությունների տարածման միջոցով, որոնք արտահայտում են այնպիսի մետա-պատմություններ, ինչպիսիք են «տարածք-հայրենիք», «հերոսի սրբանացում», «նոր տարածքի վերաձևավորում», «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 հանրության 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 վերափոխվում 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:

Հոդվածում 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 վիզուալացում 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 իրեն ավանդույթ, այդպիսով հանգեցնում են ինչ-որ տեսակի ինքնության ձևավորման և վերարտադրման (Osborne 2001: 42-47):

Այսինքն, ազգային 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-տոհմաձագ»: Հուշադրյուրների միջոցով տոհմաձագային 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: «Տոհմաձագային» 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 «տոհմաձագային» խնջույքները, երբ հավաքվում են միայն այդ գերդաստանի բարեկամները, գերդաստանի շարունակականությունը տոնելը դարձել են պրեստիժային երևույթներ: Դրեստիժայնությունն 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 անուղղակիորեն 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 ներքն ա, ֆինանսապես լավ ա, աղբյուր ա սարքքը իրա ընտանիքի հմար, հանգուցյալի հմար կամ ազգի համար»: Այս դեպքում սիմվոլիկ կապիտալն անուղղակիորեն 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 կիմանան Ի* դարախազն ա եղել: ...աղբյուր ա սարքել տվել իր տղի համար՝ անհատական. Մարդը ֆինանս ուներ, սարքել ա»: 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, տոհմածառային 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: Սակայն լոկալ ինքնության մասին անձանոթին նարատիվների պատմելու ընթացքը (հուզականությունը, ոճը ևն) կամ պատմությունները դառնում են արհեստական և միտումնավոր հորինվող (Մելքունյան 2012-2014: ԴԱՆ; հմմտ. 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 ա»:

5 Նարատիվները «օտարին» 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, այսօրեղ չի եղել, «Գագ» ամրոցն ա եղել հիմնականում: ...[19]77 թվին աշակերտներ եմ տարել [այսօրեղ՝ Ադրբեջան] էքսկուրսիա, էն ժամանակ ընդհարում չկար...»:*

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

«Ձեն 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՝ աղբյուրներից մինչև ամրոցներ ու եկեղեցիներ՝ սկիզբ դնելով նոր միկրոնաքառաթիվների 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 պյուծեններին կամ վերակառուցում դրանք՝ այդպիսով հեղինակություն տալով իր ներդրմանը (Մելքումյան: 2012–2014): Է.Բըրդը նշում է, որ սեփական պատումն ընդգծելու նպատակով պյուծենների վերակառուցումները բերում են դրանց ռճական տարբերությունների (Bird 2002: 524): Այնուհանդերձ, 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-ծեսեր՝ 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 Աղբրեջանի դեմ պատերազմի մասնակից զոհերին նվիրված հուշարձանով: «Խաչը» 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:

Չնայած 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 նախատիվների մեջ: Այսինքն՝ պետական-քաղաքական կազմակերպությունները «սեփական տարածքի մեջ» են ներգրավում ինքնության, հերոսականության խորհրդանշանները (հմմտ. Siekerski 2010: 273–287): Այդ պատճառով ինքնության այս նշանները «կենդանանում» են միայն պաշտոնական ծեսերի (հիշատակի օր, քաղաքական քարոզարշավ) շրջանակներում (Մեթոդյան 2012–2014): Հաճախ քննարկվում է (օրինակ՝ հմմտ. 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 ձեռնադրելով 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 նախատիվները՝ որպես ինքնության մաս, Գանձաքար գյուղում դեռևս ավելի թույլ են արտահայտվում, քան նոստալգիկ նախատիվները խորհրդային տարիների մասին: Իսկ Կոթիում պատմական ծագման, ապա անկախացման և խորհրդային ժամանակաշրջանի մասին նոստալգիկ նախատիվները շրջանառվում են համատեղ, ինչն արտացոլվում է նաև հուշարձանային լանդշաֆտում: Օրինակ, Ադրբեյջանի 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 կենացը միշտ խմում ենք՝ էս Ղարաբաղյան պատերազմի ժամանակ [զոհվածների], Հայրենական պատերազմի ժամանակ... 330 մարդ ա զոհվել պատերազմում 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 անսկատ 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, հնազեռ 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 պրեստիժայնության 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 ու՛մ արձանն ա, էն ու՛մ հիշարակին ա: Մեկը մեկի ասելով մնարդիկ կգիրենաս, որ մի հար Հրանյր 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 «Հրանտ Դինք՝ «1500000+1».

«...պատկերացրու երկար քարն ա... այստեղ մեջը մի հար խաչ ենք դնում՝ Հրանտ Դինքի նկարը վրան ծեծած ա, դիմացը գրած Հրանտ Դինք՝ «1500000 + 1 ... Այսինքն այսօր բոլորս էլ նման դեպքում ապահովագրված չենք, որ մենք չենք դառնա, մի տեղ կարող ա մի ոռա է, մի թուրք պատահի...»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: Միևնույն ժամանակ, սա հեղինակության ամրապնդման միջոց է ինքնության նախադրյալների միջոցով և պայքար դրանց «տնօրինման», ֆորմալ և ոչ ֆորմալ «իշխանություն» հաստատելու համար: Զրուցակցիս առաջարկել էին հուշարձանը գյուղի դպրոցի բակում տեղադրել, սակայն նա հրաժարվել էր: Զրուցակիցս 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 սարքեցե՛ք՝ պետություն եք, էլք էլ դուք արե՛ք 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 (Մեկըմյան 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 զոհն իմ հանդիպած դեպքերում ցեղասպանության հիշողությունը չի դառնում որպես էթնիկ ինքնության մետապատմում:

«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. Марутян 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, ինքնաբերական 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. Марутян 2016: 95-97): Հաղթանակի և հիշատակի երկու «ծեսերը» դեռևս պարտադիր պաշտոնական ծիսական օրացույցի մաս են: Այդ պատճառով, թե՛ ցեղասպանության զոհերի հիշատակի, թե՛ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի զոհերի հիշատակի օրն անցկացվող հանրային միջոցառումներին մասնակիցների գերակշիռ մասը պետական համակարգի աշխատակիցներն են (վերջին տարիներին զինվորականներ և այլ ուժայիններ): Օրինակ՝ տավուշյան 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 «էլիտաներին» 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 տավուշյան 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: Իհարկե, 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՝ քոնի պետություն էր՝ քոնասպետություն էր», չէին թողնում:



Նկար 4. 1915թ. 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 աղ-միսխտրատիվ 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 (հմմտ. 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» մաալու այլ դիսկուրս. իմ հարցին, թե «գյուղում ցեղասպանության զոհերի հիշատակի հուշարձան չկա, չէ», զրուցակից կանայք սկսեցին վիճել, թե արդյոք գյուղի կենտրոնական հուշահամալիրը ցեղասպանությամբ, 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 «ռեպրեսիաները» 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 գուցահեղվում են, որը հեղինակն արտահայտել է կոմպոզիցիայի կազմակերպմամբ: Հուշարձանի կոմպոզիցիոն հիմնական առանցքը «կին/մայրն» է, որը նստած սգում է ավերված հայրենիքի ավերակների վրա: Կոռ յայ 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 «ասնկատ» 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 յուրաքանչյուրն «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 «Էրզրի» կամ կորուսյալ հայրենիքի մասին առօրեական պատմությունները և պրակտիկաները ստեղծում են վերջինիս սրբազանացման միտում, որը «Էրզրի» 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 վերադարձները 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 մասունք և դրանք պահպանում են տան ամենապատվալի տարածքում. *«բերեցի Գլեգուզանի աղբյուրի ջուր շշով, հեյտ քար... Սասնո քարը: Էփ ջուրը փարա լցրի փարոսս գերեզմանի վրա, հողն էլ փարա լցրի փարոսս վրա... փարոսս Էրզրի ծունդ 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 հուշաղբյուրների, գոհերին նվիրված հուշարձանների օրինակով, մարդիկ ստեղծում են ազգայինը ներկայացնող միջավայր, այնուհետև միջավայրը սկսում է առօրեականացնել ինքնությունը (օրինակ՝ Գանձաքարում Հրանտ Դինքի հուշաղբյուրի կառուցում)՝ հասցնելով այն «պարզունակ» ազգայնականության: Համայնքում քաղաքական համակարգերի փոխվելուն զուգահեռ «ինքնության տարածքը և նշանները» ևս ենթարկվում են փոխակերպումների և նորամուծությունների: 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:

Մեկրումյան Հ. 2015.

Դաշտային ազգագրական նյութեր, Տավուշի մարզ:

Մեկրումյան Հ. 2012-2014.

Դաշտային ազգագրական նյութեր. Կոթի, Գանձաքար, Ներքին Բազմաբերդ:

Մեկրումյան 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.