

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ

1980ին, մինչ քաղաքը կ'այրի ու անոր հետ Սփիւռքը կը մտնէ մեծ փոփոխութիւններու ժամանակաշրջան մը, Պէյրութի մէջ իրարմէ անջատ լոյս կը տեսնեն երկու հատորներ, որոնք նախաշաւիղը պիտի դառնան մտածողական լայն աղեղի մը, հայերէն գիրը կըրկնողական իր յանկերգէն հանելու ու զայն դէպի արդիականութիւն բերելու ձգտումով, որպէսզի ան ու անով արտայայտուողը կարենայ ինքզինք մտածել որպէս ապագայ: Եւ ուրեմն անհրաժեշտութիւնը ինքզինք կարենալ տեսնելու ինչպէս որ է՝ հայելաբար, բայց նաեւ այլին մէջէն որպէս թարգմանելի իրականութիւն ու ինքնութիւն: Երկու հատոր, մէկը՝ Գրիգոր Պըլտեանի *Տրամը*, միւսը՝ Մարկ Նշանեանի *ԿԱՄ* շարքի առաջին թիւը, երկուքն ալ օրին գրեթէ աննկատ անցած,– պէտք է ընդունիլ որ օրուան մտահոգութիւնները հայութեան սիրտը հանդիսացող օրանին մէջ այլ ուղղութիւններով կը բանէին,– կարելի է ըսել երկուքն ալ իրենց օրէն առաջ յայտնուած, կարծես ապագայէն է որ կը խօսէին մեր սկանջներուն: Քառասուն տարի հեռաւորութեամբ է որ կը կատարենք այս անդրադարձը, մինչ երկու հեղինակներն ալ այդ քառասուն տարիներուն ընթացքին պիտի անցնէին աշխատանքի բեղուն ու իսկապէս շնորհաշատ փուլերէ, հատոր հատորի ետեւէ տալով աներեւակայելիօրէն ճոխ արտադրութիւն մը, կամարելով գիրերու աշխարհին լայն տարերքը՝ վերլուծականէն մինչեւ փիլիսոփայական, գրականէն մինչեւ թարգմանական, ներառելով ժամանակակից մտքի ու մտահոգութիւններու ամբողջ շրջարկը:

Բազինի այս թիւը կը նուիրենք Մարկ Նշանեանին: *ԿԱՄ*ի առաջին այդ թիւէն ետք Նշանեանի արտադրութիւնը կը կազմէ այսօր բազմատասնեակ հատորներու շարք մը, բազմալեզու ու բազմաթիւ ուղղութիւններով ընթացող, որոնց մէջ գրական վերլուծումը, փիլիսոփայականն ու թարգմանականը կը հանդիսանան անոր հաստ ու հիմնական երակները: Ասոնց կ'աւելնայ նաեւ դասաւանդութեան երկար ու երախտաշատ գործունեութիւն մը, որ կ'երկարի ցամաքամասէ ցամաքամաս ու լեզուէ լեզու, որ ինքնին հարազատ մէկ պատկերը կու տայ այն իրականութեան որ մերն է եւ որ կը կոչենք Սփիւռք: Ո՛չ մէկ ատեն հաւանաբար, եթէ բացառենք Միխայիլեանները, մեր լեզուն ունեցած է իմաստասիրական հիմնաւոր գրականութիւն մը մտածելու ձգտող այսքան լայն աղեղով ձեռնարկ մը: Վերջապէս այդ չէ՞ թարգմանութեան իսկական նպատակը: Վերջին տարիներուն, Նշանեանի հատորները լոյս կը տեսնեն ետեւ ետեւի. Բենիամին, Նիցչէ, Բլանշոյ, Բեռման, Ագամբէն, Ֆուկոյ...: Տակաւին կան *ԿԱՄ*ի ինը հատորներուն մէջ երեւցող բազմաթիւ անունները: Դժուար հեղինակներ ու գրողներ, հոյակապ արտադրութեամբ մը մեր լեզուին մէջէն անցնելով, մեր մտքերուն կը դիմեն, պատրաստելով գետին մը, ուրկէ կարելի ըլլար մտածել այս լեզուին ապագան: Մեր ապագան:

Բացառաբար, ճոխ թիւ մը կը հրամցնենք, մեր ընթերցողներուն հետ կիսել կարենալու համար Մարկ Նշանեանի վաստակին զանազան երեսները շօշափող բազմաթիւ հեղինակներու գրութիւնները: Մեր մաղթանքն է, որ ասոնց ընթերցումը նոյնքան բաւարարող ըլլայ ձեզի համար, որքան որ թիւը ի մի բերելը եղաւ մեզի համար:



ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

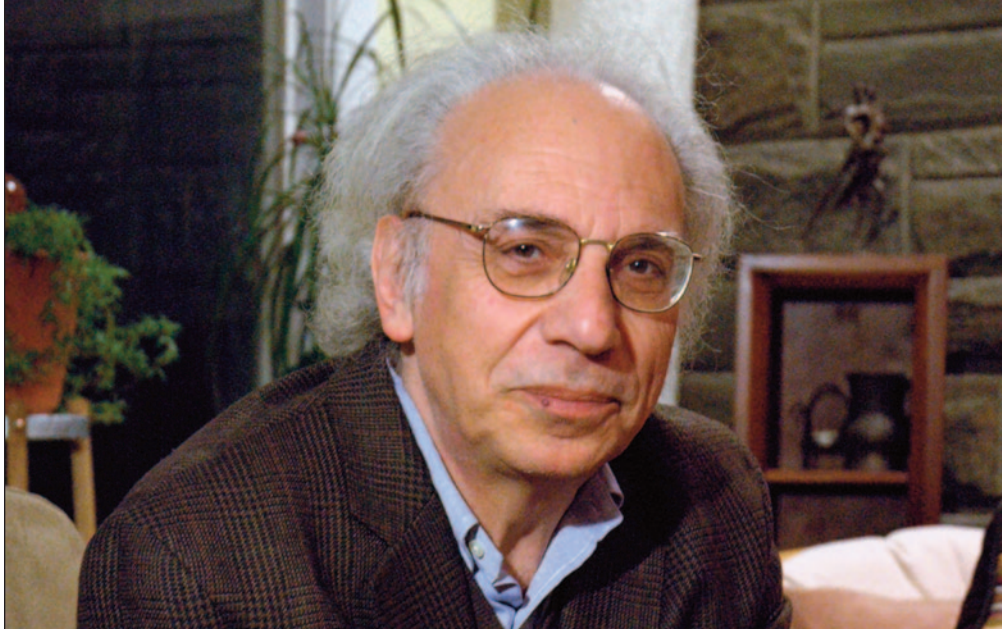
Խմբագրական	1
Մարկ Նշանեան ԺԱՄԱՆԱԿԸ	5
Յարութին Քիւրքճեան ԶՈՐՍ ՏԱՄՆԱՄԵԱԿ ԵՏՔ	18
Գրիգոր Պըլտեան ԱՐՄԱՏԱԽԻԼ	30
Վարդան Մատթեոսեան ՅԻՇՈՂՈՒԹԻՒՆՆԵՐ ԱՃՄԱՆ ՏԱՐԻՆԵՐԷՆ ...	39
Յակոբ Կիլլիճեան ՆՇԱՆԵԱՆ ԵՒ ՊԱՐԱԳԱՅ ԻՒՐ	53
Դալար Շահինեան ՔՆՆԱԴԱՏԻՆ ՀԱՅԵԼԻՆ՝ ԸՄԲՈՍՏՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԱՇԽԱՐՀԻԿԻՆ ՄԻՋԵՒ	59
Սափո Արեան ՄԱՐԿ ՆՇԱՆԵԱՆԻ ՄԱՍԻՆ, ԿԱՄ՝ ՍՓԻՒՌՔԷՆ ԱՆԴԻՆ ...	66
Հինգ նկարի պատմություն	70
Վիոլետ Գրիգորեան ՄԱՐԿ ՆՇԱՆԵԱՆՆ ՈՒ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀՈՎԻԺ	72
Կարեն Ճալլաթեան ԲԱՅ ՀԱՄԱՍՏԵՂՈՒԹԻՒՆՆԵՐ	80
Մարկ Նշանեան ԶՈՐԶՕ ԱԳԱՍԲԷՆ՝ ՎԵՐԱՊՐՈՂԸ ԵՒ ՎԵՐԱՊՐՈՒԿԸ	104
Սթեֆան Քրիստընսըն ՄԱՐԿ ՆՇԱՆԵԱՆԻ ԿՐԿՆԱԿԻ ՀԱՐԿԱԴՐԱՆՔԸ	119

Խմբագիր | Սոնիա Զիլեճեան-Աճեմեան
Փոխխմբագիր | Վարդան Մատթեոսեան
Գործավար | Նայիրի Ադամեան
Ձեռաւորում եւ էջադրում | Անոյշ Ակներեան

Խմբագրական խորհուրդ

Մարուշ Երամեան
Վիգէն Թիւֆէնքճեան
Յակոբ Կիլլիճեան
Աւետիս Հաճեան
Շաղիկ Մկրտիչեան
Արքմենիկ Նիկողոսեան

Արամ Պաչեան
Սեւան Տէյիրմենճեան
Խաչիկ Տէր Ղուկասեան
Միրևա Տուզճեան
Յարութին Քիւրքճեան



Մարկ Նշանեան. Լուսանկարը՝ Տիան Պայկընի:

Միշէլ Սիւրիա ՄՆ, ԻՆՉՊԷՍ ՈՐ Կ'ԵՐԵԻԱԿԱՅԵՄ ՉԻՆՔ.....	124
Կիլ Անիճար ՄԱՅԱՑՈՒԹԵԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆԸ. ՆԵՐԱՃԱԿԱՆ	132
ՏԷյլիտ Գազանճեան «ՄԵՆՔ՝ ԱՆ-ՀԱՅԵՐՍ»	144
Մարկ Նշանեան ԱԻԵՐՈՒՄԻՆ ԱԻՏՈՒՄԸ	161
Գառնիկ ԱԼ. Բ. Գ. ԱՂԵՏ-Ա-ԲԱՆՈՒԹԻՒՆ (Մարկ Նշանեանի առիթով) ...	168
Դաւիթ Մոսիսեան ԹԱՐԳՄԱՆԵԼ ԱՂԵՏԸ	190
Հրայր Անմահունի ԳԱՂՏԱՉԵՐԾՈՒՄԸ	199
Նորվան Արք. Չաքարեան ՄԱՐԿ ՆՇԱՆԵԱՆ, ԿԱՄ, ԹԱՐԳՄԱՆԻՉ ՎԱՐԴԱՊԵՏԸ	208
Մարկ Նշանեան ՀԱՆԴԻՊԱԿԱՑ ԱՓԷՆ (Հատուած)	215
Րաֆֆի Աճեմեան ՄԱՐԿ ՆՇԱՆԵԱՆ՝ ՊԱՏԿԵՐ, ՊԱՏՈՒՄ, ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ, ՀԱՏՈՐ 2՝ ՄՐՑԱԿՑՈՒԹԻՒՆՆԵՐ ...	217
ՍԱՏԵՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՑԱՆԿ	237

Հրատարակութիւն՝ Համազգայինի Կեդրոնական վարչութեան

Հասցէ՝

Պուրճ Համուտ
Շաղգոյեան կեդրոն, Բ. յարկ
E-mail: pakin@hamazkayin.com
Հեռ. 00961 1 241072

Ցրուումի կեդրոն՝

Համազգայինի Գրատարած,
Շաղգոյեան կեդրոն,
Պուրճ Համուտ

Հեռ. (01) 241263/4

Ֆաքս. (01) 260329

Փոստարկղ. 80 1096 Պուրճ Համուտ

E-mail: print@hamazkayin.com

Տպագրութիւն՝

Համազգայինի
«Վահէ Սէթեան» տպարանի



Գրելը մեզի համար ասպարեզ մը չէ, կ'ուզենք ըսել՝ յառաջուց
որոշադրուած, որուն տուեալները սպասէին մեզի կազմ ու
պատրաստ, յաւիտեանս յաւիտենից: Այլ ինչ: Այլ ստիպողութիւն
մը, ճամբայ բանալ մը, չխեղդուիլ մը, կրկին ու կրկին՝ փնտռել
մը: Մենք զմեզ: Ստեղծել ժամանակ մը, այսինքն՝ «երէկ» մը ու
«այսօր» մը, որ ըլլայ մերը, քանի որ մենք չէինք նախատեսուած:
Մենք մեր ստեղծումն ենք: «Ժամանակ» մը ստեղծել պէտք էր:
Եւ այդ՝ կ'ըլլայ միայն գրելով: Մենք չէինք նախատեսուած, ի
հեճուկս ամենայնի: Եւ այդ պատճառով է, որ ես կը գրեմ:

– ՄԱՐԿ ՆՇԱՆԵԱՆ

ՏԵՅՎԻՏ ԳԱԶԱՆՃԵԱՆ

«ՄԵՆՔ՝ ԱՆ-ՀԱՅԵՐՍ»

Ինչ որ պետք է ընենք, այո, տեսարար կրկնել է ցեղասպանությանն եւ Ադէտի Էսթանական տարբերության քննությունն ու հետախուզությունը, որպէսզի Ադէտն իսկ, անոր ադէտային տարողությունը երբեք չմոռուի:
—Մարկ Նշանեան, «Between Genocide and Catastrophe»

ՄԱՐԿ Նշանեանի գործին նուիրուած այս յատուկ թիւին բերած աշխատակցութեամբս, կ'ուզեմ վերադառնալ քանի մը տարի առաջ Մարկին ու իմ միջեւ տեղի ունեցած փոխանակութեան, որ լոյս տեսաւ Տէյվիտ Լ. Էնկին եւ իմ կողմէս խմբագրուած *Loss: The Politics of Mourning* հաւաքական հատորին մէջ¹: Վերջին երկու տասնամեակներուն, յաճախ վերադարձած եմ այդ փոխանակութեան, աւելի մօտէն քննելու համար այն հրատապ եւ սակայն բժախընդորէն բանաձեւուած հարցերը, որոնց հետ դեմ առ դեմ գտնուեցայ այն ատեն եւ որոնք այնուհետեւ շարունակած են դեմս ցցուիլ: Անշուշտ, կը կարծեմ որ երբեք պիտի չդադրիմ այդ փոխանակութեան վերադառնալէ, որովհետեւ հոն յարուցուած հարցերը յարակարծօրէն թէ՛ անմիջական պատասխան կը պահանջեն եւ թէ՛ աւելի հեռու ապագայի մը պէտք է սպասեն պատասխան ստանալու համար: Այդ ժամանակ, գրած էի որ մեր փոխանակու-

թեան պատշաճ բնաբան մը պիտի ըլլար Մարկի սկզբնական պատասխանը, երբ խնդրած էի իրմէ որ բացատրէ ցեղասպանութեան եւ Ադէտի միջեւ իր յառաջացուցած տարբերակումը. Մարկի խօսքով՝ «Մէկ օրէն միւսը պիտի չկատարուի, շատ լաւ գիտես»²: Փաստօրէն՝ այդ խօսքին երկու իմաստները կանխատեսական, նոյնիսկ մարգարեական բնոյթ ունէին. ցեղասպանութեան ու Ադէտի միջեւ տարբերակումը կը շարունակէ զգացնել իր անմիջական անհրաժեշտութիւնը (պէտք է հասկցուի այսօր, չենք կրնար սպասել վաղուան զայն հասկնալու համար) եւ միաժամանակ՝ անորոշ բայց հեռաւոր ապագայի մը մէջ զետեղուած (կարելի չէ արագօրէն յստակացնել, եւ հազիւ թէ սկսած ենք հասկնալ անոր բոլոր հետեւանքները):

² Idem, էջ 128: Այս փորձագրութեան ընթացքին, կը պահեմ այդ փոխանակութեան մէջ մեր որդեգրած ձեւը, Մարկ Նշանեանին ուղղուելով իբրեւ «Մարկ», գիտականօրէն աւելի ընդունելի ձեւին փոխարէն, որ պիտի ըլլար «Նշանեան»: Կը յուսամ, որ ասիկա կ'ընկալուի այդ փոխանակութեան եւ ինծի համար անկէ բխած շարունակող հարցերուն ոգիով: Այդ հարցերն ու հարցումները յաճախ միտքս խճողած են մեր փոխանակութեան ընթացքին կրկնուող ուղերձի ձեւով՝ «Սիրելի Մարկ», «Սիրելի Տէյվիտ»:

¹ David Kazanjian and Marc Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe”, in David L. Eng and David Kazanjian, eds., *Loss: The Politics of Mourning*, Berkeley, University of California Press, 2003, էջ 125-147:

Յարգելով եւ այդ հրատապութիւնը, եւ այդ անխուսափելի յետաձգումը, կ'ուզեմ վերստին անդրադառնալ երկու կէտերու, որոնք ընթեմնելի են փորձագրութեանս սկիզբը դրուած բնաբանին մէջ, որ կը բխի մեր փոխանակութենէն³: Առաջին՝ ի՞նչ է «ցեղասպանութեան եւ Ադէտի միջեւ էաբանական տարբերութիւն»ը, եւ երկրորդ՝ ճիշդ ի՞նչ պիտի ըլլայ «ադէտային տարողութեան» յիշողութիւնը: Յընթացս, լայնօրէն պիտի օգտուիմ Մարկի 2014ի գիրքէն՝ *Mourning Philology: Art and Religion at the Margins of the Ottoman Empire*, որ մեր փոխանակութեան քըննարկած նիւթերէն մէկ քանիին ընդլայնուած մշակումը կը հրամցնէ⁴: Այս հարցերուն կը վերադառնամ, նոյնպէս բնաբանիս պարունակած՝ անոնց «քըննութիւնն ու հետախուզութիւնը» «տեւաբար կրկնել»ու միանշանակ կոչին հետեւելով:

Ա. ՅԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ԱՂԵՏ

Մարկին ամենէն լաւածանօթ եւ յաճախ թիւրըմբռնուած գաղափարներէն մէկը ցեղասպանութեան եւ Ադէտի գատորոշումն է: Ի վերջոյ՝ զարմանալի չէ. թիւրըմբռնումները անխուսափելիօրէն կը հաստատեն գաղափարին հրա-

տապութիւնը, ինչպէս եւ անոր լման հետեւանքները հանելու պարտականութեան դէմ յանդիման՝ մեր շարունակական դժկամութիւնը:

Այդ թիւրըմբռնումին ամենէն ահռելի տարբերակը, անշուշտ, ոմանց պընդումն է (գոնէ Միացեալ Նահանգներուն մէջ), թէ Ադէտի մասին Մարկին պաշտպանած գաղափարը կը հերքէ ցեղասպանութեան իրողութիւնը: Այդ պնդումը աղաղակող կեղծիք մըն է. դժուար կարելի է ներել անոնց, որոնք նման անհեթեթութեան մը մեղադրանքը կը փաթեն վերապրողներու այս զաւակի վզին, մանաւանդ երբ գիտենք որ ամենէն հմուտն է ան մեր բոլոր մտաւորականներուն մէջ: Ահաւասիկ օրինակ մը եւս, համոզուելու համար թէ ցեղասպանութեան եւ անոր հետեւանքներուն ենթարկուած մարդիկ ինչպէս կրնան անվերջ ճակատիլ իրարու դէմ, վերստին ի գործ դնելով ինչ որ Մարկը կը կոչէ «դահիճին տրամաբանութիւնը»ը: Լման պետութիւններ հիմնուած են եւ կը ծաղկին այսօր հսկայածաւալ չափերու հասած եւ բրտօրէն վերանորոգուած նման կրկնարարներու տարբերակները գործադրելով: Մեր ժամանակաշրջանին՝ այդպիսի բիրտ կրկնարարներու ամենէն վայրագներէն մէկն է թերեւս այն պնդումը, որ Պաղեստինի իսրայէլեան գրաւման դէմ յարուցուած բոլոր քննադատութիւնները հակասեմական բնոյթ կը կրեն: Հայոց պատմութեան մէջ ալ անպակաս են հարկաւ այսպիսի երեւոյթներ: Պէտք ունինք վկայակոչելու ինչ որ Մարկի անուանումով՝ ցեղասպանութեան զուգահեռ երեւոյթ մը հանդի-

³ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe”, էջ 143:

⁴ Marc Nichanian, *Mourning Philology: Art and Religion at the Margins of the Ottoman Empire* [Բանասիրութեան սուգը: Արուեստ եւ կրօնք Օսմանեան կայսրութեան ծայրամասերուն], trans. G. M. Goshgarian and Jeff Fort, New York, Fordham University Press, 2014: Ֆրանսերէն բնագիրը լոյս տեսած էր *Le Deuil de la philologie* վերնագրով, MétisPresse, Ժընեւ, 2007:

սացած է կամ նոյնիսկ երկրորդ ցեղասպանություն մը. 1930ական եւ 1940ական թուականներուն՝ առաջին ցեղասպանությունէն վերապրած բազմաթիւ անձերու անհետացումը եւ սպանությունը ստալինեան գործառնության ուղղափառության սպասարկող հայրորդներու ձեռքով⁵: Պնդել, որ Աղէտի մասին Մարկի պաշտպանած գաղափարը կը մերժէ ցեղասպանության իրողությունը, ուրիշ բան չէ եթէ ոչ Մարկի զարգացուցած փաստարկները իրենց հրատապ բարդութեամբ ջնջելու եւ անոր քննական մտածողությունն իսկ արգիլելու միտում մը: Այս ահաւոր պնդումը պէտք է վերյիշել զայն դատապարտելու համար միայն եւ նման անճշտություններու դէմ պայքարելու մեր մնայուն յանձնառությունը յայտարարելու համար:

Նոյնքան բիրտ, բայց թերեւս ավելի ազդեցիկ է այն թիւր հասկացողությունը, որուն համաձայն՝ «Աղէտ» բառով Մարկը կը հասկնայ կամ հայերու սպանությունը եւ կամ հայերու սպանության ճանաչման պակասը, ենթադրելով որ այս «Աղէտ»ը կարելի է սրբագրել անոր պատմության արխիւները ճոխացնելով, դրապաշտ պատմություններ շարադրելով կամ պետականօրէն հովանաւորուած ճանաչումներ ձեռք բերելով: Ասոնք «Ցեղասպանություն» բառի ճարտար սահմանումներ են, ինչ-

պէս որ օգտագործուած է հայերու մեծամասնության կողմէ: Բայց «Աղէտ» բառով Մարկին հասկցածը չէն:

Ինչ է, ուրեմն, «ցեղասպանության եւ Աղէտի միջեւ էաբանական տարբերությունը»: Նախ եւ առաջ՝ *Էաբանական* տարբերություն մըն է, ինչ որ կը նշանակէ թէ փորձապաշտ կամ պատմական տարբերություն չէ: Աղէտը, որպէս այդպիսին, ցեղասպանությունէն տարբեր է, ցեղասպանությունէն տարբեր գոյացություն մը ունի, Էապէս կը տարբերի անկէ, ինչ որ կը նշանակէ թէ անոր էությունը տարբեր է: Ինչ է այդ էությունը: «Պէտք է շեշտել այն իրողությունը, որ Աղէտը՝ ցեղասպանությունը չէ», գրած էր ինքը մեր փոխանակության մէջ, որովհետեւ «ջնջելու դիտաւորությունը, բնաջնջելու դիտաւորությունը ինքնին աղէտաբեր չէ: Կեանքեր կ'ոչնչացնէ, բայց չի կրնար մահը ոչնչացնել: Աղէտաբեր կը դառնայ երբ մահը կ'ոչնչացնէ, եւ մահը ոչնչացնելով՝ մարդու մարդկությունը կ'ոչնչացնէ»⁶: Ցեղասպանությունը կեանքեր կը կործանէ, Աղէտը մահը կը կործանէ:

Ինչ կը նշանակէ «մահը կործանել» կամ «մահը ոչնչացնել»: Եւ ինչպէս նման ոչնչացում, իր կարգին, «մարդու մարդկությունը կ'ոչնչացնէ»: Մեր փոխանակությունը խթանող յօդուածին մէջ՝ «Catastrophic Mourning», Մարկը կը բացատրէ Աղէտին տարողությունը.

Ինչ որ կը քայքայէ հետեւաբար (ու արկածալը այն մէկն է որ, ամենէն անմիջական, շօշափելի ու բիրտ ձեւով քայքայումի փորձընկալումին

⁵ Nichanian, *Mourning Philology*, էջ 60. Marc Nichanian, *Writers of Disaster: Armenian Literature in the Twentieth Century, Volume One: The National Revolution*, Princeton, Gomidas Institute, 2002, էջ 12-15. Marc Nichanian, ed., *Yeghishe Charents: Poet of the Revolution*, Costa Mesa, CA, Mazda Publishers, 2003:

⁶ Kazanjian and Nichanian, «Between Genocide and Catastrophe», էջ 134:

մատնուած է) բնաջնջումը չէ որ-
պէս այդ, բան մը որ յաճախ կը մոռ-
ցուի կամ պարզապէս կ'անգիտաց-
ւի (եւ մարդիկ կը փորձեն փաստել
որ բնաջնջումը իրապէս տեղի ու-
նեցած է, որ այսբան թիւով մահե-
րու տեղի տուած է, կարծես թէ այդ
ըլլար էականը), ինչ որ կը քայքայէ
մահերը չեն, ըլլան իսկ տասնեակ
հազարաւոր կամ միլիոններով: Չէ,
քայքայողը անէացնելու կամեցո-
ղութիւնն է, որովհետեւ այդ մէկը չի
կրնար ներգրաւուիլ որեւէ բացատ-
րութեան ծիրէն ներս, հոգեբանա-
կան կամ այլ: (...) Քայքայողը սու-
գին արգիլումն է⁷:

Ուրեմն «մահը կործանող»ը «ոչըն-
չացնելու կամեցողութիւն»ն է, ինչ որ
Մարկ այլուր կը կոչէ «ցեղասպանա-
կան կամեցողութիւն» (*la volonté géno-
cidaire*), ինչպէս եւ «սուգի արգիլում»:
Այս ցեղասպանական կամեցողութիւ-
նը ո՛չ միայն մղումն է ժողովուրդի մը
մէկ մասը կամ մեծամասնութիւնը ըս-
պաննելու, այլեւ այնպիսի ձեւով կա-
տարելու, որ սպանութիւնը գտնուի մեր
պատկերացումի/վերկայացումի, նկա-
տառումի կամ արտայայտութեան սահ-
մաններէն անդին:

Մարկը որոշապէս կ'ընդունի, որ
այս անվերկայանալիութիւնը փորձնա-
կան տարր մը ունի. կարգ մը փաստե-
րու ջնջումը, դէպքերու ժխտումը, ճա-
նաչումի պակասը: *Writers of Disaster:
Armenian Literature in the Twentieth Cen-
tury*-ի մէջ օրինակ կը գրէ հետեւեալը.

Բնաջնջական կամեցողութիւնը չի
կրնար արխիւներ ունենալ, եթէ

⁷ Nichanian, “Catastrophic Mourning”, trans. Jeff Fort, in Eng and Kazanjian, *Loss*, էջ 115-116:

ճիշդ է որ այդ կամեցողութիւնը
ըստ էութեան հիմնուած է արխիւի
ոչնչացումին վրայ: Այդ է պատճա-
ռը, որ բնաջնջումը չի կրնար յիշո-
ղութեամբ դիմաւորուիլ, հետեւա-
բար նաեւ՝ սուգով: Ուրիշ առիթով
բացատրած եմ ցեղասպանական
մեքենային գործարկումը, իր երկու
մակարդակներով: Նախ՝ հրաման-
ներու երկու մակարդակները (բա-
ցայայտ ու գաղտնագիրով). Յետոյ՝
իշխանութեան մեքենային երկու
մակարդակները (կառավարութիւ-
նը եւ ընդատակեայ որոշողը՝ կու-
սակցութիւնը). վերջապէս՝ դահիճ-
ներու եւ մարդասպաններու երկու
մակարդակները (պաշտօնական եւ
գաղտնի Թեշքիլաթը-Մահսուսան,
վերջինս՝ կուսակցութեան դրամով
ֆինանսաւորուած)⁸:

Ցեղասպանութեան գործադրու-
թեան ձեւը յաջող կերպով խափանած է
զայն պատկերացնելու/վերկայացնելու
հնարաւորութիւնը, աղէտաբեր հետե-
ւանքներով: Մարկ նոյնիսկ փորձական
զատորոշում մը կը գծէ «ցեղասպանա-
կան մեքենայի գործողութեամբ» այս
«արխիւի ոչնչացում»ին եւ «1936-37ի ըս-
տալինեան Մարսափ»ի ընթացքին սպա-
նութիւններու վաւերագրումին միջեւ.

Այսօր, 1936-37ի դէպքերը հասկը-
նալու համար, գրեթէ բոլոր տըր-
եալները հասանելի են: Չարենցի
անձնական թուղթերը փրկուած
են: Չարչարանքի տակ կորզուած
յայտարարութիւնները, ինչպէս ը-
սի, պահուած են եւ այսօր տրա-
մադրելի են: Աւելին՝ հրամաննե-
րը արձակողներուն լման շղթան,

⁸ Nichanian, *Writers of Disaster*, էջ 14:

Ստալինեն մինչեւ Հայաստանի սահմաններէն ներս Արիւմիքը գործադրող կառավարական յետին պաշտօնեան, կարելի է վերակազմել, ինչպէս լման Սովետական Միութեան մէջ դէպքերու շրջածիրը: Մոսկուայի դատավարութիւնները, այդ օրերուն իսկ, լրատուական միջոցներով հանրային բնոյթ ունէին: Արիւմիքը պետք է բեմադրուէր գրեթէ համաշխարհային չափանիշներով...: Սովետական Միութեան փլուզումը անշուշտ նպաստեց գիտութեան այդ ընդարձակումին: Եթէ չպատահէր, արխիւները այդքան լայն չէին բացուեր...: Մինչդէռ Օսմանեան կայսրութեան այդ հեռաւոր անկիւններուն մէջ պատահած ոճիրը շատ տարբեր է իր բնոյթով: Դահիճը կը մնայ հասողութենէ անդին⁹:

Ուրեմն, շօշափելի զատորոշում մը կայ՝ պատահելու ժամանակ եւ պատահելէն ետք իրենց իրականութիւնը խաթարող զանգուածային սպանութիւններուն (Աղետը), մէկ կողմէ, եւ ցուցադրւող, արձանագրուող եւ արխիւաւորուող զանգուածային սպանութիւններուն (ստալինեան Սարսափը) միջեւ:

Սակայն, մինչ Աղետը կը յատկանշուի փաստերու յարաբերական պակասով, ատիկա անոր աղետային էութիւնը չէ, այսինքն՝ ցեղասպանական կամեցողութիւնը, մահուան ու մարդկայնութեան ոչնչացումը, սուգի արգելանքը, որովհետեւ Աղետին մէջ գոյութենական տարր մըն ալ կը թուի ըլլալ՝

սպանութիւններուն, տեղահանումներուն ու ցրուումներուն անհաշուելի, շարունակուող ընդարձակութիւնը: Մարկը բազմիցս մեզի կը յիշեցնէ, որ վկաները (ի շարս որոնց՝ Չապէլ Եսայեան) այս ընդարձակութիւնը յիշած են որպէս սահմանազանց փորձառութիւն մը, ոչ թէ մահերուն պատճառով, այլ որովհետեւ նման մահեր սգալու ժամանակ կամ տարածք կամ լեզու չկար: Մարկին համար, նման ժամանակ կամ տարածք կամ լեզու երբեւէ չէ յայտնուած. «Խօսքին, իմաստին եւ պատկերին կոտորակումը մէկ բառով միասնաբար կ'արտայայտուի, բառով մը որ Աղետի յատկանիշն իսկ է այստեղ. «անսահմանելի»...: Շղթայագերծուած բըրտութիւնը բոլոր փաստացի չափերէն անդին էր: Այդ պատճառով է որ կ'արգիլէ սուգը»¹⁰: Որովհետեւ Մարկը համաձայն է Սոփոկլէսին հետ, երբ կ'ըսէ որ սուգը մարդկայինին էութիւնն է. «Մարդկային էակներուն համար՝ սուգն է իրենց մարդկայնութեան էատարրը...: Սոփոկլէս կ'ըսէ. աշխարհի երեսին բոլոր էակներուն մէջ ամենէն հրէշայինը մարդն է: Ինչո՞ւ: Որովհետեւ կրնայ կապ հաստատել ինքն իր մահուան, ինքն իր անհետացումին հետ: Բայց այդ «կապ»ը երեւան չի գար մահուամբ, սուգի արարողութիւններով, անհատական մահուան հետ դիմադրիմուն-

¹⁰ Nichanian, "Catastrophic Mourning", էջ 114 ("The shattering of speech, of sense, and the shattering of the image come together here in a single word, in this word that qualifies the Catastrophe: *ansahmaneli* [indefinite, undefinable, infinite catastrophe]... The violence that broke out here was a violence without any assignable measure. That is why it forbids mourning");

⁹ Nichanian, *Writers of Disaster*, էջ 12-13:

թեամբ. երեւան կու գայ այն ծայրագոյն պահուն, ուր սուգը արգիւում է: Այդ պահը Աղետին պահն է»¹¹: Օսմանեան կայսրութենէն դէպի թրքական պետութիւն բիրտ անցման շրջանին, հայերուն պատահածին հիմնական եղելութիւններէն մէկը այն եղած է, որ սպանութիւնները անսգալի (unmournable) դարձան, ու այսպէսով՝ որեւէ մարդկային փորձառութենէ անդին զետեղւեցան, վերածուելով անսահման բանի մը: Ինչպէս Մարկը նշեց մեր փոխանակութեան ընթացքին, ա՛յս է Չապէլ Եսայեանի մատնանշածը Կիլիկիոյ ջարդերուն մասին, 1911ի *Աւերակներուն մէջ* գիրքով, երբ կը գրէ. «Ու ինչ որ անկանգնելի ու անդարմանելի կը թուի այս անսահմանելի աղետին մէջ, մոխրացած տունները, քանդուած այգիները չեն, ոչ ալ մեռնողներու թիւին մեծութիւնը. այլ այն ջլատիչ ներքին զգացումը որ կը ծածանի ամենուն աչքերուն մէջ, ողորմելիօրէն, յուսահատօրէն. եւ այդ՝ ոտքի տակ գացած, բիրտ ներքաններու տակ ճգմուած ժողովուրդի մը զգացումն է»¹²: Այս պարբերութեան իր ընթերցումին մէջ, Մարկը կը գրէ.

Այս «անսահմանելի» աղետին մէջ ինչ որ անսրբագրելի ու անվերադարձ կերպով կը յայտնուի՝ տուններուն այրիւր չէ, ընդմիշտ կորած կեանքերը չեն, մեռելներու թիւը չէ...: Չգացում մըն է... դժուար անուանելի, բայց որ անուն մը կը ստանայ այսուհանդերձ. ճիրաններու տակ անգթօրէն եւ հաւաքապէս ճգմուած ըլլալու զգացումը...: Սարսափելին, այն՝ որ հաւաքական ոճիրը աղետի կը վերածէ զոհին համար եւ [Եսայեանի բառով] գայն արկածեալ կը դարձնէ, անէացնելու կամեցողութիւնն է...: Նորէն ըսեմ. զոհին համար աղետաբերը բնաջնջումը չէ, բնաջնջելու *կամեցողութիւնն* է: Եւ ճիշդ ա՛յդ է որ անհասկնալի է, *անսահմանելի*, եւ այդ է որ Աղետը կը դարձնէ *անսահման*¹³:

Անսահման բռնութիւն մըն էր ու է, անվերջանալի բռնութիւն մը, որ սգալու ժամանակ կամ տարածք կամ լեզու չի ձգեր:

Նորէն ըսենք, թէ պատկերացման/վերկայացման այս աղետալի ձախողութիւնը Մարկին համար պարզապէս կամ նոյնիսկ գլխաւորաբար ցեղասպանութեան արխիւներու պակասի խնդիր չէ: Մինչ բազմաթիւ ապացոյցներ ծածկուեցան, փճացան եւ ժխտուեցան, ո՛չ բոլորը այդ ճակատագրին ենթարկուեցան, եւ կը շարունակենք տեսնել ապացոյցներ, մասնաւորաբար ականատեսի վկայութիւններու միջոցով, որոնք արձանագրուած ու արխիւներու մէջ պահուած են աշխարհի

¹¹ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” էջ 126 (“Mourning is what constitutes the human for humans...Sophocles says: Man is the most monstrous (or the most uncanny) of all beings in the world. Why is it so? Because he can relate himself to his own death, his own disappearance. This ‘relation’ does not come up in death ‘itself,’ in rites of mourning, in the confrontation with the death of the individual, but rather in this extreme moment where and when mourning has been forbidden. This moment is the moment of Catastrophe”):

¹² Nichanian, “Catastrophic Mourning”, էջ 114-115 [Չապէլ Եսայեան, *Աւերակներուն մէջ*, Իւթանպուլ, 2010, էջ 47-48]:

¹³ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” էջ 115:

տարածքին, եւ որոնց մէկ մասը տեղ կը գտնէ ժամանակակից պատմութիւններու մէջ: Անշուշտ, Մարկը բացայայտօրէն կը փաստարկէ, որ սպանութիւններու պատումներուն ներկայ հետապնդումը Ադէտի տարողութիւնը չի մեղմացներ («մարդիկ կը փորձեն փաստել, որ բնաջնջումը իսկապէս տեղի ունեցաւ, որ այսքան թիւով մահեր պատճառեց, կարծես թէ էականը այդ ըլլար»): Ընդհակառակը, այն ենթադրութիւնը, որ մարդ կրնայ փաստել ցեղասպանութեան ճշմարտութիւնը ցեղասպանական կամեցողութեան վճռական մէկ երեսն է, աւելի քան ազդեցիկ զէնք մը այդ կամեցողութեան դէմ: Ահա երեւոյթ մը, զոր պէտք է հասկնանք, եթէ կ'ուզենք ըմբռնել Մարկի բացատրութիւնը «ցեղասպանութեան եւ Ադէտի էաբանական տարբերութեան» մասին:

Ինչպէս Մարկը կը գրէր իր 2009ի հատորին՝ *The Historiographic Perversion*-ի մէջ, «ցեղասպանական կամեցողութիւնը, այլ խօսքով, այն է, որ կ'ուզէ իրողութիւնը ջնջել, իրողութիւնը հաստատող արարքով իսկ եւ անոր միջոցով»: Անշուշտ «արխիւին ուժը կարելի դարձուցած է ցեղասպանական կամեցողութիւնը որպէս այդպիսին»¹⁴: Ուրեմն, երբ Մարկը կը գրէ ցեղասպանական կամեցողութեան մասին որպէս սուգի արգելանք մը, ասիկա չի նշանակեր պարզապէս ապացոյցներու ծած-

կումը կամ ճշմարտութեան մերժումը, օրինակ՝ թրքական պետութեան ներկայ ժխտողականութեան ձեւով: Աւելի'ն. ան նկատի ունի երկու քայլերու բարդ խաղ մը, ուր կը ծածկուին որոշ ապացոյցներ, մինչ կ'ընդունուի որ ցեղասպանութեան ճշմարտացիութիւնը կախեալ է ապացոյցներէն: Ցեղասպանական կամեցողութիւնը իրականութեան մէջ կը հաստատէ արխիւին ուժը՝ ճշմարտութիւնը սահմանելու, եւ կ'անդրադառնայ, որ սպանութեան կարգ մը հետքեր մնալու են արխիւներու մէջ, բայց բաւարար ապացոյց կը ծածկէ, որպէսզի կարենայ այդ հետքերը այլ պատումներու մէջ վերափոխել. օրինակ, ծանօթ է այն պատումը, որուն համաձայն անշուշտ սպանութիւններ եղած են, բայց ցեղասպանական չէին, այլ՝ քաղաքացիական պատերազմի մէկ մասը, եւ բոլոր կողմերը տառապած են: Ցեղասպանական կամեցողութեան կարելիութեան պայմանը, հետեւաբար, արխիւներուն խաղացած հիմնական դերն է պատմական ճշմարտութեան արտադրութեան մէջ՝ արդի դարաշրջանի պատմութեան դրապաշտ (positivist) կարգավիճակին համաձայն: Ցեղասպանական կամեցողութիւնը կարիքն ունի արխիւին, ինչպէս եւ պատմութեան վերջինէս կախուածութեան՝ իրողութեան իրողականութիւնը փճացնել կարենալու համար. «Genocide is not a fact (Le génocide n'est pas un fait). Genocide is not a fact because it is the very destruction of the fact, of the notion of fact, of the factuality of fact»¹⁵: Կըրկ-

¹⁴ Marc Nichanian, *The Historiographic Perversion*, trans. Gil Anidjar, New York, Columbia University Press, 2009, էջ 11 (“The genocidal will, in other words, is that which wants to abolish the fact in and through the very act that establishes the fact”), 16 (“The power of the archive is what has made possible the genocidal will as such”):

¹⁵ Անդ, էջ 1: [Թէեւ հայ. «իրողութիւն» բառը կը թարգմանէ ֆրանս. fait (անգլ. fact) բառը (հմմտ.

նենք, որ ասիկա չի պատահիր որովհետեւ ցեղասպանական կամեցողությունը կը յաջողի ծածկել ամբողջ փաստական ապացույցը: Ընդհակառակը՝ ցեղասպանական կամեցողությունը կը հաստատեալ ապացույցին ճշմարտությունը որպէս իրողություն, կ'ընդունի որ այդ ճշմարտությունը կրնայ գտնուիլ արխիւներու մէջ, կը թաքցնէ որոշ ապացույցներ եւ մնացեալ ապացույցները կը գործածէ այլ ճշմարտություններու այլ ձեւի պատումներու համար: Մարկին համար, ասիկա անգեղջեյի, անփրկելի, վերջ չունեցող համակարգ մըն է, որուն կարելի չէ մարտահրաւէր կարդալ՝ անկախաբար ապացույցներու թիւէն, որուն մէջ արգելափակուած ենք իբրեւ ուղղակի հետեւանք այն ուժին, զոր կը վերագրենք արխիւին, որպէս աղբիւրը փաստերու որոնք կրնան ճշմարտայից, պատմական պատումներ դառնալ:

*The Historiographic Perversion*ի մէջ, պատմութեան այս քննախօսությունը իր ծայրագոյն աստիճանին կը հասնի: Աղէտը հնարաւոր է, ոչ թէ որովհետեւ պատմությունը երբեմն անբաւարար է փաստելու կամ չի յաջողիր փաստել որ ցեղասպանություններ տեղի կ'ունենան. պէտք չէ յուսանք որ պատմութեան աւելի կատարեալ կիրառում մը կամ աւելի լիակատար արխիւ մը վերջապէս պիտի հաստատէ ցեղասպանութեան ճշմարտացիությունը:

fait accompli «կատարուած իրողություն»), այստեղ «իրողություն» չի թուիր լրիւ արտայայտել իմաստը “Genocide is not a fact / Le génocide n'est pas un fait” նախադասութեան մէջ: Թերեւս fact/fait կարելի է հասկնալ ու թարգմանել «տուեալ» (անգլ. given, “a known or established fact or situation”) իմաստով. *Ծանօթ թարգմ.*:

նը: Աւելի ճիշդ՝ Մարկը կը փաստարկէ, բացարձակ կերպով, որ առանց ժամանակակից պատմութեան գիտակարգին, Աղէտը մեր գիտցած ձեւով անկարելի պիտի ըլլար: Դարձեալ՝ ասիկա չի նշանակեր, որ մարդիկ պիտի չըսպաննուէին: Կը նշանակէ, որ անոնց մահերը անէացումի պիտի չենթարկուէին, որովհետեւ այդ մահերուն ճշմարտացիությունը կախում պիտի չունենար անոնց արխիւային եւ պատմական հաստատումէն, որ ի յառաջագունէ անկարելի է:

Բ. ԱՂԵՏ՝ ՓՈՔՐԱՏԱՌ ԵՒ ԳԼԽԱԳԻՐ (DISASTER AND CATASTROPHE)

Աղէտի այդ երեսներէն անդին, բոլորովին տարբեր ուրիշ տարողություն մը կայ, զոր Մարկ անուղղակիօրէն վկայակոչեց *Loss*ի մեր փոխանակութեան ընթացքին, քննադատաբար յղուելով Կրետոս թագաւորին եւ անոր որդիին շուրջ հիւսուած Յերողոտոսի ծանօթ հեքիաթին եւ անոր հայկական իւրացումներուն¹⁶: Կ'ընդունին որ, այդ ժամանակ, այս քննադատական մօտեցումը չհասկցայ, հետեւաբար Աղէտի այս տարբեր տարողությունը չկրցայ ըմբռնել: Արդարեւ, զիս տպաւորեց որպէս տարօրինակ շեղում մը Անտիգոնէի մեր քննարկումէն կամ, աւելի ընդգրծւած կերպով, իչ աչքիս երեւցաւ որպէս Անտիգոնէին մարմնաւորած *Ֆէմինիստ* քաղաքականութենէն խուսափում մը, ի նպաստ հայրերու եւ որդի-

¹⁶ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe”, էջ 143-144:

ներու մաշած, այրապաշտ բնանիւթին: Հետեւաբար գրեցի. «Երանի ժամանակ ունենայինք քննարկելու (...) դուստրի մը մարգարեական թաղումին տեղաշարժը ի նպաստ համր որդիի մը, որ իր ձայնը կը գտնէ եւ ազգային գրականութիւն մը կը հիմնէ: Թոյլ տո՛ւր, որ չար որդիին կամ նոյնիսկ իր հայրը (քու բառերով) «ամայքներու ընդմէջէն» առաջնորդող դուստրին վտանգաւոր դերը ստանձնեմ, եւ փորձենք վերադառնալ Անտիգոնէին»¹⁷: Թէեւ տակաւին կը կարծեմ որ Մարկը որոշ չափով խոյս տուաւ Անտիգոնէի մէջ եւ անոր միջոցաւ Եսայեան ընթերցելու արարքին լման ուժէն, այսուհանդերձ կը տեսնեմ, որ Հերոդոտոսի հեքիաթին հայկական իւրացումներուն նկատմամբ անոր քննադատական մօտեցումին կարեւորութիւնը չէի հասկցած: Կարդալէ ետք սակայն Մարկի այս մօտեցումին լայնածաւալ ներկայացումը *Mourning Philology* (2014) հատորին մէջ (ուր մեր փոխանակութեան ընթացքին Հերոդոտոսի հեքիաթին վերաբերեալ կարճ բաժինը շատ աւելի ընդարձակ փաստարկումի մը արժանացած է), կարողացայ հասկնալ 2000ին Մարկին ըսածին ողջ կարեւորութիւնը¹⁸:

Mourning Philology ցոյց կու տայ, որ ԺԹ. դարուն հայ մտաւորականները հնագիտական, բանասիրական եւ ազգագրական նոր մեթոտներու հիման վրայ՝ հայ ազգի եւ անշուշտ հայկականութեան բոլորովին նոր, արդիա-

կան եւ իր ակունքներով ընտրանիական հասկացութիւն մը ստեղծեցին: Վճռորոշ կարեւորութիւն ունի այն փաստը, որ այս հայկականութեան նորութիւնը թաքնուած էր հնօրեայ, նոյնիսկ յաւերժական իր բնոյթին մտացածին պնդումներու տակ: Նորովի ըստեղծուածը ուրեմն ներկայացուած էր որպէս շատոնց գոյութիւն ունեցած բան մը, որ միայն վերջերս վերագտնը-

***Mourning Philology* ցոյց կու գտայ, որ ԺԹ. դարուն հայ մտաւորականները հնագիտական, բանասիրական եւ ազգագրական նոր մեթոտներու հիման վրայ՝ հայ ազգի եւ անշուշտ հայկականութեան բոլորովին նոր, արդիական եւ իր ակունքներով ընտրանիական հասկացութիւն մը ստեղծեցին:**

Լած էր. ահա ինչ որ Մարկ «ինքնա-ազգագրական ծրագիր» (auto-ethnographic project) կը կոչէ եւ որ կապեր ունի ուրիշներու կողմէ «աւանդութեան հրնարում» (invention of tradition) կոչուածին հետ¹⁹: Ահաւասիկ ընտրանիներու կողմէ ԺԹ. դարուն ստեղծուած ու Ի. դարուն կատարելագործուած հայկականութեան խոր հակասութիւնը, ինչպէս Մարկը բազմիցս կը նշէ. եթէ մըշտագոյ էր, ինչո՞ւ ընտրանիները պէտք է առաջադրէին զայն: Ինչո՞ւ կ'ուզէին անպայման ժողովուրդին ստրկեցնել թէ ի՞նչ կը նշանակէ հայ ըլլալ, եթէ ժողո-

¹⁷ Անդ, էջ 145:

¹⁸ Համեմատել անդ, էջ 143-145 եւ Nichanian, *Mourning Philology*, էջ 37-40:

¹⁹ Nichanian, *Mourning Philology*, էջ 37: Տե՛ս Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* [Աւանդութեան հնարումը], Cambridge, Cambridge University Press, 2012 (1983):

վուրդը մշտապես եւ արդէն իսկ հայ էր: Ասիկա առաջին իմաստն է «աղետ»ին (disaster), որուն Մարկ յաճախ կ'անկարկէ, իբրեւ հայ մտաւոր պատմութեան հիմնական յատկանիշ. ընտրանիները հայ ըլլալու ժողովրդային գիտակցութեան պակասը կամ կորուստը ներկայացուցած են որպէս աղետ, կամ գրեթէ աղետ, որմէ ժողովուրդը պետք է փրկուի: Սակայն, «աղետ»ի երկրորդ եւ նոյնիսկ աւելի նշանակալից իմաստ մը նաեւ կը բնորոշէ այս հնարուած աւանդութիւնը: Այս երկրորդ աղետը բնաւ աղետաւոր չէր երեւեր ԺԹ. դարու հայ մտաւորականներուն, թէեւ այդպիսին պիտի դառնար անոնց գործին հետեւանքները ժառանգողներու. անոնց հնագիտական, բանասիրական եւ ազգագրական ծրագիրները խտացան հայ «բնիկ»ի կերպարին արեւելապաշտ ու ցեղապաշտ հնարումին շուրջ:

Այս ինքնա-ազգագրական ծրագրին պատմողական կաղապարը – ինչպէս Մարկը փորձեց ինծի բացատրել *Loss*ի մեր փոխանակութեան մէջ – ԺԹ. դարու որոշ հայ մտաւորականներու մտասեւեռումն էր Լիդիոյ թագաւոր Կրեսոսի եւ իր համր որդիին վերաբերեալ Յերոդոտոսի պատումին նկատմամբ: Ինչպէս Մարկ աւելի ամբողջական ձեւով կը բացատրէ *Mourning Philology*ի մէջ, «համր որդիին այս պատմութիւնը մտասեւեռում դարձաւ ԺԹ. դարու արեւելահայերուն համար», օրինակ՝ Ներսէս Աշտարակեցի (ապագայ) կաթողիկոսին 1829ին եւ Խաչատուր Աբովեանին 1830ական թուականներուն եւ դարձեալ 1841ին.

Իր *Պատմութեան* մէջ (Գիրք Ա, գլուխ 85), Յերոդոտոս կ'ըսէ, թէ Լիդիոյ Կրեսոս թագաւորը (որ մեռած է Բ.Ա. 546 թուականին) համր զաւակ մը ունէր: Թագաւորը ամեն միջոցի դիմած է զինքը բժշկելու համար, բայց ի զուր: Մինչեւ իսկ պատգամաւորներ դրկած է Դելփէ, Պիլթիային հարցնելու համար թէ ի՞նչ պետք է ընել: Պիլթիային պատասխանը եղած է. «Մի փափաքիր զաւակդ ձայնը լսել երդիքին տակ: Ընդհակառակը՝ յոյսդ անոր վրայ դի՛ր որ երբեք շրթները չբացուին: Որովհետեւ պիտի սկսի խօսիլ այն օրը, երբ քու ապրիլ կամ մեռնիլդ պիտի որոշուի: Աւելի ուշ, Մեծն Կիւրոսի պարսիկները յարձակում գործեցին Լիդիոյ թագաւորութեան վրայ: Վճռական ճակամարտին ընթացքին, որ աւերեց Կրեսոսի թագաւորութիւնը, իր վերջին միջնաբերդին կործանումով, զինուոր մը նշմարեց թագաւորը եւ սուր վերցուց զինքը սպաննելու համար: Կրեսոս չփորձեց իսկ պաշտպանուիլ: Ամեն ինչ կորսուած էր, վերջաւորութիւնը հասած էր: Համր որդին, որ չէր խօսած ծնած օրէն ի վեր, սարսափեցաւ այդ տեսարանին առջեւ: Բերանը բացաւ ու կեանքին մէջ առաջին անգամ ըլլալով մարդկային բառեր արձակելով, պոռաց. «Մի՛ մեռցնէր: Կրեսոսն է»: Յերոդոտոս կ'աւելցնէ, թէ ատկէ ետք, մունջ որդին շարունակեց խօսիլ մինչեւ կեանքին վերջը²⁰:

Մարկ յետոյ կը փաստարկէ, որ Ներսէս եպս. եւ Աբովեան այս հեքիաթին ազգայնական թիւր մեկնաբանութիւն մը առաջադրած են.

²⁰ Nichanian, *Mourning Philology*, էջ 37-38:

Ինչպես Ներսես կաթողիկոսը իր մե առաջ, Աբովեանը սխալ մեկնաբանեց: Պետք ունէր սխալ մեկնաբանելու: Պետք ունէր հաւատալու, որ որդին պոռաց իր հայրը փրկելու համար: Երբ որդին բերանը կը բանայ, սակայն, այլեւս կարողութիւն չունի ոչինչ փրկելու: Վախճանը արդէն հասած է: Բերանը կը բանայ խօսելու, որովհետեւ իր հայրը կը մեռնի իր իսկ աչքերուն առջեւ: Հերոդոտոս կը թելադրէ, աւելին, որ հայրը թոյլ կու տայ, որ սպաննեն զինք, որովհետեւ յուսահատ է (...): Աբովեան բան չ'ուզեր գիտնալ այդ մասին: (...) Պատմութեան ազգայնական տարբերակը (...) պատմըւածը այնպէս կը հասկնայ, որ որդին հայրը աղետէն կը փրկէ: (...) Եւ սակայն ինչ որ ամբողջ պատմութիւնը կ'ըսէ, ինչ որ Աբովեանի մտասեւեռումը կ'ըսէ, այն է, որ որդին աղետը կը փրկէ, կը փրկէ հոր աղետը (the son saves the father's disaster): Եւ եթէ այս մէկը ճիշդ է, Հերոդոտոսի փոքրիկ հեքիաթը Աբովեանի անոր ըսել տուածին ճիշդ հակառակը կ'ըսէ²¹:

Հաւատալով, թէ որդին կը փրկէ հայրը, երբ իրականութեան մէջ որդին կը խօսի հոր մահուան մասին, թերեւս նոյնիսկ յիշողութեամբ կը յաւերժացնէ իր մահը, Աբովեան կառչած է պատմութեան մէկ տարբերակին, որ հիմնողական հայրութիւնը փրկելու յոյսը կը պահէ: Այսպէս, պատմութեան թիւր մեկնաբանութեամբ, Աբովեան կը

ստեղծէ հիմնողական հայրութեան մը առասպելը՝ այդ հայրութեան մահուան դէմ յանդիման: Այդ մահուան իր մերժումով, ազգը կը հիմնուի «ընդհատւած» կամ «անկարելի սուգ»ի մը վրայ, հետեւաբար՝ «աղետ»ի մը վրայ²²: «Այս հռետորութիւնը բազմիցս պիտի կըրկնըւի», կը պնդէ Մարկ, ԺԹ. դարու բանասերներուն եւ ազգագրագետներուն եւ ապա՝ Չարենցի, Մահարիի, Յակոբ Օշականի եւ Չարեհ Ռոբունիի կողմէ, ու Ի. դարասկիզբին իր յոռեգոյն կերպով՝ Կոստան Չարեանի եւ Մեհեանի խումբին կողմէ²³: Անոնք, որոնք կը հաւատան, որ հայրը կրնայ փրկուիլ որպէսզի ազգ մը հիմնուի, յանձնառու կ'ըլլան հայրիշխանական ազգայնականութեան մը, որ պետք է միշտ աղետէ պաշտպանէ մեզ: Եւ սակայն, այդ հաւատաւորները դատապարտուած են աղետի երկրորդ տեսակ մը վերարտադրելու, զոր չեն յաջողիր տեսնել. հայրական հիմնադրութիւնները, ըստ էութեան, աղետալի են:

Այս աղետաւոր հայրական ազգայնականութիւնը ծաղկած է հայկական հնագիտութեան, բանասիրութեան, բանահիւսութեան եւ գրականութեան ԺԹ. դարու եւ վաղ Ի. դարու գիւտարարներուն մօտ, որոնք իրենք զիրենք արուեստականօրէն ձեւաւորած են իբրեւ հարազատ հայկական քաղաքակրթութեան, լեզուի ու մշակոյթի յայտնագործողները: Ազգայնական իմացութեան յատուկ պատումներուն դերակատարը բնիկի կերպարն էր՝ հարա-

²² Անդ, էջ 49:

²³ Անդ, էջ 48-49: Չարեանի ու Մեհեանի մասին, տես անդ, էջ 15-35, 225 եւ յաջորդներ:

²¹ Անդ, էջ 47-48:

գատօրէն հայ, յաւերժական եւ հիմնադրական, մաքուր: Անոնք փոխ առած են արեւելաբանութեան (Էտոլոքոտ Սայիտի կողմէ լաւագոյնս քննադատւած) եւ ցեղապաշտութեան (նոյն մտաւորականներուն կողմէ այդ շրջանին շրջանառութեան մէջ գտնուող Նիցշէի հակասեմական եւ արիական թիւր մեկնաբանութիւններէն քաղուած) բոլոր մեթոտները՝ այս բնիկը «յայտնաբերելու» եւ ապա «ժողովուրդը» մղելու, որ ընդունի զայն: Ժողովուրդին իր ղով ըլլալը սորվեցնելու անհեթեթութիւնը Մարկին զարգացուցած փաստարկումին առանցքն է *Mourning Philology*ի մէջ:

Չիս առինքնողը փաստարկին անհեթեթութիւնն է [բնիկին հարազատութեան մասին] եւ, միեւնոյն ժամանակը, անոր արտակարգը հզօրութիւնը, անոր գործած ուժը, անոր ծայրայեղօրէն բնական, բացայայտ բնոյթը, եւ այն իրողութիւնը, որ այս բոլորի հետեւանքով, ձեւակերպող ներգործութիւն մը ունէր ազգային երեւոյթի ամբողջութեան վրայ անոր արտայայտութեան պահէն իսկ եւ նոյնիսկ անկէ առաջ, քանի որ ի յառաջագունէ ձեւաւորեց քանի մը սերունդ շատ հմուտ, ազդեցիկ մարդոց աշխատանքը: Բայց անշուշտ գրեցի «փաստարկին անհեթեթութիւն»ը: Ինչո՞ւ մէկը պէտք է հաւաքէ եւ շրջագայութեան մէջ դնէ բան մը որ ինքնին գոյութիւն ունի: Ինչո՞ւ բանասիրական նիւթի շրջագայութիւնը «ազգ»ը պէտք է փրկէ աղետէ, աւերէ եւ անտարբերութենէ: Աւելին. ի՞նչ

աղետի մասին է խօսքը: Յստակ չէ, որ բանասիրութեան միջամտութիւնն է, որ «բանաւոր աւանդութիւն»ը եւ «տեղական սովորութիւններ»ը կ'իջեցնէ վկաներու եւ բեկորներու իրենց կարգավիճակին, որ կը նշանակէ, զոյգ պարագաներուն, հետքերու եւ աւերակներու: Բայց, հակառակ այս անհեթեթութեան, «ազգային»ը կազմաւորուեցաւ մեր աչքին առջեւ այս փաստարկին միջոցաւ: Այն պահէն սկսեալ, երբ «ազգային»ը կը կազմուի եւ ազգագրական ազգը կը պարտադրէ ինքզինք մարդոց մտքին մէջ, հաւաքական ձեւերու անցեալը ջնջելով անհետ, փաստարկը ուրիշ բան չէ, քան ազգայնականութեան փաստարկը²⁴:

Այս ծրագրին ցեղապաշտութիւնը կ'արժանանայ յատուկ ընդգծումի *Mourning Philology*ի մէջ՝ Չարեանի տարբերակին սպանիչ արժեւորմամբ:

Յետեւաբար, Չարեան կ'երազէ աշխարհ մը, ուր հայը պիտի «կարողանայ կերտել իր երկիրը ըստ իր իրական, անխառն հոգու պատկերաւորումին»: Ո՞ր պիտի զրտնրւի ամէն խառնուրդէ զերծ այս մաքուր հոգիի Էութիւնը, եթէ փաստը այն է, որ խառնուրդը հոն էր ի սկզբանէ: Ուժի կամեցողութիւնը, հոս, մաքրագտման կամեցողութիւն է կամ, աւելի ճիշդ, ինքնամաքրագտման: Այս պարագային, մեր մէջն է այս «անխառն հոգի»ի «օտար», անմաքուր տարրը, չենք կրնար յղել

²⁴ Անդ, էջ 58-59:

զայն արտաքին վայրի մը կամ սկզբունքի մը: Դժբախտաբար լաւ գիտենք թէ բնագանցական մաքրագտումի այդ երագանքները ո՛ր առաջնորդած են մարդկութիւնը Ի. դարու երկայնքին²⁵:

Երբ Չարեան այս «մաքրագտում»ը կը պատկերացնէ «առնականօրէն, առանց կանացի յուզումի», ինչպէս կը գրէ իր *Բանկօօպը եւ մամուլի ոսկորները* անաւարտ վէպին մէջ (1931-1933), կ'իրագործէ Աբովեանի՝ Յերոդոտի հայրիշխանական ընթերցումը, եւ աղետալիօրէն հայրը կը հաստատէ հայկական ազգայնականութեան հիմքին մէջ²⁶: «Արուեստի համար. Յայուն Յիսուսը» (1914) յօդուածին մէջ, Չարեան այդ հայրիշխանութիւնը կ'ընդլայնէ ժամանակաշրջանի սովորական հակասեմականութեամբ: Իր բառերով՝ «Յիսուսը իսկական ստեղծագործի եւ ինքնաստեղծի մեծաշուք օրինակն է: (...) Տարօրինակ, հոյակապ ճիգով մը, ան ոչնչացուց, մաքրեց ու սպաննեց այն որ իր արիւնին, հոգւոյն եւ մարմնին թուլութիւնը կը կազմէր՝ ՍԵՄԱԿԱՆՈՒԹԻԻՆԸ: (...): Սեմական ցեղը ստորադաս ցեղ մըն է. ան կանացի է եւ նիւթապաշտ (...): Յիսուսը հակահրեան է: (...) Յիսուսի հարցը մտերմօրէն կապուած է հայ ազգի մտաւորական եւ հոգեկան ապագայ կեանքի բախտին հետ»²⁷: Աւելի'ն. Չարեան այս հայրիշ-

խանական, հակասեմական «ինքնամաքրագտում»ը կը կապէ հայ հողի վրայ թափուած հայ արեան հետ, ենթադրաբար Աղէտի ընթացքին: Դարձեալ մէջբերելով *Բանկօօպէն*, «ամեն մի ստեղծագործական ճիգ ցաւի եւ արիւնի մի հետք է թողնում, բայց արիւնը խառնուելով հողին՝ արթնացնում է նրա կենսական ուժերը եւ ցաւը՝ այդ կենսական ուժերի միջից դուրս է ժայթքեցնում ծաղիկը: Հայ արիւնը հայ երկրի վրայ թափուել է առատօրէն, մատաղը մատուցուած է բազում անգամ, ժամանակը եկել է, երբ գերագոյն ճիգով, տեւական եւ քրտնաթոր աշխատանքով, այդ արիւնի միջից պետք է ծաղկեցնել ճառագայթների եւ գոյների հրաշքը, կերտել նոր ցեղը եւ վերակենդանացնել նոր անհատը»²⁸: Ինչպէս Նշանեան կ'աւելցնէ, «եթէ Չարեան կը խօսի Աղէտի ընթացքին թափուած արիւնին մասին (...) կրնա՛մ խոստովանիլ, իմ կարգիս, որ այս տեսակի տրամաբանութիւն, մէկ խօսքով, պարզապէս ամօթալի կը գտնեմ»²⁹: Չարեան փաստօրէն Աղէտը կը տօնէ որպէս հնարաւորութեան մաքրագտող պայման մը հարազատօրէն հայուն համար:

ԺԹ. դարու հայկական ազգայնականութեան հայրիշխանական «աղէտ»ին այս կապը Ի. դարու հայկական ազգայնականութեան յատուկ ցեղապաշտութեան հետ, երկուքին միջեւ

²⁵ Անդ, էջ 234: Չարեանէն մէջբերումին համար, տե՛ս Կոստան Չարեան, *Բանկօօպը եւ մամուլի ոսկորները*, Անթիլիաս, Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, 1987, էջ 269: *Մեհեան* հանդէսէն թարգմանուած հատուածներուն համար, տես Nichanian, *Mourning Philology*, էջ 268-299:

²⁶ Անդ, էջ 297: Տե՛ս *Բանկօօպը*, էջ 305-306:

²⁷ Տե՛ս Կոստան Չարեան, «Արուեստին համար. Յիսուսի հարցը», *Մեհեան*, Փետրուար 1914, էջ 18-19: Անգլերէն թարգմանութեան համար, տես Nichanian, *Mourning Philology*, էջ 273-276:

²⁸ Տե՛ս Չարեան, *Բանկօօպը*, էջ 302: Nichanian, *Mourning Philology*, էջ 296:

²⁹ Nichanian, *Mourning Philology*, էջ 235:

միջնորդը ըլլալով Աղետը (որ ուրեմն ներկայացուած է որպէս փրկարար, քառող դէպք), կը բացայայտէ Աղետին միւս երեսը, զոր Մարկը փորձած էր բացատրել ինծի *Loss*-ի մեր փոխանակութեան ընթացքին եւ շուրջ քսան տարի ետք կարողացայ հասկնալ զայն, շնորհիւ *Mourning Philology*-ի: Հայկական ազգայնականութիւնը կը կրկնէ Աղետը: Աղետալի եւ աղետաբեր է երբ այս ձեւը կ'որդեգրէ: Կայ արդեօք ուրիշ ձեւ մը:

Գ. ԱՂԵՏԻՆ ՅԻՇՈՂՈՒԹԻՒՆԸ

Եթէ ճիշդ է, ինչպէս Մարկը կ'ըսէ բնաբանիս մէջ, որ պէտք ունինք հասկնալու «ցեղասպանութեան եւ Աղետի էաբանական տարբերութիւնը, որպէսզի Աղետն իսկ, անոր աղետային տարողութիւնը երբեք չմոռցուի», ինչ պիտի ըլլայ այն ատեն այդ «աղետային տարողութեան» յիշողութիւնը: Մարկը մերթ ընդ մերթ կը վկայակոչէ նման յիշողութեան մը կարիքը, հետեւաբար նաեւ հնարաւորութիւնը իր գործին մէջ: Օրինակ՝ *Loss*-ի մեր փոխանակութեան մէջ, ան կը գրէ հետեւեալը. «Աղետը զայիք է, ապագային համար է, *Zu-kunft*ն է, դեռ պէտք է պատահի, պէտք է աշխատինք, որ պատահի»³⁰: *Mourning Philology* սկզբնական էջերուն մէջ, կը թելադրէ, որ «թերեւս ի վերջոյ պիտի յաջողինք սուգը ազատագրել բանասիրութենէն եւ աղետին ամբողջական տարողութիւնը խորաչափել», իսկ վերջաւորութեան կը յայտարարէ.

«Պէտք է սորվինք ազատագրել աղետային սուգը, սուգին սուգը, բոլոր շփոթներէն որոնց կը յանձնուի սիրայօժար: Պէտք է սորվինք փրկել սուգը, այս ձեւով, ինքն իրմէ»³¹: Ի՞նչ «գործ» պէտք է կատարել ուրեմն, որպէսզի Աղետը պատահի: Ի՞նչ տեսք պիտի ունենար, ինչպէ՞ս պիտի հնչէր կամ ինչպէ՞ս պիտի զգացուէր «աղետին ամբողջական տարողութիւնը»: Ի՞նչ պէտք է «սորվինք», որպէսզի «ազատագրենք աղետային սուգը»: Ինչպէ՞ս սուգը կըրնայ փրկուիլ «ինքն իրմէ»: Մարկ չի յօժարիր այս հարցումներուն ուղղակի պատասխաններ տալու իր գործին մէջ, թերեւս որովհետեւ (իր բառերով ըսլած) բնագոյաբար կը խուսափի «ամեն ինչէ որ կրնար լաւատեսութեան հանգամանք ունենալ, որ այս հարցերուն դէմ յանդիման՝ կրնար տեղի տալ քաղաքական վերասահմանումի»³²: Ուրեմն, քանի որ բաժնեկից չեմ այդ խուսափումին, փորձեմ պատասխան մը բանաձեւել:

Մարկը կը թելադրէ, որ «հայկական»ի գաղափարն իսկ, այսօր, «բընիկ»ի հնախօսական, բանասիրական եւ ազգագրական գիւտին հետեւանքներէն մէկն է: Յոյց կու տայ, ի միջի այլոց, թէ ինչպէ՞ս այս գիւտը ե՛ւ արեւելաբանութենէն կախեալ է, ե՛ւ ըստ էութեան ցեղապաշտ է, ու ի վերջոյ, կը բացատրէ որ անոր ամենասոսկալի արտայայտութիւնը Աղետի վերոյիշեալ սահմանումն է ո՛չ թէ որպէս մահուան մահը, այլ որպէս մաքրագտուած

³⁰ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe”, էջ 128:

³¹ Nichanian, *Mourning Philology*, էջ 71, 237:

³² Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe”, էջ 146:

կեանքի մը բաւիչ սկզբնաւորութիւնը: Փաստօրէն, ուրեմն, ազգայնականութիւնը Աղէտին պէտք ունի «հայկական»ի մտացածին մաքրագտութեան կեանք տալու. Աղէտով է որ «հայ»ն ու «հայկական»ը կը ծաղկին: Այս ազգայնականութիւնը աղէտային տարողութեան յիշողութիւն չէ, այլ աղէտային տարողութեան մէկ մասնիկն է: Թերեւս, ուրեմն, աղէտային սուգը ազատագրող Աղէտի յիշողութիւն մը պիտի աշխատէր հաստատել որ, ինչպէս Մարկ կը գրէ Չարեանի իր քննադատական արժեւորման մէջ, «խառնուրդը կայ սկիզբէն իսկ»: Թերեւս ինչ որ Աղէտը իր բոլոր տարողութիւններով (թէ մահուան կործանումով եւ թէ քաւութեան երագով) սպաննած է եւ ինչ որ պէտք է յիշուի՝ *ան-Յայն* է, *ան-հայկական*ը:

Յունարէն *ἀν-* (*an*) նախադաս մասնիկը կը նշանակէ «ոչ», «առանց» կամ «պակաս»: Որոշ իմաստով, *an-*ը կը ժխտէ այն արմատը, որուն կապուած է որպէս նախադաս մասնիկ, բայց նաեւ կը պահպանէ արմատը, զայն իր ստեղծած նոր բառին մէջ ներմուծելով: Ինչն է պահպանուածը: Արմատէն պակասածը, ինչ որ կրնայ նաեւ ձեւ մը ըլլալ մտածելու թէ ինչ էր արդեօք որ կը պակսէր ու կը պահանջուէր: Օրինակ՝ առնենք անգլերէն *anarchy* («անիշխանութիւն») բառը: *An*ը կը ժխտէ *archy* արմատը, որ կու գայ յունարէն *αρχη* կամ *archa* արմատէն («իշխանութիւն» կամ «իշխան»): Այդ արմատը իր կարգին կապ ունի *arkhé*ի հետ («սկզբնաւորութիւն» կամ «ծագում») եւ կրնայ նաեւ գտնուիլ *patriarchy* («հայրիշխանու-

թիւն») բառին մէջ: *Archa* եւ *arkhé* արմատներուն կը հանդիպինք նաեւ բառերուն այն համաստեղութեան մէջ, որմէ սերած է *archive* բառը. *arkheion*, որ կը նշանակէ *archon*ներու (դատաւորներու) օճախը, այսինքն՝ անոնց որոնք պետութեան եւ օրէնքի փաստաթուղթերը կը տնօրինէին ու կը պահէին³³: *Anarchy*ի *an*ը կը ժխտէ իշխանը եւ կը մերժէ ենթադրեալ ծագումը, բայց նաեւ փաստաթուղթերը կ'ազատագրէ *archon*ներէն ու իրենց *arkheion*էն, եւ կը ծառայէ իբրեւ յիշեցում այն իրողութեան, որ ի վերջոյ կրնանք ցանկալ տարբեր կենսաձեւ մը, մեր անցեալի տպաւորութիւններով ապրելու ուրիշ կերպ մը: Եթէ կրնանք յիշել, թէ Աղէտը ոչ միայն հայերու սպանութիւնն էր, այլ նաեւ հայուն վերկայացումը իբրեւ բան մը որ հայերը երբեք չէին եղած (հարազատ, մաքուր, յաւերժական եւ հիմնողական բնիկներ), ուրեմն թերեւս կարենանք «աղէտին ամբողջական տարողութիւնը խորաչափել», որ պիտի նշանակէր՝ սգալ բոլոր այն ձեւերուն համար, որոնց ընդմէջէն չափէն աւելի դարձած ենք ինչ որ ենք, չափէն աւելի մաքրագտուած:

*Loss*ի մեր փոխանակութեան ընթացքին, Մարկն ու ես քանիցս դարձանք Ֆրոյտի *Մոլսէս եւ միաստուածութիւն* գիրքին շուրջ, որ հայեցախո-

³³ Այս բառերու համաստեղութեան վերաբերեալ անդադարձի մը համար, տե՛ս Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression* [Արխիւախտ. Ֆրոյտեան տպաւորութիւն մը], trans. Eric Prenowitz, Chicago, University of Chicago Press, 1996: Տե՛ս նաեւ “*αρχη*,” in Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (www.perseus.tufts.edu., այցելութիւն՝ յուլիս 1, 2021):

հական (speculative) առաջադրությունները կը մեկնի, Ֆրոյտին կողմէ ընդունված որպէս թէ հնարաւոր եւ թէ անստուգելի. ինչպէս ինք կ'ըսէ Ա. մասի խորագրին մէջ՝ «Եթէ Մովսէս եգիպտացի ըլլար»: Ինչ են նման առաջադրութեան մը հետեւանքները: «Առասպել մը ինչի՞ կը ծառայէ ժողովուրդի մը, որ իր հերոսը կ'ընդունի որպէս օտարական», կը հարցնէ Ֆրոյտ³⁴: Իր պատասխաններէն մէկն է. «Թերեւս հրեշաւոր կը թուէր երեւակայել, որ Մովսէս մարդը կրնար ուրիշ բան ըլլալ, քան երբայեցի մը»³⁵: *Loss*ի մէջ, Մարկին հարցուցի. «Եթէ «հայ» ըլլալը մեծաւ մասամբ դարձած է Ադէտը հասկընալ իբրեւ «Ցեղասպանութիւն», ուրեմն կարելի՞ է որ Ադէտը իբրեւ Ադէտ վերակոչելը դիմագրաւէ այն հրեշաւոր կարելիութիւնը, որ Դէպքը ամէն ինչ է բացի «հայկական» ըլլալէ, եւ որ Հայերը ամէն ինչ են բացի «հայ» ըլլալէ»: Մարկը պատասխանեց, թէ այս հարցումները «այնքան կարեւոր բան մը ունին իրենց մէջ, որ ամբողջ հարցը յաջորդ անգամուան պիտի ձգեմ: Ինչն է, որ այդքան կարեւոր անոնց մէջ: Ինչ որ դուն «հրեշաւոր կարելիութիւն» կը կոչես»³⁶: Երկար ժամանակ մտածեր էի, որ Մարկը երբեք վերադարձած չէր մեր փոխանակութեան այս «հրեշաւոր կարելիութեան», եւ նոյնիսկ խոյս տրված էր անկէ, որովհետեւ երբեք անոր

չվերադարձաւ բացայայտօրէն: Բայց հիմա կը հասկնամ, որ իր կարճ անդրադարձը Աբովեանի կողմէ Հերոդոտոսի աղետալի իւրացման մասին տեսակ մը պատասխան էր արդէն իսկ, որուն լիակատար ձեւակերպումը երեւան եկաւ *Mourning Philology*ի մէջ: Ադէտի յիշողութիւն մը թերեւս կարենանք ձեռք ձգել երբ ազատագրուինք *archa*էն եւ *arkhé*էն, երբ մեր անցեալը ազատագրենք *archon*ներէն եւ իրենց *arkheion*էն, երբ դառնանք մենք մեզի հրաշալիօրէն հրեշային:

Ինչ կը նշանակէր դառնալ մենք մեզի հրաշալիօրէն հրեշաւոր: Էտուըրտ Սայիտի համար, Ֆրոյտի հայեցախոհական առաջադրութիւնը, որ Մովսէս եգիպտացի էր, կը հրամցներ «բացվածք մը հրեական ինքնութենէն դուրս դէպի անոր ոչ-հրեական նախընթացներուն», դէպի «անցեալի բարդ խաւեր, այսպէս կոչուած (...), պաշտօնական Իսրայէլի կողմէ ջնջուած»³⁷: Այս առաջադրութիւնը ուրեմն «մերժ[եց] ինքնութիւնը լուծարել կարգ մը ազգայնական կամ կրօնական հօտերու մէջ, ուր այնքան մարդիկ կ'ուզեն վազել այնքան յուսահատօրէն»³⁸: Մենք մեզի հրեշաւոր դառնալ, ուրեմն, կը թելադրէ, «որ նոյնիսկ ամենէն սահմանելի, ամենէն առանձնանալի, ամենէն յամառ համայնական ինքնութեան համար (...) բնածին սահմաններ կան, որոնք կը կանխեն անոր լիակատար ներառումը մէկ ու միակ Ինքնութեան մը մէջ»: Սայիտի համար, «այս մտածումին ու-

³⁴ Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* [Մովսէս եւ միաստուածութիւնը], trans. Katherine Jones, Letchworth, UK, Hogarth Press, 1939, էջ 21:

³⁵ Անդ, էջ 15:

³⁶ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe”, էջ 132, 135:

³⁷ Edward W. Said, *Freud and the Non-European*, London, Verso, 2003, էջ 44:

³⁸ Անդ, էջ 53:

ժը այն է (...) որ բանաձեւելի է ու կրնայ խօսիլ պաշարուած այլ ինքնութիւններու եւս»³⁹: Հայերու համար, մենք մեզի հրէշաւոր դառնալ, հետեւաբար, կրնայ նշանակել ապրիլ այն անդամնալիօրէն բազմակի եւ անմաքուր ինքնութիւններուն մէջ, որոնցմէ բոլորս կը բխինք, աւելի քան, ինչպէս Մարկ Նշանեան կը բացայայտէ, մենք մեզ հիմնաւորել ԺԹ. դարուն սկսած մտացածին, հայրիշխանական, արեւելաբան եւ ցեղապաշտ ինքնա-ազգագրական ծրագրին մէջ: Ումանք ասիկա կրնան կոչել ու կոչած են հայկականութեան ստորոգութիւններու խախտում մը (queering)⁴⁰: Կ'ուզեմ

ընդգծել այն ճակատագրական հարցումները, զորս պէտք է հարցնել, եթէ ընդունինք հրէշաւորութեան այս առաջադրանքը որպէս ան-հայեր. արմատին ի՞նչ կը պակսի, իսկ արմատը արդեօք ի՞նչ պիտի պահանջէր:

Մենք՝ ան-հայերս:



հոսանքի մը իբրեւ օրինակ, տես «Queering Armenian Studies» յատուկ թիւը (*Armenian Review*, 56.1-2, Spring-Summer 2018), որ խմբագրուած է Թամար Շիրինեանի եւ Քարինա Կարապետեան-Ճիորճի կողմէ, Քամի Աբրահամեանի, Նանսի Ազապեանի, Սեւան Պէօյուքեանի, Տիանա Քաչոյեան-Շանցի, Նելլի Սարգսեանի, յուսինէ թալալեանի եւ Արթո Վօսի աշխատակցութեամբ:

³⁹ Անդ, էջ 54:

⁴⁰ Հետզհետէ աւելի կենսունակ հայագիտական

David Kazanjian

“We, an-Armenians”

For *Pakine*, Special Issue on Marc Nichanian

What we have to do, yes, is relentlessly to repeat the examination and exploration of the ontological difference between genocide and Catastrophe, so that the Catastrophe itself, the catastrophic dimension be never forgotten.

—Marc Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe”

In my contribution to this special issue of *Pakine* on the work of Marc Nichanian, I want to revisit an exchange Marc and I had some years ago, in *Loss: The Politics of Mourning*, an anthology I edited with David L. Eng.¹ I have returned often to that exchange over these last two decades, to work through the urgent and yet meticulous questions it allowed me to confront then, and has continued to demand of me since. Indeed, I believe I will never stop returning to it, because it raised questions that paradoxically both demand to be answered immediately and can only be answered in some more distant future. At the time, I wrote that a fitting epigraph for our exchange would be Marc’s initial response to my request that he explain his distinction between genocide and catastrophe: quoting Marc, “this is not for tomorrow, you know!”² The two meanings of those words have proven prescient, even prophetic: his distinction between genocide and catastrophe continues to be at once pressing (it must be understood today, we cannot wait until tomorrow to understand it!) and painstakingly far in the future (it cannot be clarified quickly, and we have barely begun to understand all its implications!).

I want to honor both that urgency and that deferral by revisiting two aspects of the claim Marc makes in the epigraph I have chosen for this essay, which comes from our exchange.³ First, what is “the ontological difference between genocide and Catastrophe;” and second, what would a memory of “the catastrophic dimension” consist in? Along the way, I will draw extensively on Marc’s 2014 book, *Mourning Philology: Art and Religion at the Margins of the Ottoman Empire*, which in many ways is an extended elaboration of some of the themes we discussed in our exchange.⁴ I revisit these questions out of respect for Marc’s unambiguous call, again in my epigraph, “relentlessly to repeat” their “examination and exploration.”

I. Genocide and Catastrophe

One of Marc’s most well known and most often misunderstood ideas is the distinction between genocide and Catastrophe. Perhaps unsurprisingly, the misunderstandings inevitably confirm the urgency of the idea itself, as well as the ongoing deferral of its full implications.

The most horrific version of that misunderstanding, of course, is the claim by some (in the U.S., at least) that Marc’s idea of the Catastrophe denies the Genocide. This claim is outrageously false; those who would accuse this child of survivors, this most erudite of all our intellectuals, of such an absurdity can hardly be forgiven. They offer yet another example of how people subject to genocide and its afterlives can turn relentlessly on each other, re-enacting what Marc has called the logic of the executioner. Whole states have been founded on, and continue to thrive within, exponentially and brutally upscaled versions of such reenactments; the insistence that all critiques of the Israeli occupation of Palestine are anti-Semitic is perhaps one of our time’s most brutal such reenactments. Armenian history has plenty of its own, of course. Need we invoke what Marc has called a parallel to the genocide, or even a second genocide: the

suppression and killings of so many of the survivors of the first genocide, during the 1930s and 1940s, by Armenians devoted to the orthodoxies of the Stalinist enterprise?⁵ The claim that Marc's idea of Catastrophe denies the Genocide seeks to suppress Marc's actual arguments, in all their urgent complexities; it seeks to interdict his critical thought itself. We should recall this horrific claim only to decry it, and to declare our ongoing commitment to struggling against such horrors.

Less brutally, but perhaps more impactfully, is the misunderstanding that by "Catastrophe" Marc means either the killings of Armenians or the lack of recognition of the killings of Armenians, and in turn that this "Catastrophe" could be rectified by adding to the archives of its history, or by narrating positivist histories of it, or by finally extracting state-sponsored recognitions of it. Those are adept definitions of the word "Genocide" as it has been used by most Armenians. But they are precisely not what Marc means by Catastrophe.

What, then, is "the ontological difference between genocide and Catastrophe"? First, it is an *ontological* difference, which is to say it is not an empirical difference or an historical difference: Catastrophe is different as such from genocide, it has a different Being than genocide, it is essentially different from genocide, which is to say its essence is different from genocide. What is that essence? "One needs to insist upon the fact that the Catastrophe is not the genocide," he wrote in our exchange, because "the intention to eliminate, the intention to exterminate, is not catastrophic in itself. It destroys lives; it cannot destroy death. It becomes catastrophic when it destroys death, and in destroying death it destroys humanity."⁶ Genocide destroys lives; Catastrophe destroys death.

What does it mean to “destroy death”? And how would such destruction in turn “destroy humanity”? In the article that sparked our exchange, Marc’s “Catastrophic Mourning,” he explains this dimension of the Catastrophe:

What disintegrates people (for the stricken is the one who, in the most immediate, concrete, and violent way, undergoes the experience of disintegration) is therefore not extermination as such, although one forgets this too quickly and too frequently (and one tries to prove that the extermination did indeed take place, that it resulted in this or that many deaths, as if the essential matter rested there); what disintegrates is not the deaths in the tens of thousands or in millions. No, it is the will to annihilate, *because it cannot be integrated* into any psychological, rational, or psychical explanation whatever...What disintegrates is the interdiction of mourning.⁷

So “to destroy death” means “the will to annihilate,” which Marc elsewhere calls “the genocidal will” (*la volonté genocidaire*), as well as “to interdict mourning.” This genocidal will is the drive not only to kill some or most of a people, but also to do so in such a way that the killing is made unrepresentable, unremarkable, or unsayable.

Marc certainly admits that there is an empirical element to this unrepresentability: the suppression of some evidence, the denial of the events, the lack of recognition. As he writes in *Writers of Disaster: Armenian Literature in the Twentieth Century*:

There can be no archives of the will to exterminate if it is true that this will is founded, in its essence, on the very destruction of the archive. This is also why there can be no memory and, subsequently, no mourning for the extermination. Elsewhere, I have explained the functioning of the genocidal machine with its two levels. The double level of orders: clear orders and encrypted orders; the double level of the machine of power:

the normal government and the party that decides underhandedly; the double level of the killers and executors, with an official and a secret Special Organization, the latter financed with the party's funds.⁸

The way the Genocide was carried out effectively obscured its representability, contributing to its catastrophic effect. Marc even draws an empirical distinction between this “destruction of the archive” by “the functioning of the genocidal machine” and the documentation of all those killed during “the Stalinist Terror of 1936-37:”

today almost all the elements to make this knowledge [of 1936-37] possible are accessible to us. Charents's personal papers were saved. The minutes of the interrogations under torture, as I said, were carefully kept and are, today, available to the public. But in particular, it is possible to reconstitute the entire chain of command, from Stalin to government officials practicing the Terror in Armenia, as well as the context of the events in all of the Soviet Union. The Moscow Trials, in the very period when they were being conducted, were widely covered by the media. The Terror needed to be put on stage on the global level...Of course, the collapse of the Soviet Union contributed to this. Without it, the archives would never have been made known to us...[That was not] the case at all for the murder...in the farthest recesses of the Ottoman Empire. This time, the executioner remains inaccessible.⁹

So there is a material distinction between mass killings that are obscured while they are happening and after they have happened (the Catastrophe), on the one hand, and mass killings that are put on display, recorded, and archived (the Stalinist Terror), on the other.

However, while the Catastrophe is characterized by a relative lack of evidence, that is not its catastrophic essence, which is to say the genocidal will, the destruction of death and of

humanity, and the interdiction of mourning. For there also seems to be an existential element to the Catastrophe: the innumerable, ongoing vastness of the killings, uprootings, and dispersals. Marc reminds us repeatedly that this vastness was remembered by witnesses such as Zabel Essayan as an experience beyond all limits—not because of the deaths, but because there was no time or space or language with which to mourn such deaths. For Marc, no such time or space or language has ever materialized: “The shattering of speech, of sense, and the shattering of the image come together here in a single word, in this word that qualifies the Catastrophe: *ansahmaneli* [indefinite, undefinable, infinite catastrophe]...The violence that broke out here was a violence without any assignable measure. That is why it forbids mourning.”¹⁰ For Marc agrees with Sophocles that mourning is the essence of the human: “Mourning is what constitutes the human for humans...Sophocles says: Man is the most monstrous (or the most uncanny) of all beings in the world. Why is it so? Because he can relate himself to his own death, his own disappearance. This ‘relation’ does not come up in death ‘itself,’ in rites of mourning, in the confrontation with the death of the individual, but rather in this extreme moment where and when mourning has been forbidden. This moment is the moment of Catastrophe.”¹¹ A central feature of what happened to the Armenians during the violent transition from the Ottoman Empire to the Turkish state was that the killings were made unmournable, and thus placed beyond the limit of any human experience and transformed into something infinite. As Marc pointed out in our exchange, Essayan makes this point in her 1911 book about the 1909 massacres in Cilicia, *Among the Ruins (Aweraknerun mej)*. Writes Essayan: “And what seems irreparable and irremediable in this undefinable catastrophe are not the houses reduced to ashes, the ravaged orchards, nor is it the immensity of the number of the dead. It is this discouraging feeling that hangs around everyone’s eyes, pitifully, desperately: the feeling of having been

trampled collectively, of having been crushed by savage claws.”¹² In his reading of this passage, Marc writes:

What appears irreparable and irremediable in this “infinite and undefinable” catastrophe...is not the burned houses, it is not the lives that will not come back, it is not the number of dead...It is a feeling...that is difficult to name but is named nonetheless: the feeling of having been trampled by claws without pity, and of having been trampled collectively...What is horrific, what makes collective murder a catastrophe for the victim and what makes of him someone who is stricken is the *will* to annihilation...Again, what is catastrophic for the victim is not extermination, it is the *will to extermination*. It is also precisely this that is incomprehensible, *ansahmaneli*, undefinable, and it is this that renders the Catastrophe *ansahman*, infinite.¹³

There was and continues to be an experience of a violence without limit, a never-ending violence, which leaves no time or space or language for mourning.

Again, this catastrophic failure of representation is not, for Marc, just or even primarily a problem of the lack of extant archives of the Genocide. For while much evidence was hidden, destroyed, and denied, not all of it was, and we continue to see evidence, particularly in the form of witness testimonies, recorded and stored away in archives around the world, some of which find their way into contemporary histories. Indeed, Marc argues explicitly that the ongoing pursuit of accounts of the killings does not mitigate the Catastrophic dimension (“one tries to prove that the extermination did indeed take place, that it resulted in this or that many deaths, as if the essential matter rested there”). To the contrary, the presumption that one can prove the truth of genocide is itself a crucial aspect of the genocidal will, rather than an effective weapon

against that will. This is a point we must understand if we are to comprehend Marc's account of "the ontological difference between genocide and Catastrophe."

As Marc writes in his 2009 volume *The Historiographic Perversion*: "The genocidal will, in other words, is that which wants to abolish the fact in and through the very act that establishes the fact;" indeed, "the power of the archive is what has made possible the genocidal will as such."¹⁴ So when Marc writes of the genocidal will as an interdiction of mourning, he does not mean just the suppression of evidence or the denial of truth—for instance, in the form of the Turkish state's ongoing denialism. Rather, he means a complex two-step whereby some evidence is suppressed while the truth of genocide is acknowledged to depend upon evidence. The genocidal will actually affirms the power of the archive to establish truth, and realizes that some traces of the killing will remain in archives, but suppresses enough evidence to be able to recast those traces in other narratives: for instance, and most familiarly, the narrative that says there were indeed some killings but they were not genocidal, they were part of a civil war, and all sides suffered. The condition of possibility for the genocidal will is thus the essential role archives play in the production of historical truth under the modern era's positivist regimes of history. The genocidal will needs the archive, and history's dependence on it, to be able to destroy the factuality of fact: "Genocide is not a fact (*Le génocide n'est pas un fait*). Genocide is not a fact because it is the very destruction of the fact, of the notion of fact, of the factuality of fact."¹⁵ Again, this is so not because the genocidal will succeeds in suppressing all factual evidence. To the contrary, the genocidal will affirms the truth of evidence as fact, acknowledges that such truth can be found in archives, suppresses some evidence, and uses the remaining evidence for other narratives of other truths. For Marc, this is an irreducible, irredeemable, incessant system, one no amount of evidence could ever challenge, and one we are locked into

precisely because of how much power we have imputed to the archive as the source of facts that can become truthful, historical narratives.

In *The Historiographic Perversion*, this critique of history is taken to its furthest extent. The Catastrophe is possible not because history sometimes falls short, or fails to prove that genocides happen; we ought not hope for a more perfect practice of history or a more complete archive that would finally establish the truth of genocide. Rather, Marc argues quite absolutely that without the disciplinary form of contemporary history, Catastrophe as we know it would be impossible. Again, this is not to say that people would not be killed; it is to say that their deaths themselves would not be destroyed, because the truth of those deaths would not depend upon their constitutively impossible archival and historical confirmation.

II. Disaster and Catastrophe

Beyond even those aspects of the Catastrophe, however, lies an entirely other dimension, which Marc invoked somewhat obliquely in our exchange from *Loss* with his critique of 19th-century Armenian appropriations of Herodotus's tale of King Croesus and his son.¹⁶ I admit that, at the time, I did not understand this critique and thus failed to comprehend this other dimension of Catastrophe. In fact, it struck me then as an odd detour from our discussion of Antigone; or, more pointedly, I thought of it as an evasion of the feminist politics figured by Antigone in favor of the well-worn, masculinist thematic of fathers and sons. Thus I wrote: "I wish we had time to discuss...the displacement of a daughter's prophetic entombment by a mute son finding his voice and founding a national literature. Let me risk playing the role of the bad son, or even the daughter leading her father 'through deserted lands,' as you put it, and briefly try again to turn us toward Antigone."¹⁷ While I still think Marc evaded some of the force of reading Essayan in and

through Antigone, I also see that I did not understand the importance of his critique of the Armenian appropriations of Herodotus's tale. However, after reading Marc's extensive elaboration of this critique in his 2014 book *Mourning Philology*, where his brief section on the Herodotus tale from our exchange is reproduced in the service of a much fuller argument, I came to understand the vast import of what Marc was saying to me in 2000.¹⁸

Mourning Philology establishes that in the 19th-century, Armenian intellectuals crafted an entirely new, modern, and at its origins elite notion of the Armenian nation, indeed of Armenianness as such, out of new archaeological, philological, and ethnographic methods. Crucially, the novelty of this Armenianness was hidden beneath fictive claims to its ancient, even eternal nature. What was crafted anew, then, was represented as something that had long existed but was only recently re-discovered; this is what Marc calls the "auto-ethnographic project," and it has affinities with what others have called "the invention of tradition."¹⁹ Herein lies the deep contradiction at the heart of the Armenianness invented by elites in the 19th century and elaborated in the 20th century, as Marc repeatedly points out: if it had always existed, why did it need to be proffered by elites? Why did they insist on teaching the people how they were Armenian, if the people always and already were Armenian? This is the first sense of the "disaster" to which Marc so often refers, as a fundamental feature of Armenian intellectual history: elites represented the lack or loss of a popular awareness of being Armenian as a disaster, or near disaster, from which the people needed to be saved. However, a second and even more significant sense of "disaster" also characterizes this invented tradition. This second disaster did not seem disastrous at all to 19th-century Armenian intellectuals, though it would become so for those of us who inherited the effects of their work: their archaeological,

philological, and ethnographic projects coalesced around the orientalist and racist invention of the figure of the Armenian “native.”

The narratological template for this auto-ethnographic project was—as Marc tried to explain to me in our exchange from *Loss*—the fixation some 19th-century Armenian intellectuals had on Herodotus’s account of Croesus, King of Lydia, and his mute son. As Marc explains more fully in *Mourning Philology*, “This story of the mute son obsessed the nineteenth-century Eastern Armenians,” such as Patriarch Nerses Ashtaraketsi in 1829 and Khachatur Abovean, in the 1830s and again in 1841:

In his *History* (Book I, Chap. 85), Herodotus says that King Croesus of Lydia (who died in 546 B.C.) had a mute son. The king did all he could to cure him, but in vain. He even sent messengers to Delphi to ask the Pythia what to do. The Pythia replied, “Do not desire to hear the voice of your son under your roof. Hope rather that his lips may never open. For he shall first speak on the day on which it is decided whether you shall live or die.” The kingdom of Lydia was later invaded by the Persians under Cyrus the Great. During the final battle, which put an end to Croesus’ kingdom and led to the destruction of his last stronghold, a soldier spotted the king and raised his sword in order to kill him. Croesus made no attempt to defend himself. All was lost; the end was at hand. His mute son, mute since his birth, was terrified by the scene. Opening his lips, he uttered human language for the first time in his life, crying out: “Do not kill him! It is Croesus!”

Herodotus adds that the mute son continued to speak to the end of his days.²⁰

Marc then argues that Nerses and Abovean proffered a nationalist misinterpretation of this tale:

Like Patriarch Nerses before him, Abovean interpreted it badly; he needed to interpret it badly. He needed to believe that the son cried out to save his father. When the son opens

his mouth, however, he is no longer capable of saving anything. The end has already arrived. He opens his mouth to speak because his father is dying before his very eyes. Herodotus suggests, moreover, that his father allows himself to be killed because he is despondent...Abovean does not want to know anything about that...The nationalist version of the story...has it that *the son saves the father from disaster*...[W]hat the whole story says, what Abovean's obsession says, is, rather, that the son *saves the father's disaster*. And, if this is true, Herodotus's little fable says exactly the opposite of what Abovean the nationalist makes it say.²¹

By believing that the son saves the father when actually the son speaks to and of the father's death, perhaps even memorializes his death, Abovean clings to a version of the story that holds out hope for saving a foundational paternity. That is, in misinterpreting the story, Abovean invents the myth of a foundational paternity in the face of the death of that paternity; his denial of that death founds the nation on an "interrupted" or "impossible mourning"—and thus on a "disaster."²² "This rhetoric will be repeated time and again," Marc claims, by the philologists and ethnographers of the 19th century and then by Charents, Mahari, Hagop Oshagan, and Zareh Vorpunı—and, in its worst form in the early 20th century, by Constant Zarian and the *Mehyan* group.²³ Those who believe the father can be saved in order to found a nation thus commit themselves to a patriarchal nationalism that must always fend off disaster; yet those believers are doomed to reproduce a second order of disaster, one they fail to see: paternal foundations *are* disasters.

This disastrous paternal nationalism flourished among the 19th and early 20th-century inventors of Armenian archaeology, philology, folklore, and literature, who falsely fashioned themselves rather as discoverers of authentically Armenian civilization, language, and culture.

The protagonist of these nationalist knowledge narratives was the figure of the native: authentically Armenian, eternal and foundational, pure. They drew on all the methods of orientalism (so well critiqued by Edward Said) and racism (culled from the period's anti-Semitic and Aryanist misinterpretations of Nietzsche, read by many of these Armenian intellectuals) to “discover” this native, and then teach “the people” to accept him. The absurdity of teaching the people who they were and are is the centerpiece of Marc's argument in *Mourning Philology*:

What fascinates me is the absurdity of the argument [about the authenticity of the native] and, at the same time, its extraordinary force, the power it exercised, its extremely natural, self-evident character, and the fact that, as a result of all this, it had a shaping effect on the whole of the national phenomenon from the moment it was articulated and even before, since it shaped, in advance, the work of several generations of very learned, influential people. Yet I did indeed write “the absurdity of the argument.” Why should one have to assemble and circulate something that exists in and of itself? Why should the circulation of philological material save the “nation” from disaster, ruin, and indifference? Moreover, what disaster is involved? Is it not clear that it is the intervention of philology which reduces the “oral tradition” and “local customs” to their status as witnesses and vestiges, which is to say, in both cases, to traces and ruins? Yet, notwithstanding this absurdity, the “national” constituted itself before our eyes by means of this argument. From the moment that “the national” is constituted and the ethnographic nation imposes itself on people's minds, effacing the past of collective forms without a trace, the argument is nothing more than that of nationalism.²⁴

The racism of this project deserves and receives special emphasis in *Mourning Philology*, with a devastating critique of Zarian's version:

Hence Zarian dreams of a world in which the Armenian [quoting Zarian] “can rebuild his country in conformity with the idea of it that he has in his original soul, free of all mixture.” Where is the essence of this pure soul free of all mixture to be found, if the fact is that the mixture was there from the start? The will to power is here a will to purification or, more precisely, self-purification. In this case the “foreign,” “impure” element of this soul “free of all mixture” is “within us;” it cannot be ascribed to some place outside. We know only too well where these dreams of metaphysical purification repeatedly led in the last century.²⁵

When Zarian figures this “purification” as “manful, without womanish emotion,” as he puts it in his unfinished novel *The Pancoop and the Bones of the Mammoth* from 1931-33, he realizes Abovean’s patriarchal reading of Herodotus, and disastrously installs the father at the foundation of Armenian nationalism.²⁶ In “For Art: The Jesus of the Armenians” (1914), Zarian amplifies that patriarchy with the period’s stock anti-Semitism: “Jesus is a preeminent example of the genuine creator who is also a self-creator...With a strange, magnificent effort, he annihilated, purged, put to death that which constituted the weakness of his blood, soul, and body: SEMITISM...The Semitic race is an inferior race. It is effeminate and materialistic...Jesus is the anti-Jew...The fate of the Armenian nation’s intellectual and spiritual life is intimately bound up with the question of Jesus.”²⁷ On top of that, Zarian links this patriarchal, anti-Semitic “self-purification” to the history of Armenian blood spilled on Armenian soil, presumably during the Catastrophe; quoting again from *The Pancoop and the Bones of the Mammoth*, “Every creative effort leaves behind a trace of suffering and blood, but that blood, mingling with the earth, awakens its vital powers, and the suffering brings flowers shooting from them. Armenian blood has flowed copiously on Armenian soil, the sacrifice has been offered up time and again, and

now the time has come when, with a supreme effort and unremitting, exhausting labor, the miracle of radiance and color must be made to spring from that blood, forge the new race, and revive the new individual.”²⁸ As Nichanian adds, “If Zarian is talking about the blood shed during the Catastrophe...may I confess, in my turn, that I find this type of reasoning, in a word, simply shameful?”²⁹ Zarian effectively celebrates the Catastrophe as a purifying condition of possibility for the authentically Armenian.

This linkage of the patriarchal “disaster” of 19th-century Armenian nationalism with the racism of 20th-century Armenian nationalism via the Catastrophe, itself positioned as a redemptive, expiating event, reveals the other dimension of the Catastrophe that Marc tried to explain to me during our exchange in *Loss*, and which it took me some twenty years to understand, thanks to *Mourning Philology*. Armenian nationalism repeats the Catastrophe. It is catastrophic when it takes this form. Does it ever take any other form?

III. Memory of the Catastrophe

If, as Marc says in my epigraph, we ought to understand “the ontological difference between genocide and Catastrophe...so that the Catastrophe itself, the catastrophic dimension be never forgotten,” what, then, would a memory of “the catastrophic dimension” consist in? Marc invokes the need and thus the possibility for such a memory from time to time in his work. For instance, elsewhere in our exchange from *Loss*, he writes: “The Catastrophe is to come, it is for the future, it is the *Zu-kunft*, it has yet to happen, we have to work in order to make it happen.”³⁰ Early in *Mourning Philology*, he suggests that “we will perhaps ultimately be able to liberate mourning from philology and take the full measure of the disaster,” and at the end of *Mourning Philology* he declares: “We have to learn to free catastrophic mourning, the mourning of

mourning, from all the confusions to which it complacently lends itself. We have to learn to save mourning, in this way, from itself.”³¹ What is this “work” we have to perform for the Catastrophe to happen? What would “the full measure of the disaster” look or sound or feel like? What must we “learn” so as “to free catastrophic mourning”? How can mourning be saved “from itself”? Marc resists answering these questions directly in his work, perhaps because of what he called his “instinctive retreat from and distaste of everything that could resemble optimism and a political re-taking-over of the issues discussed” in our exchange from *Loss*.³² Since I do not share that distaste, let me, then, risk an answer.

Marc suggests that the very idea of “the Armenian” is, today, an effect of the archaeological, philological, and ethnographic invention of “the native;” he in turn shows how that invention is at once orientalist and racist; and finally, he reveals how its most horrible expression positioned the Catastrophe not as the death of death, but as the expiating birth of a purer life. In effect, then, nationalism needs the Catastrophe to give life to the fictive purity of “the Armenian;” it thrives on the Catastrophe. This nationalism is no memory of the catastrophic dimension; it is *part of* the catastrophic dimension. Perhaps, then, a memory of the Catastrophe that would free catastrophic mourning would seek to affirm that, as Marc puts it in his critique of Zarian, “mixture was there from the start.” Perhaps what the Catastrophe in all its dimensions has killed—both in its destruction of death and its dream of expiation—and what has to be remembered is how to mourn the *an-Armenian*.

The Greek prefix *ἀν-* or “an-” signifies “not,” “without,” or “wanting.” In a sense, the “an-” negates the root it prefixes, but it also preserves that root, carrying it forward in the new word it forms. What is preserved? What the root is wanting, which might also be a way of thinking about what the root wants. Take the word “anarchy,” for instance. The “an-” negates the

root “-archy,” which comes from the Greek *αρχης* or *archa* (meaning “rule” or “ruler”), itself related to *arkhé* (meaning “beginning” or “origin”), and which can also be found in the word “patriarchy,” for instance. The roots *archa* and *arkhé* are also found in the constellation of words that gave us the word “archive:” *arkheion*, meaning a house, but also the home of the magistrates, or *archons*, who ruled and harbored the documents of the state and the law.³³ The “an-” in “anarchy” negates the ruler and refuses the presumptive origin, but it also frees the documents from the *archons* and their *arkheion*, and serves as a reminder that we can want another way of life, another way of living with the impressions of our past. If we can remember that the Catastrophe consisted not just in the killing of Armenians, but also in the representation of the Armenian as something Armenians never were—authentic, pure, eternal, and foundational natives—then perhaps we can “take the full measure of the disaster,” which is to say mourn for all the ways we have become too much ourselves, too pure.

In our exchange from *Loss*, Marc and I repeatedly skirted around a reflection on Freud’s *Moses and Monotheism*, a book that takes up a speculative proposition, which Freud admits is at once possible and unverifiable: as he puts it in the title of Part I: “If Moses Was an Egyptian.” What might follow from such a proposition? “What good is a legend to a people that makes their hero into an alien,” Freud asks.³⁴ One of his answers is: “Perhaps it seemed monstrous to imagine that the man Moses could have been anything other than a Hebrew.”³⁵ In *Loss*, I asked Marc: “if to be ‘Armenian’ has largely become to understand the Catastrophe as ‘Genocide,’ then would recalling the Catastrophe as Catastrophe be a confrontation with the monstrous possibility that the Event is anything but ‘Armenian,’ that Armenians are anything but ‘Armenian’?” Marc replied that these questions “have something so important in them that I will leave the whole issue for next time. What is so important in them? What you call the ‘monstrous

possibility’?”³⁶ I had long thought that Marc never came back to this “monstrous possibility” in our exchange, that he may even have evaded it, because he never mentioned it again explicitly. But now I understand that his brief reflection on Abovean’s disastrous appropriation of Herodotus *was* a kind of answer, the full articulation of which came in *Mourning Philology*. A memory of the Catastrophe can perhaps come to us when we become free from what we have known as the *archa* and the *arkhé*, when we liberate our past from the *archons* and their *arkheion*—when we become wonderfully monstrous to ourselves.

What does it mean to become wonderfully monstrous to ourselves? For Edward Said, Freud’s speculative proposition that Moses was Egyptian offered an “opening out of Jewish identity towards its non-Jewish background,” towards “complex layers of the past, so to speak,...eliminated by official Israel.”³⁷ This proposition thus “refus[ed] to resolve identity into some of the nationalist or religious herds in which so many people want so desperately to run.”³⁸ To become monstrous to ourselves, then, suggests “that even for the most definable, the most identifiable, the most stubborn communal identity...there are inherent limits that prevent it from being fully incorporated into one, and only one, Identity.” For Said, “the strength of this thought is...that it can be articulated in and speak to other besieged identities as well.”³⁹ For Armenians to become monstrous to ourselves, then, could mean to live in and through and towards the irreducibly plural and impure identities we all emerge from, rather than—as Marc Nichanian reveals—founding ourselves in the fictive, patriarchal, orientalist, and racist auto-ethnographic project begun in the 19th century. Some might, and have, called this a queering of Armenianness.⁴⁰ I would emphasize the crucial questions we must ask if we embrace this allo-monstrous proposition, as an-Armenians: what is the root wanting, and what might the root want?

We, an-Armenians.

Notes

- ¹ David Kazanjian and Marc Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” in David L. Eng and David Kazanjian, eds., *Loss: The Politics of Mourning* (Berkeley: University of California Press, 2003), 125-147.
- ² Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” 128. Throughout this essay I preserve the familiar address we adopted in that exchange, referring to Marc Nichanian as “Marc” rather than the more accepted scholarly address of “Nichanian.” I hope this is taken in the spirit of that exchange and the ongoing questions it has led me to consider. Those questions have often come to me in the form of address our exchange took: “Dear Marc,” “Dear David,” which of course is also *Marc jan*, *David jan*.
- ³ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” 143.
- ⁴ Marc Nichanian, *Mourning Philology: Art and Religion at the Margins of the Ottoman Empire*, trans. G. M. Goshgarian and Jeff Fort (New York: Fordham University Press, 2014).
- ⁵ Nichanian, *Mourning Philology*, 60; Marc Nichanian, *Writers of Disaster: Armenian Literature in the Twentieth Century, Volume One, The National Revolution* (Princeton: Gomidas Institute, 2002), 12-15; Marc Nichanian, Ed., *Yeghishe Charents: Poet of the Revolution* (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2003).
- ⁶ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” 134.
- ⁷ Nichanian, “Catastrophic Mourning,” trans. Jeff Fort, in Eng and Kazanjian, *Loss*, 115-116.
- ⁸ Nichanian, *Writers of Disaster*, 14.
- ⁹ Nichanian, *Writers of Disaster*, 12-13.
- ¹⁰ Nichanian, “Catastrophic Mourning,” 114.
- ¹¹ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” 126.
- ¹² Nichanian, “Catastrophic Mourning,” 114-115.
- ¹³ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” 115.
- ¹⁴ Nichanian, *The Historiographic Perversion* (New York: Columbia University Press, 2009), 11, 16.
- ¹⁵ Nichanian, *The Historiographic Perversion*, 1.
- ¹⁶ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” 143-144.
- ¹⁷ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” 145.
- ¹⁸ Compare Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” 143-145 to Nichanian, *Mourning Philology*, 37-40.
- ¹⁹ Nichanian, *Mourning Philology*, 37. See Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012 [1983]).
- ²⁰ Nichanian, *Mourning Philology*, 37-38.
- ²¹ Nichanian, *Mourning Philology*, 47-48.
- ²² Nichanian, *Mourning Philology*, 49.
- ²³ Nichanian, *Mourning Philology*, 48-49; on Zarian and *Mehyan*, see 15-35, 225ff.
- ²⁴ Nichanian, *Mourning Philology*, 58-59.
- ²⁵ Nichanian, *Mourning Philology*, 234. The quotes from Zarian come from his unfinished novel *The Pancoop and the Bones of the Mammoth* (1931-33); see *Pancoopē yev mamout'i voskorerē* [Բանկոոպը և մամուտի ոսկորները; The Pancoop and the bones of the mammoth] (Antelias, Lebanon: Armenian Catholicosate, 1987). See also translated excerpts from the journal *Mehyan* in Nichanian, *Mourning Philology*, 268-299.
- ²⁶ Nichanian, *Mourning Philology*, 297.
- ²⁷ Nichanian, *Mourning Philology*, 273-276.
- ²⁸ Nichanian, *Mourning Philology*, 296.
- ²⁹ Nichanian, *Mourning Philology*, 235. For a brilliant account of the role of Orientalism in the consolidation of Whiteness among Armenians, even earlier and more globally than Nichanian claims, from 18th-century India through 21st-century Armenia, see Veronika Zablotsky, “Governing Armenia: The Politics of Development and the Making of Global Diaspora,” PhD Dissertation, University of California, Santa Cruz, 2019 (especially “Chapter 1: The Making of Anglo-Armenian Law in Early Colonial India”).

-
- ³⁰ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” 128.
- ³¹ Nichanian, *Mourning Philology*, 71, 237.
- ³² Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” 146.
- ³³ For a reflection on this constellation of words, see Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. Eric Prenowitz (Chicago: University of Chicago Press, 1996). See also “*αρχη*,” in Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, at www.perseus.tufts.edu, accessed July 1, 2021.
- ³⁴ Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans. Katherine Jones (Letchworth, UK: Hogarth Press, 1939), 21.
- ³⁵ Freud, *Moses and Monotheism*, 15.
- ³⁶ Kazanjian and Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe,” 132, 135.
- ³⁷ Edward W. Said, *Freud and the Non-European* (London: Verso, 2003), 44.
- ³⁸ Said, *Freud and the Non-European*, 53.
- ³⁹ Said, *Freud and the Non-European*, 54.
- ⁴⁰ To take just one example of an increasingly vibrant current of Armenian Studies, see the special issue on “Queering Armenian Studies,” edited by Tamar Shirinian and Carina Karapetian Giorgi, in *Armenian Review* 56.1-2 (Spring-Summer 2018), with contributions by Kamee Abrahamian, Nancy Agabian, Sevan Beukian, Deanna Cachoian-Schanz, Nelli Sargsyan, Lucine Talalyan, and Arto Vaun.