

Արկադի Գ. Վարդանյան
Երևանի պետական համալսարան
arkadivardanyan263@gmail.com
ORCID: 0009-0000-4576-2971

**ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՐ
ՊԱՏԱՍԽԱՆԱՏՎՈՒԹՅԱՆ ՀԱԿԱԴԻՐ
ԸՆԿԱԼՈՒՄՆԵՐԸ «ՄՇԱԿ» ԵՎ «ՏԱՃԱՐ»
ԹԵՐԹԵՐՈՒՄ 1915-1918 ԹԹ..**

«Ներքին մեղավորի» փնտրտուքը՝ զոհի և դահձի գոյաբանական առձակատման պայմաններում¹

Ամփոփում

Ցեղասպանության պայմաններում զոհի և դահձի առձակատումը դուրս է գալիս ֆիզիկական բնաջնջմանն ուղղված պարզ գործողությունների սահմաններից՝ վերածվելով անհաշտ գոյաբանական պայքարի: 1915-1918 թթ.. դրա ականատեսը դարձած «Մշակ» և «Տաճար» պարբերականների ներհակ դիրքորոշումների համեմատական քննություն է ներկա հրապարակումը, որում բախվում են երկու հակադիր մոտեցումներ. եթե Թիֆլիսի հայ մամուլը լուսարձակում էր ոճրագործի քաղաքական պատասխանատվությունը, ապա պոլսահայ հարթակում տիրապետող էր դառնում ինքնամեղադրման վտանգավոր միտումը: Հողվածում Կ. Յասպերսի և Պ. Ռիկյորի հայեցակարգերով հիմնավորվում է, որ զոհի կողմից սեփական «մեղքի» արհեստական ընդունումը մի կողմից՝ բացարձակ ճնշման, իսկ մյուս կողմից՝ սուբյեկտայնության փոշիացման հետևանք է: Այս գործընթացը, որի առանձին դրսևորումները արձանագրվում են նաև մեր օրերում, կարելի է բնորոշել ցեղասպանության շարունակական արարք: Նրա նպատակն է

¹ Հետազոտությունն իրականացվել է ԵՊՀ 2024 թ. ներքին դրամաշնորհի շրջանակներում:

գրկել գոհին ինքնապաշտպանության բարոյական իրավունքից և լեզի-տինացնել դահձի գործողությունները:

Բանալի բառեր – ցեղասպանություն, ճշմարտություն, ինքնամեղադրում, քաղաքական մեղսակցություն, բարոյականություն, գոյաբանական առճակատում:

Arkadi G. Vardanyan

OPPOSING PERCEPTIONS OF RESPONSIBILITY FOR THE ARMENIAN GENOCIDE IN THE NEWSPAPERS "MSHAK" AND "TACHAR" IN 1915-1918

The search for the "inner culprit" in the context of the ontological confrontation between the victim and the perpetrator

Summary

In the conditions of genocide, the confrontation between victim and perpetrator transcends the boundaries of mere physical annihilation, assuming the form of an irreconcilable ontological struggle. This article offers a comparative analysis of the opposing positions articulated in the periodicals Mshak and Tachar during the years 1915–1918. Within these publications, two fundamentally divergent approaches emerge: while the Armenian press of Tiflis foregrounded the political responsibility of the perpetrator, a dangerous tendency toward self-blame came to dominate the Armenian discourse in Constantinople. Drawing on the conceptual frameworks of Karl Jaspers and Paul Ricoeur, the article argues that the artificial internalization of “guilt” by the victim is, on the one hand, a consequence of totalizing oppression, and on the other, a manifestation of the fragmentation, or even dissolution, of subjectivity. This process, traces of which can still be observed today, may be understood as a continuous extension of genocide itself. Its function is to strip the victim of the moral legitimacy of self-defense and to retrospectively legitimize the actions of the perpetrator.

Key words - genocide, truth, self-blame, political complicity, morality, ontological confrontation.

ՎԷՆ համահայկական հանդես, ԺԸ (ԻԴ) տարի, թիվ 1(93), հունվար-մարտ, 2026

**ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ
ОТВЕТСТВЕННОСТИ ЗА ГЕНОЦИД АРМЯН В ГАЗЕТАХ
«МШАК» И «ТАЧАР» (1915-1918 ГГ.)**

Поиск «внутреннего виновника» в условиях онтологического
противостояния жертвы и палача

Резюме

В условиях геноцида противостояние жертвы и палача выходит за рамки физического уничтожения, превращаясь в глубокую онтологическую борьбу. Сравнительный анализ текстов газет «Мшак» и «Тачар» выявляет два противоположных дискурса в армянской прессе того времени: если тифлисская периодика акцентирует внимание на политической ответственности преступника, то константинопольская платформа развивает опасную тенденцию самообвинения. Концепции К. Ясперса и П. Рикера доказывают, что искусственное принятие вины жертвой является результатом тоталитарного давления и отрицания субъектности. Данный процесс раскрывается как продолжение логики геноцида, ставящей целью лишить жертву моральной самозащиты и легитимизировать действия палача.

Ключевые слова: геноцид, истина, самообвинение, политическая соучастность, нравственность, онтологическое противостояние.

Մուտք

Պատմության շրջադարձային փուլերում տեղի ունեցող զանգվածային ոճիրները դուրս են գալիս սովորական պատմական փաստերի ժամանակագրական շրջանակից՝ դառնալով քաղաքակրթական ճգնաժամի ցուցիչներ: Նման իրադարձությունների ուսումնասիրությունը պահանջում է վերանալ իրադարձային պարզ նկարագրությունից և խնդիրը դիտարկել գոյաբանական հարթության վրա: Հենց այս համատեքստում ցեղասպանությունը՝ որպես պատմական գործընթացների ծայրահեղ դրսևորում, առանցքային նշանակություն է ստանում հասարակական գիտությունների, սակայն առավելապես՝ պատմության փիլիսոփայության համար, քանի որ այն **դուրս է գալիս տեսական հայեցող-**

դուրյան շրջանակներից՝ պահանջելով վերախմաստավորել պատմական պատասխանատվության չափանիշները: Առաջնային խնդիր է դառնում հստակ սահմանազատել, թե **որ կետում է քաղաքական նպատակահարմարության ռացիոնալ տրամաբանությունը փոխակերպվում մարդկային էության դեմ ուղղված հանցավոր գործողության:**

Այս թեման մեր օրերում ավելի քան արդիական է, քանի որ մեկ դար անց **հայ հասարակությունը** դեռևս առերեսվում է **գոհի բարդույթին:** Մեր հասարակական գիտակցության մեջ դեռևս **արմատավորված է** այն դիսկուրսը, թե արդյոք մենք մեր քաղաքական հավակնություններով «հրահրեցի՞նք» ոճրագործին՝ **դիմելու բնաջնջման ծայրահեղ քայլին:** Եվ արդյոք դահձի կացինը իջավ մեր պարանոցին մե՞ր իսկ անզգուշության պատճառով: Այս հարցադրումները նոր չեն. դրանք սաղմնավորվել են հենց աղետի տարիներին՝ ձևավորելով երկու բևեռներ, որոնք ակնհայտ արտացոլում գտան ժամանակի **հետցեղասպանական պարբերականներում: «Հետցեղասպանական մամուլ»** ասելիս նկատի են առնված ցեղասպանության ընթացքում և դրանից հետո հրապարակված նյութերը, որոնց հիմնական նպատակը ոչ միայն փաստերի արձանագրումն էր, այլև **կատարվածի քաղաքական և փիլիսոփայական բացատրությունը:** «Մշակ»-ը և «Տաճար»-ը պատահականորեն չեն ընտրված ուսումնասիրության համար. դրանք ներկայացնում են ողբերգության ընկալման երկու հակադիր դիրքորոշումներ՝ աղետի պատճառների քաղաքական փաստարկումը և ներքին հավաքական մեղքի փնտրտույթը:

1. «Մշակ»-ը և «Դժոխային ծրագիրը»

Թիֆլիսի «Մշակ» պարբերականը (1872–1921 թթ..)՝ որպես արևելահայ հասարակական-քաղաքական մտքի առաջատար հարթակ, Առաջին աշխարհամարտի տարիներին վերածվեց արևմտահայության ճակատագրին վերաբերող տեղեկատվության և տարածման առանցքային հանգույցի: Հիմնադրման օրվանից Գրիգոր Արծրունու առաջնորդությամբ թերթը որդեգրել էր ազատամիտ, աշխարհիկ ուղղվածություն՝ հետևողականորեն քննադատելով կղերականությունն ու պահպանողականությունը: 1915–1918 թթ.. ընկած ժամանակահատվածում Համբարձում Առաքելյանի խմբագրության տարիներին, պարբերականն իր շուրջ էր համախմբել հայ մտավորականության ազդեցիկ դեմքերին, այդ թվում՝ Լեոյին, Ավետիս Ահարոնյանին, Ալեքսանդր Շիրվանզադեին և բազմաթիվ հասարակական-քաղաքական գործիչների: Նրանց

հրապարակախոսության մեջ գերակշռում էր քաղաքական ռեալիզմը. «Մշակը» ոչ միայն արձանագրում էր կատարվածը, այլև հետևողականորեն բարձրացնում էր Օսմանյան կայսրության և նրա դաշնակիցների (մասնավորապես՝ Գերմանիայի) քաղաքական ու իրավական պատասխանատվության հարցը՝ գոհի կերպարը դուրս բերելով կրոնական նահատակության շրջանակից և դիտարկելով այն միջազգային իրավունքի համատեքստում:

Թիֆլիսի աշխարհագրական դիրքը և թերթի ունեցած լայն թղթակցային ցանցը հնարավորություն տվեցին պարբերականին ձեռքբերելու Օսմանյան կայսրության կողմից պարտադրված տեղեկատվական շրջափակումը: Թերթի տեղեկատվական հոսքերը հիմնականում ձևավորվում էին պատերազմական գոտուց ստացվող անմիջական վկայությունների, փախստականների պատմությունների, արտասահմանյան մամուլի և ռուսական բանակի առաջխաղացմանը զուգահեռ բացահայտվող փաստերի հիման վրա: Դեռևս 1915թ. **ապրիլի 22-ի** (նոր տոմարով) համարում «Մշակ»-ը հայտնում է Վանում, Մուշում և Տրապիզոնում **խաղաղ բնակչության կոտորածների մասին** (Առաքելեան, 1915, N 72):

Ժամանակի ընթացքում թերթի հեռտորությունը տեղային դեպքեր արձանագրելուց անցնում է **համընդհանուր աղետը գիտակցելուն**: Հուլիսի 28-ի դրությամբ հստակեցվում է, որ կատարվողը ոչ թե պատերազմական դրվագ է, այլ **կայսերական մակարդակով մշակված ծրագիր**: Գևորգ 5-րդ կաթողիկոսն այն «**Դժոխային ծրագիր**» է որակում: Ավելին, թերթը բացահայտում է **աշխարհաքաղաքական մեղսակցությունը**՝ նշելով, որ հայերին Միջագետք արտաքսելու գաղափարը **գերմանական է**, իսկ հեղինակը՝ **Պաուլ Բորբախն է** (Առաքելեան, 1915, N 152):

Փիլիսոփայական առումով այստեղ առաջադրվում է «Ուրիշի» բարոյական պատասխանատվության հարցը: Խնդիրն այն է, թե ինչպես է «քաղաքակիրթ» սուբյեկտն արձագանքում իր կողքին կատարվող ոճրին: Գերմանիայի օրինակը ցույց է տալիս ողբերգական իրողությունը. լինելով Եվրոպայի մտավոր կենտրոններից մեկը՝ այն չի ընտրում զսպողի դերը, այլ հակառակը՝ տրամադրում է մեթոդաբանական հենք ոչնչացման համար՝ այդպիսով դառնալով բարբարոսության գիտակից համահեղինակ: 1915 թ. հուլիսի 23-ի համարում ուղղակի մեղադրանքներ են հնչում գերմանական կառավարության հասցեին՝ որպես հանցագործության անմիջական կազմակերպչի (Lucifer, 1915, N 159): Միջազգային մամուլը ևս արձագանքում է սրան: Անգլիական «Daily news»-ը զգուշացնում էր. «Թող հիմակուրն է հասկնայ Բ. Դուռը իր գերմանացի դրդիչներով և

քուրդ դահիճներով, որ այսօրուայ թափուած հայու արյունի համար լիակատար հաշիւ պիտի պահանջուի իրենցմէ, և այդ օրը ոչ հեռու է և ոչ ալ անօրոշ» (Տ. Գ., 1915, N 195):

Հատկանշական է, որ «Մշակ»-ի էջերում դեռևս 1916 թվականին հանդիպում ենք **«ցեղի սպանություն»** կամ **«ցեղի բնաջնջում»** (Մշակ, 1916, №241) ձևակերպումներին: Սա ուշագրավ է այն տեսանկյունից, որ միջազգային իրավունքի մեջ «ցեղասպանություն» (genocide) եզրույթը պաշտոնապես շրջանառության մեջ է դրվել Ռաֆայել Լեմկինի կողմից միայն տասնամյակներ անց՝ 1944 թվականին: Փաստորեն հայկական մամուլը, դեռևս չունենալով իրավական համապատասխան տերմինաբանությունը, լեզվամտածողությամբ արդեն սահմանում էր կատարվողի էությունը՝ այն դուրս բերելով սովորական կոտորածների տիրույթից և այն բնորոշելով ամբողջական էթնիկական միավորի համակարգված ոչնչացում:

Ցեղասպանության սարսափը ոչ միայն սպանության փաստն է, այլև **դահձի հոգեբանական դեգրադացիան**: Ռուսական «Новое время»-ն մեջբերում էր թուրք պաշտոնյայի պատասխանը ԱՄՆ դեսպանին, երբ վերջինս հարցնում է, թե ինչու են աղյակես դաժանորեն կոտորում հայերին. «Որվհետև այդ մեզ գվարձացնում է» (Մշակ, 1915, №260): Նման մոտեցումը, հեղինակին տանում է դեպի խնդրի առավել խորքային ընդհանրացում: Հոդվածագիրը եզրակացնում է. «Մի բան միայն ոչ մի կերպ չի կարելի հասկանալ այն **բարոյական համերաշխությունը**, որը, անկասկած, իր վրա է վերցրել **գերմանական կառավարությունը** թույլատրելով թուրքերին վերջ տալ հայերի դժվարին հարցին հայ ամբողջ ազգի հասարակ ոչնչացումով» (Մշակ, 1915, N 260):

Միջազգային հանրությունը հաստատում է ոճրի **կանխամտածված լինելը**: «London Times»-ը գրում է. «Գերմանիան կօգնէ ոճրագործութեան և իր մասնակցությունը հայկական ընդհանուր ջարդերուն» (Գիսակ, 1916, N 100), իսկ «Times»-ը արձանագրում է. «Թուրքերն իսկապես ձգտում են **սիստեմատիկաբար բնաջինջ անել բոլոր հայերին...**» (Մշակ, 1915, N 205): Նաև մանրամասն նշվում են այն **քաղաքական, տնտեսական, գաղափարական պատճառները**, թե ինչու են նրանք գնում այդ քայլին:

«Մշակ»-ի կողմից գերմանական դիրքորոշման վերլուծությունը հիմք է տալիս կիրառելու ցեղասպանագիտության մեջ ընդունված **Ռատու Հիւրերգի «Ռահիճ-Ջոհ-Կողմնակի դիտորդ» (Perpetrator-Victim-Bystander)** հայեցակարգը (Hilberg, 2003, 212-217): Համաձայն այս տեսության՝ «Կողմնակի դիտորդը» ոչ թե պարզապես չեզոք ականատես է, այլ սոցիալա-

կան դաշտի ակտիվ մասնակից, որի անգործությունը կամ լռելյայն համաձայնությունը ձևավորում է հանցագործության համար անհրաժեշտ թույլատրելիության միջավայր: Դիտորդի գործառույթն այն է, որ վերջինս, տիրապետելով կանխարգելման լծակների, գիտակցաբար հրաժարվում է միջամտելու՝ սեփական անվտանգությունից կամ շահերից դրդված: Այս տրամաբանությամբ՝ կայզերական Գերմանիան դուրս է գալիս պասիվ վկայի կարգավիճակից: Եթե օսմանյան բռնաճնշումները կրում էին քաղաքական, ազգայնական և կրոնական բնույթ, ապա Գերմանիայի կառավարողների քաղաքական միտքը ցեղասպանությունը ռազմաքաղաքական հաշվարկ էր դիտում: Ի վերջո «քաղաքակիրթ» դիտորդը դառնում է համակարգային մեղսակից, իսկ գիտական ու մշակութային զարգացածությունը կորցնում է իբրև բարոյական զսպման մեխանիզմ իր թելադրող նշանակությունը: Այս իրողությունը վեր է հանում **աշխարհաքաղաքական համակարգային մի օրինաչափություն**, որտեղ քաղաքական նպատակահարմարության թելադրանքը **վեր է կանգնած դերակատարի ինքնությունից**՝ հանգեցնելով նույնական ընտրության՝ անկախ նրանից, թե ով է հայտնվում դիտորդի դերում:

2. «Տաճար». գոյատևման ողբերգությունը և «ներքին մեղավորի» փնտրտուքը

Ի տարբերություն Թիֆլիսում գործող «Մշակ»-ի՝ Կոստանդնուպոլսում հրատարակվող «Տաճար» շաբաթաթերթի (1909–1918 թթ..) վերաբերյալ տվյալները՝ կապված տպաքանակի և տարածվածության շրջանակի հետ, խիստ սակավ են: Այս պարբերականն իր տեսակի մեջ բացառիկ է նրանով, որ եզակի հայկական թերթերից մեկն է, որը շարունակեց իր գործունեությունը 1915 թվականի արյունալի իրադարձություններից հետո: Եթե մինչև 1916 թվականը «Տաճարը» դիրքավորված էր որպես կրոնական, ազգային և գրական հանդես, ապա 1916-ից սկսած այն վերափոխվում է նաև քաղաքական թերթի՝ դառնալով ժամանակի բարդ անցուդարձերի յուրօրինակ հարթակ:

Թերթի գաղափարական հիմքերը պայմանավորված էին հեղինակային կազմով, որը հիմնականում բաղկացած էր բարձրաստիճան հոգևորականներից: Խմբագրական կազմում առանցքային դերակատարություն ունեին այնպիսի գործիչներ, ինչպիսիք են Գարեգին վարդապետ Խաչատուրյանը (ով հետագայում՝ 1951 թ., ընտրվեց Կոստանդնուպոլսի հայոց պատրիարք), Հրանտ Հովասափյանը, Հմայակ Էքսերձ-

յանը և Զարմայր Կեզյուրյանը: Վերջինիս գլխավորությամբ 1913–1915 թթ. լույս է տեսել նաև «Տաճար մանկանց» (Տաճար մանկանց, 1913, N 1) հավելվածը, որի նպատակն էր մատաղ սերնդին կրթել ազգային-քրիստոնեական ոգով: Հատկանշական է նաև, որ 1912–1913 թթ. թերթն ունեցել է հայատառ թուրքերեն հավելված (Տաճար, 1913, №1), իսկ ավելի ուշ՝ 1924–1939 թթ., Զարմայր Կեզյուրյանի կողմից վարվող «Հայ խոսնակ» (Հայ խոսնակ, 1924, N 1) թերթը համարվել է «Տաճարի» ավանդույթների շարունակողը:

Լինելով կրոնական հանդես՝ «Տաճարն» առաջնային նշանակություն էր տալիս եկեղեցական տոներին և քրիստոնեական բարոյախոսությանը: Այս համատեքստում թերթի որդեգրած գաղափարախոսությունը հենվում էր այն համոզմունքի վրա, որ հայ ժողովրդի հարատևության միակ երաշխավորը եկեղեցին է, այլ ոչ թե քաղաքական կուսակցությունները: 1909թ. Կիլիկիայի հայության կոտորածներից հետո թերթի շուրջ համախմբված շրջանակներն ավելի ամրապնդվեցին այն մտքի մեջ, թե պետք է գերծ մնա ցանկացած քաղաքական «արկածախնդրությունից» և իրավական հարցերը պետք է փորձել լուծել բացառապես Օսմանյան սահմանադրության շրջանակներում:

Աղբյուրների անորոշությունը, սակայն, թույլ չի տալիս միարժեք պնդումներ կատարելու 1915 թվականից հետո թերթի որդեգրած կտրուկ ինքնամեղադրական դիրքորոշման շարժառիթների վերաբերյալ: Օսմանյան խիստ գրաքննության պայմաններում շրջանառվող այս դիսկուրսը կարող էր ունենալ մի քանի շերտ. համակարգային ճնշմանը դիմակայելու, ինչպես նաև **անձնական** և ինստիտուցիոնալ գոյատևումն ապահովելու փորձ: Նաև՝ որպես հեղինակների կղերա-պահպանողական հայացքների արտացոլում, որոնց համատեքստում ազգային կուսակցությունների գործունեությունը դիտարկվում էր իբրև աղետը հրահրող գործոն: Եվ փորձ՝ հետ պահել հայ հասարակությանը նոր ցնցումներից և ֆիզիկական բնաջնջման վերջնական սպառնալիքից: Մինևույն ժամանակ, նմանատիպ կտրուկ շրջադարձերը հիմք են տալիս զգուշավոր ենթադրությունների՝ **չբացառելով նաև թուրքական հատուկ ծառայությունների կողմից հնարավոր հովանավորչության կամ ուղղորդված քարոզչության գործոնը**, որն ուղղված էր ներագային համախմբման թուլացմանը:

1916-ից թերթը սկսում է սուր քննադատել հայ ազգային կուսակցությունները, ազատագրական շարժումները, որոշ հայ նշանավոր հոգևորականների և մտավորականությանը՝ նրանց համարելով աղե-

տի պատճառ: Ներկայացվում է, որ «Հայ կուսակցություններու պատմությունը լեցուն է **եղեռնական դէպքերով**»: Ավելին, ըստ թերթի՝ «Լոկ իրենց դատարկ փորը և քսակը լեցնելու... նպատակով գործող կուսակցությունները անտարակոյս **աղիտաբեր պիտի ըլլային...** և ատով իսկ պիտի դատապարտուէին **ինքնասպանութեան և ոչնչացումի**» (Տաճար, 1916, N 1):

Այստեղ նկատելի է հուսահատ փորձ՝ տարանջատելու «հավատարիմ ժողովրդին» «արկածախնդիր կուսակցություններից»: Անկախության գաղափարը ներկայացվում է կործանարար ուտոպիա, ընդ որում՝ չի հստակեցվում թե անկախություն ասելիս քաղաքական ինչ բովանդակություն է հասկացվում՝ լիակատար պետական ինքնիշխանություն՝, թե՞ բարեփոխումներով նախատեսված վարչական ինքնավարություն: Անորոշ թողնելով եզրույթի սահմանները՝ հողվածագիրը գրում է. «Անկախութիւն ձեռք բերելու ցնորքը, այն **utopie-ն է...** տարավ նետեց զիրենք անանկ անդունդի մը մէջ, ուրկէ ճողոպրիլ անհնարին այլ ևս ու անկարելի» (Տաճար, 1916, N 1):

«Տաճար»-ի էջերում փորձ է արվում ապացուցելու, որ Օսմանյան կայսրությունում հայերն ավելի լայն կրոնական ազատություններ ունեն, քան Ռուսական կայսրությունում կամ այլ երկրներում (Տաճար, 1916, N 9), և որ ազգային ազատագրական ձգտումները **դրսից պարտադրված խաղեր** են (Տաճար, 1917, N 23): Հարկ է նշել, որ «Մշակի» և «Տաճարի» հակադրությունը **նպատակ չունի սահմանելու բացարձակ ճշմարտության կամ սխալականության կանխավարկած**: Խնդիրն այն է, որ այս երկու պարբերականները գործում էին **գոյաբանական տարբեր պայմաններում**: Եթե «Մշակը» հնարավորություն ուներ իրերը կոչելու իրենց անուններով, ապա «Տաճարի» պարագայում տողերը գրվում էին դամոկլյան սրի ներքո:

Սա ոչ միայն մահվան վախից ծնված խոսույթ էր, այլև հոգեբանական պաշտպանական բարդ մեխանիզմի դրսևորում, որը հայտնի է որպես **«նույնականացում ագրեսորի հետ»**: Ենթագիտակցական այս մակարդակում զոհը, փորձելով հաղթահարել անխուսափելի ոչնչացման սարսափը, յուրացնում է դահճի տրամաբանությունը՝ այդ կերպով ստեղծելով փրկության պատրանքային հնարավորություն: Հետևաբար, «Տաճարի» կողմից հնչեցրած ինքնամեղադրանքները ոչ թե օբյեկտիվ իրականության խեղաթյուրում էին, այլ **տոտալիտար ճնշման պայմաններում գոյատևելու ողբերգական փորձ**, որը պարունակում էր նաև քաղաքական անհեռատեսության մասին որոշակի ճշմարտություններ:

«Տաճար»-ի ինքնամեղադրական դրույթները **հիմնովին հերքվում են հենց օսմանյան էլիտայի ներկայացուցիչների կողմից**: Սա **պատմական պարադոքս է**. մինչ գոհը փորձում է ընդունել մեղքը, որոշ թուրք գործիչներ խոստովանում են հայերի անմեղությունն ու մեծագույն ավանդը: Շերիֆ փաշան «Journal de Geneve»-ին գրում է. «Եթե կայ մի ցեղ, որ կապված է եղել թուրքերին **իր հավատարմութեամբ, երկրին մատուցած իր ծառայութիւններով... դա հայ ցեղն է**» (Մշակ, 1915, N 220): Խոսքը վերաբերում է ոչ միայն քաղաքական հավատարմությանը, այլև այն հսկայական ավանդին, որ հայերն ունեցել են Օսմանյան կայսրության առևտրի, արհեստների, պետական կառավարման և մշակութային արդիականացման ոլորտներում: Այս փաստն է արձանագրում նաև թուրք պատմաբան **Թաներ Աքչամը՝** նշելով, որ հայերը փաստացի կայսրության միջին խավն ու տնտեսական հենարանն էին: Ըստ Աքչամի՝ ցեղասպանությունը ոչ թե պատասխան էր հայերի «անհնազանդությանը», այլ իրթափհատականների ծրագրած քաղաքականություն՝ ուղղված հենց այդ կենսունակ և զարգացած տարրի ոչնչացմանը, որի գոյությունն ինքսին ընկալվում էր որպես խոչընդոտ պանթուրքական ծրագրերի իրականացման ճանապարհին (Akçam, 2006, 48–55):

Թուրք մտավորական Աբդուլլահ Սուբհի բեյը «Թուրան» թերթում նշում էր. «Հայերը իրենց ստորագրությունը դրած են հոյակապ մզկիթներու և անգուգական յախճապակիներու... Հայ ճարտարապետութեան մէկ կեդրոնէն, Անիէն, հայկական ազդեցութիւնը եկած է մեր մէջ...» (Չօպանեան, 1918, N 8): Այս և նմանատիպ այլ բազում վկայություններ ցույց են տալիս, որ հայ ժողովուրդը հանդիսանում էր կայսրության մշակութային և տնտեսական հենասյունը: Արշակ Չոպանյանը դիպուկ նկատում է, որ թուրքական կառավարությունը ցեղասպանությունը փորձում է արդարացնել «դավաճանության» կեղծ թեզով, այնինչ հայ տղամարդիկ շարունակում էին օրինապահ կերպով ծառայել օսմանյան բանակում: Պատերազմի սկզբում զորակոչի տարիքի ընդլայնումը (18-ից մինչև 50 տարեկան) ոչ թե վստահության դրսևորում էր, այլ հաշվենկատ քայլ՝ մեկուսացնելու մարտունակ տղամարդկանց, որպեսզի անպաշտպան մնացած կանայք և երեխաները դառնան թեթև թիրախ (Չօպանեան, 1918, N 8):

Պատմական և փիլիսոփայական առումով **հետաքրքիր է Թալեաթ փաշայի և Վարդգես Սերենգոյանի** (օսմանյան պառլամենտի նախկին պատգամավոր) **երկխոսությունը...** Երբ Թալեաթը առաջարկում է. «Թուրք եղիր, քեզ կազատեն», Վարդգեսը կատակի տալով, բայց խորին լրջությամբ պատասխանում է. «Ուրեմն դուն Հայ եղիր» (Չօպա-

նեան, 1917, N 5-6): Այս պատասխանը դուրս էր գալիս սոսկ մերժման շրջանակներից և **գոյաբանական հստակ ընտրություն էր**, որով սեփական ինքնության պահպանումը գերադասվում է ֆիզիկական գոյատևմանը:

Ուշագրավ է, որ «Տաճարի» գործունեությանը և դրա գաղափարական կերպափոխումներին անդրադարձել է նաև մեծանուն պատմաբան Լեոն: Նա նշում է, որ նախքան պատերազմը շաբաթաթերթը «բավական պարկեշտ և պատվավոր կերպով էր ծառայում իր կոչման» (Լեո, 1918, N 61), սակայն պատերազմական իրավիճակը և դրան հաջորդած քաղաքական ճնշումները հիմնովին փոխեցին թերթի և դրա շուրջ համախմբված հոգևորականների ընթացքը:

Լեոն խիստ քննադատությամբ է խոսում թերթի որդեգրած ինքնամեղադրման դիսկուրսի մասին՝ այն օսմանյան քարոզչամեթոդային հարմարվելու փորձ դիտարկելով. «...ոչ մի թուրք հրապարակախոս չէր կարող այնքան անողորմ կերպով դատափետել հայերին, համարելով նրանց միակ պատճառ իրենց թշվառության: Վերաբերմունքը դեպի կոմիտեները, դեպի հայ նշանավոր հոգևորականները, դեպի ռուսահայությունը, դեպի վերջին կես դարում հայերի մեջ եղած ազգային մտավորական շարժումները ճիշտ նույնն է, ինչ այս կառավարչական հրատարակության վերաբերմունքը» (Լեո, 1918, N 61):

Պատմաբանի համար առավել ցավալի էր այն իրողությունը, որ հայ հեղինակների (մասնավորապես՝ Հրանտ վարդապետի) գրած նյութերը ծառայում էին թուրքական կառավարությանը՝ հայը «ապստամբ ազգ» ներկայացնելու համար. «Ավելորդ է ասել, թե որքան ծանր, ուղղակի խեղդող տպավորություն է թողնում ընթերցողի մեջ այն գիտակցությունը, թե հայ մարդու մատն է դեկավարել թուրք կառավարությունը՝ ամբողջ հայությունն ապստամբական տրամադրություններով լցված մի ազգ ցույց տալու համար... [այսպիսի աշխատանքը] ավելի ևս պիտի բորբոքե կույր ատելությունը, ցանկություն իսպառ ոչնչացնելու այդ ազգը, որին զլացվում է իրավունք նույնիսկ ողբալու իր թշվառ բախտը» (Լեո, 1918, N 61):

Լեոն չէր հերքում քաղաքական սխալների վերլուծության իրավունքը, սակայն նա մերժում էր միակողմանի և նվաստացուցիչ ինքնադատաստանը, որն անտեսում է զոհի արդարացումը. «Այս իրավունքից, իհարկե, ոչ ոք չէր կարող նրանց զրկել, եթե միայն նրանք կարողանային ասել ամեն ինչ, ոչ միայն այն, ինչ դատապարտում է հայերին, այլև այն, ինչ արդարացնում է նրանց: Թե չէ, երբ ինչ թրքական է, պետք է անվե-

րապահ կերպով փառաբանել, իսկ հային, այդ դարավոր ստրկին, ներկայացնել պատժի կարոտ գազանի տեսքում, այդ դեպքում գոնե պիտի լռելու առաքիությունն ունենան այդ սևահոգի սևագլուխները» (Լեո, 1918, N 61):

«Տաճարի» առաջ քաշած գաղափարական սկզբունքները համադրելի են ժամանակակից քաղաքական խոսույթում նկատվող հարացուցային փոփոխությունների հետ: Մասնավորապես, «Իրական Հայաստան»-ի հայեցակարգի շրջանակներում իրականացվող անցյալի վերարժևորումը կարելի է դիտարկել ավանդական ինքնութենական խորհրդանշանների և ինստիտուտների (Եկեղեցի, ազգային-ազատագրական պայքար) դեկոնստրուկցիայի գործընթաց: **Այս միտումը հանգեցնում է հավաքական հիշողություն վերաձևավորելուն, ուր պատմական իրադարձությունները քննադատաբար վերանայելը դիմադրողականության գոյաբանական հիմքերը խարխլող ընթացիկ քաղաքական օրակարգերի լեգիտիմացման գործիք է:**

3. Եզրակացություններ.

հավաքական պատասխանատվության անհեթեթությունը

«Մշակ»-ի և «Տաճար»-ի դիրքորոշումների այս արմատական հակադրությունը մեզ կանգնեցնում է հերմենևտիկական պարադոքսի առջև. ինչպե՞ս կարող է մինևույն պատմական իրողությունը ծնել գնահատման երկու բացարձակապես իրարամերժ համակարգեր: Ինչպես նկատում է ֆրանսիացի փիլիսոփա Պոլ Ռիկյորը, պատմական իրադարձությունը միշտ ենթակա է «մեկնաբանությունների կոնֆլիկտի», սակայն սահմանային իրավիճակներում այդ կոնֆլիկտը դառնում է ոչ թե իմացաբանական, այլ գոյաբանական խնդիր (Рикёр, 2003, 18): **Այսինքն՝ խնդիրը ոչ թե փաստերի ճանաչողության, այլ իրականության ընկալման հիմքերի խաթարման մեջ է, երբ տրավմատիկ փորձառությունը ձեղքում է պատմական ժամանակի և իմաստի միասնականությունը:**

Սոցիալական փիլիսոփայության տեսանկյունից՝ ցեղասպանության այդպիսի երկվությունը բացահայտում է զանգվածային ոճրագործության գոյաբանական կառուցվածքը՝ անհատի ոչնչացումը հոգուտ տեսակի: Սակայն գործընթացը չի սահմանափակվում միայն ֆիզիկական բնաջնջմամբ. դրա հիմնական մեխանիզմը **ապաստըյեկտայնացումն է** (Ազամբէն, 2021, 120-123): **Երբ զոհը (կամ ձնշման տակ գտնվող հան-**

րույթը) որդեգրում է ազդեցորի տրամաբանությունը և փնտրում սեփական մեղքը, տեղի է ունենում բարոյական սուրյեկտի կազմաբանում: Այս ինքնամեղադրական դիսկուրսը, որը դրսևորվեց ժամանակի մամուլում, վկայում է ոչ թե քաղաքական կողմնորոշման, այլ գոյաբանական պաշտպանական ռեակցիայի մասին, որտեղ սուրյեկտը փորձում է իռացիոնալ չարիքը տեղավորել ռացիոնալ պատճառահետևանքային կապերի մեջ:

Մեղավորության և պատասխանատվության խնդրին անդրադառնալիս պահանջվում է դիմել Կարլ Յասպերսի մեթոդաբանությանը: Իր «Մեղքի հարցը» (Die Schuldfrage) աշխատության մեջ Յասպերսը հստակ տարանջատում է մեղքի չորս մակարդակները՝ քրեական, քաղաքական, բարոյական և մետաֆիզիկական (Ясперс, 1999, 52-54): Տվյալ դեպքում մեթոդաբանական սխալը **քաղաքական պատասխանատվության** (վերաբերում է պետության արտաքին դիրքավորվածությանը կամ կուսակցությունների գործունեությանը) և **բարոյական մեղքի** (միշտ անհատական է) նույնականացման մեջ է: Յասպերսի պնդմամբ. «անհեթեթություն է բարոյական մեղադրանք ներկայացնել ամբողջ ժողովրդին» (Ясперс, 1999, 60-61): Հետևաբար, **ցանկացած դիսկուրս, որը փորձում է քաղաքական հաշվարկները կամ սխալները վերածել հավաքական մեղքի և դրանով արդարացնել բնաջնջումը, հակասում է բարոյականության փիլիսոփայական հիմունքներին:**

Այդուհանդերձ, ցեղասպանության սուրյեկտի նույնականացումը մնում է պատմության փիլիսոփայության հիմնախնդիրներից մեկը: Խնդիրը հանգում է ոչ միայն մեղավորության, այլև **սուրյեկտայության ձգնաժամին:** Ցեղասպան մեքենան գործում է սուրյեկտների ապակառուցման տրամաբանությամբ՝ փորձելով վերացնել անհատական «Ես»-ը և այն լուծել «Մենք»-ի կամ «Նրանք»-ի անդեմ հավաքականության մեջ, որի հետևանքով հաճախ խաթարվում է պատասխանատվության հասցեականությունը:

Այսպիսով, **ոճրագործի տրամաբանության մեջ թիրախը ոչ թե զոհի գործողությունն է, այլ նրա էությունը:** Էթնիկական պատկանելությունը դառնում է դատավճիռ, որը ենթակա չէ բողոքարկման՝ վարքագծի փոփոխությամբ: Պատմական այս բարդ հանգրվանում ի հայտ են գալիս աղետին հակազդելու երկու հոգեբանական մոդելներ: «Մշակը» ընտրում է **բարոյական դիմադրության ուղին՝** փորձելով պահպանել ազգային արժանապատվությունը և մերժելով զոհի հոգեբանությունը, մինչդեռ «Տաճարը» դիմում է **գոյատևելու բնագղին:** Այս դեպքում «հար-

մարվելը» նշանակում է ենթարկվել դահճի խաղի կանոններին, խոնարհվել և ընդունել սեփական «մեղքը»՝ ֆիզիկական ոչնչացումից խուսափելու ակնկալիքով: Սակայն պատմությունը ցույց տվեց, որ լռությունը չի փրկում, իսկ ինքնամեղադրումը չի սրբազրում ձակատագիրը, ուստի ժամանակն է, որ դա գիտակցենք ազգովին:

Ամփոփելով արձանագրում ենք, որ ցեղասպանության՝ որպես գոյաբանական անհեթեթության, հաղթահարումը պահանջում է վերադարձ սուբյեկտայնությանը: Ինչպես դիպուկ նկատել է **Ալբեր Քամյուն**. «Ես ըմբոստանում եմ, ուրեմն մենք կանք»: Հենց այս հավաքական «մենք»-ի գիտակցումն է, որ պետք է փոխարինի զոհի «ես»-ի մենակությանն ու անզորությանը:

Արկաղի Գ. Վարդանյան – գիտական հետաքրքրությունների շրջանակն ընդգրկում է պատմության փիլիսոփայությունը, մշակութաբանությունը, արհեստական բանականության բարոյական և գոյաբանական խնդիրները:

Օգտագործված գրականություն

1. **Ագամբեն Ջ.**, (2021). Մնացորդք Աւշուիցի արխիւր և վկան. Homo sacer, Երևան, Ակտուալ արվեստ հրատարակչություն:
2. **Առաքելեան Հ.**, (1915). Հալածանքները Թուրքիայում հայերի դեմ, Թիֆլիս, Մշակ, N 72:
3. **Առաքելեան Հ.**, (1915). Դժոխային ծրագիր, Թիֆլիս, Մշակ, N 152:
4. **Գիսակ**, (1916). Գերման մեղսակցությունը հայկական ջարդերուն, Թիֆլիս, Մշակ, N 100:
5. **Լեռ**, (1918). Թուրքական կառավարությունը և հայ հեղափոխականները, Թիֆլիս, Ժողովրդի ձայն, N 61:
6. **Հայ խոսնակ**, (1924-1939). Կ. Պոլիս:
7. **Մշակ**, (1916). Բրիանի պատասխանը սենատոր Մարտենի նամակին Հայաստանի մասին, Թիֆլիս, N 241:
8. **Մշակ**, (1915). Հայկական տրագեդիան և Գերմանա-թուրքական համերաշխությունը, Թիֆլիս, N 260:
9. **Մշակ**, (1915). Շերիֆ փաշան հայկական ջարդերի առիթով, Թիֆլիս, N 220:
10. **Մշակ**, (1915). Հայերի դրությունը Թուրքիայում, Թիֆլիս, N 205:
11. **Զօպանեան**, (1918). Հայկական զոհաբերությունը, Փարիզ, Վերածնունդ, N 8:

12. **Զօպանեան**, (1917). Սգահանդես ի յարգանս Թուրքիոյ մէջ նահատակուած հայ մտախորականներու, Փարիզ, Վերածնունդ, N 5-6:
13. **Տաճար**, (1916). Կուսակցությունները, Կ. Պոլիս, N 1:
14. **Տաճար**, (1916). Ո՞վ է պատասխանատու, Կ. Պոլիս, N 9:
15. **Տաճար**, (1916). Անկախությունը և հայերը, Կ. Պոլիս, N 23:
16. **Տաճար մանկանց**, (1913-1915). Կ. Պոլիս:
17. **Տ. Գ.**, (1915). Հայաստանի ողբերգությունը, Թիֆլիս, Մշակ, N 195:
18. **Lucifer**, (1915). Ինչու՞ ենք ցանականում Գերմանիայի կատարյալ պարտությունը, Թիֆլիս, Մշակ, N 159.
19. **Рикёр П.**, (2003). Конфликт интерпретации, Москва, Академический проект.
20. **Ясперс К.**, (1999). Вопрос о виновности: О политической ответственности Германии, Москва, Прогресс.
21. **Akçam T.**, (2006). A shameful act: the Armenian genocide and the question of Turkish responsibility, New York, Metropolitan Books.
22. **Hilberg R.**, (2003). The Destruction of the European Jews, New Haven.

Bibliography (Latin Script)

1. **Agamben J.** (2021). Mnatsordk Avshuitsi: Arkhive yev vkan. Homo sacer, Erevan, Aktual Arvest, **(In Armenian)**.
2. **Arakelyan H.** (1915a). Dzhokhayin tsragir, Tiflis, Mshak, № 152, **(In Armenian)**.
3. **Arakelyan H.** (1915b). Haladsanknere Turkjayum hayeri dem, Tiflis, Mshak, № 72, **(In Armenian)**.
4. **Chobanyan** (1917). Sgahandes i yargans Turkio mej nahatakuads hay mtavorakanneru, Pariz, Veratsnund, № 5-6, **(In Armenian)**.
5. **Chobanyan** (1918). Haykakan zohaberutyune, Pariz, Veratsnund, № 8, **(In Armenian)**.
6. **Gisak** (1916). German meghsaksutyune haykakan jarderun, Tiflis, Mshak, № 100, **(In Armenian)**.
7. **Hay Khosnak** (1924-1939). K. Polis, **(In Armenian)**.
8. **Leo** (1918). Turkakan karavarutyune yev hay heghapokhakhannere, Tiflis, Zhoghovrdi dzayn, № 61, **(In Armenian)**.
9. **Lucifer** (1915). Inchu enk tsankanum Germaniayi kataryal partutyune, Tiflis, Mshak, № 159, **(In Armenian)**.
10. **Mshak** (1915a). Haykakan tragedian yev Germana-turkakan hamarashkhutyune, Tiflis, № 260, **(In Armenian)**.
11. **Mshak** (1915b). Hayeri drutyune Turkjayum, Tiflis, № 205, **(In Armenian)**.
12. **Mshak** (1915c). Sherif pashan haykakan jarderi aritov, Tiflis, № 220, **(In Armenian)**.
13. **Mshak** (1916). Briani pataskhane senator Marteni namakin Hayastani masin, Tiflis, № 241, **(In Armenian)**.
14. **T. G.** (1915). Hayastani oghbergutyune, Tiflis, Mshak, № 195, **(In Armenian)**.

15. **Tachar** (1916a). Ankakhutyune yev hayere, K. Polis, № 23, **(In Armenian)**.
16. **Tachar** (1916b). Kusaksutyunnere, K. Polis, № 1, **(In Armenian)**.
17. **Tachar** (1916c). Ov e patasxanatu, K. Polis, № 9, **(In Armenian)**.
18. **Tachar Mankants** (1913-1915). K. Polis, **(In Armenian)**.
19. **Rikyor P.** (2003). Konflikt interpretatsiy, Moskva, Akademicheskij proekt, **(In Russian)**.
20. **Yaspers K.** (1999). Vopros o vinovnosti: O politicheskoy otvetstvennosti Germanii, Moskva, Progress, **(In Russian)**.