

**Դավիթ Ռ. Մոսինյան**

Երևանի պետական համալսարան

davitmosinyan@ysu.am

ORCID: 0000-0002-0200-7076

**ՈՒՄ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆՆ ԵՆՔ ԳՐՈՒՄ.  
ազգայնականության և կայսրության միջև \***

**Ամփոփում**

Հոդվածում դիտարկվում է «պատմություն», «ազգայնականություն» և «կայսրություն» հասկացությունների փոխհարաբերությունը: Ուշադրության կենտրոնում այն հարցն է, թե ի՞նչ պայմաններում և ի՞նչ սահմաններով է հնարավոր շարադրել «սեփական» պատմությունը: Ելակետ ընդունելով այն գաղափարը, որ պատմությունը չեզոք կամ ինքնաբերական իրողություն չէ, հոդվածում փաստարկվում է, որ ազգային պատմագրությունը ձևավորվում է ոչ միայն ինքնության ներքին պահանջից, այլև կայսերական և արդիական դաշտերի հետ շփումից: Ազգայնականությունը մեկնաբանվում է ոչ թե որպես ազգային և քաղաքականի բնական համընկնում, այլ այդ համընկնման անհնարինության արտահայտություն, որտեղ ազգային ինքնությունը միաժամանակ և՛ դիմադրում է կայսրությանը, և՛ յուրացնում նրա հայացքն ու մեթոդները: Հայոց պատմական փորձառության օրինակով հոդվածում վերլուծվում է, թե ինչպես է ազգային ինքնաբերականությունը ձևավորվել կայսերական բազմաշերտ միջավայրում՝ կրոնական, համայնքային և իրավական պատկանելությունների խաչմերուկում, և ինչպես է 19-րդ դարում՝ արդիականացման համատեքստում, առաջացել ազգային սահմանելու հրամայականը: Հետզհետե ստիպության տեսության ներգրավմամբ բացահայտվում է, որ ազգային ինքնապատումը երբեք ամբողջությամբ չի ազատվում կայսերական ժա-

\* Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 28.12.2025:

ռանգությունից, իսկ հետգաղութատիրական իրականությունը ոչ թե առաջարկում է վերջնական ինքնություն, այլ մատնանշում է դրա ձեղքերը, լռությունները և հակասությունները: Վերլուծելով «Ժողովրդական պատմության» և «ազգային ազատագրական պայքարի» սկզբունքները՝ հողվածում ցույց է տրվում դրանց մեթոդաբանական սահմանափակումները, հատկապես այն հանգամանքը, որ քաղաքական սուրյեկտայնությունն ու ազատագրական պայքարի բնույթը հաճախ կախված են արտաքին ճանաչումից: Եզրակացվում է, որ ամբողջապես ինքնավար պատմություն գրելու հավակնությունն առավելապես կողմնորոշիչ հորիզոն է, քան իրագործելի ծրագիր, իսկ պատմագրության հիմնական խնդիրը ոչ թե միասնական ազգային սյուժե կառուցելն է, այլ լռեցված փորձառությունների բացահայտումը և պատմական մտածողության ազատության պահպանումը՝ որպես քաղաքական գոյության նախապայման:

**Բանալի բառեր** – պատմություն, կայսրություն, ազգ, արդիականացում, ազգային պատմություն, հետգաղութատիրություն, ազգային ազատագրական պայքար:

**Davit R. Mosinyan**

## **WHOSE HISTORY ARE WE WRITING? Between Nationalism and Empire**

Abstract

The article examines the relationship between history, nationalism, and empire by addressing the conditions and limits under which it is possible to write one's "own" history. Proceeding from the premise that history is never a neutral or self-evident reality, the article argues that national historiography is shaped not only by internal demands of identity formation but also by imperial and modern regimes of power. Nationalism is thus conceptualized not as a natural convergence of the national and the political, but as an expression of the structural impossibility of such convergence within imperial arrangements. Within these arrangements, national identity both resists imperial domination and internalizes its epistemic frameworks and governing techniques. Drawing on the Armenian historical experience, the article analyzes the formation of national self-perception within a

multilayered imperial context, structured by intersecting religious, communal, and legal affiliations, and examines the emergence of the imperative to define the national in the nineteenth-century context of modernization. Engaging postcolonial theory, the article demonstrates that national self-narratives are never fully emancipated from imperial legacies; postcolonial inquiry, therefore, does not offer a definitive identity but instead exposes the fractures, silences, and internal contradictions through which national narratives are continuously reconstituted. By critically assessing the principles of “people’s history” and the “national liberation struggle,” the article highlights their methodological limitations, particularly the dependence of political subjectivity and emancipatory claims on external recognition. It concludes that the aspiration to write a fully autonomous history functions less as an attainable project than as a regulative horizon. Accordingly, the primary task of historiography is not the construction of a unified national narrative, but the recovery of marginalized experiences and the preservation of the freedom of historical thought as a fundamental condition of political existence.

**Key words** – history, empire, nation, modernization, national history, postcoloniality, national liberation struggle.

**Давид Р. Мосинян**  
*Кандидат фил. наук*

## **ЧЬЮ ИСТОРИЮ МЫ ПИШЕМ? Между национализмом и империей**

Резюме

В статье исследуется взаимосвязь между историей, национализмом и империей с акцентом на условиях и пределах возможности написания «собственной» истории. Исходя из положения о том, что история никогда не является нейтральной или самопроизвольной реальностью, утверждается, что национальная историография формируется не только внутренним запросом на идентичность, но и в пространстве имперских и модернистских режимов власти. Национализм интерпретируется не как естественное совпадение национального и политического, а как выражение структурной невозможности такого совпадения в условиях имперских порядков, при которых национальная идентичность одновременно сопротивляется имперскому господству и интериоризирует его эпистемологические установки и практики управления.

На материале армянского исторического опыта анализируется формирование национального самовосприятия в многослойной имперской среде – на пересечении религиозных, общинных и правовых принадлежностей, – а также возникновение императива определения национального в контексте модернизационных процессов XIX века. Обращение к постколониальной теории позволяет показать, что национальные самонаративы никогда не освобождаются полностью от имперского наследия. Постколониальное исследование, в свою очередь, не предлагает завершённой идентичности, а выявляет её разрывы, зоны умолчания и внутренние противоречия. Анализ принципов «народной истории» и «национально-освободительной борьбы» выявляет их методологические ограничения, прежде всего зависимость политической субъективности и эмансипаторных притязаний от внешнего признания.

В заключение обосновывается тезис о том, что стремление к написанию полностью автономной истории следует понимать скорее как нормативно-ориентирующий горизонт, нежели как реализуемую программу. Основная задача историографии заключается, таким образом, не в конструировании единого национального нарратива, а в выявлении маргинализированных и замалчиваемых исторических опытов и в сохранении свободы исторического мышления как необходимого условия политического существования.

**Ключевые слова** – история, империя, нация, модернизация, национальная история, постколониальность, национально-освободительная борьба

## Մուտք

Պատմությունը իբրև իրողություն սկզբունքորեն բացահայտվում է կես ճանապարհից, ինչպես որ սեփական գոյությունը նկատվում է միայն հետահայաց կերպով, երբ այն արդեն կայացման մեջ է: Մի էական տարբերությամբ. այն է՝ ի տարբերություն **իմ** գոյության՝ պատմությունը ներկայանում է դրսից՝ **ուրիշի** հաղորդմամբ կամ փոխանցմամբ: Ընդ որում, պատմության մեջ ինքնահայտնաբերումը ոչ թե սուկ վերացական իմացականություն է, այլ առավելապես նմանվում է քաղաքական քարտեզի հայտածմանը, որտեղ մի կողմից՝ գունագծային խոչընդոտներ կան սեփական երկրի ուրվագծման համար, բայց մյուս կողմից՝ հենց այդ կողմնակի իրողություններն են տեսանելի դարձնում այն:

Եվ աշխարհակարգի փոփոխության ժամանակ ամեն անգամ վերածնված քարտեզի կարիք է լինում, որի բարդությունը ոչ միայն գծերի, այսինքն՝ սահմանների ներսն ու դուրսը որոշարկելն է, այլև ցանկալի

տարածքը ինչ-որ կերպ տեսանելի դարձնելը: Նույն կերպ՝ ոչ թե պատմությունը պատրաստի ու մեկընդմիջտ տրված իրողություն է, այլ շարունակ արտադրվում է ձայների ու լռությունների որոշակի համակցությամբ. ընդամին՝ ձայնագուրկները ձայն են պահանջում, իսկ ձայն ունեցողները ջանում են ըստ հնարավորի ընդգծել ձայնի ուժգնությունն ու նշանակալիությունը: Ուրեմն հայտնաբերված պատմության մեջ հավաքականության, մասնավորապես՝ ազգային հավաքականության տեղորոշումը արժանավայել գոյության, իսկ որոշ դեպքերում՝ կյանքի ու մահվան հարց է (Սոլովյով, 2016, 8): Բայց հարակարծորեն ամենայն հավաքականություն այդպիսին է պատմականորեն. այսինքն՝ խոսել հավաքականության մասին անհրաժեշտաբար նշանակում է խոսել նրա պատմության մասին: Ուրվագծվում է մի փակ շրջան. սեփական պատմությունն ընկալելու համար այն հաղորդող ենթակայի (սուբյեկտի) որոշարկման անհրաժեշտություն կա, իսկ այդ ենթակային ըմբռնելը նրա պատմությանը հասու լինելու հնարավորություն է ենթադրում: Նշված փակ շրջանից դուրս գալու գրավականը հայտնաբերված պատմությունը վերապատմելու ճիգն է: Բայց ինչպե՞ս է հնարավոր սեփական պատմությունն ինքնուրույն պատմելը, և ի՞նչ է դա նշանակում:

1. Կայսրությունը և ազգությունը՝ գոյաբանական բևեռներ

Ինչպե՞ս և ինչի՞ շնորհիվ է ձանաչվում որևէ հավաքականություն: Վերջինս այն իրողություններից է, որի պարագայում մտածողության գոյաբանական և իմացաբանական հատույթների հիմնովին համընկնելն ակնհայտ է դառնում. հավաքականությունը կա, եթե **ձանաչվում է** որպես այդպիսին, և ձանաչվում է, եթե **գոյություն ունի**: Այդ հատույթների երբեմնակի առերևույթ հակադրությունն ու լարվածությունը սոսկ առնչվում է արտաքին և ներքին հայացքների հարաբերակցությանը. հավաքականությունը դրսից դիտարկողը հակված է լինում այն համարելու կամայական ընտրության արդյունք, մինչդեռ ներսից հայացքը ձակատագրական գոյականություն է հաղորդում իր համայնքին: Ասվածն առավել ևս վերաբերում է ազգին՝ իբրև հավաքականության հավակնող տեսակի: Ազգի ներկայացուցիչն իրեն առնչակցում է հեռավոր անցյալի հետ և էությունականացնում է այդ ազգություն կոչվածը: Այդօրինակ տարամիտվող հայացքները վերստին ի մի են բերվում սթափեցնող հարցի առիթով՝ ինչպե՞ս է ձանաչվում ազգի գոյությունը, կա՞ արդյոք ազգայինի փորձառություն կամ ապրում:

Արդի հումանիտար մտքից մեկնարկելով՝ ազգը ներկայանում է իբրև պատում, տեքստ կամ երևակայություն, բայց դրա հիմքում, անշուշտ, դեռևս կա հարց, թե ինչն է տվյալ հավաքականությունը երևակայվել հենց այդ կերպ: Եթե անգամ ենթադրենք, որ անհատներին ազգի շուրջ միավորողը կամ ազգայնացնողը էությունից բխող ապրումն է, միևնույնն է, հարց է մնում, թե ինչպե՞ս է մտածելի համաժամանակայնությունից դուրս ազգությունը, ինչպես պիտի գիտակցվեին ու համակցվեին հազարամյակներ բաժանող ապրումները: Այդ բացը սովորաբար լրացվում է պատմությամբ՝ միջնորդ լեզվով, որը տարբեր ժամանակների փորձառությունները միավորում է մեկ հովանու ներքո: Սակայն հենց այստեղ է ի հայտ գալիս խնդրի հաջորդ շերտը, այն է՝ պատմությունը բնավ չեզոք տարածք չէ. այն որոշակի ուժային հարաբերություններով պայմանավորված դաշտ է, որտեղ որոշ հիշողություններ պահպանվում են, իսկ մյուսները՝ մղվում մոռացության: Այդ պատճառով պատմական շարունակականությունն առավել դյուրին է այնտեղ, որտեղ կա հաստատութենական հիշողություն, որ ոչ միայն ապրում է ժամանակի մեջ, այլև նույնիսկ տնօրինում է ժամանակը՝ սահմանելով, թե ինչը պետք է հիշվի, ինչը՝ ոչ: Այս առումով փոքր ազգերը, որպես կանոն, հայտնվում են այդ պատմական իրականության լուսանցքում, կամ ինչպես Խ. Աբովյանն է ասում. «պատմությունը... հայի համար քոռացել, մեծ-մեծ ազգերի ա դուրուղ անում» (Աբովյան, 1981, 211): Ուրեմն փոքր ազգի համար պատմություն պատմելը դառնում է ոչ միայն ինքնաճանաչման, այլև գոյաբանական դիմադրության ակտ՝ ձիգ՝ վերականգնելու կորսվածը մի աշխարհում, որտեղ պատմությունն արդեն իսկ բաժանված է «վերինների» և «ստորինների», իշխողների և ստորադասների միջև:

Հայոց պատմական փորձառությունը ասվածի տիպական նմուշներից մեկն է: Տևականորեն լինելով կայսերական տարբեր կազմավորումներում, որտեղ հայ լինելը կարող էր նշանակել կրոնական, համայնքային կամ լավագույն դեպքում՝ իրավական պատկանելություն, հայոց պատմությունը չի պահպանել սուբյեկտություն դրսևորելու հատուկ ջանքերի տեսարաններ: Հայոց պարագայում ազգությունը երկար ժամանակ չի գործել իբրև ինքնացման հիմնարար առանցք ու բաղադրիչ, այլ առավելապես գործառնել է որպես սահմանում ու հիմնավորում չպահանջող երկրորդական իրողություն: Հատկապես 19-րդ դարում է, որ եվրոպական ազդեցությամբ արդիականացման հետնապատկերում անհրաժեշտ է դառնում ազգային չափումը հավաքականություններին հիմնավորություն հաղորդելու համար: Հենց այդ շրջա-

նում է, որ Ստ. Նազարյանցի ոգով կոչ է արվում որոշարկել «ազգություն» հասկացությունը (Հովհաննիսյան, 1956, 102), որպեսզի դրա՝ կրավորական ժառագություն լինելու հանգամանքին գուգահեռ առաջադրվի **ինքն իր մասին պատմելու** հնարավորության տեսական ու քաղաքական խնդիրը: Այդ որոշարկման ճանապարհին ևս մեկ փակ շրջան է գոյանում՝ կապված ազգի և մշակույթի փոխհարաբերության հետ. ազգությանը մոտենալու համար ստիպված ենք դիմելու մշակույթին, իսկ մշակույթն առնվազն ծագումնաբանորեն ինչ-որ ազգի գործունեության արգասիքն է: Այնպես որ, մշակույթը մատնացույց անելը ազգի սահմանման ուղղակի ձևը չէ, հատկապես բազմազգ կայսրության շրջանակներում: Առավել ևս, որ կան մտահոգություններ, թե. «Մեք չունինք ազգային երգեր, չունինք ազգային երաժշտություն, չունինք բանաստեղծություն, որովհետև ապրում ենք միմիայն բուսականաբար և շնչականաբար... Հատ ու կոտոր բաներ, որ այժմ անփորձ մարդիկ ազգային են համարում, ժողոված են թուրքից, թաթարից, պարսից, հույնից և ուրիշներից, որոնց ժամանակ առժամանակ հպատակեցան հայք» (Նալբանդյան, 1945, 282): Անշուշտ, այս ձևակերպումից հետո երաժշտության, ճարտարապետության, լեզվի և այլ ոլորտներում հայկականը գտելու արգասավոր ճիգեր են եղել, բայց դրանց եզակիությունը, այնուամենայնիվ, հինք է տվել պատմաբաններին՝ պնդելու, թե. «Մեր ազգը համաշխարհային հեղինակներ ու գործիչներ երբեք չէ տուել: Մենք միշտ մի ջանասեր ընդօրինակողներ ենք եղել, մենք կարողացել ենք մոտենալ լուսաւոր ազգերին, վերցնել մեր ոյժերին և ընդունակություններին համապատասխանող բեռ օտար երկրում պատրաստված ծաղկահիթերից և պատրաստել մեղր ու մոմ մեր սեփական փոքրիկ տան համար» (Լէօ, 1902ա, 80): Ընդ որում, հարցը ոչ թե այս և նման դրույթների հնարավոր հերքումն է, այլ դրանց գոյությունը հաշվի առնելով՝ ազգային՝ **ինքն իրեն իր ներսից** մտածելու սահմանների ուրվագծումը:

Քանի որ ազգը հետևանքներով որոշարկելը վիճարկելի է, մտածելի է նաև դրա հենքի՝ հավաքականության ձևի դիրքերից մեկնարկումը, որը տարբեր ժամանակներում ու տարբեր հարացույցերի դիրքերից այլակերպ անուններ է ստացել՝ խավ, դասակարգ, շերտ և այլն: 19-րդ դարի հատույթով՝ ազգայնության խմորիչը հոգևորականությունն է, վաճառականությունը, թե՛ գյուղացիությունն ու արհեստավորությունը: Չանդրադառնալով այս հարցին առնչվող կողմ և դեմ փաստարկներին, որ առանձին պատմագիտական հետազոտության խնդիր է, այդուհանդերձ ակնհայտ է, որ ազգության բացորոշումը ենթադրում է մի միջա-

վայր, որի որոշ հատվածներին հակադրվելով և որոշներին միտվելով՝ գոյավորվում է մի հրամայական. «Ես այսպիսին եմ լինելու, և մյուսներն էլ թող ձանաչեն ինձ որպես այդպիսին»: Այս հանգամանքով է բացատրվում, թե ինչու են հենց 19-րդ դարում սրվում ազգային ինքնորոշման հարցերը, հատկապես կայսրությունների ներսում: Ազգը ստիպված է ինքն իրեն դիտարկելու այն չափանիշներով, որոնք արդեն իսկ սահմանված են կայսերական մտայնությամբ՝ լեզվի ստանդարտացում, մշակույթի որոշակի կողավորում, կրթական համակարգի ուղղորդում և այլն: Բայց այդ չափումները երկակի են. մի կողմից՝ դրանք հնարավորություն են տալիս ազգին դառնալու տեսանելի, մյուս կողմից՝ կախվածության մեջ են դնում կայսերական դիրքավորումներից, որոնցից դուրս ազգայնությունը մնում է անանուն ու անորոշ: Այս առումով նշմարվում է այն պատկերը, որ հատկապես փոքր ժողովուրդների պարագայում ազգ լինելը ոչ միայն ներքին ինքնորոշման, այլև արտաքին որոշման արդյունք է: Կայսրությունն է հաճախ այն միջավայրը, որտեղ ազգը կամ ստանում է իր պատմական դեմքը, կամ էլ ընդմիշտ մնում է ուրիշների պատմության մեջ ցրված ու կլանված: **Ուստի ազգայինի մասին խոսելն անխուսափելիորեն վերածվում է կայսրության մասին խոսելու ոչ թե որպես պատահական համատեքստի, այլ այն հիմնական ուժի, որը սահմանում է հավաքականության՝ ազգ լինելու պայմաններն ու սահմանները:** Ասվածի ուշագրավ լուսաբանում է 19-րդ դարում հայ իրականության մեջ տեղի ունեցած մի դեպք, որը լայն քննարկումների առիթ է դարձել տարբեր հանդեսներում ու հարթակներում:

1860 թ. հուլիսի 2-ին Պոլսում մի բողոքական հայ է մահանում, որը հոգեվարքի մեջ խնդրում է իրեն թաղել հայոց գերեզմանատանը: Հայ լուսավորչականները դեմ են դուրս գալիս այդ ցանկությանը: Անգլիայի և ԱՄՆ-ի դեսպաններն են նույնիսկ միջնորդում, որ հայոց պատրիարքը թույլատրի այնտեղ թաղել մահացածին: Վերջինս դժկամությամբ համաձայնում է, բայց ժողովրդի մի լայն զանգված գերեզմանատանն է լուսացնում՝ թույլ չտալով այնտեղ թաղել հայ բողոքականին: Դիակն այդպես հինգ օր մնում է բաց երկնքի տակ, մինչև որ օսմանյան կառավարությունը զորքով միջամտում է. արյունալի ընդհարումներ են տեղի ունենում, որից հետո, ի վերջո, պատրիարքի պնդմամբ՝ բողոքականին թաղում են հայոց գերեզմանատան մի ծայրում (Լէօ, 1902թ., 100-102):

Այս միջադեպն առաջին հայացքից ներեկեղեցական կամ միջհամայնքային բախման տպավորություն կարող է թողնել: Բայց այն խորապես բացահայտում է 19-րդ դարի կայսերական միջավայրում ազ-

գայնության ձևավորման հիմնարար տրամաբանությունը: Խնդիրը ոչ միայն և ոչ այնքան բողոքականի թաղման իրավունքն է, որքան այն, թե ով է որոշում «հայ» լինելու սահմանները, և որ իշխանությունն է իրավասու գործնականում պարտադրելու այդ սահմանումը: Առտնին կյանքում սոսկ ծիսական ու մշակութային տարածք թվացող գերեզմանատունը վերածվում է քաղաքական տարածքի, որտեղ բախվում են տարբեր ուժեր՝ համայնքային կամքը, եկեղեցական հեղինակությունը, կայսերական իշխանությունը և օտար դիվանագիտական ներկայությունը: Հայ հավաքականության ներսում ընթացող վեճը չի հանգուցալուծվում զուտ ազգային համաձայնությամբ կամ ազգային քաղաքականությամբ, այլ կայսերական միջամտությամբ, որն ի վերջո ուժով սահմանում է, թե որտեղ և ինչպես կարելի է թաղել «հային»: Այս դիտանկյունից՝ ազգայնականության տարածված սահմանումը, ըստ որի՝ այն ազգայինի և քաղաքականի համընկնումն է (Գելներ, 2003, 9), խիստ թերի է, քանի որ կարծես ենթադրում է քաղաքականի ինքնավարություն և ազգայինի ինքնաբավություն: **Կայսերականության պայմաններում ազգայնականությունը ծնվում է ոչ թե ազգայինի ու քաղաքականի անխառն միաձուլումից, այլ կայսրության կողմից սահմանված դաշտում այդ միաձուլման անհնարինությունից:** Եվ հենց այդ անհնարինությունն է, որ ազգայնականությունը դարձնում է ինքնության խնդրի արտահայտություն: Ազգային ինքնությունը կամ մշակույթը ստեղծվում է կայսերական կամ, **սայիդյան լեզվով** ասած, արևելականության հայացքի ներանձնականացման արդյունքում, և այս հանգամանքն է ակնհայտ դարձնում, որ ազգայնական դիրքորոշմամբ անհնար է բացորոշել ազգայնականության պատմական էությունը (Նշանեան, 2025, 59, 19): **Ազգայնականությունն այս իմաստով ոչ միայն դիմադրություն է կայսերական գերակայությանը, այլև հենց դրա ներքնայնացման ձև, որով կայսրության իշխանական հայացքը տեղափոխվում է ազգային ինքնագրության դաշտ:** Ուստի վիճարկելի է ազգայնականության դիտարկումն իբրև նեղ կամ զուտ «ազատագրական» շարժման մեկնաբանություն, առնվազն այն պատճառով, որ ազգային ինքնության ստեղծումը չի ենթադրում սոսկ կայսերական իշխանության ժխտումը, այլև նրա մեթոդների յուրացումն ու վերափոխումը:

Ստ. Նազարյանցն իր հիմնադրած «Հիւսիսափայլ» հանդեսի առաջին տարվա (1858 թ.) համարների կազմին զետեղել էր հետևյալ գրությունը. «Այսուհետև ոչինչ Եգիպտոսեան խորամանկ քուրմեր, որ կամէին լինել գիտութեան միայնակ պահապանքը. այսուհետև ոչինչ Չինեական

պարհսպ, որ պիտոյ է փակէր լուսաւոր գաղափարների մուտքը ազգերի մէջ: Այսուհետև լոյս և ճշմարտութիւն և ազատութիւն խաւարի բարեւոնեան գերութենից»: Բայց մի՞թե այստեղ արդիականացման պատմական հոլովույթը դիտարկված չէ գուտ արժեքային հայեցակետից, որով հաճախ աչքաթող է արվում այն իրողությունը, որ ազգը ստեղծում է արտաքին թշնամու գաղափարը (Չինական պատը), որպեսզի օրինականացնի ու վավերացնի պետության (կայսեր) իշխանությունը (Gourgouris, 2021, 14): Եվ եթե ազգը ձևավորվում է իրենից դուրս կառուցվող սահմանների, հակադրությունների և թշնամական պատկերացումների միջոցով, ապա այն չի կարող ամբողջությամբ ենթարկվել պատմագրական նկարագրության: Պատմագրությունը գործում է անցյալում տեղի ունեցածի գրանցման տրամաբանությամբ, մինչդեռ ազգը կանխադրված է այդ գրանցմանը՝ լինելով նախագիծ, որ դեռ հետո պիտի պատմական դառնա: **Այդ պատճառով ազգը կարծես մնում է անորսալի՝ միշտ մեկ քայլ առաջ սեփական պատմությունից:**

## 2. Հետգաղութատիրության արևմտականությունը

Այսօրինակ խորհրդածությունների հիմքը, անշուշտ, հետգաղութատիրական հետազոտություններն են, որ մտահոգ են կայսրությունների կողմից տևականորեն ձևավորված՝ ենթակա ժողովուրդների ինքնընկալման կաղապարների բացահայտմամբ ու վերհանմամբ: Կաղապարներ, որ գոյություն են ունենում նույնիսկ այն պարագայում, երբ կայսերական իշխանությունը ձևականորեն նահանջում է: Հետգաղութատիրական ուսումնասիրությունների ակունքներում կանգնած Էդվարդ Սայիդն իր հայտնի աշխատության հրատարակումից 25 տարի անց էլ նշում էր, որ «Արևելաբանություն» գիրքը դեռ հարցականի տակ է դնում կայսերապաշտության վերջացած լինելու գաղափարը (Սայիդ, 2025, 27): Այս պարագայում խոսքը, իհարկե, Արևմտյան (հատկապես բրիտանական և ֆրանսիական) կայսրության՝ Արևելքը հպատակեցնելու կամքի մասին է, այն մասին, որ «Արևելք» ասվածը բնության մաս կազմող անկենդան իրողություն չէ, ճիշտ ինչպես որ Արևմուտքն էլ չէ՝. դրանց գոյությունը ուժի ու իշխանության վրա հիմնված հարաբերության արդյունք է (Սայիդ, 2025, 49): Արևմուտքն է հորինել Արևելքը, որ բնավ չի նշանակում, թե վերջինս սոսկ հերյուրանք է առանց իրողականության: Ամբողջ խնդիրն Արևելքը արևմտականությունից գտված դիտարկելն է, որ առնվազն Սայիդի տեքստերում մնում է անհասանելի: Ընդ որում, հարկ է հաշվի առ-

նել, որ թե՛ Սայիդի աշխատությունը, թե՛ հետգաղութատիրական ընդվզումները կրում են արևմտյան մտքի կնիքը: Անհմաստ է խոսել հետգաղութատիրականության հակաարևմտականության մասին, քանի որ եվրոպական արդիական միտքն է ուրվագծել ինքնահաղթահարման ուղին՝ ի դեպ, ցույց տալով, որ ինքնության կառուցումը անպայմանորեն ենթադրում է այլության կառուցում ևս (Սայիդ, 2025, 652):

Եթե ասվածը փոխադրվի կայսերապաշտության և ազգայնականության փոխահարաբերության ոլորտ, ի հայտ կգա նույն իրողության հակառակ կողմը: Մասնավորապես՝ ազգայնական մտածողության տիրույթում առարկան նույն «արևելքցի»-ն է, որ անընդհատ ուզում է ցուցադրել իր կամային սուբյեկտայնությունը (Chatterjee, 1998, 38): Մի աստիճան էլ թանձրացնելով իրավիճակը և անդրադառնալով հայոց պարագային՝ նկատելի է դառնում դեպքի բարդությունն իր միջնորդավորվածության պատճառով. հայ ազգայնական միտքը փոխառում է եվրոպական մտածողության սկզբունքները՝ վերհանելու ու կազմաքանդելու համար օսմանյան և հատկապես ռուսական կայսրության հետ իր հարաբերությունները՝ միամտորեն ակնկալելով ազատագրվել օտար ազդեցություններից և դառնալ ինքնօրեն ենթակա: Իսկ որպես մխիթարանք լայնորեն շրջանառության մեջ է դրվում «եվրոպայապես կրթված և հայապես զգացող» արտահայտությունը (Լէօ, 1902ա, 170), թեև որպես կանոն ամենևին չի որոշակիացվում ո՛չ «հայապես»-ը, ո՛չ էլ «զգացող»-ը: Նույն եզրաբանությամբ շարունակելով՝ գաղութարարի փոփոխությունը իմացական ու արժեքային որոշակի թարմություն է բերում, բայց մոռացվում է այն փաստը, որ ամեն կայսրության պաշտոնական խոսույթի հիմքում այն դրույթն է, որ իր առաքելությունը յուրահատուկ է՝ կոչված լուսավորելու, քաղաքակրթելու և կարգ ու կանոն ու ժողովրդավարություն բերելու, իսկ ահա ուժը գործադրում է միայն որպես ծայրահեղ միջոց (Սայիդ, 2025, 26): Այս տեսանկյունից միանգամայն հասկանալի է, որ մի պարագայում «ռուսական ոտքը» կարող է օրհնություն ու բարօրություն դիտարկվել, մեկ այլ պարագայում՝ չարիք ու բռնություն: **Ինքնություն իրեն ներկացնելու անկարողության գիտակցումն է տագնապ հարուցողն ու ամեն կողմ հարձակվողական դիրքորոշում որդեգրելու մղողը:** Իսկ ազգը չի կարողանում լիովին պատմել ինքն իրեն, քանի որ պատումի լեզուն արդեն իսկ ծանրաբեռնված է կայսերական անցյալի հետքերով: Ուստի հետգաղութատիրական քնությունը ոչ թե միտված է վերջնականորեն սահմանելու ազգը, այլ բացահայտելու այն ճեղքերը, լրություններն ու հակասությունները, որոնց միջոցով տվյալ ազգը շարունակաբար

վերախնաստավորվում է՝ մնալով մշտապես բաց ու անավարտ: Բայց ամեն պարագայում դրանից ուրիշի պատկերացրած պատմությունից դուրս գալու հրամայականը չի վերանում: Թեկուզ գիտակցելով, որ ինքնապատումի լեզուն երբեք անխառն չէ, ազգայնական միտքը, այնուամենայնիվ, չի կարող հրաժարվել ինքն իրեն ներկայացնելու գոյութենական պահանջից: **Քանզի ուրիշի երևակայած պատմության մեջ տեղակայված մնալը հավասարագոր է քաղաքական անգոյությանը, իսկ սեփական պատմության ձախողումը՝ ինքնության կայացման հավերժ հետաձգմանը:** Հենց այս պատճառով էլ սեփական անցյալը հինքերից պատմելու ճիգը շարունակում է մնալ որպես ազատագրման նվազագույն պայման: Այս համատեքստում հաճախ աշխարհիկացումն է մատնանշվում իբրև արդիականացման այն եղանակը, որով մարդիկ կամ ազգերը, իբր, կարող են վերջապես գրել իրենց ինքնությունը՝ պատմությունն ազատելով կայսերական առաքելության բեռից: Մանրամասն կանգ չառնելով նշված ճանապարհի փակուղայնության մասին փաստարկների վրա, այն է՝ հասարակագիտական հասկացությունները փոխվում են ձևականորեն, բայց միևնույն է, արտահայտում են նույն հոգևոր ու սրբազան բովանդակությունը (Taylor, 2007), արժե անդրադառնալ պատմագրական այն սկզբունքին, որով փորձ է արվում, այսպես ասած, ներքևից, ժողովրդի դիրքերից վերհանելու պատմական հոլովույթը՝ այն ձերբազատելով իշխանական պայմանականություններից:

### 3. Ժողովրդական պատմության սկզբունքը

Պատմագրության ուշադրությունը թագավորներից ու կայսրերից դեպի ժողովուրդ փոխադրելու հիմնարար նպատակներից մեկը ենթակայի հեղափոխությունը ամրագրելն էր. ուրիշի կամքին ենթարկվողը պիտի հաղթահարի այդ վիճակը և ստեղծի լոկ ինքնաենթարկման պայմաններ: Միապետականությունից կամ գերիշխանից դեպի հանրապետություն կամ ինքնիշխանություն անցումը հենց այդ հեղափոխության քաղաքական երեսն է: Պատմագրական առումով հասկանալի է, որ դա մտածելու համար նոր լեզվի անհրաժեշտություն կա, որը գերծ կլինի էլիտիստական շահադիտականությունից և միտված կլինի խոսեցնելու տվյալ տարածքի սոցիալ-տնտեսական շարժն ապահովող, բայց և տևականորեն լռեցված զանգվածներին: Արքունական պատմագրության պարագայում պատմության ենթական սկզբունքորեն նախապես տրված է. գահն է, դինաստիան, որի շուրջ ի մի են գալիս իրադարձությունները՝ որպես

կամքի իրագործման կամ ձախողման դրվագներ: Ժողովուրդն այստեղ առավելագույնը ներկայանում է իբրև հետնապատկեր, հում նյութ, բայց ոչ իբրև ինքնություն գործող միավոր: Սակայն ժողովրդին պատմականորեն խոսեցնելու ժամանակ աչքի են ընկնում միավորող սկզբունքին վերաբերող դժվարությունները, այսինքն՝ առաջանում է հարցը, թե ինչպես է որոշակի դառնալու ժողովրդի ձայնը, ինչպես է այն վերացականությունից վերածվելու թանձրացականության: Այս համատեքստում միավորող հիմնական գաղափարներից մեկն **ինքնությունն** է, որը կարծես թե միաված է միս ու արյուն հաղորդելու պատմությանը. պատմությունն ինքնության արտածումն է, ինքնությունը՝ պատմության գոյավորումը: Բայց սրանով չի ավարտվում հրեշավոր հետապնդումը. հարց է մնում, թե այդով է ինքնությունը սահմանողը: Արևմուտքում ձևավորված հակախեսնցիալիստական դիրքորոշմանը հավատարիմ մնալով՝ հաճախ առաջադրվում է մի, այսպես ասած, սոցիոլոգիական մոտեցում, ըստ որի՝ ինքնությունը ոչ թե էության, այլ անցած ճանապարհի արդյունք է. տվյալ ժողովրդի ինքնությունն այն է, ինչ որ դարձել է պատմական փորձառության շնորհիվ: Բայց եթե ինքնությունը նույնացվում է անցած ճանապարհի հետ, ապա հարց է առաջանում՝ իսկ ինչո՞ւ է տվյալ ժողովուրդն անցել հենց այդ ճանապարհը, այլ ոչ թե մեկ ուրիշը: Եթե հարցը որակվի խիստ մտահայեցողական, նույն տրամաբանությամբ կարող է ավելորդ համարվել «ինքնություն» եզրն ընդհանրապես: Բացի դրանից՝ ինքնության գաղափարն արդեն կարծես թե լռելյայն կանխադրում է ժողովրդի պատմության անընդհատություն, որի դիրքերից նկարագրվում ու բացատրվում են ամենատարբեր դրվագները, ասենք՝ Տիգրան Մեծից մինչև մեր օրեր (Sunny, 1993, 3-4): Իսկ եթե դա նույն ինքնությունը չէ, ուրեմն գուցե առավել արդյունավետ լինի ինքնության փոխարեն ուշադրություն դարձնել այն կոնկրետ պատմական դիրքավորումներին, որոնք այս կամ այն շրջանում իրենց շուրջն են հավաքել ըստ հնարավորի ընդգրկուն իրություններ:

Հայ իրականության համատեքստում ազգային համապարփակ փիլիսոփայության բացակայության պատճառով (ազգային փիլիսոփայություն՝ այն իմաստով, որ համաշխարհային պատմության ու իրականության համատեքստում ներկայացնի ու իմաստավորի հայոց պատմությունը, ինչպես որ, օրինակ՝ 18-19-րդ դարերի գերմանական փիլիսոփայությունն է արել) պատմագիտական միտքը խնդիր է դրել որոնելու կամ առաջադրելու սկզբունքներ, որոնց դիրքերից քիչ թե շատ հնարավոր կլինի հայ ժողովրդի ինքնաներկայացումը: Արդի շրջանի այդօրինակ սկզբունքնե-

րից հիմնականը թերևս **ազգային-ազատագրական պայքար** հասկացությունն է, որ ոչ միայն պատմական իրադարձությունների շարք է, այլև բացատրական առանցք, որի շուրջ հնարավոր է համախմբել բազմազան ու հաճախ իրարամերժ փորձառությունները: Ազգային-ազատագրական պայքարն այս իմաստով ստանձնում է մեթոդաբանական դեր. այն կոչված է ապահովելու պատմական սյուժե, որտեղ հայ ժողովուրդը կարող է գործող ենթակա լինել: Թեև հայ պատմագիտության լեզվում հասկացությունը գործադրվել է արդի ժամանակներում, բայց դրա ամենայն խորքերը բացահայտող **Աշոտ Հովհաննիսյանը** նրա ակունքները հասցնում է միջնադար՝ առաջին խաչակրաց արշավանքի շրջան (Հովհաննիսյան, 2016, 53): Ա. Հովհաննիսյանը ներկայացնում է հասկացությունների եռյակ, որ բանալի է դառնում ժողովրդական դիտանկյունից հայոց պատմության ըմբռնման համար: Դրանք են՝ **հայ ազատագրական գաղափար, հայ ազատագրական լեզենդ** և **հայկական հարց**: Ազատագրական գաղափարը «արտաքին ուժի օգնությամբ քաղաքական ազատության հասնելու բաղձանքի երևան գալն է» (Հովհաննիսյան, 2016, 41), հայկական հարցը ազատագրական գաղափարի գործնական կիրառությունն է, իսկ ազատագրական լեզենդը գործ ունի հայկական հարցի տեսական հիմնավորման հետ (Հովհաննիսյան, 2016, 75), այսինքն՝ ազատագրական գաղափարի պատկերացման ձևն է: Վերջինս առասպելական հնչեղություն է հաղորդում մի տիրապետությունը մյուսով փոխարինելու հայկական փափագը, ինչի վկայությունն է նաև Իսրայել Օրու՝ Պետրոս Մեծին ուղղված նամակի մի հատվածը. «Ինչպես Ադամի որդիները լիահույս սպասում են Փրկչի գալստյանը, որ փրկի իրենց մահվան հավերժ տանջանքներից, այդպես էլ այդ խեղճ ժողովուրդը մշտապես ապրել և դեռ ապրում է Ձերդ Մեծության աջակցության և օգնության հույսով» (Հովհաննիսյան, 2016, 425): Ազատագրական լեզենդն է հորինում հայկական հարցը և ձևակերպում հենց այդպես, որ փրկության հրատապ ակնկալիք է ձևավորվում հռոմեացիներից մինչև ռուսներ, և որին ի պատասխան միշտ լսվում է մաշեցնող նույն հարցը. «Իսկ ի՞նչ եք նախապես արել ձեր հույսի իրականացման համար» (Հովհաննիսյան, 2016, 77):

Ա. Հովհաննիսյանի արածը, ըստ էության, արտաքին ուժի օգնությամբ ազատագրվելու տեսականի քննադատությունն էր, որի համար նախ հարկավոր էր վերհանել այդ մտայնությունն idea fix դարձնող չգիտակցված լեզենդը և կազմաքանդել այն: Եվ այստեղ ի հայտ է գալիս ազատագրական պայքարի գաղափարի՝ իբրև պատմության մեջ կարգավորիչ սկզբունքի փխրունությունը: Նախ՝ մեր ժամանակներում

ազատագրական պայքարի և ահաբեկչության միջև սահմանազատումն ինքնին պահանջում է արտաքին հեղինակություն, ուժ, որ իրավասու լինի որոշելու, թե որն է օրինական պայքար, իսկ որը՝ անթույլատրելի բռնություն: Այդպիսի հեղինակության բացակայության պայմաններում ազատագրական պայքարը հեշտությամբ կարող է վերանվանվել՝ ահաբեկչություն, իսկ դրա ենթական՝ անկախ ինքնաընկալումից ու շարժառիթներից, վտարվել աշխարհաքաղաքական թատերաբեմից: Ուստի պայքարի «ազատագրական» բնույթը ոչ թե ներունակ հատկանիշ է, այլ արտաքին ճանաչման արդյունք, որ կրկին ազգի սուբյեկտայնությունը կախման մեջ է դնում ուրիշի որոշումից: Երկրորդ՝ ազատագրական պայքարի գաղափարը ենթադրաբար հիմնվում է «ուժն է ծնում իրավունք» հայտնի դրույթի վրա: Բայց այս բանաձևը, ըստ էության, անավարտ է, քանի որ չի պատասխանում հարցին, թե ուժը ինչպես և որտեղից է ծնվում: Ինչ-որ պատմական օրինակների, ասենք՝ այսօրվա Միացյալ Նահանգների ուղղությամբ արվող հղումները խիստ ժամանակավոր են և մեթոդաբանական առումով թույլ, քանի որ ուժի ձևը փոփոխական է և կախված է այլ ուժերի հետ հարաբերությունից: **Ուստի խնդիրը տեղափոխվում է այլ հարթություն. եթե ուժն է ծնում իրավունք, ուրեմն հարկավոր է մտածել ոչ թե ուժի անմիջական գործադրման, այլ դրա ձևավորման մասին: Սա ենթադրում է պատմական ուշադրության գերկենտրոնացում իրավունքի համար տարվող բարդ, հաճախ անտեսանելի աշխատանքի վրա, որ տեղի է ունենում ինքնաներկայացման, ճանաչելիության և քաղաքական սուբյեկտայնության հաստատման ուղղությամբ:** Այստեղ է, որ ազատությունը մտածվելու է ոչ թե արտաքին ուժի պարզև, այլ պատմականորեն կառուցվող իրավունք, որի կայունությունը կախված է ոչ թե առասպելական ակնկալիքներից, այլ սեփական պատմական դիրքավորումը մշտապես վերաիմաստավորելու կարողությունից: Այս դիտանկյունից արտաքին ուժի օգնությամբ ազատագրվելու կաղապարն էականորեն հակասում է ազատության՝ իբրև անկախության գաղափարին (Skinner 2025), որի համատեքստում քաղաքական ազատությունն այլևս վերջնակետ չէ, այլ հարաբերական վիճակ, որ մշտապես պահանջում է անկախության պայմանների վերակայացում ու վերարտադրություն:

## Եզրակացություններ

Ուրեմն, սեփական պատմությունն ինքնուրույն և անկախաբար գրելու հղացումը ավելի շուտ փոխաբերություն է, ոչ թե բառիս բուն իմաստով իրագործելի ծրագիր: Պատմությունը մտածելի չէ ինքնամեկուսացման մեջ. դրա լեզուն, հարցադրումները, չափանիշները և նույնիսկ լռությունները արդեն ձևավորված են կայսերական, արդիական կամ հետգաղութատիրական միջնորդություններով: Այդ պատճառով «ամբողջապես սեփական» պատմությունը ոչ թե հասանելի նպատակ է, այլ կողմնորոշիչ հորիզոն, որի ուղղությամբ շարժումը իմաստավորված է, եթե հաշվի են առնված մյուս բոլոր գործոնները: Խնդիրը, հետևաբար, ոչ թե այդ անհնարին ամբողջական անկախությանը հասու լինելն է, այլ չապրված կամ լռեցված այն ապրումներն ու փորձառությունները որսալը, որոնք դուրս են մնացել հավաքականությանը խորք ու հիմնավորություն հաղորդող սահմաններից: Պատմագրության առաջադրանքն այս դիտանկյունից դառնում է ոչ թե միասնական պլոժե կառուցելը, այլ այդ լռությունների նկատմամբ զգայուն լինելը և դրանք խոսքի դաշտ վերադարձնելու համառ ջանքը: **Սա ենթադրում է պատմագրության, առավել լայն ըմբռնմամբ հումանիտար կրթության ազատություն, որ նշանակում է՝ ոչ թե պետությունն է ստեղծում ու ձևավորում պատմական մտածողություն, այլ վերջինս է կառուցում պետություն: Հետևանքը՝ ոչ թե վերացական և ոչինչ չստող ազգային ինքնամեկուսացում, այլ ներքին և արտաքին շարունակական քննարկումների միջոցով սեփական մշակութային ու քաղաքակրթական սահմանների ճշգրտում:**

**Դավիթ Ռ. Մոսիսյան** – գիտական հետաքրքրությունների շրջանակն ընդգրկում է պատմության փիլիսոփայությունը, մշակութաբանությունը, գիտության մեթոդաբանությունը և կինոյի տեսությունը:

## Գրականության ցանկ

1. **Արովյան, Խ.** (1981). *Վերք Հայաստանի*, Եր, Երևանի համալսարանի հրատ.:
2. **Գելներ, Է.** (2003). *Ազգերը և ազգայնականությունը*, թարգմ.՝ Մ. Հարությունյան, Եր, «Հայաստան»:
3. **Լէօ** (1902ա). *Սյրեփանոս Նազարեանց, հայրոր առաջին*, Թիֆլիս:
4. **Լէօ** (1902բ). *Սյրեփանոս Նազարեանց, հայրոր երկրորդ*, Թիֆլիս:
5. **Հովհաննիսյան, Ա.** (1956). *Նալբանդյանը և նրա ժամանակը, գիրք երկրորդ*, Եր, «Հայպետհրատ»:

6. **Հովհաննիսյան, Ա.** (2016). *Իսրայել Օրին և հայ ազատագրական գաղափարը*, Եր, Աշոտ Հովհաննիսյանի անվան հումանիտար հետազոտությունների ինստիտուտ:
7. **Նալբանդյան, Մ.** (1945). *Երկերի լիակատար ժողովածու, հարոր առաջին*, Եր, Հայկական ՍՍԻ գիտությունների ակադեմիայի հրատ.:
8. **Նշանեան, Մ.** (2025). *Գեղագիրական ազգայնականություն*, Իսթանպուլ, «Արաս»:
9. **Սայիդ, Ե.** (2025). *Արևելաբանություն*, թարգմ.՝ Բ. Աճեմեան, Մ. Լուռեան, Մ. Նշանեան, Եր, Newmag:
10. **Սոլովյով, Վ.** (2016). Ազգային հարցը Ռուսաստանում, *Ինքնության հարցեր. Քրիստոնեություն և սլավոնականություն*, թարգմ.՝ Ա. Սարգսյան, Եր, «Գասպրինտ»:
11. **Chatterjee, P.** (1998). *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
12. **Gourgouris, St.** (2021). *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece*, Stanford, California: Stanford University Press.
13. **Skinner, Q.** (2025). *Liberty as Independence: The Making and Unmaking of a Political Ideal*, Cambridge University Press.
14. **Suny, R.** (1993). *Looking Toward Ararat: Armenia in Modern History*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
15. **Taylor, Ch.** (2007). *A Secular Age*, Harvard University Press.

### Bibliography (Latin Script)

1. **Abovyan, Kh.** (1981). Verk' Hayastani, Er[evan], Yerevani hamalsarani hrat[arakch'ut'yun]. **(In Armenian)**.
2. **Gellner, E.** (2003). Azgere ev azgaynakanut'yune, t'argm. M. Harut'yunyan, Er[evan], "Hayastan". **(In Armenian)**.
3. **Leo** (1902a). Stepanos Nazaryants', hator arrajin, T'iflis. **(In Armenian)**.
4. **Leo** (1902b). Stepanos Nazaryants', hator arrajin, T'iflis. **(In Armenian)**.
5. **Hovhannisyan, A.** (1956). Nalbandyane ev nra zhamanake, girk' erkrord, Er[evan], "Haypethrat". **(In Armenian)**.
6. **Hovhannisyan, A.** (2016). Israyel Orin ev hay azatagrakan gaghap'are, Er[evan], Ashot Hovhannisyanian anvan humanitar hetazotut'yunneri institut. **(In Armenian)**.
7. **Nalbandyan, M.** (1945). Yerkeri liakatar zhoghovatsu, hator arrajin, Er[evan], Haykakan SSR Gitut'yunneri akademiayi hrat[arakch'ut'yun]. **(In Armenian)**.
8. **Nshanean, M.** (2025). Geghagitakan azgaynakanut'iwn, Ist'anbul, "Aras". **(In Armenian)**.
9. **Sayid, E.** (2025). Arevelabanut'iwn, t'argm. R. Achemean, M. Lurrean, M. Nshanean, Er[evan], Newmag. **(In Armenian)**.
10. **Solovyov, VI.** (2016). Azgayin harts'y Rusastanum, Inknut'yan harts'er. k'ristoneut'yun ev slavonakanut'yun, t'argm. A. Sargsyan, Er[evan], "Gasprint". **(In Armenian)**.