

ԿՐՈՆ ԵՎ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

**Համար 7
մայիս, 2009**



**Նանդեսի հրատարակումը ֆինանսավորվել է
Բաց հասարակության ինստիտուտի օժանդակության հիմնադրամի
հայկական մասնաճյուղի եւ Նիդեռլանդների թագավորության
կառավարության կողմից**

The Publication is financed with the assistance of the Open Society Institute
Assistance Foundation Armenia and the Government of the Kingdom of the
Netherlands

2009

Խմբագրական խորհուրդ

Լևոն Աբրահամյան

ՄԳԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ

Սյրեվան Դանիելյան

Նախագործակցություն հանուն ժողովրդավարության կենտրոն

Նրանուշ Խառապյան

ՄԳԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ

Նովհաննես Նովհաննիսյան

Երեւանի պետական համալսարան

Վարդան Զալոյան

Նույնանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոն

Արամ Սարգսյան

Նայասարանի պետական արևմտագիտության ինստիտուտ

Գլխավոր խմբագիր՝

Սյրեվան Դանիելյան

Խմբագիր՝

Արթուր Ավթանդիլյան

Սրբագրիչ՝

Արփիկ Նամբարձումյան



Հանազործակցություն
հանուն ժողովրդավարության
կենտրոն

Հեռ.՝ 010 22 36 97

Կայք՝ www.religions.am,

Էլեկտրոնային հասցե՝ colfordem@gmail.com, colfordem@religions.am

ԲՈՎԱՆՈՒԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՀՐԵՊՐԵՍՎՈՒՄՆԵՐ

Վարդան Զալոյան

*Աստվածաբանությունը եւ քրիստոնեության
սոցիալական ուսմունքը* 9

Աննա Խաչատրյան

*Քաղաքացիական կրոն հասկացությունը
եւ դրա առանձնահատկությունները ԱՄՆ-ում* 39

Աննա Խաչատրյան, Նայկ Ծառուկյան

*Կիրեոկրոնը՝ որպես ժամանակակից գլոբալ
գարգացումների արդյունք* 57

ՀՈՎԱԾՆԵՐ

Դավիթ Միքայելյան

Էկումենիկ աշխարհայացքների խաչմերուկում 70

Նովհաննես Նովհաննիսյան

«Նին Յավր»՝ որպես Նայ առաքելական եկեղեցու հիմնախնդիր 83

Նամըր Դավթյան

Դվինի Գ ժողովը 101

ՀՆՅԱՍՏԱՆԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿՑՁՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

*Նայաստրանի ավերարանական հավաքքի քրիստոնյաների
«Կյանքի Խոսք» եկեղեցի* 122

ՕՐԵՆՔՆԵՐ, ՄԵԿԱՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ, ՆՈՒՍՏՈՒՆՆԵՐ

Շավարշ Խաչատրյան

Աշխարհիկ պետության խնդիրները Կոստովոյում 130

ԱՆՉՅԱԼԻՉ

Լևոն Մարգարյան

Կեսանքի քննադատությունը 146

RELIGION AND SOCIETY

**Volume n. 7,
May 2009**

Editorial Board

Levon Abrahamyan

*Institute of Archaeology and Ethnography,
National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*

Stepan Danielyan

"Collaboration for Democracy" Center

Hranush Kharatyan

*Institute of Archaeology and Ethnography,
National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*

Hovhannes Hovhanisyan

Yerevan State University

Vardan Jaloyan

Armenian Center of Humanitarian Research

Aram Sargsyan

Armenian State University of Economics

Editor-in-chief

Stepan Danielyan

Editor

Artur Avtandilyan

Proofreading

Arpik Hambardzumyan



Համազործակցություն
հանուն ժողովրդավարության
կենտրոն

Web-site: www.religions.am

phone: 37410 223697, e-mail: colfordem@gmail.com, colfordem@religions.am

Summaries

Vardan Jaloyan

The Theology and the Social Doctrine of Christianity

The Christian doctrine has been transformed uninterruptedly for 2000 years. Those changes mostly were consciously mediated by theology and philosophy. During the Church reformation periods the interest towards the theology increased.

In the first part the author tries to explain the cultural causes of the defeat of reformation movement within Armenian Apostolic Church and the victory of national conservative party.

In the second part the author classifies the contemporary social policies and the position of various Churches. The article shows that those policies may belong to all sections of social-political spectrum. The author briefly discusses the theological disputes around social problems in Western Europe. The social concept of Russian Orthodox Church and the reformation movement at the beginning of 20th century has been also analyzed. The author analyzed the doctrine of Christian socialism worked out by S. Bulgakov, G. Feodorov and others.

5

Anna Khachatryan

The Concept of Civil Religion and Its Particularities in United States

The article analyzes the concept of civil religion and tries to explain its different meanings and particularities. The author makes special emphasize on the manifestation of civil religion in United States because this concept in its practical sense arose within the framework of US society. The author showed the theoretical roots of civil religion and analyzed the key concepts of Zhan Zhak Russo who is considered as the ideologist of civil religion. In United States the civil religion changed its theoretical nature but it brought to very interesting results in practice. It is also very important that article analyzed the key ideas of R. Bellah and M. Marty who played a great role in establishment of civil religion. Analyzing the US reality the author showed the ideological approaches of puritans and their influence on formation of civil religion.

Anna Khachaturyan, Hayk Tsarukyan

Cyber Religion as a Result of Global Developments

The article analyzes comparatively a new concept in scientific discourse called cyber religion. The information technology raised a new challenge against the religions and cultures which brought to their transformation and change. The author showed that the use of internet brought to the narrowing of time and space which in its turn entailed the emergence of such a phenomenon as cyber religion. The article analyzed some facts how people can take part in rituals, liturgy from their home without being forced to overcome the space hindrance. From the other side the author showed that the means of communication are used not only non-traditional but traditional churches as well having the example of Catholic Church. This article is also very interesting from the view that the concept of cyber religion and its practical implementation is very strange for traditional societies and countries not having the problem of communication.

6

David Mikaelyan

On the Crossroad of Ecumenical World Views

This article analyzes the ecumenical movement as an ideology and system of concepts. In this sense the author showed the religious, faith-based, social and other aspects for ecumenical movement and tries to analyze which one of the mentioned is the main basis for ecumenical movement. The author analyzed the three-sided model of ecumenical movement which includes the Catholic, Orthodox and Protestant ecumenisms and sometimes essentially differs from each other. It is also very important that the article emphasized the activities of World Council of Churches and the attitude of Catholic Church towards it.

Hovhannes Hovhannisyan

“Old Pain” as a Challenge for Armenian Apostolic Church

The article analyzes one of the core issues of the beginning of 20th century. The author shows that the priests' problem called “Old pain” was a real problem and some clergy having European education and some representatives of secular intelligence raised the issue of education of priests. They proved that the priests' issue was a challenge not only for Church but also for people especially in rural areas. Because of the absence of secular power the Church authorities (in this case – the priests) implemented also some secular functions and considering that the majority of them were uneducated that could raise serious problems in relation with society and people.

The author concludes that the issue was and still is one of the urgent problems of Armenian Church and Church leaders should undertake some steps towards this.

Hamlet Davtyan

III Council of Dvin

7

This article analyzes a very important event happened during the history of Armenian Apostolic Church. It refers to the III Dvin Council in 609. The author uses the methodology of political science and of ecclesiology to evaluate the events in Armenian Church and from this approach it reveals a lot of new aspects of Armenian history which were unknown until now.

The author showed that the main events including the Dvin Council was convened as a result of Persian and Byzantine clashes and controversies because the Armenia was divided between these two superpowers.

The Council discussed the unity problem of Armenian nation by the efforts of Smbat Bagratuni and tried to maintain the unity and identity of Armenian people through the condemnation of Chalcedon Council and its decisions. The author also analyzes the attitude of different Churches especially Georgian Church towards the decision of Dvin Council.

**“Life World” Church of Evangelical
faith Christians of Armenia**

Summary

This article is a brief essay on an Evangelical Church called “Life Word”. The author describes the particularities of worship, ritual, social system of this Church. Having in mind that such kind of Evangelical Churches are comparatively new phenomenon in Armenian reality this article become more interesting and informative having in mind that there is not too much literature on this topic. The article points out the main activities carried by the Church members the majority of which has a nature of social help to people with disabilities, in prisons, orphanages, etc.

Shavarsh Khachatryan

Problems of Secular Power in Kosovo

8

This article illustrates the religious state of youngest and disputable country in the world – Kosovo. The author based on his field research shows the development process of the country’s law system and within this discusses the laws on religions and religious minorities. All the laws of Kosovo were elaborated in legal office of special representative of UN Secretary. The author analyzes the basic principles of law on religion and makes special emphasize on secular basis of the country. It is mentioned that secular principles of the country are mainly connected with the future membership of the country to European Union. The author states that the growing religiosity of the prevailing Muslim population can endanger the secular principles of Kosovo and raise serious challenges for the country.

ԱՏՎԱԾԱՆԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆԵՐԸ

Հայկական խալիֆայություն

Քրիստոնեական ուսմունքը 2000 տարի անընդմեջ փոփոխվել է: Այդ փոփոխությունները հաճախ եղել են գիտակցված՝ միջնորդավորված աստվածաբանությամբ և փիլիսոփայությամբ: Տարբեր եկեղեցիներ, գործելով տարբեր սոցիալ-քաղաքական և մշակութային միջավայրերում, անշուշտ, կրել են նաև աշխարհիկ կարգի ազդեցությունը: Դա մեզ դրդում է տարբերակել այն հիերարխիկ կառույցները, որոնց եկեղեցիներ են անվանում, և հավատամքների այն ամբողջությունը, որ նույնացվում է եկեղեցիների հետ:

9

Եթե դիտարկենք Հայ առաքելական եկեղեցին, ապա նկատում ենք, որ, ի տարբերություն արևմտյան եկեղեցիների, այն չունի համակարգված կանոնիկ իրավունք: Կան կանոնական իրավունքի տարբեր ժողովածուներ, որոնցից շատերը չունեն պաշտոնական կարգավիճակ: Իսլամական կառավարիչները Հայ առաքելական եկեղեցուն պարտադրել են իրենց կարգերը, որոնց նա ստիպված է եղել հետևել: Այդպես էր նաև ցարական Ռուսաստանում, որը Հայ առաքելական եկեղեցուն պարտադրել էր 1836 թ. ընդունած հայտնի *Պոլոժենիան*: Ռուսական պետությունը, փաստորեն, հայ կղերին դիտում էր որպես կրոնական չինովնիկների, իսկ իսլամական կառավարիչները հայ պատրիարքներին դիտում էին որպես համայնքի ոչ միայն հոգևոր, այլև աշխարհիկ առաջնորդների՝ նրանց վրա դնելով նաև որոշակի պետական գործառույթներ:

Հիմնականում հենց այդ պատմական պատճառներով Հայ առաքելական եկեղեցու առաջնորդների կարգավիճակը հատկապես ուշ միջնադարում նմանվում էր **խալիֆաների** կարգավիճակին: Խնդիրը միայն այն չէ, որ արևելյան տիրակալները Հայ առաքելական եկեղեցու առաջնորդներին մեծարում էին «Հայոց խալիֆա» տիտղոսով: Երևույթն ավելի խոր բնույթ ուներ:

Մ. արք. Օրմանյանը գրում է. «Հայոց մեջ սովորական էր յուրաքանչյուր վարդապետի աշակերտություն մը կազմել և վանք մը շենացնել» («Ազգապատում», #1892): Այդ «աշակերտությունը» ուշ միջնադարում հատուկ անուն ուներ՝ «խալիֆայություն», թարգմանաբար՝ «ժառանգություն»: Մինչև 19-րդ դարի վերջը գերիշխողը «խալիֆայական» դպրոցներն էին, որոնք կադրեր էին պատրաստում եկեղեցու համար: Այդպես էր նաև տնտեսության մեջ. վարպետ արհեստավորը «խալիֆա» էր իր աշակերտների համար: Մ. Օրմանյանը այն հակադրում է այն արևմտյան կարգին, երբ վանքը հիմնադրելու համար պահանջվում էր միաբանական կանոն: Ընդհանրացնելով՝ կարող ենք ասել, որ «խալիֆայությունը» ուշ միջնադարում եկեղեցական կյանքի հիմնական սկզբունքն էր:

Ուշ միջնադարից է գալիս նաև Հայ առաքելական եկեղեցու վրա իսլամական աշխարհայացքի խոր ազդեցությունը, որն արտահայտվել է նաև ճարտարապետության մեջ: Հերման Գուլցը գրում է. «Երբ չնախապատրաստված հույն ուղղափառ կամ արևմտաքրիստոնյա որևէ այցելու մտնում է Մայր տաճար, այսինքն՝ ողջ աշխարհի հայերի գլխավոր եկեղեցի Սբ Էջմիածին, նա տարօրինակ տպավորություն է ստանում պարսկա-հայկական ծագում ունեցող հարդարանքից, որ կատարված է Սպահանի մոտ գտնվող Նոր Ջուղայից սերող հայ վարպետի ձեռքով: Շատ այցելուներ այդ զարդածները կապում են իսլամի հետ» (Հայաստանը Եվրոպայի ճանապարհին, Եր., 2005, էջ 42):

Ուշ միջնադարից է սկիզբ առնում նաև Հայ առաքելական եկեղեցու ներսում գոյություն ունեցող հակադրությունը բարենորոգիչների և պահպանողականների միջև: Բարենորոգիչները ձգտում էին բարեփոխել եկեղեցական կյանքը, կարգավորել այն, ներմուծել արդիական գաղափարներ և պատկերացումներ՝ հիմնված արևմտյան գիտելիքների վրա: Հիմնականում նրանք էին «հայկական ազատագրական լեգենդի» կրողը, որը կապվում էր Արևմուտքի օգնության հետ: Ընդհակառակը, պահպանողական թևը հակաարևմտյան էր, հենվում էր իսլամ կառավարիչների աջակցության վրա և դիմադրում էր փոփոխություններին:

Այդ պահպանողական աշխարհայացքը կենդանի է մինչև այժմ, ավելին, այն այսօրվա Էջմիածնի գերիշխող աշխարհայացքն է:

«2009-ի փետրվարի 16-17-ը Ս. Ղևոնդյանց քահանայից տոնի առիթով Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի բարձր նախագահությամբ տեղի ունեցավ քահանաների ավանդական հավաքը, որին մասնակցում էին թեմակալ առաջնորդներ, Մայր Աթոռի միաբաններ և շուրջ 300 քահանաներ:...

Երկօրյա նիստերի քննարկման առարկա դարձան ժամանակակից մարտահրավերները՝ աշխարհիկացման և անձնապաշտության գործընթացները, արարչաստեղծ աշխարհը խեղող զանազան մեղքերն ու մոլությունները, ազգային և կրոնական ինքնությունների սահմանների վերացման տենդենցները, որոնք վտանգում են դարերով թրծված և քրիստոնեական մեր սուրբ հավատով շաղախված ազգային ինքնության անաղարտ նկարագիրը»: Սա Մայր Աթոռի պաշտոնական հաղորդագրությունից մի հատված է:

Ժամանակակից պահպանողական հայաստանցի հրապարակախոսը, որը սովորաբար հայիոյում է արևմտյան քաղաքակրթությունը, նրա արժեքները՝ մարդու իրավունքները, ազատությունը, ժողովրդավարությունը և այլն, նաև օրինակելի է համարում իսլամական բարքերը («ազգային ավանդույթները»): Ինչպես մեկուկես դար առաջ նրանք փնտվում էին Եվրոպան և հնազանդության կոչում օսմանյան իշխանություններին, այնպես էլ այսօր նրանք ձգտում են մեր հասարակությանը մեկուսացնել արևմտյան քրիստոնեական աշխարհից:

Խալիֆայության մերօրյա փոխակերպումը

Քրիստոնեական հասարակություններում միշտ էլ արդյունավետ են եղել հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների տարբերակումը և հակադրումը: Հայաստանում, թվում է, հիմնական խնդիրը ազգի և եկեղեցու տարբերակումն է: Իշխող Հանրապետական կուսակցության գաղափարախոս Մ. Լալայանը գրում է. «Եթե Հայ եկեղեցին մեր ժողովրդի քաղաքական ազատության գործը համարում է սրբազան և աշխատում ազգային պայքարի ուղղությամբ, նա իր առաքելության մեջ է, եթե քարոզում է թշնամիների նկատմամբ հեզություն, հանդուրժողություն և անհատի հոգու փրկությունը վեր է դասում ազգային խնդիրներից, ապա նա իր առաքելությունից շեղված է: Կարճ ասած, եթե եկեղեցին գործում է ի շահ ազգի, նա Հայ եկեղեցի է, ի վնաս ազգի՝ Հայ եկեղեցի չէ» (Մուշեղ Լալայան, Ազգային գաղափարախոսության խնդիրների շուրջ, Երևան, 2008, էջ 44): Սա «հայադավանության» հայտնի գաղափարն է, որն իր զուգահեռներն ունի նացիստական Գերմանիայի պատմության մեջ: Խոսքը «գերմանացի քրիստոնյաների» մասին է, որոնք ավանդական կրոնական աշխարհայացքը միավորեցին նացիոնալ-սոցիալիստական գաղափարախոսության հետ: Նրանք մասնավորապես առաջարկում էին փոխարինել Հին Կտակարանը գերմանական հեթանոսական ավանդությամբ: Այս գաղափարը ևս չի վրիպել Մ. Լալայանի ուշադրությունից. «Կամ ինչո՞ւ, գրեթե մերժելով Հայոց նախաքրիստոնեա-

կան շրջանը՝ Հին Կտակարանի միջոցով մեզ որպես սրբություն է ներկայացվում հրեաների այդ շրջանի պատմությունը, ինչն՝ ոչ քրիստոնյաներ Աբրահամն ու Իսահակը, Մովսեսն ու Դավիթը Հայ եկեղեցու կողմից սրբացված են, իսկ Հայկն ու Արամը, Տիգրանն ու Արտաշեսը՝ ոչ» (նույն տեղում, էջ 48):

Նման հայացքների հակաքրիստոնեական բնույթը հասկանալու համար մեջբերենք 1944 թ. նոյեմբերի 29-ի հանդիպման ժամանակ Ա. Հիտլերի ասածը. «Պողոսի կրոնը և նրա բերած քրիստոնեությունը, փաստորեն, կոմունիզմ են», որին էքերմանը պատասխանում է, որ, ըստ էության, հրեաների գործելակերպը միշտ նույնն է եղել. նրանք միշտ ուղղորդել են ստորին խավերի պայքարը տիրապետող դասակարգի դեմ: ...Հետևաբար, դասակարգային պայքարից խուսափելն ուղղված է հրեության դեմ, ամեն մի հակաքրիստոնեություն պայքար է հրեաների դեմ և ընդհակառակը: Հենց այդ պատճառով մեր նացիոնալ-սոցիալիստական ուսմունքն ամբողջովին հակահրեական, հակակոմունիստական, հակաքրիստոնեական է» (ըստ <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss2.html>): Ըստ էության, 2008-ին Հայաստանում ծավալված, սոցիալական պատճառներ ունեցող բողոքի շարժման քննադատությունը ևս հակահրեական, հակաարևմտյան և հակաքրիստոնեական էր: Այս համեմատությունը գուցե խիստ է թվում, սակայն այն աննախադեպ հակաարևմտյան քարոզչությունը, որը սկիզբ է առել Հայաստանում, իրոք վտանգում է Հայաստանի պետականությունը: Մեջբերենք Եկեղեցու հովանավորված «Մեկ Ազգ կազմակերպությունների դաշինք»-ի կողմից Հայաստանով մեկ տարածվող թռուցիկներից մեկի բովանդակությունը. «Եհովայի վկաները, սատանիստները, մորմոնները, հայ ավետարանչականները, հիսունականները, կյանքի խոսքը, հոգեգալստականները, բողոքականները եւ այլն, սրանք **աղանդներ են** եւ հովանավորվում են Արեւմուտքից եւ ոչ մի կապ չունեն Մեր Հայ Առաքելական Եկեղեցու հետ»:

Կոչ

Հայաստանում աղանդների մուտքը պայմանավորված է **Արեւմուտքի** ու մասնավորապես **ԱՄՆ – ի** քաղաքական պատվերով, որի նպատակը մեկ է՝ հայ ազգը վերածել խավարամիտ, ստրկամիտ, նյութապաշտ, իր հոգևոր արմատները ուրացող, քաղաքացիական պարտքից խույս տվող զոմբիացված ամբոխի: Մեր բոլորիս բարոյական պարտքն է տեր կանգնել մեր ազգային-հոգևոր դիմագծին, մեր հողին ու մեր ազգային Հայ առաքելական եկեղեցուն: Յուրաքանչյուր հայ իր հարկում, իր բակում պետք է ծավալի համաժո-

ղովրդական պայքար ընդդեմ աղանդների հակազգային, քայքայիչ գործունեության:

Հավանաբար պատմական պատճառներով Հայ առաքելական եկեղեցին հստակորեն չի կարողանում տարանջատել պետությունը և եկեղեցին, եկեղեցին և մշակույթը, եկեղեցին և ազգը, եկեղեցին ու անհատը և այլն: Հավանաբար այս խնդիրները կարող է լուծել Հայ առաքելական եկեղեցու սոցիալական հայեցակարգը, որի ստեղծումը մոտ ապագայում հավանաբար հնարավոր չէ:

19-րդ դարի վերջին քառորդին Հայ առաքելական եկեղեցում ծայր առավ լուսավորական գաղափարներից՝ հատկապես լիբերալ աստվածաբանությունից ազդված բարենորոգչական շարժում, որը հիմնականում պարտություն կրեց (ավելի մանրամասն տես՝ Խ. Ղազարյան, Բարենորոգչական նախաձեռնությունները Հայ առաքելական եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին և 20-րդ դարի առաջին կեսին, Ս. Էջմիածին, 1999 թ.):

Ժամանակակից քրիստոնեական աստվածաբանությունն այժմ որդեգրել է նոր հարացույց, որը պայմանականորեն կարելի է անվանել «ազատագրություն կամ քաղաքական աստվածաբանություն»: Կարելի էր սպասել նոր բարենորոգչական շարժում Հայ առաքելական եկեղեցու ներսում, սակայն նկատվում է հետընթաց դեպի ուշ միջնադարի «խալիֆայական» սկզբունքները, որոնք փակում են այդ հեռանկարը:

Քաջ հայտնի է, որ այսօր Հայ եկեղեցին գնալով Ռուս ուղղափառ եկեղեցում ընթացող կրոնա-քաղաքական զարգացումների մեծ ինտելեկտուալ ազդեցության տակ է ընկնում: Այդ է պատճառը, որ այս հողվածում կարևոր տեղ ենք տալու ռուսական քրիստոնեական մտքին:

Մեկ դար առաջ ռուսական մշակույթն իր պատմության մեջ առաջին անգամ դարձավ արևմտյան մշակույթի ավանգարդը: Այդ տարիներին նաև ռուսական աստվածաբանությունը, հանձին ռուսական քրիստոնեական սոցիալիզմի, դարձել էր քրիստոնեական աստվածաբանության առաջամարտիկը: Հատկապես ուշագրավ է, որ ռուսական քրիստոնեական մտքի բազմաթիվ ներկայացուցիչներ, սկսած Վ. Սոլովյովից, Ն. Բերդյակից մինչև Գ. Ֆեդոտով և Ս. Ֆրանկ, մատնանշում էին ռուսական ուղղափառության մեջ առկա արևելյան՝ թաթարական դեսպոտիզմի տարրերը: Սա ևս կարող է զուգահեռներ անցկացնելու հիմք ծառայել:

Սոցիալական քաղաքականության մոդելները և քրիստոնեության սոցիալական ուսմունքը

Միջնադարում, երբ հասարակությունը համայնքների և կորպորացիաների աստիճանակարգային միություն էր, ամրագրվեց եկեղեցու և հասարակության նույնացման սկզբունքը: Եկեղեցին երկար ժամանակ իրեն նույնացրել է առկա սոցիալական ձևերի հետ՝ սոցիալական չարիքի արմատները փնտրելով միայն մարդկային մեղքերի մեջ, անտեսելով այդ ձևերի հարուցած թերությունները:

Բայց ժամանակակից բուրժուական հասարակությունը ռեֆլեքսիվ է՝ կառուցված համայնքային և խմբային տարբերությունների և հակադրությունների վրա: Բուրժուական կարգերում հասարակական ամենակարևոր խնդիրը սոցիալականն է, և, ասենք, քաղաքական ուժերն իրարից տարբերվում են սոցիալական խնդիրների նկատմամբ ունեցած դիրքորոշումների տարբերությամբ: Ըստ աստվածաբան Յ. Մոլտմանի՝ մյուս հարցերը՝ կրոնական, բարոյական, գիտաճանաչողական, կարևոր են այնքանով, որ մտավոր վարժանքի յուրօրինակ սպորտաձև են:

14

Բուրժուական հասարակությունում սոցիալական չարիքը ավելին չէ, քան նախորդ դարաշրջաններում: Սոցիալական խնդրին կարևորություն տալը գաղափարախոսական հիմքեր ունի: Պատճառը հարկավոր է փնտրել հունանիզմի գաղափարներում, երբ մարդը ձգտում է ինքնադրսևորվել իր հասարակական իդեալները իրագործելու միջոցով: Հունանիզմի համար **չարիքը** սոցիալական բնույթ ունի:

Միայն հունանիզմը կարևորելու շնորհիվ է, որ քրիստոնեական եկեղեցիները սկսեցին մշակել իրենց սոցիալական իդեալն ու ուսմունքները:

Առաջին դարերում քրիստոնեությունը, ապրելով հեթանոսական միջավայրում, ստեղծել էր այդ միջավայրից խիստ տարբերվող սոցիալական, տնտեսական, բարոյական կենսապայմաններ: Ըստ էության, եկեղեցու մասին ուսմունքը հենց քրիստոնեության սոցիալական ուսմունքն էր: Միջնադարում, երբ եկեղեցին փաստորեն նույնացել էր սոցիալական միջավայրի հետ, վանքերում պահպանվում էին սկզբնական իդեալները:

Յ. Մայկան գրում է. «Ավետարանական կատարելությունը, որի օրինակը տվել է Հիսուս Քրիստոսը, ընդգրկում է մարդու կեցության բոլոր կողմերը և չի կարող հասու լինել այլ կերպ, քան Քրիստոսի հետ և քրիստոնեական եղբայրության միջոցով: Փրկությունը Քրիստոսի շնորհն է, բայց դրա հետ մեկտեղ բարին ստեղծվում, ձևավոր-

վում և բազմապատկվում է բոլոր նրանց համատեղ ջանքերով, ում միավորում է եկեղեցին նրանց գործնական և շոշափելի մասնակցությամբ: Քրիստոսի հետ և Քրիստոսի միջոցով, Քրիստոսի հետևորդների փոխադարձ ջանքերի շնորհիվ եկեղեցին իրագործում է իրեն և գտնում իր տեղը սոցիալ-պատմական իրականության մեջ՝ որպես նրա կարևորագույն որոշիչ գործոններից մեկի»:

Քրիստոնեության սոցիալական ուսմունքները բնութագրելու համար հարկ է բնութագրել սոցիալական քաղաքականության արդի մոդելները: Գրականության մեջ նրանք ընդունված է դասակարգել հետևյալ կերպ. կաթոլիկական, պահպանողական, լիբերալ և սոցիալ-դեմոկրատական: Նրանց հիմնական առանձնահատկությունները տրված են հետևյալ աղյուսակում.

	կաթոլիկական	պահպանողական	լիբերալ	սոցիալ-դեմոկրատական
կենտրոնական միավորը	ընտանիք	աշխատանքի տեղական շուկան	կենտրոնական կառավարությունը	տեղական ինքնակառավարման մարմինները
մինիմալ սոցիալական ապահովության ծախսերի մակարդակը	ցածր	բարձր	բարձր, բայց հարկատուները պահանջում են իջեցնել	բարձր
գբաղվածության մակարդակը	ցածր, շատ կանայք չեն աշխատում	բարձր. լայնորեն ներկայացված է թերի «բաշխված» գբաղվածությունը	բարձր	բարձր, աջակցվող կառավարության կողմից
մասնավոր սեկտոր, որը ապահովում է սոցիալական ծառայությունների մատուցումը	չկա	կա	կա	կա
ֆինանսավորման հիմնական աղբյուրը	շուկան և ենթակառուցվածքը. ինքնօգնությունը, ընտանեկան օգնությունը	շուկան՝ ապահովագրական վճարումները	պետությունը աղքատների և չափափառողների համար ապահովագրական վճարները աշխատողների համար	պետությունը և համայնքները, հարկային վերաբաշխում
շեշտադրումը	պարտադիր ապահովագրության վրա	հիմնականում դրական ընդգծված դրական	դրական	բացասական

(Շտաբ И. ГРИГОРЬЕВА Модели социальной политики в современном обществе: одна, две или больше? /www. Dialogvn/uk/autors/grig-va.htm):

Կարևոր է հասարակական ունեցվածքի վերաբաշխման հանդեպ այս մոդելների ունեցած վերաբերմունքը: Կաթոլիկական և լիբերալ մոդելները բացասական վերաբերմունք ունեն վերաբաշխման հանդեպ, պահպանողականը և սոցիալ-դեմոկրատականը՝ դրական: Զբաղվածության ապահովումը կարևորվում է սոցիալ-դեմոկրատական և լիբերալ, անկարևոր է պահպանողական և կաթոլիկ մոդելներում: Աղքատության խնդիրը կարևորում են պահպանողական և սոցիալ-դեմոկրատական մոդելները, անկարևոր է լիբերալ և կաթոլիկ մոդելներում:

Եթե ելնենք հայաստանյան իրողություններից, ապա ձևակա-նորեն անտեսելով «ստվերային» հարաբերությունների որոշիչ դե-րը՝ Ռոբերտ Քոչարյանի և Անդրանիկ Սարգսյանի վարած քաղա-քականությունը լիբերալ էր, Սերժ Սարգսյանի և Տիգրան Սարգսյա-նի վարվող քաղաքականությունը՝ պահպանողական:

Ինչպես գիտենք, Հայ առաքելական եկեղեցին չունի իր սո-ցիալական հայեցակարգը: Բայց հաշվի առնելով եկեղեցու պահ-վածքը, ավանդույթը՝ նրա սոցիալական մոդելը կարելի է համա-րել «կաթոլիկական»: Պարադոքսն այն է, որ, ի տարբերություն կաթոլիկ մոդելի, նա վախվորած, հեղինղուկ վերաբերմունք ունի բազմաթիվ սոցիալական հիմնախնդիրների հանդեպ: Հայ առաքե-լական եկեղեցու համար դեռևս օտարոտի է սոցիալական գործու-նեությունը: Ա. Ասրյանը գրում է. «Ցավոք, Հայաստանում (եկեղե-ցու) սոցիալական ինստիտուտի կայացման ճանապարհին խոչըն-դոտներ դեռևս կան. դրանցից մեկը երկրի սոցիալ-քաղաքական իրավիճակն է, որի պատճառով (սոցիալական աշխատանքի) մաս-նագետները վերապատրաստվելու հնարավորություն չեն ունե-նում: Մեկ այլ խոչընդոտի մասին ևս, որն առկա է սոցիալական դի-ակոնիայի կայացման ճանապարհին: Ինչպես սոցիալական աշ-խատանքը մեր հասարակությունում դեռ չի ամրագրվել որպես հատուկ մասնագիտություն, այնպես էլ հոգևոր սպասավորների իրականացրած սոցիալական ծրագրերը դեռևս չեն դիտվում որ-պես եկեղեցու սոցիալական դիակոնիայի դրսևորում» («Կրոն և հասարակություն», Աստղիկ Ասրյան, «Սոցիալական դիակոնիան Հայ Առաքելական եկեղեցու սոցիալական աշխատանքը եւ ար-տասահմանյան փորձի կիրառումը Հայաստանում», 2007 թ., #1, էջ 16):

Հայ առաքելական եկեղեցին մինչև հիմա հետևում է միջնա-դարյան հայտնի սկզբունքին՝ «*cujus regio, ejus religio*»՝ «ինչպիսին իշխողն է, այնպիսին էլ կրոնն է»: Հետևաբար, այն լռելյայն համա-ձայնվում է աշխարհիկ իշխանության ցանկացած քաղաքականու-

թյանը, այդ թվում՝ սոցիալական, բայց, ցավոք սրտի, աղյուսակում «հարմարվողական» մոդելը բացակայում է:

Նման իրավիճակում, ինչպես դժվար չէ կռահել, եկեղեցին սեփական հայեցակարգի բացակայության պայմաններում ստիպված է հանձնվել ազգայնական գաղափարախոսությունների ողորմածությանը:

Եթե փորձենք որոշել վերջինների սոցիալական մոդելը, ապա այն ավելի մոտ է պահպանողական մոդելին: Վերաբաշխման նկատմամբ նրանց վերաբերմունքը դրական է՝ «հայերը պետք է օգնեն իրար»: Զբաղվածության հարցում նրանց բանաձևն է «հայր աշխատող մարդ է», այսինքն՝ զբաղվածության խնդիրը անհատի խնդիրն է: Աղքատության հիմնահարցում ազգայնականների բանաձևն է «հայր ողորմություն չպետք է ուզի», այսինքն՝ հասարակությունը իր ամեն մի անդամին պետք է տրամադրի որևէ աշխատանք:

Ինչպես մի անգամ արդեն նշել ենք, այսպիսի քաղաքականությունը կոչվում է «գոյատևման քաղաքականություն»: Գոյատևման չափանիշները, մասնավորապես եկեղեցու համար, գոյատևման միջոցների ծավալն է՝ անշարժ և շարժական գույքը, գանձերի առկայությունը և կղերի թվաքանակը, ինչպես նաև վերջիններիս անձնական հարստության ծավալը:

Համեմատության համար դիտարկենք Յոթերորդ օրվա աղվենտիստների եկեղեցու սոցիալական ուսմունքը՝ շարադրված նրա՝ Հայաստանի միության նախագահ Վ. Խաչատրյանի կողմից «Կրոն և հասարակություն» հանդեսի առաջին համարում (էջ 99-118):

Աղվենտիստական եկեղեցին «առաջին պլան է մղում մարդու հիմնախնդիրները»: Ժամանակակից հասարակությունում դրանք հետևյալներն են.

- ազատության և ստրկության նոր տեսակները,
- աշխարհայացքի մասնակիությունը և կրոնական արմատների խզումը,
- հասարակական կապերի ընդարձակումը և բարդացումը,
- գործնական կյանքի և բարոյականության միջև առաջացած խզումը,
- անձնականի և հասարակականի հակադրումը,
- կյանքի նյութական կողմի բացարձակացումը,
- հարստության և աղքատության միջև խզումի մեծացումը,
- մարդկային միասնականության կորուստը և տարանջատվածության մեծացումը:

«Եկեղեցին չի կարող աշխարհին առաջարկել հասարակական կառուցվածքի անթերի մոդել: Դա նրա իրավասության մեջ չի մտնում»: Բայց խնդիրը միայն իրավասությունը չէ, պատճառն աստվա-

ծաբանական է. «Մենք ընդունում ենք, որ մարդու և հասարակության միջև գոյություն ունեցող մեղքը թույլ չի տա այս աշխարհում ստեղծել կատարյալ հասարակական կառուցվածք, սակայն սրանից բոլորովին էլ չի հետևում, թե անհրաժեշտ է հրաժարվել մարդկային ձգտումներից՝ հասարակության կյանքում իրականացնելու արդարության և սիրո ավետարանական սկզբունքները»: Իսկ սրանից հետևում է, որ հասարակական բոլոր կառուցվածքները հավասարապես գերադասելի չեն: Շարունակության մեջ նշվում է. «Մեր եկեղեցին հանդես է գալիս որպես ամեն տեսակի և հատկապես սոցիալական արդարության հետևողական պաշտպան»: Գերադասելի է, հետևաբար, այնպիսի հասարակական կառուցվածքը, ուր սոցիալական արդարության սկզբունքն ամենահետևողականորեն է պաշտպանվում:

Վերադառնալով վերոբերյալ աղյուսակին՝ վստահորեն աղվենտիստներին կարող ենք համարել սոցիալ-դեմոկրատական սոցիալական քաղաքականության կողմնակիցներ: Դա վկայում են նաև աղվենտիստների քաղաքական մոտեցումները: Վ. Խաչատրյանը գրում է. «Մեր եկեղեցին հանդես է գալիս մարդու պաշտպանության, նրա արժանապատվության և իր քաղաքացիական ու կրոնական ազատությունն իրագործելու իրավունքի օգտին, առանց որի անհնար է պատկերացնել մարդկային անձնավորության լիարժեքությունը»: Պետական կառուցվածքի մասին արվում է նույն հայտարարությունը, ինչ սոցիալական կառուցվածքի համար. «Մեր եկեղեցին իրեն իրավասու չի համարում որևէ հայտարարություն անելու պետական կառույցի, պետական կառավարման ձևի կամ պետական գործերը վարելու առումով: Պետության այս կամ այն մոդելը ձևավորվում է պատմականորեն և կախված է ժողովրդի ավանդույթներից, ժամանակից, քաղաքական հանգամանքներից»: Բայց նրանք, անշուշտ, գերադասում են լիբերալ-դեմոկրատական պետական կառուցվածքը. «Այսօր մեր եկեղեցին ողջունում է ժողովրդավարական բարեփոխումները հայկական պետականության և հասարակության մեջ...»: Հետևաբար, չի ողջունում բռնապետական հետընթացները:

Այս պարզ համադրությունը ցույց է տալիս, որ քրիստոնեական եկեղեցիների սոցիալական ուսմունքները տարբեր են և կարող են ընդգրկել մեր նկարագրած սոցիալական քաղաքականության ողջ լուսապատկերը:

Աստվածաբանության դերը

Ժամանակակից բուրժուական աշխարհի սկզբունքները նույնն են, ինչ Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության ժամանակ՝ ազատություն, հավասարություն, եղբայրություն: Թագավորական իշխանությանը փոխարինելու եկավ ժողովրդի ինքնիշխանությունը: Կրոնը պետական պարտականությունից վերածվեց մասնավոր հարցի. քաղաքացիները էգալիտար (հավասարության) սկզբունքով կառուցված հասարակությունում իրենց համար պահանջում էին խղճի ազատություն: Միջնադարյան կախվածությունից քաղաքականապես ազատագրված բանվորները պահանջում էին տնտեսական իրավունքներ և ազատություն: «Սոցիալական կամ բանվորական հարցը» 19-րդ դարում դարձավ եվրոպական պետությունների համար դժվարին խնդիր: Մյուս կարևոր խնդիրներից էր ստրկության վերացումը և կանանց իրավունքների ընդարձակումը: Գաղութացված երկրներում կազմակերպում էին հակաիմպերիալիստական դիմադրություն: Այս օրինակները ցույց են տալիս, որ մարդը կրավորական էակից վերածվել էր պատմությունը կերտող սուբյեկտի: Պատմության իմաստն սկսեցին փնտրել ոչ թե Հավերժության մեջ, ինչը սովորեցնում էր կրոնը, ոչ թե անցյալում՝ ավանդույթների մեջ, այլ ապագայում: Վերջինս փրկչական գաղափարի աշխարհիկ մեկնաբանությունն էր. «Աստծո Արքայությունը երկրի վրա մարմնավորելու հեղափոխական ձգտումն ամեն տեսակ առաջադիմության և ժամանակակից պատմության ակունքն է», - 200 տարի առաջ գրել է Ֆ. Շլեգելը:

Բայց այս մոտեցմանը հակադրվում էր պահպանողականների «երրորդությունը»՝ Աստված, Թագավոր և Հայրենիք, ռուսական տարբերակում՝ Ուղղափառություն, Ինքնակալություն, Ժողովրդականություն: 19-րդ դարում ոչ միայն կաթոլիկ և ուղղափառ, այլև բոլոր մյուս եկեղեցիները, այդ թվում՝ Հայ առաքելականը, որդեգրեցին հետադիմական կամ պահպանողական աշխարհայացք: Դեմոկրատիան, լիբերալիզմը և աշխարհիկացումը հայտարարվեցին **Մեծ Գազանի** անունները, որոնք ավելի ուշ ընդհանրացվեցին «ջիուդա-մասոնական դավադրության» առասպելում: Դոմագո Կորտեսը պնդում էր, որ եկել է սոցիալիզմի և կաթոլիկության ապուկալիպտիկ արյունոտ մարտի օրը, իսկ Հուլիոս Շտալը և Ավգուստ Վիլմարը պնդում էին, որ մոտ է Քրիստոսի և Հակաքրիստոսի վերջին ճակատամարտը: Կալվինիստ աստվածաբան և հոլանդական կառավարության նախագահ Աբրահամ Կեյպերը հեղափոխության փոխարեն առաջարկում էր նոր ռեֆորմացիա և հայտարարում, որ եկել են Աստծո մարդու և անաստված մարդու հակադրության ժա-

մանակները (Кайпер Абрахам. Христианское мировоззрение)
http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/Kaipер_HristMir00.php/:

Անհմաստ է անտեսել այդ պահպանողական ռեակցիան: Եվրոպական պահպանողականությունը երբեմն պարունակում է խոր և կարևոր մտքեր, հատկապես, երբ խոսքը վերաբերում է կապիտալիզմի քննադատությանը: Այս լույսի ներքո ակնհայտ դարձավ, որ քրիստոնեական աստվածաբանությունը մեծ բացթողումներ ունի: Ժամանակակից հայտնի աստվածաբան Լեոնարդո Բոֆեն գրում է. «Քրիստոնեությունը միշտ առավել ուշադրություն է դարձրել մասնավոր կյանքին, անհատական արժեքների արմատավորմանը, իսկ քաղաքականը մնում էր երկրորդ պլանում, անորոշ և ոչ այնքան կարևոր «ընդհանուր շահի» ոլորտում»: Վ. Ա. Բաչինինը՝ Ռուս ավետարանական եկեղեցու ակնառու ներկայացուցիչը, գրում է. «Չատկապես սոցիալական, քաղաքական աստվածաբանությունն է թույլ տալիս «բացատրել հասարակության ողջ կյանքը Քրիստոսի միջոցով» (Վ. Բարտ) և դրանով իսկ բանականությունը ազատագրել ռեյալտիվիզմից, քաղաքական պրագմատիզմից, սոցիալական միլիտարիզմից և ցինիզմից» (В. А. Бачинин “Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология; Том I, С.-Петербург, 2004, стр. 68):

20

Ինչ վերաբերում է կաթոլիկ եկեղեցուն, ապա նոր ժամանակներում այն հակված է թովմա Աբվինացու ուսմունքին: 1879 թ. Լևոն 13-րդը հռչակեց էնցիկլիկա(պապական կոնդակ), որով թովմա Աբվինացու ուսմունքի դասավանդումը պարտադիր դարձավ բոլոր այն ուսումնական հաստատություններում, որոնք հսկում էր կաթոլիկ եկեղեցին: Վատիկանում հիմնադրվեց Ս. Թովմայի ակադեմիան, տարբեր երկրներում բազմաթիվ կաթոլիկական համալսարաններ հիմնվեցին: Բայց եական է, որ թոմիստական ուսմունքի հիման վրա խոշոր մտածողներ է. Ժիլսոն, Ժ. Մարիտեն, Դ. Մերսյեն զարգացրին ժամանակակից փիլիսոփայությունը և աստվածաբանությունը: Թոմիզմն իրապես կարողացավ սինթեզել նորն ու ավանդականը, կաթոլիկ եկեղեցու աշխարհայացքը վերափոխեց ժամանակակից ուսմունքի:

Կաթոլիկ եկեղեցին կարողացավ մշակել ամբողջական սոցիալ-քաղաքական ուսմունք, որի հիմնական դրույթներն են՝

- ամեն մի իշխանություն Աստծուց է, ինչը շնորհվում է ընտրյալներին,
- իշխանություն ունեցողներն Աստծո լիիրավ ներկայացուցիչներն են երկրի վրա և պարտավոր են շարժվել Աստծո սահմա-

- նած կարգով և հրամաններով: Նրանց գլխավոր պարտականությունն է ընդունել կրոնի և եկեղեցու հեղինակությունը,
- իշխանավորների այն գործողությունները և օրենքները, որոնք հակասում են Աստծո կամքին և բնական օրենքի սկզբունքներին, պետք է քաղաքացիների կողմից գնահատվեն որպես անօրինություն: Այդպիսի մարդկանց կարգադրությունների կատարումը անթույլատրելի է քրիստոնյայի համար. նա դրանց չպետք է ենթարկվի,
 - քրիստոնյան պետք է ենթարկվի իշխանությունների օրինական պահանջներին ոչ թե վախենալով պատժից, այլ հասկանալով, որ այդպես է Աստծո կամքը,
 - պետությունը և եկեղեցին պետք է գործեն համաձայնեցված, կազմեն կոնկորդատ, որը գործում է Աստծո կամքի համաձայն,
 - ընդունելի են համարվում պետականության բոլոր այն ձևերը, որոնք բանական են և արդար,
 - կաթոլիկները ակտիվորեն մասնակցում են սոցիալական և քաղաքական կյանքին,
 - եկեղեցին, ունենալով սեփական դիրքորոշում, պետք է *վեր* լինի քաղաքականությունից: Այն չպետք է թույլ տա քաղաքական ուժերի պայքարում իրեն վերածեն գործիքի,
 - մարդը պետք է իրավունք ունենա տիրելու այն ամենին, ինչն ստեղծել է իր աշխատանքի շնորհիվ: Նրա սեփականությունը անհատական ազատության հիմքն է, ազատ զարգացման գրավականը: Կոմունիստական մոտեցումն անընդունելի է երկու պատճառով. նախ այն հակասում է մարդու՝ սեփականություն ունենալու բնական իրավունքին: Երկրորդ՝ անհատը ավելի արդյունավետ է տիրապետում իր սեփականությանը, քան պետությունը կամ կոլեկտիվը,
 - ապագան պատկանում է ոչ թե սոցիալիզմին, այլ եկեղեցու, պետության և աշխատավորական արհմիությունների եռամիասնության գաղափարին: Եկեղեցին այս եռամիասնության մեջ երեք գործառույթ ունի՝ սովորեցնել, դաստիարակել հոգատարություն մերձավորի հանդեպ և կիրառել գործնական սոցիալական աշխատանքում,
 - սոցիալիստական դեմոկրատիային հակադրվում է քրիստոնեական դեմոկրատիան՝ հոգատարություն մարդկանց հանդեպ, անկախ նրանց սոցիալ-դասակարգային պատկանելիությունից:

Եթե պահպանողական բանվորների շրջանում կաթոլիկ եկեղեցու սոցիալական ուսմունքն ունեցավ որոշակի հաջողություն, ապա մտավորականության վրա կաթոլիկ եկեղեցու ազդեցությունը թույլ էր: Անցյալ դարի 60-ական թվականների սկզբին հրավիրվեց Երկրորդ վատիկանյան համաժողովը, որը մշակեց *aggiornamento*-ի՝ «նորացման» սկզբունքները, որոնք պետք է բարձրացնեին կաթոլիկ եկեղեցու և նրա ուսմունքի հեղինակությունը: Կաթոլիկ աստվածաբանները յուրացրին ժամանակակից փիլիսոփայական ուսմունքները՝ էկզիստենցիալիզմը, ֆեյնոմենոլոգիան, փիլիսոփայական հերմենևտիկան և այլն: Հատկապես դա նկատելի է Հովհաննես Պողոս Երկրորդի մոտ, որը ոչ միայն փայլուն աստվածաբան էր, այլև պրոֆեսիոնալ փիլիսոփա: Նրա էնցիկլիկաներում սովորական են **տրանսցենդենտ, էկզիստենցիա, աքսիոլոգիա** և այլ փիլիսոփայական եզրերը: Դա նրա աստվածաբանությունը մոտեցնում է ժամանակակից մտավորականի հոգևոր պահանջմունքներին, թույլ տալիս երկխոսություն ծավալել նրա հետ: Հանուն արդարության պետք է ասել, որ ժամանակակից փիլիսոփայության ազդեցությունը կարելի է տեսնել Գարեգին Առաջին կաթողիկոսի քարոզներում:

Հովհաննես Պողոս Երկրորդը կարծում էր, որ կան երկու մեղսալի գաղափարախոսություններ՝ տոտալիտար կոմունիստականը և լիբերալ բուրժուականը: Քրիստոնյան երկուսն էլ պետք է մերժի: Երկուսն էլ սկզբնավորվել են Լուսավորականության դարաշրջանում, երկուսի հիմքում էլ ընկած են ռացիոնալիզմը, աթեիզմը և մատերիալիզմը: Հովհաննես Պողոս Երկրորդի քաղաքական աստվածաբանությունը կարելի է ընդհանրացնել ներքոհիշյալ դրույթներով.

- եկեղեցին ինքնուրյուն սոցիալական հաստատություն է, որը ժամանակակից աշխարհում ունի իր ուրույն տեղը, անկախ տնտեսական համակարգից և քաղաքական ռեժիմից,
- եկեղեցին ընդունում է շուկայի և մասնավոր ձեռնարկատիրության դրական կողմերը, բայց նշում, որ նրանք պետք է ծառայեն ոչ միայն մասնավոր բարգավաճմանը, այլև ընդհանուր շահին,
- եկեղեցու հիմնական խնդիրն է ազատել սոցիալական աշխարհը քայքայող քաղաքական բախումներից,
- եկեղեցին իր նպատակների իրագործման համար հիմնականում օգտագործում է վերտնտեսական և վերքաղաքական միջոցներ: Նրա սոցիալական հավատամքը նպատակամղված ապաքաղաքականությունն է, սոցիալական նպատակը՝ հոգևոր հովվությունը, խնդիրը՝ պաշտպանել սոցիալական կյանքի այն

- սկզբունքները, որոնք համապատասխանում են ավետարանական էթիկային,
- չպետք է հետևել Թովմա Աբվինացու «արդար պատերազմի» սկզբունքին, այլ դիմել քրիստոնեական բացարձակ պացիֆիզմին, որը դիտում է պատերազմը որպես բացարձակ չարիք, իսկ խաղաղությունը՝ բացարձակ բարիք,
 - ժամանակակից աշխարհի հիմնական նպատակը պետք է լինի համապարփակ սերը:

Ուղղափառ եկեղեցի. ինքնության պահպանման ձգտումը

Կաթոլիկ եկեղեցու սոցիալական ուսմունքը համադրելով Ռուս ուղղափառ եկեղեցու ուսմունքի հետ՝ նկատում ենք, որ շատ կետերում դրանք համընկնում են: Ռուս ուղղափառ եկեղեցին ևս համարում է, որ մարդն առավել է, քան ցանկացած կոլեկտիվ, քանզի ունի անմահ հոգի: Արքեպիսկոպոս Նաֆանաիլը իր «Գանձարանի բանալի» գրքում / серия “Духовное наследие русского зарубежья”, 2006 г./ գրում է. «Ռա չի նշանակում, որ հարկավոր չէ մտածել սոցիալական կարգի, պետական կազմակերպության կամ հանրային կեցության մասին, այլ այն, որ մարդն ավելի բարձր է հասարակական կամ սոցիալական հաստատություններից, իսկ եկեղեցին՝ աստվածամարդկային մարմինը, կոչված է դաստիարակելու և ուղղորդելու տիեզերքի այդ մեծագույն արժեքը»:

23

Ռուս ուղղափառ եկեղեցու սոցիալական կոնցեպցիայի հիմունքներն ընդունվել են 2000 թ. օգոստոսին կայացած Յովվապետական հորեյանական ժողովում /Юбилейный Архиерейский собор/: Յիմունքների նախաբանում ասված է, որ փաստաթղթի առարկան հիմնարար աստվածաբանությունը և կրոնա-սոցիալական խնդիրներն են:

Այն սառն ընդունելության արժանացավ Ռուսաստանի ղեկավարության կողմից, քանզի վերջինիս համար անընդունելի էին եկեղեցու հայտարարած այն սկզբունքները, որոնք հնարավոր էին համարում քաղաքացիական անհնազանդությունը իշխանություններին:

Այսպես, «Եկեղեցին և պետությունը» բաժնում սահմանվում է, որ պետական իշխանությունը երկրորդական է հոգևոր իշխանության համեմատ. այն չի կարող ինքնուրույն լինել Աստծուց և Նրա հաստատած կարգից. «Եկեղեցին հիմնադրել է Ինքը՝ մեր Տեր Յիսուս Քրիստոսը: Պետական իշխանության աստվածահիմնադրումը պատմական գործընթացում միջնորդավորված է ներկայանում»:

Եկեղեցին իրավունք ունի տալու իշխանությունների գործողությունների բարոյական գնահատականը, իսկ աշխարհիկ իշխանությունները եկեղեցունը՝ ոչ: Նրանք կարող են տալ միայն իրավական գնահատական: Եկեղեցին ընդունում է, որ «իրավական ինքնիշխանությունը պետության տարածքում պատկանում է իշխանություններին: Հետևաբար, նրանք են որոշում Տեղապահ եկեղեցու կամ նրա մի մասի իրավական կարգավիճակը»:

Բայց նրանց իրավական իշխանությունը անսահմանափակ չէ. «Դրանով իսկ պետական իշխանությունը Հավերժական ճշմարտության առաջ ինքն իր համար դատավճիռ է կարդում, և, ի վերջո, որոշում իր իսկ ճակատագիրը»: Փաստաթղթում ասվում է. «Երբ օրենքի պահանջների կատարումը սպառնում է հավերժական փրկությանը, ենթադրում է հավատուրացություն կամ այլ մեղք Աստծո և մերձավորի հանդեպ, քրիստոնյան պետք է օրինական կերպով բացահայտ հանդես գա հասարակության կամ պետության կողմից Աստծո պատվիրանների և օրենքների խախտման դեմ, իսկ եթե այդպիսի օրինական ելույթն անհնար է կամ արդյունավետ չէ, քաղաքացիական անհնազանդություն դրսևորի»:

24

Մյուս կողմից՝ Ուղղափառ եկեղեցին համարում է, որ, լինելով մեծամասնության եկեղեցի, իրավունք ունի արտոնությունների և հատուկ ուշադրության. «Եկեղեցին կարող է ապավինել պետական օգնությանը և աջակցությանը: Նա իրավունք ունի ակնկալելու, որ պետությունը կրոնական միավորումների հետ հարաբերությունների կերտման ընթացքում հաշվի կառնի նրանց հետևորդների քանակը, նրանց տեղը ժողովրդի պատմական, մշակութային և հոգևոր կերպարի ձևավորման գործում, նրանց քաղաքացիական դիրքորոշումը»: Ռուս ուղղափառ եկեղեցին այս փաստաթղթում հանդես եկավ նաև եկեղեցու պետականացման փորձերի դեմ, մասնավորապես դատապարտելով Պետրոս Առաջինից հետո ցարիզմի հաստատած սինոդական համակարգը, այն համարելով ճնշող և կրոնական կյանքը խեղդող համակարգ:

Ռուս ուղղափառ եկեղեցին դեմ է նաև *կոնկորդատին* պետության հետ կնքվող հայնաձայնագրին, որը բնորոշ է կաթոլիկ եկեղեցու գործելակերպին, համարելով, որ այն կսահմանափակեր եկեղեցուն՝ հասարակության մեջ գործելու ազատությունը: Ինչպես բոլոր կրոնական կազմակերպությունները, նաև հրաժարվում է անմիջական քաղաքական գործունեությունից, համարելով, որ եկեղեցին վեր է այժմեական հասարակական պայքարից: Փաստաթուղթը պահպանողական ոգով քննադատում է լիբերալիզմը և նրա հիմքը հանդիսացող մարդու իրավունքների սկզբունքը: Ըստ փաստաթղ-

թի՝ ազատությունը կարելի է գտնել միայն Աստծո մեջ, հավատի միջոցով և Աստծուն ծառայելով:

Ուշագրավ է իշխանությունների աստիճանակարգը Ռուս ուղղափառ եկեղեցու սոցիալական ուսմունքում: Բարձրագույնը թեոկրատիան է՝ աստվածաշնչյան «դատավորների իշխանությունը», որի ժամանակ «իշխանությունը գործում է ոչ թե պարտադրանքի, այլ հեղինակության միջոցով, ընդ որում, այդ հեղինակությունը տրվում է Աստվածային թույլտվությամբ»: Ավելի ցածր աստիճանում է միապետությունը, որը պահպանելով Աստվածատրվածության տվյալները, բայց ունենալով հիմնականում երկրային ծագում, «օգտագործում է ոչ այնքան հոգևոր հեղինակությունը, որքան պարտադրանքը: Դատավորների իշխանությունից միապետության անցումը վկայում էր հավատի թուլացման մասին, որի պատճառով պահանջ առաջացավ Անտեսանելի Թագավորին փոխարինելու տեսանելիով»:

Փաստաթղթում ակնհայտ համակրանքով է հիշատակվում «իշխանությունների սիմֆոնիայի» բյուզանդական տեսությունը. «Նրա («իշխանությունների սիմֆոնիայի») էությունը փոխադարձ համագործակցությունը, աջակցությունն ու փոխադարձ պատասխանատվությունն են, առանց մի կողմի մյուսի բացառիկ պատասխանատվության խնդիրների մեջ ներխուժելու: Եպիսկոպոսը ենթարկվում է պետական իշխանությանը որպես սովորական հպատակ, սակայն նրա իշխանությունը աշխարհիկ չէ: Նմանապես պետական իշխանության ներկայացուցիչը ենթարկվում է եպիսկոպոսին, քանզի եկեղեցու անդամ է և այնտեղ փրկություն է փնտրում ոչ այն պատճառով, որ նրա իշխանությունը ծագում է եպիսկոպոսի իշխանությունից: Պետությունը եկեղեցու հետ **սիմֆոնիկ** հարաբերությունների ժամանակ նրա մեջ փնտրում է հոգևոր աջակցություն, փնտրում է աղոթք իր համար և օրհնություն իր այն գործունեության համար, որն ուղղված է այն նպատակներին, որոնք ծառայում են քաղաքացիների բարեկեցության աճին: Եկեղեցին պետությունից օգնություն է ստանում՝ պայմաններ ստեղծելու բարենպաստ քարոզի և հոտի հոգևոր սննդի ապահովման համար, որոնք նաև պետության քաղաքացիներն են»:

«Սիմֆոնիզմի» գաղափարը, այսպիսով, կենտրոնական դեր է կատարում ուղղափառ աստվածաբանության սոցիալական ուսմունքում: Սա դրդում է մեզ ավելի մոտիկից դիտարկել այս եզրի պատմությունը:

«Սիմֆոնիզմը» սկիզբ է առնում Զուստինիանոս Առաջինի (482 - 565) ժամանակներում ձևավորված կեսարապապիզմի գաղափար-

ներից: Հուստինիանոս Առաջինը թողել է օրենքների մի նշանակալի հավաքածու, որն անվանում են Հուստինիանոսի կոդեքս:

Հուստինիանոսը համարում էր, որ պետական միասնության հիմքում պետք է ընկած լինի հավատքի և պետության միասնությունը: Մի կողմից՝ նրան չվախեցրեց հռոմեական իրավունքի հեթանոսական ծագումը, որը հիմք դարձավ նրա Կոդեքսի համար, մյուս կողմից՝ ըստ նրա հաստատած կարգի՝ Բյուզանդիայի հպատակությունը որոշվում էր քրիստոնեական ծեսով կնքված և քրիստոնյա լինելու հանգամանքը: Այլահավատները զուրկ էին քրիստոնյաների ունեցած իրավունքներից և պետական ծառայության չէին ընդունվում: Ըստ էության, «բյուզանդականությունը» նաև նրա իրավահաջորդ օսմանյան կայսրության սկզբունքն էր քրիստոնեությունը իսլամով փոխարինելու մոտեցմամբ, և Հայ առաքելական եկեղեցին ստիպված էր «բյուզանդականության-օսմանականության» սկզբունքն ընդունել ի գիտություն:

Հուստինիանոսի կառավարման սկզբունքը համարվում է կեսարապապիզմը, երբ անհատի մեջ միավորված են աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունը: Իհարկե, Հուստինիանոսն ընդունում էր Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի և Հռոմի պապի ինքնիշխանությունը հոգևոր գործերում, բայց կարևոր պահերին իրեն իրավունք էր վերապահում վճռականորեն միջամտելու եկեղեցու գործերին: Հուստինիանոսյան կեսարապապիզմի զարգացում-այլընտրանքը դարձավ «սիմֆոնիզմի» սկզբունքը՝ առաջին անգամ մշակված Փոտ պատրիարքի «Էպինագոգ» աշխատության մեջ:

Այդ աշխատության մեջ պետությունը համեմատվում է բազմաթիվ մարմնամասեր ունեցող երկգլխանի կենդանի օրգանիզմի հետ: Մի գլուխը խորհրդանշում է կայսեր իշխանությունը, մյուսը՝ պատրիարքին: Երկու ղեկավարությունը գործում էին երկու սկզբունքով. առաջինը՝ իշխանության այդ երկու ճյուղերի կառավարման գործառույթների տարանջատումն է, երկրորդը՝ նրանց գործունեության փոխհամաձայնեցված՝ «սիմֆոնիկ» բնույթը: Ռուս ուղղափառ եկեղեցու սոցիալական կոնցեպցիան հղվում է հենց այդ մոտեցմանը:

Անդրադառնալով Ռուս ուղղափառ եկեղեցու սոցիալական կոնցեպցիայի մյուս դրույթներին:

Ռուս ուղղափառ եկեղեցին լիբերալիզմի հետ մեկտեղ մերժում է նաև ժողովրդավարությունը: Ժողովրդավարությունը անհնար է պատկերացնել առանց խղճի ազատության և եկեղեցու ու պետության տարանջատման սկզբունքների: Փաստաթղթում այս սկզբունքները բացասական են գնահատված: Ըստ ուղղափառ աստվածաբանների՝ այն «արդյունքն է հակակղերական կամ ավելի հստակ

ասած՝ հակաեկեղեցական պայքարի, որը մասնավորապես քաջ հայտնի է ֆրանսիական հեղափոխությունների պատմությունից»:

Թվում է՝ ուղղափառ աստվածաբանները պատրաստ են առաջ քաշել սոցիալական կարգի սեփական տեսլականը: Բայց դա այդպես չէ: Փաստաթղթում ասվում է. «Ավետարանի վրա հիմնված բացառիկ քաղաքացիական, քրեական կամ պետական իրավունքի հիմնավորման փորձը չի կարող իրատեսական լինել, քանզի առանց կյանքի լիակատար հոգևորականացման, այսինքն՝ մեղքի հանդեպ լիակատար հաղթանակի, եկեղեցու իրավունքը չի կարող լինել աշխարհի իրավունքը: Իսկ այդ հաղթանակը կարող է լինել միայն վախճանաբանական (եսխատոլոգիական) հեռանկարում»:

Իհարկե, ուղղափառ եկեղեցին ընդունում է այն փաստը, որ ժամանակակից հասարակությունում կրոնը վերածվել է մասնավոր գործի, և այս հանգամանքը բացասաբար է գնահատվում. «Ինքնին այդ գործընթացը վկայում է հոգևոր արժեքների քայքայման մասին, հասարակության մեծ մասի համար փրկություն գտնելու ձգտման նվազման մասին, որ հաստատում է խղճի ազատությունը: Եթե նախապես պետությունը ծագել է որպես գործիք հասարակությունում հաստատելու աստվածային օրենքը, ապա խղճի ազատությունը պետությունը վերջնականապես հաստատում է որպես երկրային հաստատություն, որը չունի կրոնական պարտավորություններ: Խղճի ազատության իրավական սկզբունքի ամրագրումը վկայում է հասարակության կողմից կրոնական նպատակների և արժեքների նսեմացման, զանգվածային ապոստասիայի (ապամեծնականացման) և եկեղեցու գործի ու մեղքի նկատմամբ տարած հաղթանակի փաստական անտարբերության մասին»:

27

Այսպիսի դիրքորոշումը վկայում է, որ Ռուս ուղղափառ եկեղեցին հիմնականում որդեգրել է ապապատմական, ապասոցիալական դիրքորոշում, քանզի ժամանակակից աշխարհում «իշխանությունների սիմֆոնիան» անհնար է: Համադրենք այս մոտեցումը նացիստական համակենտրոնացման ճամբարում զոհված աստվածաբան Դիտրիխ Բանհոֆենի դիրքորոշման հետ:

Աստվածաբանը ժամանակակից իրադրության էությունը տեսնում է «աշխարհի չափահասության մեջ»: Աշխարհիկացումը նրա համար նշանակում է աշխարհի ապաառասպելականացում և նրա աշխարհիկ էության բացահայտում: Աստված պետք չէ մեզ որպես բարոյական, քաղաքական կամ բնագիտական կանխադրույթ, որը բացատրում է աշխարհը: Պետք է ազնիվ լինենք և կարողանանք ապրել աշխարհում, եթե նույնիսկ Աստված չկա: Աստվածաբանու-

թյունը պետք է հարգանքով վերաբերվի աշխարհի աշխարհիկ բնույթին և ողջունի այն՝ որպես ազատ մարդու չափահասության փաստի: Բայց դա հնարավոր է, եթե քրիստոնեական աստվածաբանությունն առաջարկի աշխարհի սեփական մեկնաբանությունը, առանց այն կեղծ իդեալիզմի, որ տեսնում ենք, ասենք, եկեղեցիների պաշտոնական աստվածաբանության մեջ: Այն պետք է լինի կոնկրետ, մատնանշի Աստծո ներկայության իրական, այլ ոչ թե ցանկալի հանգամանքը:

Դ. Բանհոֆերը համարում է, որ աշխարհի կրոնական մեկնաբանությունը հաղթահարված է Աստծո մարդեղենացման քրիստոնեական հավատով՝ Աստված ապրեց աշխարհի իրականության մեջ, և նրանք այլևս չեն հակասում միմյանց: «Աստվածալքյալությունը» կարող է հասկացվել Հայր Աստծո կողմից Քրիստոսի՝ խաչի վրա լքյալություն: Հիսուսն ինքն է հրաժարվել աստվածայնությունից իրական լինելու՝ մարդեղենալու համար: Աստվածաշնչյան Աստծո անզորությունը աշխարհում վերածվում է հաղթող ուժի՝ «օգնել կարող է միայն տառապող Աստվածը»: /Бонхоффер Д. Сопротивление и покорность. “Вопросы философии”, 1989, # 11, стр. 137/:

28

Բանհոֆերը եզրակացնում է. «Չափահաս աշխարհը ավելի անաստված է, քան անչափահաս աշխարհը, և, հավանաբար, այդ պատճառով ավելի մոտ է Աստծուն, քան անչափահաս աշխարհը» (նույն տեղում, էջ 138): Որքան մեծ պատասխանատվություն ենք մենք վերցնում աշխարհի հանդեպ, այնքան չափահաս ենք, այնքան քիչ տեղ է մնում Աստծո համար, և այնքան մոտ ենք Նրան, քանզի Նրա համար ավելի մեծ պատասխանատվություն ենք կրում: Ժամանակակից կրոնագերծ աշխարհը ավարտում է քրիստոնեության կրոնական դարաշրջանը, բայց դրա հետ միասին բացահայտում իրական քրիստոնեական հավատի հնարավորությունը՝ ինքնուրույն հավատն առանց կրոնի: Լուսավորականությունը անհնար է դարձնում «բնական աստվածաբանությունը» և ստիպում աստվածաբանությանը լինել «չափահաս»՝ հենվել սեփական ուժերի վրա:

Ուղղափառ եկեղեցու հրապարակած այս փաստաթուղթն արժանացավ լուրջ քննադատության: Մասնավորապես ազգայնական ուղղվածության քաղաքագետ Ա. Դուզինը գրեց. «...Այս տեսանկյունից ուղղափառ եկեղեցու սոցիալական ուսմունքը համարում են կոմպրոմիսային, և, մեծ հաշվով, պատճենող մի շարք կաթոլիկական նախաձեռնությունների, որն ինքնին տհաճ ախտանիշ է...Այն, ինչն այստեղ բացակայում է, նոր խոսքն է, նոր մոտեցումը, որը հետաքրքիր կդարձներ այս դոկտրինը ուղղափառ և կիսաուղղափառ լայն զանգվածների համար, ինչը կարելի է փաստել: Ինձ այս փաս-

տաթուղթը թվում է հիմնականում որպես բյուրոկրատական ձևականություն»:

Ուղղափառ եկեղեցում, հատկապես հասարակ սպասավորների շրջանում, ուժեղ է միապետական-ցարիստական գաղափարների ազդեցությունը: Որպես օրինակ կարելի է վերցնել Տվերում 2000 թ. կայացած «Միապետությունը ռուս ժողովրդի կյանքում. վերադարձ արմատներին» միջազգային կոնֆերանսը, որը, փաստորեն, Տվերի և Կաշիրայի արքեպիսկոպոս Վիկտոր Օլեյնիկի նախաձեռնությունն էր: Կոնֆերանսն ընդունեց որոշում՝ «Միապետական գաղափարի վերականգնումը ռուս ժողովրդի գիտակցության մեջ»: «Միապետության գաղափարն անանց արժեք է և մեր ժողովրդի մեծ նվաճումն է», - ասվում է փաստաթղթում:

Ռուս ուղղափառ եկեղեցու սոցիալական դոկտրինը հեշտությամբ չընդունվեց: Որոշ մեկնաբաններ այն համարում են ուշացած, իսկ մյուսները՝ չհամապատասխանող ուղղափառ եկեղեցու աշխարհայացքին: Կարծում են՝ երկու գնահատականն էլ արդարացի են: Սոցիալական դոկտրինի անհրաժեշտության հիմնական կողմնակիցները լիբերալ տրամադրված հոգևորականներն էին: Նրանք հասկանում էին, որ ժամանակակից բուրժուական պետությունում եկեղեցին պետք է գտնի իր տեղը, բայց որ ավելի կարևոր է՝ գտնի իր անելիքը:

29

Ուղղափառ աստվածաբանությունը պահպանողականության և սոցիալիզմի միջև

Ինչպես Դայ առաքելական եկեղեցուն, այնպես էլ ուղղափառ եկեղեցուն չափազանց անհանգստացնում է «աղանդների» քարոզչությունը, և երկու դեպքում էլ եկեղեցու պահպանողական ներկայացուցիչներն իրենց անելիքը համարում են կրավորական՝ թույլ չտալ «աղանդների» մուտքը իրենց ավանդական տարածք: Մարտավարությունները երկու եկեղեցիներում տարբեր էին և են. մի դեպքում խոսվում էր «տոտալիտար սեկտանների» մասին, մյուս դեպքում՝ ապազգային, այսինքն՝ բավարար չափով «տոտալիտար» չլինելու մասին: Մեր եկեղեցին պնդում է, որ «սեկտաները» խախտում են ազգային անբողջականությունը՝ տոտալությունը: Պետերբուրգի հոգևոր ակադեմիայի նախկին դոցենտ Իգումեն (վարդապետ) Վենիամին Նովիկը մի հարցազրույցում հայտարարեց. «Մեր գործը բարդացավ. մենք սկսում են պայքարը Ռուսաստանի գլխավոր տոտալիտար աղանդի՝ Ռուս ուղղափառ եկեղեցու դեմ»: / Либералы признают свое поражение, но не сдаются // Православная Москва. М., 1997. с. 33/:

Մեկ այլ տեղ նա գրում է. «Ուղղափառ տաճարներում և վանքերում դուք չեք գտնի Սերգեյ Բուլգակովի, Պավել Ֆլորենսկու, Ալեքսանդր Մենի գրքերը: Այստեղ ավելի շուտ կվաճառեն սևհարյուրակային գրականություն, քան Բերոյակին և Սոլովյովին»: Ուրեմն, ուղղափառ եկեղեցու դեպքում հարցն աստվածաբանական ավանդույթի թուլության մասին չէ:

100 տարի առաջ կամ փոքր-ինչ ավելի շուտ, ռուսական թեիստական փիլիսոփայությունը այդ սոցիալական խնդիրներին անդրադարձել է և փորձել իմաստավորել: Վ. Սոլովյովը գրել է. «Չի կարելի պաշտել քրիստոնեական ճշմարտությունը և դրա հետ մեկտեղ հաշտվել հակաքրիստոնեական իրականության հետ, որպես ինչ-որ հավերժ անփոփոխ և անխուսափելի բանի», իսկ Ն. Բերոյակը՝ «Սոցիալական հարցը մեծապես հոգևոր հարց է, և այն, որ դա համարժեքորեն չի ընկալվում, մեծ ողբերգություն է մարդկության համար: Ուղղափառությունը չի կարող մնալ որպես տաճարային բարեպաշտություն. այն պետք է դառնա ուժ, որը վերափոխում է կյանքի ամբողջականությունը»: /Ըստ՝ <http://www.mnemosyne.ru/library/novik-3.html/>:

30

Իգումեն Վենիամին Նովիկը նկատում է, որ ժամանակակից աշխարհում եկեղեցու դերի մասին Ռուս ուղղափառ եկեղեցու ներսում կան երկու մոտեցումներ՝ «պահպանողական» և «լիբերալ-մոդեռնիստական»: Առաջիններն «առավել հոգում են, որ եկեղեցին չկորցնի իր ինքնությունը՝ հոգ տանելով լիտուրգիա-պատմական ժառանգության մասին»: «Դա ինքնին վատ չէ, - կարծում է ուղղափառ վարդապետը, - բայց երբ դա դառնում է գլխավոր նպատակ, ապա ենթադրում է ինքնամեկուսացում, պահպանողականություն, հակաեկումենիզմ, մշակութային դոգմատիզմ: Այն եկեղեցական կյանքում չի զանազանում առաջնայինը երկրորդականից, մշակութային և սոցիալական առումով հանգեցնում է եկեղեցական կյանքի ձևերի դոգմատիկացման, տարաբնույթ «թշնամիների» և ընդհանրապես բացառիկ գիտակցության փնտրտուքի: Եկեղեցին այդ դեպքում ընկալվում է որպես ինքնաբավ»: <http://www.mnemosyne.ru/library/novik-3.html/>:

Սա հետխորհրդային կղերական պահպանողականության դիպուկ գնահատական է:

Իգումեն Վենիամին Նովիկը տալիս է նաև «լիբերալ-մոդեռնիստների» բնութագիրը. «Նրանք համարում են, որ Ս. Ավանդության հետ անհրաժեշտ է եկեղեցական կյանքի ձևերի և եղանակների նորացում, մշտական երկխոսություն «արտաքին աշխարհի» և այլ կրոնների հետ: Նրանց գերխնդիրը կյանքի ամբողջական վերա-

փոխումն է քրիստոնեական ոգով, խնդիր, որ երբեք լիարժեք չի լուծվելու երկրային պայմաններում, բայց որը, այնուամենայնիվ, հարկ է լուծել»:

Եթե «պահպանողականների» համար կարևոր են եկեղեցական կյանքի էսթետիկական-հայեցողական և տաճարային-ծիսական կողմերը, ապա «ազատականների» համար՝ միսիոներական-գործունյա կողմը»:

Իգումեն Նովիկը նշում է ռուսական մշակույթի երկու առանձնահատկություն՝ արհամարհանքը ինտելեկտուալիզմի և, ընդհանրապես, մարդկանց ու մարդկային արժանապատվության հանդեպ: Նա ռուսական «սպիրիտուալիզմը» համարում է պաշտպանական հակազդեցություն՝ խորքային պարտվածության արտահայտություն:

Ընդհակառակը, ըստ նրա, հարկավոր է հաղթահարել պարտվածության զգացողությունը և գտնել աշխարհում քրիստոնյայի կեցության իսկական ձևը, այսինքն՝ քրիստոնեական քաղաքականությունը: Հեղինակը հիմնականում համամիտ է Յ. Ս. Բուլգակովի հետ. «Կա, արդյո՞ք, լայն ըմբռնված քաղաքականության մեջ մի ինչ-որ բան, որ հատուկ չէ, օտար է քրիստոնեությանը... Դրան կա միայն մի պատասխան. եթե կա պետություն, հետևաբար՝ քաղաքականություն, որպես տվյալ և մարդկային ուժերով անվերանալի իրողություն, նշանակում է՝ հարկավոր է այս կամ այն կերպ որոշել այդ փաստերի նկատմամբ սեփական գործնական մոտեցումը և փորձել ակտիվորեն ազդել այդ փաստերի վրա: Փակել աչքերը կամ շրջվել՝ չտեսնելու համար այդ փաստերը, նայել նրանց՝ որպես քրիստոնեական կյանքին օտար ոլորտի, նշանակում է ընդունել ոչ միայն սեփական անգորությունը, այլև քրիստոնեության սահմանափակությունը և անգորությունը: Դա կլիներ ուրացում, քրիստոնեության անարգում: Քրիստոնեությունը, ինչպես բացարձակության հավակնող ամեն մի կրոն, տարածում է իր շահը և ազդեցությունը կյանքի բոլոր ոլորտների վրա... Նրա համար չկան անտարբեր կամ չեզոք գոտիներ, ինչպես չկա սահման Աստծու համար, որն «ամենակուլ կրակ» է: Քաղաքականության հանդեպ հասարակական անտարբերության համար արդարացում չկա: Ընդհակառակը, այն նախ՝ անիրագործելի է և երկրորդ՝ բացահայտ հակաքրիստոնեական, քանզի հակասում է աստվածամարդության հիմնական և գլխավոր ուսմունքին»: //Булгаков С. Н. Неотложная задача (О союзе христианской политики) // Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 30–31/:

Նման գործնական տեսակետին, ըստ իգումեն Նովիկի, հա-

կադրված է «միաբնակ սպիրիտուալիզմը», որի տրամաբանությունը հեղինակը հեզնում է. «Ոչ թե Քրիստոսի տեսանելի հազարամյա Արքայությանը պետք է սպասել, ոչ թե նյութական բարեկեցության, այլ այն Արքայության, ուր Աստված կոչնչացնի կերակուրը և ստամոքսը, ուր հոգևոր մարմինը կլինի, որտեղ նոր երկինքն է և նոր երկիրը: Ուրեմն, չարժե լրջորեն հարմարվել աշխարհի կեցությանը»: Հեղինակն ակնհայտորեն ակնարկում է ազդեցիկ հրապարակախոս Ա. Կուրակին, որն ուղղափառ սոցիալական դոկտրինի հիմնական ընդդիմախոսն էր:

Իհարկե, աշխարհի ապագա վերափոխումը մեծ գաղտնիք է, բայց մերձավորի հանդեպ անտարբերությունը արդարացնել ապուկալիպտիկ փախուստով, հեղինակը չի ընդունում:

Ըստ նրա՝ հետևանքը լինում է աստվածաբանության անտեսումը, ընդհանրապես բանականության նվաստացումը, կարծես թե վերջինը Աստծո մեծագույն շնորհներից չէ, ինչը բնորոշ է, հեղինակի կարծիքով, «միաբնակ-սպիրիտուալիստական» մոտեցմանը: Բանականությունն արհամարհելը այս մտայնության մեջ համարվում է բարեպաշտություն, Աստծո կամքին հնազանդության նշան, որպես «հոգևորության» դրսևորում:

32

Իզումեն Նովիկին կարողալիս այն տպավորությունն ենք ստանում, որ նա նկատի ունի նաև Հայ առաքելական եկեղեցու ներսում իշխող որոշ ցավալի մտայնություններ:

Երբեմն աշխարհից հրաժարվելու և բռնապետներին հնազանդ լինելու կոչերը վրդովմունք կարող են հարուցել: Գ. Ֆեդոտովը գրում է. «Մարդը միայն ինքն իր հանդեպ կարող է դրսևորել ասկետական հրաժարում և սուրբ անհոգություն: Մերձավորին ուղղված նույն պահանջը, ասենք, քաղցածի ծոմ պահելը՝ երեսպաշտություն և դաժանություն է»: / Федотов Г. П. Церковь и социальная правда // Федотов Г. П. Империя и свобода. Нью-Йорк, 1989. С. 172./: Մեկ այլ տեղ նա գրում է. «Ապաբարոյական հոգևորը դիվայինի ամենասարսափելի դրսևորումն է»: // Федотов Г. П. Ecce Homo / Федотов Г. П. Собр. соч. Т. 2./:

Ռուս ուղղափառ եկեղեցու և կարծում են՝ առավել ևս Հայ առաքելական եկեղեցու դեպքում առանձնահատուկ ուշադրության է արժանի ազգային հոգեբանական գործոնը: Կիսով ռուս, կիսով հայկական ծագում ունեցող ուղղափառ աստվածաբան Պ. Ֆլորենսկին իր խոսքը կարծես ուղղում է երկու ժողովուրդներին. «...Ռուս ուղղափառների համար այդպիսի կուռք են ռուս ժողովուրդը և նրա բնական խառնվածքը, որը նրանք պատվանդանի վրա են դնում և պաշտում Աստծո փոխարեն: Հավատը կենցաղի հանդեպ վեր է դաս-

վում հոգևոր կյանքի պահանջից: Ծիսապաշտությունը, սլավոնասիրությունը, նարոդնիկականությունը, որքան էլ նրանք տարբեր լինեն, բոլորն էլ ձգտում են առաջնային լինել, իսկ համընդհանուր կրոնասիրությունը երկրորդ պլան մղել կամ ընդհանրապես մի կողմ թողնել: Այդ բոլոր հոսանքների հիմքում ընկած է այն բացահայտ կամ ոչ բացահայտ հավատամքը, որ ռուս ժողովուրդը ինքնին, առանց հոգևոր խիզախումի, ազգային որակի, այսինքն՝ բնածին-քրիստոնյա ժողովուրդ լինելու շնորհիվ առանձնապես մերձ է Քրիստոսին և ընտանեվարի նրա հետ... Եվ, ինչպես միշտ, ընտանեվարությունը վսեմի հետ հանգեցնում է այլ ազգերի հանդեպ արհամարհանքի ոչ թե որոշակի բացասական հատկությունների համար, այլ ընդհանրապես:... Ռուս ժողովուրդն առատորեն և առանց առանձնահատուկ ջանքերի ստացել է այն, ինչի համար ուրիշ ազգեր պայքարել են դարերով և հասել են տառապանքով : ...Նա այն ավելի շուտ ստացավ, քան հասցրեց ցանկալ, նա չսովորեց և անկարող է ցանկանալ»: / Свящ. Павел Флоренский. Записка о Православии. Сочинения. М., 1996. Т. 2. С. 544–545./: Ավելի հակիրճ է արտահայտվում Ն. Բերդյաևը. «Ուղղափառության մեջ երկրայինի հանդեպ անտարբերությունը հանգեցրեց հեթանոսա-թաթարա-բյուզանդական ինքնակալության կեղծ կրոնական սրբացման: Ասկետական ուղղափառությանը, չգիտես ինչու, սկսեց պաշտպանել հեթանոսական պետությունը, ինքնապահպանության երկրային բնազդները»: // Бердяев Н. А. Распря Церкви и Государства в России / Вопросы религии. М., 1908. Вып. 2. С.112./ Ըստ՝ <http://www.mnemosyne.ru/library/novik-3.html> /:

Ռուսական ինքնակալ մտայնությունը մարդկանց դիտում է իբրև «երեխաների», որոնք հոգատար «հայրիկի» կարիք ունեն: «Բալիկների» կողմից մարդու իրավունքների արժարժումն այս սխեմայում կարող է դիտվել որպես սիրո և հարգանքի արժեքների անարգում, ինչը բազմիցս խաղարկում են ռուսական և հայաստանյան իշխանամետ լրատվամիջոցները:

Եվրոպական լուսավորականության հետ բախումը Ռուսաստանում հանգեցրեց «սլավոնաֆիլականության» և «արևմտականության» ընդհարմանը: Սլավոնաֆիլների համար եկեղեցին, որպես Քրիստոսի գաղտնի մարմին, ընդգրկում էր պետությունը, ժողովուրդը, մշակույթը՝ հանդիսանալով մարդկության միակ առաքելությունը: Սլավոնաֆիլներին հակադրված ունիվերսալիստները անվանվեցին «արևմտականներ», քանզի նրանք ռուսներին համարում էին «սովորական» ժողովուրդ, մերժում էին առասպելաբանական մոտեցումը, պարտադիր համարում արևմտյան ուղին:

Այդ ուղղության տիպիկ ներկայացուցիչ է Սենյոն Ֆրանկը: Հատկապես ուշագրավ է 1949 թ. նրա հրատարակած «Լույս խավարում» գիրքը: Ըստ նրա՝ Քրիստոսը եկել է փրկելու ոչ միայն հոգիներ, այլև աշխարհը. «Հոգեպես ամրանալու և աստվածային լույսի վերերկրային բարեպարզ տարերքում հաստատվելու, սեփական ճանապարհով դեպի Աստված գնալու հետ մարդը նաև *աշխարհի համերաշխ փրկությանը և առողջացմանը գործուն մասնակցելու կենսական խնդիր ունի*»: / Франк С.Л. Свет во тьме. – М.: Факториал. 1998. с. 139/.

Ս. Ֆրանկը համաձայն է այն տեսակետին, որ ժամանակակից քրիստոնեական աշխարհում փրկությունը դիտվում է զուտ անձնական գործ՝ «փրկվե՞ք՝ ով կարող է»: «...Այդ տեսակի պատկերացումները որքան էլ տարածված լինեն այն աշխարհում, որ իրեն քրիստոնեական է համարում, իր էությանը հակաքրիստոնեական մութ առասպել է՝ խավարի մեջ ապրող մարդկային էգոիզմի ծնունդ» (նույն տեղում, էջ 136):

Ս. Ֆրանկը տարբերակում է «աշխարհի էութենական փրկությունը» և «աշխարհի պահպանումը չարիքից»: Առաջինն Աստծու գործն է, իսկ մարդը Նրա կամքի իրագործողը: Երկրորդը տեղի է ունենում մարդկային ակտիվության միջոցով՝ որպես պահպանիչ օրենք, որ նա նույնացնում է կաթոլիկ աստվածաբանության «բնական օրենքի» հետ: Բնական օրենքի հաստատությունները, ըստ նրա, ընտանիքն են, մասնավոր սեփականությունը և պետությունը, որոնք պատմական չեն, այլ մարդկային կեցության հիմքերը: Ոչ թե պետք է վերացնել մասնավոր սեփականությունը, այլ ստեղծել այնպիսի պայմաններ, որ բոլոր մարդկանց հասու լինեն: Ս. Ֆրանկն իր մոտեցումն անվանում է «քրիստոնեական ռեալիզմ», և այն շատ մոտ է կաթոլիկական սոցիալական ուսմունքին:

Բայց ամենահետաքրքիր ուղղությունը 20-րդ դարի ուղղափառ մտածողության մեջ մարքսիզմի ազդեցությամբ ձևավորված քրիստոնեական սոցիալիզմն էր: Ս. Բուլգակովը՝ ռուսական քրիստոնեական սոցիալիզմի հայտնի ներկայացուցիչը, հիշում է. «19-րդ դարի 80-ականների հեղձուցիչ հուսալքումից հետո մարքսիզմը դարձավ առույգության և գործունյա օպտիմիզմի աղբյուր, երիտասարդ Ռուսաստանի մարտական կոչը, նրա հասարակական խմորիչը...»:

Սոցիալական քրիստոնեության գաղափարներն արտահայտվեցին Ս. Բուլգակովի «Քրիստոնեական քաղաքականության միության մասին» նախագծում և Վ. Սվենիցկու, Ֆ. Էռնի, Պ. Ֆլորենսկու, Ա. Ելչանինովի «Քրիստոնեական եղբայրության պայքարի» ծրագրում: Նրանք հանդես էին գալիս հանուն հասարակության դեմոկրա-

տացման, եկեղեցին պետությունից անջատման, քրիստոնեական հասարակության ստեղծման: Ս. Բուլգակովը 1905 թ. գրել է. «Քրիստոնեական կառավարման գերադասելի ձևը Բյուզանդիայի և ստրկամիտ պաշտոնական եկեղեցու կողմից պաշտպանվող թաթարթուրքական տիպի բռնապետական ավտոկրատիզմը չէ, այլ ֆեդերատիվ-դեմոկրատական հանրապետությունը, ինչն իր ժամանակին լավ հասկանում էին անգլիացի այլախոհները, որոնք գաղթեցին Ամերիկա» //Булгаков С. Н. Неотложная задача (О Союзе христианской политики) // Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 33.//:

Ս. Բուլգակովի նախագիծը, փաստորեն, Եվրոպայում առաջին քրիստոնեադեմոկրատական կուսակցության նախագիծն էր: Բայց այդ նախագծերին բախտ չվիճակվեց կյանքի կոչվել:

Ըստ Ս. Բուլգակովի՝ ժամանակակից քրիստոնյան ապապատմական և նույնիսկ ապասոցիալական էակ է: Նա պնդում է, որ «քրիստոնեական քաղաքականությունը» պետք է պաշտպանի քրիստոնեական սոցիալիզմը, որին նա մի կողմից հակադրում է «գեղոնիստական», մյուս կողմից՝ աթեիստական սոցիալիզմին: Նա գրում է. «...քրիստոնեական սոցիալիզմը քաղաքականության մեջ տեսնում է կրոնական գործունեություն, առաջ է քաշում որոշակի պահանջներ, որոնք բարձրագույն ճշմարտության արտահայտությունն են, Քրիստոսի պատգամների կատարումը»: / Булгаков С.Н. Неотложная задача //Христианский социализм (С. Н. Булгаков). Новосибирск: Наука, 1991. с. 44 /: Մեկ այլ տեղ նա գրում է. «Քրիստոնեությունը ոչ միայն սոցիալիզմից վախենալու ոչ մի պատճառ չունի, այլև լիակատար հիմք կա այն համարելու բարեգործական հասարակական բարեփոխում՝ ուղղված հասարակական չարիքի դեմ պայքարելուն, որքանով որ դրանք չեն ուղեկցվում կոշտ բռնությամբ և համապատասխանում են առողջ դատողությանը»: /Булгаков С.Н. Неотложная задача //Христианский социализм (С. Н. Булгаков). Новосибирск: Наука, 1991. с. 250/

Ըստ ինքնատիպ ռուս թեիստ մտածող Գ. Ֆեդոտովի, որը կարողացավ լիբերալ-դեմոկրատական հայացքները համատեղել քրիստոնեական սոցիալիզմի գաղափարների հետ, քանզի հանրային կարգը անտարբեր չէ մարդկանց հոգևոր և բարոյական բարեկեցության հանդեպ, քանի որ այն կարող է կամ այլասերել, գայթակղել նրանց կամ ուղղորդել բարուն, ապա ակնհայտ է՝ սոցիալական խնդիրը չի կարող անկարևոր լինել քրիստոնյայի համար: Իսկ ո՞ր կարգին ձգտել: Այն կարգին, ուր ամենից ավելի են իրագործված արդարությունը և կյանքի եղբայրական սկզբունքները, ուր չարի դեմ պայ-

քարը դուրսին է, ուր անհատն իր հոգևոր զարգացման առումով լավագույն պայմաններում է»: /Г.П.Федотов. О святости, интеллигенции и большевизме. Избранные статьи. СПб,: Изд. С-Петербургского университета, 1994, с. 55/.

Ոչ թե այն, որ սոցիալիզմը մոդայիկ ուսմունք է, այլ այն, որ սոցիալիզմն օրգանապես բնորոշ է քրիստոնեական ուսմունքին, նրան դարձնում է գրավիչ քրիստոնյայի համար. «Հարկ է, որ խամրեր կապիտալիզմի հարատևության խաբկանքը, որպեսզի բացահայտվեր, թե որքան խորն է արմատացած սոցիալիզմը քրիստոնեության մեջ՝ Ավետարանում, առաքելական համայնքներում, առաջին եկեղեցում, վանականության մեջ, ինչպես ռուսական, այնպես էլ արևմտյան միջնադարյան եկեղեցիների սոցիալական ծառայությունում: Վերջնականապես պարզվում է, որ սոցիալիզմը քրիստոնեության մոլորյալ զավակն է, այժմ, գոնե մասնակիորեն, հայրական տուն վերադարձող»: / Г.П.Федотов. Основы христианской демократии // Русские философы (конец XIX - середина XX века). Антология. Выпуск 3. М., Книжная палата. 1996. – с.140/.

36

Մարտահրավեր

Հայ առաքելական եկեղեցու առջև ծառայած խնդիրները համադրելով Ռուս ուղղափառ եկեղեցու առջև ծառայածների հետ՝ նկատում ենք մի շարք ընդհանրություններ:

Առաջին հերթին դա ծայրահեղ ազգայնականության ուժեղ ազդեցությունն է, մասնավորապես «բացառիկության» առասպելի արմատացած լինելը: Եթե հայկական կրոնական մտածողության մեջ բացառիկությունը հիմնավորվում է հնությանը, ապա Ռուս ուղղափառ եկեղեցու պարագայում այն Իվան Գրոզնու ժամանակ ձևավորված «երրորդ Հռոմի» հղացքն է, ռուսական միսիոներական իմպերիալիզմի բանաձևը: Բայց «բացառիկության» առասպելի գաղափարական հիմքը հիմնականում ռոմանտիկ գերմանական իդեալիստական փիլիսոփայությունն է, որը խոսում էր «գերմանական» բացառիկության մասին, սլավոնաֆիլները խոսում էին սլավոնական բացառիկության մասին: Հայկական «բացառիկությունը» այս գաղափարների համեմատ պարզապես **սզրուկ է**:

Գերմանական ռոմանտիկական իդեալիզմից է ծնվել նաև ուվարոյան «ուղղափառություն, ինքնակալություն, ժողովրդականություն» բանաձևը: Այն ենթադրում է կրոնական, պետական և ազգային գործոնների միասնություն, որին դեմ չեն նաև ժամանակակից հայաստանցի հակաժողովրդավարները: Այս երկու սկզբունքներն ստեղծում են աստիճանակարգային, հեղինակության վրա հիմնված

աշխարհի պատկերը: Այդ աշխարհայացքն է մեղավոր, որ ոչ ռուս, ոչ էլ հայ հասարակությունները չեն տարբերակում օրենքը և բարոյականությունը, քաղաքականությունը և պատմությունը: Այդ աշխարհայացքի ազդեցությունը հատկապես նկատելի է մեր ազգայնական գիտակցության մեջ, որը պարզ հավելվածի է վերածում Հայ առաքելական եկեղեցուն:

Կրկին հիշելով Ս. Բուլգակովի խոսքերը՝ «Բյուզանդիայի և ստրկամիտ պաշտոնական եկեղեցու կողմից գերադասելի դասված քրիստոնեական կառավարման ձևը թաթար-թուրքական տիպի բռնապետական ավտոկրատիզմը չէ, այլ ֆեդերատիվ-դեմոկրատական հանրապետությունը», ստիպված ենք արձանագրել, որ Հայ առաքելական եկեղեցու կղերը ևս համակրում է «թաթար-թուրքական տիպի բռնապետական ավտոկրատիզմը», ինչը լրացուցիչ օտարացում է ծնում հասարակության և եկեղեցու միջև: Ն. Բերդյաևի հետևությամբ սոցիալական հարցերի նկատմամբ անտարբերությունը կարող ենք հանգեցնել հեթանոսա-թաթարա-բյուզանդական բռնապետության կեղծ կրոնական օրինականացմանը: Գրիգոր Լուսավորչի եկեղեցին, որն իրեն հաստատեց հեթանոս պետության դեմ պայքարում, չգիտես ինչու, սկսել է պաշտպանել հեթանոս՝ կապիտալիստական նյութապաշտությունը պաշտպանող պետությանը, ինքնապահպանության հողեղեն բնագոյները:

37

Կարող է այն տպավորությունն ստեղծվել, որ մեր եկեղեցին նույնպես կղերական պահպանողականության դիրքորոշումն է որդեգրել: Բայց դա այդպես չէ:

Եթե ուղղափառ պահպանողականությունն անիծում է աշխարհը որպես հակաքրիստոսի աշխարհ, ապա հայ առաքելական պահպանողականը պարզապես անտարբեր է և պրագմատիկ: Եթե ուղղափառ պահպանողականությունն աշխարհիկ բարքերում միայն ախտ և մեղք է տեսնում, ապա հայ առաքելական պահպանողականը լռում է և գործում եկեղեցական ունեցվածքը բազմապատկելու ուղղությամբ:

Համարում են, որ Արևմուտքը ռացիոնալիստական է, իսկ Արևելքը՝ համադրական-խորհրդանշական: Բայց այս սխեման չի բացատրում հայկական միջնադարյան աստվածաբանության ընդգծված ռացիոնալ բնույթը: Եթե իրավունքի աղբյուրը ռացիոնալությունն է՝ բանական մոտեցումը, նշանակում է միջնադարյան Հայաստանն ավելի արդիական էր, քան ժամանակակից Հայաստանը, քանզի ավելի քրիստոնեական էր, պակաս՝ «թաթարական»: Համեմատության կարգով նկատենք, որ մեր միջնադարյան աստվածաբանները փորձում էին յուրացնել իրենց ժամանակի փիլիսոփայա-

կան մշակույթը՝ Պլատոն, Դիոնիսոս Արեպագիտ կամ Աքվինացի և Բոնավենտուրա: Այսօր, ընդհակառակը, բացահայտ է Հայ առաքելական եկեղեցու սպասավորների ջղային մոտեցումը ամեն մի աստվածաբանական և փիլիսոփայական սկզբունքայնությանը: Դարեր շարունակ մենք ունեցել ենք միայն, ճիշտ է, ոչ պարտադիր, կանոնական իրավունք, և որոշակի աստվածաբանական ջանք պահանջվեց աշխարհիկ իրավունքը հիմնավորելու համար: Այսօր խնդիրը գրեթե նույնն է. պահանջվում է կրկին «բանականության աշխատանք», բայց կարողություններ գրեթե չկան:

30 տարի առաջ սալվադորցի քահանա Գրանդեն, որն սպանվեց բռնապետության զնդաններում, իր օրագրում գրել է. «Վախենամ՝ իմ երկրում շուտով Աստվածաշունչը և Ավետարանը կարգելվեն, քանզի նրանք պայթեցնող բնույթ ունեն՝ մերկացնում են մեղքը: Եթե Քրիստոսը հատեր մեր երկրի սահմանը, նրան կծերբակալեին: Նրանք Քրիստոսին կհամարեին հեղափոխական, քարշ կտային դատարան՝ մեղադրելով քայքայիչ և հակասահմանադրական գործունեության մեջ, անպետք գաղափարների կրող, որոնք «դեմոկրատիային», այսինքն՝ փոքրամասնությանը դեմ են: Նրանք կրկին կխաչեին նրան», իսկ Սան Սալվադորի արքեպիսկոպոս Ռոմերոն, դարձյալ բռնապետության կողմից սպանված, ասել է. «Քրիստոնյաները գերադասում են խոսել խաղաղության լեզվով: Բայց երբ դիկտատուրան ոտնահարում է մարդկանց իրավունքները, երբ այլ կերպ հնարավոր չէ հասնել ազգի բարօրությանը, երբ փակվում են բանական երկխոսության և փոխըմբռնման ուղիները, եկեղեցին խոսում է պարտիզանական պայքարի օրինականության մասին»:

/Алексей Калашников. У истоков “теологии освобождения”/.

Այս փաստերը մատնանշում են, որ քրիստոնեության սոցիալական և քաղաքական ուսմունքը մեծ հեռանկար ունի, և միլիոնավոր հասարակ մարդիկ այն դարձրել են իրենց դրոշը անարդարության, ինպերիալիզմի, գաղութատիրության, բռնապետության դեմ պայքարում: Այդ խնդրին քրիստոնեությունը պետք է ծառայի նաև Հայաստանում:

ԱՆՆԻ ԽԱՉՎԱՏՈՒՄՆ

2003-2007թթ. սովորելի

*և ավարտելի է Երևանի պետական համալսարանի
աստվածաբանության ֆակուլտետը: Մեկ տարի սովորելի է
Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում՝ ուսումնասիրելով
ԱՄՆ-ի կրոնական խճանկարը և քաղաքացիական կրոն
հասկացությունը: Մի շարք գիտական ու
հրատարակախոսական հոդվածների հեղինակ է:*

ՔԱՂԱՔԱԳԻԱԿԱՆ ԿՐՈՆ ՀԱՍԿԱԳՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԴՐԱ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏՎՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԱՄՆ-ՈՒՄ

Քաղաքացիական կրոն հասկացությունն ունի մի շարք բացատրություններ՝ կախված նրանից, թե ինչ մեթոդալոգիական տեսանկյունից ենք դրան մոտենում: Ժամանակակից գիտության մեջ գոյություն ունի «քաղաքացիական կրոն» հասկացության երկու բացատրություն. օրինակ, սոցիոլոգները և քաղաքական մեկնաբանները տարբեր կերպ են բացատրում այս հասկացությունը:

Կրոնի սոցիոլոգիայի շրջանակներում քաղաքացիական կրոնն ընկալվում է իբրև ժողովրդական-ազգային կամ քաղաքական-մշակութային կրոն¹: Նման ընկալմամբ քաղաքացիական կրոնը ներառում է՝

- քաղաքական ճառերում և հասարակական վայրերում Աստծո անվան հիշատակումը,
- հասարակական իրադարձությունների և արարողությունների ժամանակ քաղաքական առաջնորդների կողմից կրոնական տեքստերի ընթերցանությունը,
- նախկին քաղաքական գործիչների երկրպագությունը,
- բարոյական արժեքներ ուսուցանելու նպատակով նախկին առաջնորդների ապրելակերպը վկայակոչելը,

1 Տե՛ս **Bellah R. N.** Comment, *Sociological Analysis* 50(1989), 147, p. 9-10.

- պատերազմների վետերանների և զոհերի երկրպագությունը,
- քաղաքական առաջնորդների կազմակերպած կրոնական հավաքությունները,
- հասարակական շենքերի պատերին կրոնական խորհրդանշաններ փակցնելը,
- հասարակական շենքերի օգտագործումը՝ որպես աղոթատեղի:

Շատ հաճախ քաղաքական մեկնաբանները և լրագրողները թերթերում ու ամսագրերում օգտագործում են «քաղաքացիական կրոն» տերմինը՝ նկատի ունենալով բոլոր երկրներում առկա հայրենասիրական երևույթները: Նմանատիպ երևույթների շարքին են դասվում՝

- հասարակական հավաքությունների ժամանակ ազգային օրհնեղբի երգեցողությունը,
- նվիրվածության երդումը, ինչպիսին է, օրինակ, ԱՄՆ-ում գործածվող «երդումը»,
- հայրենասիրական տոների ժամանակ ազգային դրոշի ցուցադրությունը,
- թագավորի թագադրման և նախագահի՝ իր պաշտոնին անցնելու հանդիսավոր արարողությանը զուգընթաց արարողությունները,
- մեծ առաջնորդների, պատերազմների և այլ հիշարժան իրադարձությունների մասին չափազանցված, միակողմանի, չափից ավել պարզեցված, երբեմն նույնիսկ մտացածին, առասպելացված պատմությունների բազմակի վերարտադրությունը,
- նախկին մեծ առաջնորդների կամ պատմական իրադարձությունների հիշատակումը,
- երկրի, սահմանադրության կամ թագավորի հանդեպ հարգանքի արտահայտումը,
- մահացած քաղաքական գործչի դագաղի հասարակայնորեն ցուցադրումը և այլն:

Չռոմեական կայսրության իշխանությունն առաջին իշխանությունն էր, որն ուներ արտահայտված քաղաքացիական կրոն²: Չետաքրքրական է նաև այն փաստը, որ կայսրության առաջին կայսր

² St' u **Morris A.** The Origins of the Civil Rights Movement, New York, 1984, p. 10.

Օկտավիանոս Օգոստոսը դասական հեթանոսության պրակտիկան պաշտոնապես վերականգնելու փորձ կատարեց: Հունական և հռոմեական կրոններն ազգային-տեղական բնույթ էին կրում: Իր նվաճողական ծրագրերն իրականացնելու համար Օգոստոսը սինկրետիզմի հիման վրա արձաններ էր կանգնեցնում կայսրության տարբեր մասերում, ինչպիսին էր, օրինակ՝ «խաղաղության զոհասեղան» Արա Պասիսը³: Ի՞նչ էր պատկերում այս արձանը. այն, թե ինչպես էին կայսրը և նրա ընտանքը երկրպագում աստվածներին: Դրանից զատ, նա քաջալերեց նաև Վերգիլիոսի «Էնեասաղայի» հրատարակումը: Այդ աշխատությունը պատմում էր Հռոմի լեգենդար նախնու՝ «կրոնապաշտ Էնեասի»⁴ մասին՝ որպես հռոմեական կրոնականության ցայտուն օրինակի: Եվ ինչպես հետագայում կտեսնենք, հռոմեական քաղաքացիական կրոնը կայսեր անձի պաշտամունքի շուրջ քաղաքացիական հնազանդության հասնելու համակարգային մի փորձ էր:

«Քաղաքացիական կրոն» տերմինն իր «Հասարակական պայմանագիր» աշխատության մեջ առաջին անգամ գործածել է Ժան Ժակ Ռուսոն: Նա «քաղաքացիական կրոնը» մեկնաբանում էր որպես կրոնական հավատալիքների ամբողջություն, որոնք, ըստ նրա, զլոբալ բնույթ էին կրում, և դրանք կառավարելու ու խրախուսելու իրավունք ունեին իշխանությունները: Քաղաքացիական կրոնը, նրա խոսքերով, հավատ է աստվածության, հանդերձյալ կյանքի հանդեպ, որում հանճարը պարզևատրվում է, իսկ արատավորները՝ պատժվում, և վերջապես այն հավատ է կրոնական հանդուրժողականության հանդեպ⁵:

1950 – 1960-ականներին Մարտին Ե. Մարտինի և Ռոբերտ Բելլահի նման գիտնականները փորձեցին հասկանալ ամերիկյան քաղաքացիական կրոնի «դոգմաները» կամ ուսումնասիրել դրանք որպես մշակութային մարդաբանական երևույթ: Այս ենթատեքստում Մարտինը գրում էր, որ ամերիկացիները նոր կրոնին «ընդհանուր առմամբ» հավանություն տվեցին առանց էապես խորանալու

3 St'ou **Wimbely Ronald and William H. Swantos**. "Civil Religion", Study of the Religious Pluralism, 2005, p. 69-72.

4 **Bellah R. N.** Beyond Belief, New York: Harper, 1970, p. 30-31.

5 St'ou **Wimberley R. C. and Christenson J. A.** "Civil Religion, Social Indicators, and Public Policy," Social Indicators Research 1982, p. 211-213.

այդ հավատքի բովանդակության մեջ⁶: Նա փորձում էր տարբերել «հոգևորական» և «մարգարեական» դերերն ամերիկյան քաղաքացիական կրոնի պրակտիկայում, որոնք գերադասում էր անվանել «հասարակական աստվածաբանություն»: Բելլահը գրում էր, որ քաղաքացիական կրոնը «ամերիկյան ազգի մասին սրբազան հավատքների համակարգված գիտելիք է»⁷: Բելլահն ամերիկյան հեղափոխությունը, քաղաքացիական պատերազմը և քաղաքացիական օրենքների ստեղծումը, որպես երեք բնորոշ պատմական իրադարձություններ, առանձնացնում էր: Վերջիններս զգալի ազդեցություն են ունեցել Միացյալ Նահանգներում քաղաքացիական կրոնի բովանդակության ձևավորման վրա⁸:

Քաղաքացիական կրոնի նախնական գաղափարներն առաջացել են խոր հնադարում: Դրանց արմատները կարելի է գտնել հին հույների, օրինակ՝ Պլատոնի մոտ: Քաղաքացիական կրոնի որոշակի տեսակներ գոյություն են ունեցել Հին Հռոմում, Չինաստանում, Ճապոնիայում, ԽՍՀՄ-ում: Այն դեպքում, երբ քաղաքացիական կրոնի հնագույն տիպերում ամուր հոգևոր կապ կար կոնկրետ կրոնի հետ, ԽՍՀՄ-ում այն կապվում էր խորհրդային գաղափարախոսության հետ⁹:

Այս համատեքստում պետք է նշել, որ քաղաքացիական կրոնի գաղափարները զարգանում էին աթեիստական գաղափարներին զուգընթաց, որոնց նշանավոր գաղափարախոսներից կարելի է առանձնացնել Վոլտերին, Ժան Ժակ Ռուսոյին:

Ժամանակակից գիտության մեջ քաղաքացիական կրոնի գաղափարները զարգացրել է Ռոբերտ Բելլահը, որի աշխատանքները հիմնականում վերաբերում էին ԱՄՆ-ի քաղաքացիական կրոնին: Սակայն այս գաղափարները հեշտությամբ ընդհանրացվում են և տեղափոխվում ցանկացած պետություն: Բելլահը գրում է կրոնական չափանիշի գոյության (որը հատուկ է քաղաքական կյանքին) և կրոնական ուղղվածության ընդհանուր բաղադրիչների առկայության մասին, որոնք բաժանվում են կամ կիսվում ամերիկացիների գերակշռող մասով¹⁰:

6 St'u **Marty M. E.** The New Shape of American Religion, New York: Harper, 1959, p. 10.

7 **Marty M. E.** The New Shape of American Religion, p. 11.

8 St'u **Bellah R. N.** "Civil Religion in America," Daedalus, 1967, p.1-21.

9 **Мирошникова Е.** Гражданская Религия, Москва, 2005, с.1.

10 St'u **Bellah R. N.** Civil Religion in America, Daedalus, p. 1-21.

ԱՄՆ-ում քաղաքացիական կրոնի վերոհիշյալ պատկերացումները, հայեցակարգերը Ռ. Բելլահը շարադրել է 1967թ. «Դեղալուս» ամսագրում տպագրված «Քաղաքացիական կրոնն Ամերիկայում» հոդվածում և այդ թեմայի շուրջ գաղափարներն այնուհետև զարգացրել այլ աշխատություններում: Բելլահի գաղափարն ըմբռնվեց, լայնորեն քննարկվեց և դրա հետևանքով կա՛մ ընդունվեց, կա՛մ էլ մերժվեց:

Քաղաքացիական կրոնի սահմանումը Բելլահը կապում էր իր՝ կրոնների զարգացման փուլերի մասին տեսության հետ¹¹: Նա առանձնացնում է կրոնի զարգացման հինգ էտապ՝ նախնական, արխայիկ (հնադարյան), պատմական, վաղ ժամանակակից, ժամանակակից: Փուլերն առանձնացվում են հասարակության սրբազան համակարգերի կրոնական և քաղաքական սիմվոլների բաժանվածության հիման վրա: Հենց այդ սրբազան սիմվոլներն էլ նա անհրաժեշտ է համարում հասարակության մեջ մարդկանց համախմբման համար: Այդ պատճառով «սեկուլարիզացիայի գործընթացը հանգեցնում է ոչ թե կրոնի ոչնչացմանը, այլ նրա կառուցվածքի և դերի փոփոխմանը»¹²:

Նախնական հասարակության մեջ կրոնը և քաղաքականությունը հստակ չեն զանազանվում:

Արխայիկ հասարակության մեջ քաղաքական իշխանությունը դառնում է զարգացած և կենտրոնացած: Ե՛վ կրոնական, և՛ քաղաքական ուշադրությունը կենտրոնանում են դեկավարի անձի վրա, որին հաճախ վերագրվում են աստվածային ծագում և սիմվոլներ:

Պատմական հասարակության մեջ քաղաքականությունը և մշակույթը ստանում են ինքնուրույն իմաստ: Կրոնը նպաստում է բարձրաշխարհիկ հասարակության զարգացմանը, և դրա հետևանքով առաջանում են երկու փոխներգործող սիմվոլների համակարգեր, որոնք համեմատելի են կրոնական և բարձրաշխարհիկ մշակութային իմաստով:

Վաղ ժամանակակից կրոնում ի հայտ է գալիս այլաշխարհային գաղափարը, որն էլ հենց դառնում է կրոնական գործունեության գլխավոր ուղորդը: Դրա վառ օրինակը, Բելլահի կարծիքով, Ռեֆորմացիան է¹³:

11 Տե՛ս նույն տեղում:

12 Նույն տեղում:

13 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 21-30:

Ժամանակակից կրոնում ավանդական կրոնականությունը դառնում է բացառապես անձնական հարց, որն էլ կազմում է քաղաքացիական կրոնի հիմքը:

Ռ. Բելլահի գաղափարները առավել առարկայական դարձնելու համար բերենք մի շարք օրինակներ: Ամերիկացիներից շատերն այցելել են Վաշինգտոնում գտնվող Ազգային արխիվների թանգարան՝ տեսնելու Անկախության հռչակագրի և Սահմանադրության կրկնօրինակները: Այստեղ հեղինակը լցված հատուկ պաշտպանիչ ապակե պահարանում դրանք գտել են իրենց հանգրվանը: Ամեն գիշեր դրանք իջեցվում են պողպատե նկուղ, որտեղ մետաղե հաստ շերտերը կանխում են որևէ դժբախտ պատահար կամ սաբոտաժ: Այնուհետև մյուս օրը նրանք նորից բարձրանում են այցելուներին հիացնելու համար: Համարյա բոլոր ամերիկացիները հիշում են դպրոցական տարիներին ամեն առավոտ արտասանած խոսքերը. ուսուցիչներն ու աշակերտները կանգնում են՝ նայելով ամերիկյան դրոշին՝ յուրաքանչյուրը ձեռքը սրտին, և երաշխավորում իրենց նվիրվածությունը դրոշին և «հանրապետությանը, որի համար այն բարձրացվում է»¹⁴: Բոլորը մասնակցում են երդման արարողությանը, բացառությամբ Եհովայի վկաների:

44

Այս խոշոր կրոնական կազմակերպության անդամները հրաժարվում են ողջունել ամերիկյան դրոշը: 1940թ. վիճելով Գերագույն դատարանի առջև՝ Վկաները պնդում էին, որ նվիրվածության երդումը կռապաշտություն է, երկրային իշխանության մեծարանք, այն էլ այն մարդկանց կողմից, որոնք դաշինք են կնքել Աստուծու հետ՝ կատարելու նրա կամքը¹⁵: Այլ խոսքերով ասած՝ Վկաներն ասում էին, որ նվիրվածության երդումը կրոնական գործողություն էր և, որպես այդպիսին, հակասում էր իրենց հավատքի պահանջներին: Վկաների այս վիճաբանությունը առիթ է վերանայելու վերոհիշյալ արարողությունները: Հռչակագրի և Սահմանադրության հանդիսավոր պաշտպանումն ու երկրպագումը, ազգային հիմնի երգեցողությունն ու նվիրվածության երդումն իրենց լրջությամբ և մտածվածությամբ կազմակերպված կրոնի մի ամբողջ համակարգ են: Այս ծեսերն օգնում են մարդկանց առավել ցայտուն դրսևորել իրենց վերաբերմունքը պետության սիմվոլների նկատմամբ:

14 Catherine L. Albanese. America Religions and Religion, p. 432.

15 Տե՛ս նույն տեղում:

Այն համակարգը, որի դեմ պայքարում էին Եհովայի Վկաները, բազմաթիվ գիտնականների կողմից ստացել է քաղաքացիական կրոն անվանումը: Քաղաքացիական կրոնը կարելի է բնութագրել տարբեր կերպ, սակայն այն սովորաբար վերաբերում է եկեղեցիներին, համատեղ գոյություն ունեցող կրոնական համակարգերին, որոնք ունեն իրենց աստվածաբանությունը (դավանանքը), բարոյականությունը (կողը) և ծեսերն ու այլ նմանատիպ սիմվոլներ (երկրպագություն), որոնք, սակայն, սերտորեն կապված են պետության քաղաքականության հետ¹⁶: Համառոտ քաղաքացիական կրոնը կարելի է անվանել նաև կրոնական ազգայնամոլություն: Նշեցինք, որ պատմականորեն «քաղաքացիական կրոն» տերմինը գործածել է Ժան Ժակ Ռուսոն (1712-1778) «Ֆրանսիայի Լուսավորականության»¹⁷ մեջ, այդուհանդերձ, տերմինը բացառապես մեկ իմաստ է ունեցել մինչև 1967թ.: Այն երկակի իմաստ սկսեց ձեռք բերել Արևմտյան մշակույթի ձևավորմանը զուգընթաց:

Հին Իսրայելն իր իշխանությունն աստվածապետական էր համարում, բառացիորեն իշխանությունն Աստծու հետ, որ իրականացվում էր Նրա ներկայացուցիչների միջոցով: Պետության տեսանկյունից կրոնական և քաղաքական հաստատությունները միավորվեցին, և մեկ անձ՝ խարիզմատիկ առաջնորդը կամ ավելի ուշ՝ թագավորը, պատասխանատվություն էր կրում թե՛ մեկի և թե՛ մյուսի համար¹⁸: Նույնիսկ ավելին, Իսրայելի Աստվածը համարվում էր իրական թագավոր, որը ղեկավարում էր Իր օրենքների և այն դաշինքի համաձայն, որը Նա կնքել էր ժողովրդի հետ: Մինչ Իսրայելի հետ աստվածային դաշինքի կնքումը պատերազմող թագավորներն այլ դաշինքներ էին կնքում՝ միմյանց միջև հարաբերություններ հաստատելու նպատակով: Եվ, ուրեմն, դաշինքը քաղաքական համաձայնություն էր, իսկ թագավորը այսպես կոչված քաղաքական մարմին, որը կառավարում էր՝ իշխանություն հաստատելով որևէ տարածքի վրա: Ուստի, աստվածաշնչյան Աստծու կայսրությունը եբրայական պետությունն էր: Սկսած այդ պահից՝ գնալով ընդլայնվում էր Աստծու վերաբերյալ եբրայական ընկալման տեսադաշտը, և դա ի վերջո հանգեցրեց այն բանին, որ

16 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 432-433:

17 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 433:

18 Տե՛ս նույն տեղում:

Աստծու կայսրության սահմաններն ընդգրկեցին ամբողջ տիեզերքը¹⁹:

Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում հաստատված կրոնների մեծամասնությունը քրիստոնեական արմատներ ունի և կապվում է Իսրայելի պատմության հետ: Սակայն արևմտաեվրոպական մշակույթի ձևավորման գործում երկրորդ խոշոր աղբյուր է համարվել հունա-հռոմեական մշակույթը: Այն ժամանակ, երբ Հռոմն իշխում էր Միջերկրական աշխարհի վրա, Հռոմեական կայսրությունը համարվում էր իդեալական կյանքի արժեքափ՝ «հռոմեական ապրելակերպ»²⁰: Ինչ վերաբերում է կայսրին, ապա կարելի է ասել, որ նա բոլորի ուշադրության կենտրոնում էր: Ասում էին, որ բոլոր հռոմեացիների և նվաճված ազգերի առաջնորդ կայսրն ուներ «հոգևոր կրկնակ», որին անվանում էին նրա «ոգին»²¹: Հռոմեացիները կայսրի ոգին աստվածային էին համարում և կայսրության տարածքում բնակվող մարդկանցից պահանջում էին մասնակցել կայսրին նվիրված արարողությանը, որն անցկացվում էր տարին մեկ և երկրպագության ու մեծարանքի մի ամբողջ ծիսակատարություն էր: Այս կերպ բազմաթիվ էթնիկ և կրոնական խմբերից բաղկացած ահռելի կայսրությունը պահպանում էր իր ամբողջականությունը: Այսպես, «հռոմեական ապրելակերպը», որը բաղկացած էր կայսերապաշտական արարողություններից, կարծես «սոցիալական ցեմենտ»²² լիներ, որի առաքելությունն էր հազարավոր մարդկանց միմյանց շաղկապելը:

Միջնադարյան եվրոպան նույնպես վարում էր կրոնա-քաղաքական միության քաղաքականություն: Պետք է նշել, որ քրիստոնեությունը նպաստեց եվրոպացիների միավորմանը, և դրա հետևանքով կրոնը դարձավ ինչպես քաղաքական, այնպես էլ կրոնապաշտական ակտ: Նույնպիսի օրինակ կարող են ծառայել նաև Հյուսիսային Ամերիկայի բնիկները, որոնք ունեին իրենց ավանդական քաղաքացիական կրոնը: Հետագայում Միացյալ Նահանգների «սոցիալական ցեմենտը» դարձավ պուրիտանական կամ մաքրակրոնական կրոնը, որը միախառնված էր պետության քաղաքա-

19 Տե՛ս նույն տեղում:

20 Տե՛ս նույն տեղում:

21 Տե՛ս **Linder R. D.** "Universal Pastor," *Journal of Church and State*, 1996, p. 733-749.

22 Տե՛ս **Hammond P. E.** "The Sociology of American Civil Religion," *Sociological Analysis*, 1976, p.169-182.

կանությանը: Ավելին, Բենջամին Ֆրանկլինը դեռևս 1749թ. խոսում էր «հասարակական կրոնի» անհրաժեշտության մասին²³: Քառորդ դար անց՝ ԱՄՆ-ի ձևավորման նախաշեմին, հասարակական ու քաղաքական գործիչները առանձնակի ուշադրություն դարձրին նոր պետության մեջ կրոնի դերի ու տեղի հիմնախնդիրներին:

Քաղաքացիական կրոնի առաջացման այս երկու գործոնները, որոնք առաջացել էին Արևմտյան հասարակության շրջանակներում, անկարելի է անտեսել: Առաջինը եբրայական օրինակն էր, որի մեջ տեսանք, թե ինչպես է արյունակցական, պատմական և լեզվական կապերով կապված ազգը ինքնարտահայտվում՝ համատեղելով կրոնական և քաղաքական գործողություններն ու գաղափարները: Երկրորդը հռոմեական օրինակն էր, որտեղ տարբեր ազգեր միավորվել էին այսպես կոչված արարողությունների և իդեալների միջոցով և շուրջ: Հռոմեական մոդելը բավական հաջող կրկնօրինակեց միջնադարյան Եվրոպան: Ինչ վերաբերում է ԱՄՆ-ում քաղաքացիական կրոնի ձևավորմանը, կարելի է ասել, որ յուրաքանչյուր մոդելից այն վերցրել է ինչ-որ մի մասնիկ: Այդ է պատճառը, որ դրա բնույթը և յուրահատուկ պատմությունը դժվար է մանրամասնորեն նկարագրել: Միայն կարելի է հստակ մի բան ասել. քաղաքացիական կրոնն իր բազմաթիվ դրսևորումներով նպաստել է մեկ պետության մեջ բնակվող տարբեր ազգերի միավորմանը:

Սակայն այստեղ կարևոր է տարբերակում մտցնել մի շարք հարցերի կապակցությամբ: Քաղաքական պետություն, ինչպիսին է, օրինակ՝ ԱՄՆ-ը, նշանակում է քաղաքացիական իշխանություն, որի իրավասության մեջ են մտնում տարբեր էթնիկ և կրոնական խմբեր: Ազգը ուղիղ իմաստով մի խումբ մարդկանց միություն է, որոնք միմյանց հետ կապված են ընդհանուր լեզվով, պատմությամբ և իրական կամ գոյացած արյունակցական կապերով²⁴: Ազգային պետություն նշանակում է ազգ, որն ունի պաշտոնական և քաղաքական կարգավիճակ, իսկ իշխանությունը ենթարկվում է մեկ ազգի: Ժամանակակից ճապոնիան այսպիսի ազգային պետության օրինակ է:

Վերը նշված պարբերություններում ԱՄՆ-ի մասին խոսելիս հաճախ գործածվեց «ազգ» բառը: Սակայն այստեղ բառերն ընտ-

23 Տե՛ս **Catherine L. Albanese**. *America Religions and Religion*, p. 433.

24 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 435:

րելիս պետք է առավել զգույշ լինել: Քաղաքացիական կրոնն այս երկրում ազգ և ազգային պետություն ստեղծելու մի փորձ էր՝ մասամբ հիմնված անգլիական պուրիտանների ազգային ժառանգության վրա, մասամբ էլ ավելի գլոբալ «Լուսավորականությունից» վերցրած սիմվոլների վրա, և մասամբ էլ այն սիմվոլների միջոցով, որոնք առաջացել էին ամերիկյան քաղաքական պատմության էջերից դուրս²⁵: Դրա հետ մեկտեղ տարիներ անց տեսնում ենք, որ ամերիկացիները չեն ընդունում ո՛չ անգլիական պուրիտանների ազգային սովորույթները, ո՛չ էլ նախկինում այդ տարածքներում բնակվող մարդկանց, այլ կերպ ասած՝ իրենց նախնիների պատմությունը: Միևնույն ժամանակ, «Լուսավորականությունը», որպես մշակութային երևույթ, մնաց անցյալում: Ուստի քաղաքացիական կրոնը որոշ չափով կորցրեց իր իմաստը: Չնայած դրան, իր նրբերանգներով հանդերձ, քաղաքացիական կրոնը կարևոր օրինակ է, քանզի ԱՄՆ-ում այն ծառայում է որպես միասնության կրոն:

Քաղաքացիական կրոնն Ամերիկայի պատմության ընթացքում զարգացել և բազմիցս փոփոխվել է: Չնայած որ քաղաքացիական կրոնը նշանակություն ստացավ 17-18-րդ դարերում, դրա ազդեցությունն առավել զգալի էր պատերազմի տարիներին: Եվ արդեն այն ժամանակ, երբ Ջորջ Վաշինգտոնը ստանձնեց Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների նախագահի պաշտոնը, քաղաքացիական կրոնի հիմքերն արդեն իսկ դրվել էին²⁶: Որո՞նք էին այդ հիմքերը: Ինչպես արդեն վերը նշվեց, քաղաքացիական կրոնի արմատները Նոր Անգլիայում տարածված պուրիտանիզմի մեջ են, սակայն պետք է նշել, որ դրանց հիմքը կազմել են հատկապես պուրիտանիզմը և հեղափոխական պատերազմին մասնակցության գաղափարախոսությունը: Այս կերպ պուրիտանական անցյալն ուրիշ իմաստ ստացավ, ավելի շատ կապվեց «Լուսավորականությամբ» և վերջապես միացավ պատերազմում ամերիկացիների գործողությունների շնորհիվ ստեղծված պատմական ավանդույթին: Այդ գործողությունները մեծ մասամբ մեկնաբանվում էին որպես հազարամյա դարաշրջանի սկիզբ²⁷: Մենք առաջին հերթին կքննարկենք պուրիտանիզմը քաղաքացիական կրոնի տեսանկյունից,

25 Տե՛ս **Linder R. D.** "Universal Pastor," *Journal of Church and State*, p. 733-749

26 Տե՛ս **Wimberley R. C.** "Civil Religion and the Choice for President", 1980, p. 44-61.

27 Տե՛ս **Catherine L. Albanese.** *America Religions and Religion*, p. 435.

իսկ այնուհետև կանդորադառնանք հեղափոխական պատերազմի դարաշրջանին:

Այն տարածքը, որն անվանվում է Նոր Անգլիա, գաղութացրել էին անգլիացի պուրիտանները (մաքրակրոնները), որոնք իրենց հետ ներմուծեցին տարատեսակ արժեքներ, մշակույթ և կենսակերպ²⁸: Ամերիկյան ներգաղթած պուրիտանների միջև գոյություն ունեին տարածայնություններ, և չնայած դրան, նրանք տենչում էին բաղձալի բարձունքներ գրավել նոր երկրում: Նրանք դաստիարակվել էին՝ լսելով զանազան պատմություններ բողոքական մարտիրոսների մասին, որոնք կաթոլիկ Մերի I-ի (Արյունոտ Մերի՝ 1553-1558թթ.) օրոք իրենց համոզմունքների համար չարչարվել և մահացել էին: Նրանք այս պատմություններն ըմբռնել էին որպես Աստծու և Սատանայի միջև տեղի ունեցող անվերջ պայքարի ապացույց, իսկ Անգլիան համարում էին այն տարածքը, որտեղ տեղի էր ունենում այդ պայքարը:

Երբ նրանք Անգլիայից ներգաղթեցին Յուսիսային Ամերիկայի ատլանտյան ափի տարածքներ, ներկայացան որպես «կիսաընտրյալ Անգլիայից» ժամանած իրական ընտրյալ ժողովուրդ: Ոգեշնչված բողոքական մարտիրոսներով՝ պուրիտաններն առավել հստակ ուրվագծեցին իրենց գործողությունների պլանները: Այն դաշինքը, որ պուրիտանները կնքել էին իրենց Աստծու հետ, կապ էր, որն արտահայտում էր Նրա առջև իրենց ընտրյալ կարգավիճակը: Նրանք կարծում էին, որ պուրիտանների դրախտ ընկնելը նախասահմանված է, և որպես տեսանելի սրբեր, նրանք պետք է զբաղվեն երկրի վրա աստվածային գործն իրականացնելով, որը պուրիտաններն ընկալում էին երկու ձևով.

ա) նրանք կարծում էին՝ պետք է օրինակ ծառայեն ամբողջ աշխարհին, որ մարդիկ տեսնեն Աստծու ընտրած հասարակությունը, որում ճշմարտությունը հաղթանակել էր, իսկ մեղքը՝ ընդմիշտ պարտվել:

բ) Նրանք հավատացած էին, որ ստանձնել են իրենց ավետարանի իմաստը տարածելու առաքելություն: Եվ քանզի պուրիտանական հասարակության նպատակն այդ ավետարանը «կենդանացնելն» էր²⁹, այլ կերպ ասած՝ մարդկանց առօրյա կյանքի մեջ

28 Տե՛ս նույն տեղում:

29 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 436-437:

մտցնելը, ապա այստեղից կարելի է ենթադրել, որ նրանց առաքելության շրջանակների մեջ էր մտնում նաև «համոզել ուրիշներին ապրել այնպես, ինչպես ապրում էին նրանք՝ պուրիտանները»:

Պուրիտանների քարոզներն արտահայտում էին ուրիշներին օրինակ ծառայելու գաղափարը և ունեին հետևյալ բացատրությունը. «Պետք է աշխատել առավելագույնս նմանվել նորանգլիական հասարակությանը և նրա մասին խոսել ինչպես աշխարհը լուսավորող մի հասարակության»³⁰: Քարոզներում շեշտը դրվում էր ինչպես ճակատագրի, այնպես էլ վայրի միջավայրում կարգ ու կանոն հաստատելու վրա: Այս երկու խնդիրները՝ օրինակ ծառայելն ու առաքելությունն իրականացնելը, ընկալվում էին իբրև պարտականություններ, որոնք հաստատվել էին պուրիտանների՝ Աստծու հետ կնքած դաշինքով:

Երբ երևան եկան պուրիտանական երրորդ և չորրորդ սերնդի ներկայացուցիչները, նրանք երկրով մեկ տարածեցին այն գաղափարը, որ աշխարհի օրերը հաշված են: Նրանց կարծիքով՝ իրենց վկայությունը մեղսալից աշխարհի համար հավանաբար վերջին հնարավորությունն էր՝ հաղթահարելու Նեռի մոլորությունները և ըմբռնելու Ավետարանի ճշմարտությունը: Կարճ ասած՝ պուրիտանները համակված էին այն մտքով, որ չէին կարող ժամանակ կորցնել:

Ամերիկայում քաղաքացիական կրոնի զարգացման համար կարևորվում են հենց այս թեմաները, քանի որ դրանք բոլորն էլ ընկալվում էին քաղաքական տեսանկյունից: Այլ կերպ ասած՝ պուրիտանական Նոր Անգլիան աստվածապետություն էր՝ եկեղեցա-պետական միավորում, որում իշխանությունը «սրբերի» (բայց ոչ հոգևորականության) ձեռքում էր³¹: Այս սրբերը կամ, այլ խոսքերով ասած, եկեղեցու լիովին վերափոխված անդամները կառավարում էին նորանգլիական գաղութները հանուն նրանց, ովքեր կապված էին քաղաքացիական և քաղաքական դաշինքով, թեև քաղաքական դաշինքի ոչ բոլոր անդամներն էին նաև «փառքի» (եկեղեցական դաշինք) դաշինքի անդամներ: Հասարակության իդեալը հետևյալն էր՝ երկուսը պետք է լինի մեկ: Ավելին, պուրիտաններն իրենց կալվինիստական ծագումնաբանությամբ, որպես օրինակ օգտագործելով եկեղեցական դաշինքը, կազմում էին քաղաքա-

³⁰ Նույն տեղում:

³¹ Տե՛ս **Wimberly R. C. and Christenson J. A.** *Civil Religion and Church and State*, , p.35-40.

կան դաշինք: Իշխանությունը նրանց համար Աստծու անտեսանելի ձեռքն էր, որ գործում էր Նրա տեսանելի սրբերի միջոցով: Չնայած այն բանին, որ պուրիտանները կարծում էին՝ Նոր Անգլիայում կարող էին լինել և կային մեղսագործներ, այնուամենայնիվ պնդում էին, որ գաղութները, որպես հասարակական և քաղաքական համայնքներ, պետք է սուրբ լինեն: Պուրիտանների աշխարհայացքում քաղաքացիականը և կրոնականը միաձուլվել էին: Այս կերպ իրականացավ սովորական և «արտառոց» կրոնների միավորումը:

Վերը նշվածից տեսնում ենք, որ պուրիտանական հասարակությունը նմանություններ ունի քրիստոնեական հինկտակարանական հասարակության հետ: Չնայած որ պուրիտանները խուսափում էին նմանություններից, այնուամենայնիվ նրանք իրենց համարում էին Նոր Իսրայել: Ավելին, պուրիտանները զուգահեռներ էին տանում իրենց և հին հրեաների պատմության միջև: Այլ կերպ ասած՝ եթե բոլոր ժողովուրդներն իրենց ծագումնաբանության վերաբերյալ ունեն սրբազան և ավանդական մոտեցումներ, ապա հին հրեաների և 17-րդ դարի պուրիտանների մոտեցումները որոշ ասպեկտներով նման էին: Հրեաների նմանողությամբ պուրիտաններն իրենց համարում էին ընտրյալ ու տառապյալ ժողովուրդ³²:

Պուրիտաններն իրենց տառապյալ էին համարում հետևյալ պատճառներով.

ա) նրանք չարչարվում էին օտար ուժերի կողմից, ինչպես նրանց նախնիները Մարի I-ի օրոք, քանի որ հալածվում էին Անգլիայի եկեղեցու կողմից: Հենց այդ պատճառով էլ նրանք ստիպված էին բնակություն հաստատել Յուսիսային Ամերիկայում: Սակայն այստեղ էլ նրանք շրջապատված էին «վայրենիներով», այսինքն՝ հնդկացիներով, որոնք սատանայի թիմակիցն էին:

բ) Պուրիտանները տառապում էին սեփական հոգիների կեցությունից: Նոր Անգլիայում հասարակական քարոզներում պուրիտաններին սկսել էին ներկայացնել որպես մեղսագործներ: Քարոզիչները զգուշացնում էին, որ նրանք չեն կատարում իրենց՝ Աստծու հետ կնքած դաշինքով սահմանված պարտականությունները, և այդ պատճառով էլ նրանց սպասվում էին բազմաթիվ անհաջողություններ:

³² St'u Wimberley R. C. and Christenson J. A. Civil Religion and Church and State, p. 39-50.

Յետաքրքրական է այն փաստը, որ պուրիտանները կամ այսպես կոչված «տեսանելի սրբերը» պետք է նկատած լինեին, որ և՛ իրենք, և՛ իրենց ընկերները երբեմն ամենևին էլ չէին դրսևորում սրբազան վարքագիծ³³: Բոլոր մարդկանց պես նրանք թույլ էին տալիս սխալներ:

Ուստի, պուրիտանական տեսակետների միջև առաջացել էր հակասություն՝ կապված իրենց նախասահմանված դերի և իրականության հետ: Չարկ է կարևորել վերոհիշյալ երկու երևույթների միջև կապը, որովհետև Ամերիկայի քաղաքացիական կրոնի պատմության նախատիպն է պուրիտանական պատմությունը: Երբ ամերիկացիները դարձան ընտրյալ ազգ, նրանք պարբերաբար մատնանշում էին իրենց անմեղությունը, այնուհետև զգում մեղավոր: Մի կողմից՝ քրիստոնեական Աստվածն էին և Նրա սրբերը, մյուս կողմից՝ սատանան և նրա գործակալները: Դուալիստական այս աշխարհի իրականությունը բաղկացած էր սուր ծայրահեղություններից, որոնք էին բարին և չարը, դրախտն ու դժոխքը, ճշմարտությունը և ստախոսությունը: Նույնիսկ ավելին, պուրիտանները կարողանում էին մատնանշել աստվածային և մարդկային գործողությունների յուրահատուկ կարևորությունը, որն, ըստ նրանց, կտրականապես հակասում էր սովորական ամենօրյա կյանքին:

Քաղաքացիական կրոնը ծնվեց ամերիկյան հեղափոխության դարաշրջանում՝ սկսած սկզբնական գործողություններից մինչև պատերազմը և վերջացրած 1789թ. Սահմանադրության ընդունմամբ:

Մինչ ֆրանսիական և հնդկական պատերազմների ավարտը, որը տեղի ունեցավ 1763 թ., ամերիկացիներն անգլիացի զինվորներին երախտագիտությամբ էին վերաբերվում և հպարտ էին բրիտանական արտերկրյա կայսրության մասնիկը լինելու համար: Սակայն այժմ բարու և չարի միջև պայքարում նրանք բրիտանացիներին համարում էին սատանայի զորք: Յետաքրքրականն այն է, որ կատարվում էին այնպիսի համեմատություններ, որոնք շատերի կողմից անընդունելի էին. օրինակ՝ ամերիկացիները «մեր Իսրայելն» էին, իսկ բրիտանացիները՝ աստվածաշնչյան Ելից գրքում պատմվող եգիպտացիները, որոնք, ինչպես հայտնի է, հալածում

33 St'u **Catherine L. Albanese**. *America Religions and Religion*, p. 437-440.

էին իսրայելցիներին: Եվ ապա ամերիկացիների պատմության էջերում հանդիպում ենք իրենց իսկ երկրում հալածված և ճնշված բազմաթիվ հայրենասերների: Եվ այդ պատճառով կարելի է համարել, որ ամերիկացիները արդար էին գործում՝ ձգտելով ազատություն վաստակել:

Նույնը տեսնում ենք նաև պատերազմի ժամանակ, երբ մարդկանց արարքներն արդարացվում էին ինչ- որ մի բան վերականգնելու կամ վերադարձնելու գաղափարներով: Ամենուրեք աշխուժություն էր տիրում: Այդ ալիքն իր հետ տարավ նաև հասարակությանը: Հայրենասերները գործում էին եռանդով, խոսում էին խնամքի և զգուշության, ինչպես նաև ավելի զգոն դառնալու անհրաժեշտության մասին: Հոգևորականները լքում էին իրենց եկեղեցիները՝ պատերազմին մասնակցելու համար: Ջորջ Վայթֆիլդի գերեզմանին այցելելուց հետո միայն ամերիկյան բանակը շարժվեց դեպի Կվեբեկ: Ջարմանալին այն էր, որ բրիտանացիները տալիս էին բազմաթիվ կորուստներ, այնինչ ամերիկացիները հազիվ թե զոհեր ունեցան³⁴:

Սենսացիոն իրադարձությունների և ճոռոմաբանական շրջանակներից դուրս ամերիկացիներն ստեղծում էին քաղաքացիական կրոն, որի կաղապարի ներքո գործելու միակ միջոցն էին ճարակությունը և վճռականությունը: Աստվածաշնչյան Աստծու պես հայրենասեր ամերիկացիները պետք է հիշարժան սխրանքներ գործեին՝ իրենց գործողություններին իմաստ հաղորդելու համար³⁵: Եվ ահա տեսնում ենք, որ ամերիկացիներին նույնպես բնորոշ էր մելամաղծությունը:

1717 թ. Ջոն Վայզը կարծում էր, որ քաղաքացիական ուժը գալիս էր այն մարդկանցից, ովքեր բնությամբ ազատ և հավասար էին: Մյուսները, հատկապես գաղութատերերը, «ազատ մասոնականության» միջոցով ծանոթացան բնության օրենքներին և բնության Աստծուն: Այս տեսանկյունից բնության Աստվածը մտնում էր քաղաքական կյանք, քանզի կառավարչի պաշտոնը ենթադրում էր պետական խնդիրներ: Ինչևէ, գաղութարարների համար իդեալական կառավարիչը այն մարդն էր, որն ինչքան հնարավոր է քիչ էր

34 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 437-440:

35 Տե՛ս **Wilson J. F.** Public Religion in American Culture, Philadelphia: Temple University Press, p. 150-223.

միջամտում, դրա փոխարեն թողնելով ամերիկացիներին զբաղվել սեփական գործերով: Այսպես հայրենասեր ամերիկացիներն արդեն պատկերացում էին կազմել քաղաքական «չմիջամտող կառավարիչ Աստծու» մասին, որը նման էր բնության Արարիչ Աստծուն. բնության արարումից հետո Նա այլևս չէր փոխել կամ միջամտել բնության օրենքներին:

Այժմ հարկ է խոսել ամերիկյան հեղափոխության ժամանակաշրջանում քաղաքացիական կրոնի մեջ ներգրավված մեկ այլ շատ կարևոր գործոնի մասին: Այդ գործոնը Մեծ Բրիտանիայի հետ պատերազմի պատմության շրջանակներից դուրս ամերիկացիների «ինքնաստեղծումն» էր³⁶:

Անգլիայում և այլուր տարածված էր «Ազատության ծառի» շուրջ արարողություններ կատարելը: Հեղափոխական գաղափարներ խորհրդանշող այդ ծառերին գաղութաբնակներն առավել զգուշությամբ էին վերաբերվում: Օրինակ՝ Բոստոնում դա քաղաքի կենտրոնական հատվածում գտնվող մի հսկա ծփի էր: Այլ քաղաքներում և գյուղերում կարելի էր հանդիպել նմանատիպ օրինակների: Երբեմն անհատներն այս կամ այն ամերիկացի կամ անգլիացի ղեկավարի բացասական կարգավիճակը ներկայացնելու համար նրանց պատկերները կախում էին ծառից: Երբեմն էլ այս ծառերի ճյուղերի ներքո կարելի էր բազմամարդ խմբեր տեսնել և նույնիսկ լսել բարձրաձայն արտասանված ազատության կոչեր: Գաղութաբնակները «սատանայական» չարությամբ էին պատմում այն մասին, թե ինչպես էին բրիտանացի զորքերը ոչնչացնում քաղաքների «Ազատության ծառերը»:

Սակայն ամերիկացիների երկրպագած «աստվածահավասար» ամենամեծ սիմվոլը Ջորջ Վաշինգտոնն էր (1732-1799)³⁷, որին հեղափոխական ժամանակաշրջանում մարդիկ աստվածային մարդ էին համարում: Ինչևէ, Վաշինգտոնի կերպարում նրանք տեսան մի անձնավորության, որը կյանքից ավելի «մեծ» էր թվում և կկարողանար միավորել իրենց: Հետաքրքրականն այն է, որ ամերիկացիները կարծում էին՝ միայն աստվածային մարդը կարող էր դա անել: Եվ այսպիսով Վաշինգտոնը նույնիսկ իր կյանքի ընթաց-

36 Տե՛ս **Catherine L. Albanese**. *America Religions and Religion*, p. 439-440.

37 Տե՛ս **Wimberley R. C.** *Civil Religion and the Choice for President*, p. 55.

քում արդեն կուռք էր դարձել: Պահվում էին նրա մազի մմուշները, երեխաներին նրա անունով էին անվանակոչում, և առասպելներ էին հյուսվում նրա շուրջ՝ որպես պատերազմի առաջնորդի:

Ջարմանալիորեն Վաշինգտոնին իր ժամանակակիցները համեմատում էին և՛ հրեական, և՛ հռոմեական հերոսների հետ: Նրան համարում էին իր ժողովրդի Մովսես, որը հրեաներին ազատեց եգիպտացիների ստրկությունից: Երբեմն էլ նրան Ցինցինատուս էին անվանում. հռոմեացի հրամանատար, որ լքեց իր տունը՝ կռվելու իր երկրի համար, իսկ հետո, երբ խնդիրը լուծվեց, նա զցեց թուրը և վերադարձավ իր ֆերման³⁸: Թե՛ հրեական և թե՛ հռոմեական կերպարների հետ այս երկակի նմանությունը, ինչպես արդեն նշել ենք, արտահայտում էր ամերիկյան քաղաքացիական կրոնի բարդ համակարգը: Իսրայելի քաղաքացիական կրոնի նման այն զարգանում էր ազգային մշակույթից, այս պարագայում բողոքականությունից դուրս:

Պետք է նշել, որ արդեն 19-րդ դարում «Ազատության ծառը», որպես քաղաքացիական կրոնին նվիրված արարողությունների կենտրոն, ամբողջովին կորցրեց իր նշանակությունը, քանզի այդ ժամ ամերիկացիներն իրենց ամբողջ ուշադրությունը սևեռել էին Ջորջ Վաշինգտոնի վրա: Նրա կերպարի շուրջ առաջացած կուռքը ծաղկում էր, ապրում, և նույն երևույթը տեղի էր ունենում նաև հեղափոխությունից հետո առաջացած քաղաքացիական կրոնի մյուս երկու գլխավոր սիմվոլների՝ Անկախության հռչակագրի և Սահմանադրության հետ: Հարկ է խոսել նաև այն մասին, որ հեղափոխական ժամանակաշրջանում հենց ազատության ազդարարման գործողությունն էր, որ մեծարվում էր, և ոչ թե «անկախության փաստաթուղթը»³⁹: Այս օրինակի պես կարևորվում էին սահմանադրություն կազմելու գործընթացը և ոչ թե այն կազմելու համար օգտագործված գրիչը, թանաքը կամ թուղթը: Ջոն Ադամսը կարծում էր՝ ապագա սերունդները պետք է տոնեն հուլիսի 2-ը (այն օրը, երբ Կոնգրեսը հռչակեց անկախությունը), այլ ոչ թե փաստաթղթի պաշտոնապես հաստատման օրը՝ հուլիսի 4-ը:

Կոնգրեսի կողմից անկախության հռչակումից հետո Անկախության հռչակագիրը հանդիսավոր ընթերցվեց ամբողջ գաղութով մեկ: Բնական է՝ ամերիկացիների երջանկությանը չափ և սահ-

38 Տե՛ս **Wimberley R. C.** and Christenson J. A. *Civil Religion and Church and State*, p. 45-55.
39 Տե՛ս **Catherine L. Albanese**. *America Religions and Religion*, p. 440-442.

ման չկար. ամենուրեք լսվում էին թնդանոթների ձայները, ուրախության ճիչերը չէին դադարում, բոլոր ամերիկացիները բաժակ էին բարձրացնում այդքան սպասված անկախության համար: 1778 թ. Կոնգրեսը հուլիսի 4-ը պաշտոնապես հաստատեց որպես անկախության հռչակման օր: Մեկ տարի անց այն հոգևորականներին կարգադրեց իրադարձությանը հարիր քարոզներ պատրաստել: Չետագա տասնամյակում ամերիկացիները նույնպիսի խանդավառությամբ էին նշում նաև Սահմանադրության հռչակման օրը: Հարգանքի տուրք մատուցելու համար նորաստեղծ պետության մայրաքաղաքներում կազմակերպվում էին հսկայական սահմանադրական շքերթներ:

Ամերիկյան հեղափոխությունը, դառնալով ամերիկյան քաղաքացիական կրոնի հիմնական աղբյուրը, պատմության մեջ մտավ որպես ծագումնաբանական սրբազան մի հեքիաթ:

ԱՆՆԵ ԽԱՉԱՏՈՒՐՅԱՆ

2003-2007թթ. սովորել և ալյարել է Երևանի պետական համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետը: Մեկ տարի սովորել է Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում՝ ուսումնասիրելով ԱՄՆ կրոնական իմանկարը և քաղաքացիական կրոն հասկացությունը: Մի շարք գիտական ու հրատարակախոսական հոդվածների հեղինակ է:

ՀԱՅԿ ԾԱՌՈՒԿՅԱՆ

2003-2007թթ. սովորել և ալյարել է Երևանի պետական համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետը: Ուսանողական տարիներին ակտիվ մասնակցություն է ունեցել միջկրոնական երկխոսության հետ կապված քննարկումներին և սեմինարներին: Ակտիվ մասնակցություն ունի էկումենիկ տեղեկատվական շարժմանը որպես փորձագետ: Մի շարք գիտական ու հրատարակախոսական հոդվածների հեղինակ է:

57

ԿԻՔԵՌԿՐՈՆԸ՝ ՈՐՊԵՍ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՉԼՈՒԲԱԼ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄՆԵՐԻ ԱՐԴՅՈՒՆԸ

20-21-րդ դարերը համաշխարհային քաղաքակրթական զարգացումների համատեքստում նշանավորվեցին գիտական նորագույն նվաճումներով ու ձեռքբերումներով հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում: Ժամանակակից կապի միջոցների աննախընթաց զարգացումները հանգեցրին տարածության կրճատմանը և ժամանակի ընդլայնմանը, որն էլ իր հերթին խթանեց մշակույթնե-

րի և այլ արժեքների փոխներթափանցումը՝ ոչ միշտ հանգեցնելով սպասելի և տրամաբանական երևույթների: Սինկրետիզմի արդի դրսևորումները վտանգել են ոչ միայն տարբեր ազգերի էթնիկական, մշակութային, կրոնական ինքնությունը, այլև ծնունդ են տվել այնպիսի հետաքրքրական երևույթի, ինչպիսին է կիբեռկրոնը:

Ժամանակակից աշխարհում, օգտվելով ինտերնետի ընձեռած հնարավորություններից, բազմաթիվ կրոնական կազմակերպություններ ակտիվ միսիոներություն են իրականացնում ոչ միայն կենդանի քարոզով, այլև վիրտուալ կիբեռտարածության մեջ՝ փորձելով հաստատել իրենց ներկայությունը, հսկողությունը և հեղինակությունը երկրաչափական պրոգրեսիայի արագությամբ աճող և զարգացող այս ոլորտում: Չնայած նրան, որ ինտերնետից օգտվող անհատները պատկանում են այս կամ այն կրոնական ուղղությանը, այնուամենայնիվ, ինտերնետային տարածության մեջ նրանք ընդգրկվել են կրոնական մի ուղղության մեջ, որտեղ գերակայում է կրոնական արտահայտման բացարձակ ազատությունը: Որպես համակարգչային մտավոր հաղորդակցման ձև՝ ինտերնետային ցանցը «օթևան» է տալիս այն անհատներին և խմբերին, ովքեր ցանկանում են «լինել» կրոնական, սակայն պաշտոնական կրոնական կազմակերպության իշխանությունից դուրս: Այս կերպ ինտերնետը դարձել է կրոնական հավատալիքները և պաշտամունքները հասարակական համատեքստում միմյանց հաղորդակցելու իդեալական միջոց, որի մեջ ճանաչված ավանդույթները և կրոնը, ինչպես նաև սինկրետիզմը կրոնական մասնակցության ամենատարածված ձևերից են:

58

Վերոնշյալ գիտատեխնիկական վերելքին մեծ ներդրում ունեցած մարդկանցից էր Օվեն Դ. Յանզը, որը 1929 թ. արժանացավ «Թայմ» ամսագրի «Տարվա մարդ» կոչմանը: Նա զբաղեցնում էր «Ջեներալ Էլեկտրիկ և Ռադիո» կորպորացիայի վարչության նախագահի պաշտոնը, որի շնորհիվ նա հսկայական ներդրում ուներ Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում տեղի ունեցող տեխնոլոգիական առաջընթացի և բազմաթիվ հայտնագործությունների գործում: Անշուշտ, «Թայմը» բացատրեց Յանզի ձեռքբերումների նշանակությունը՝ մատնանշելով այն փաստը, որ չնայած Յանզն ինքը տեխնիկ չէր, սակայն նա «համակված էր այն գաղափարով, որ մի օր հնարավոր կլինի մեկի գրասեղանի մոտ նստած կամ նույնիսկ

մահճակալում պառկած հաղորդագրություն գրել, և այն նույն վայրկյանին կփոխանցվի աշխարհի ցանկացած վայրում գտնվող հասցեատիրոջը»¹:

1960-ականներին այս երազը իրականություն էր դառնում: Գիտնականները սկսում էին օգտագործել համակարգչային ցանցերը՝ իրենց տվյալներն ու տեղեկությունները փոխանակելու, ինչպես նաև հետազոտությունները միմյանց ծանոթացնելու համար: Առաջին համակարգը, որ մշակվել էր միջհամակարգչային հաղորդակցության համար («Արպանետ», հեռահաղորդակցական գծերի միջոցով իրար էր կապում Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների մի քանի համակարգիչներ: Չնայած նրան, որ այս համակարգերը մշակվել էին գինվորական, ակադեմիական և արդյունաբերական նպատակներով օգտագործման համար, այնուհանդերձ դրանք սկսեցին առավելապես ծառայել անձնական հաղորդակցության և շփման համար: Շարունակելով այս համակարգի զարգացումը՝ համակարգչային տեխնիկները մշակեցին ծրագրակազմական ծրագիր, որն օգտվողներին թույլ էր տալիս անձնական հաղորդագրություններ կամ էլեկտրոնային նամակներ կցել դուրս ելնող և ներս մտնող տվյալներին: Այս հավելյալ «կցորդը» կարճ ժամանակահատվածում այնքան մեծ տարածում գտավ, որ էլեկտրոնային նամակը դարձավ համակարգչային մտավոր հաղորդակցության ամենաճանաչված ձևերից մեկը: 1970-ականներին էլեկտրոնային նամակը զարգացող ինտերնետային համակարգի այնպիսի կարևոր բաղադրիչ մաս էր կազմում, որ շատ հետազոտողների թվաց, թե նրանք ուղղակի ստեղծել են պատմության մեջ ամենաթանկ փոստը:

Այս կերպ համակարգչային վերոհիշյալ ցանցերը վերածվեցին հասարակական ցանցերի, և արդեն 1970-ականների վերջերին «մոդեմ» անունով ծրագրի ստեղծմանը զուգընթաց հասարակությանը մատչելի դարձան հաղորդակցության այս տեխնոլոգիայի մանրամասները: Այդ ժամանակից ի վեր տնային համակարգիչների օգնությամբ մարդիկ, որոնք մեկուսացել էին թե՛ ժամանակի սղության և թե՛ հեռավորության պատճառով, կարող էին հաղորդակցվել միմյանց հետ հեռախոսային գծերի միջոցով: Այս հաղոր-

¹ Թայմ, 1930, 13:

դակցումն էլ ավելի հեշտացնելու նպատակով մշակվեցին էլեկտրոնային քննարկումների համար նախատեսված ֆորումներ (որոնք կոչվում են “bulletin boards”(BBS)), որտեղ մարդիկ կարող էին տարաբնույթ հարցեր ուղղել և պատասխանել բազմազան թեմաների, ներառյալ՝ կրոնը:

Այս տեսանկյունից հետաքրքրական են վերջին շրջանում տվյալ թեմային առնչվող մի շարք հետազոտություններ: Այս ոլորտի ճանաչված ուսումնասիրողներից Յոկարդ Ռեյնոլդը գրում է, որ «Օրիջինս»² անվամբ կրոնական ֆորումը «ամենահետաքրքրական էլեկտրոնային հավաքատեղին էր»³: Հետաքրքրությունը այնքան մեծ էր նմանատիպ կրոնական ֆորումների նկատմամբ, որ մարդիկ սկսեցին օգտագործել ինտերնետը իրենց կրոնական հավատալիքները և մտահոգությունները արտահայտելու, ինչպես նաև զուտ կրոնի մասին զրուցելու համար: Այլ կերպ ասած՝ ինտերնետային այս ֆորումները դարձան համակարգչից բխող վիրտուալ ոչ պաշտոնական կրոնական հավաքատեղիներ: Այս ամենով հանդերձ՝ վիրտուալ կրոնական հավաքատեղիները ունեին մի շարք կարևոր առանձնահատկություններ. մարդիկ բացարձակապես ազատ էին իրենց քննարկումներում, չկար քննարկումներին միջամտող կենտրոնացած իշխանություն, որևէ արգելք չէր դրվում կրոնական մասնակցության որևէ ձևի վրա և այլն: Այս ճանապարհով ինտերնետը շարժիչ ուժ դարձավ կրոնի համար, և ֆորումային համակարգի ծաղկմանը և տարածմանը զուգընթաց՝ կրոնը ներթափանցեց ցանցային ոլորտ: Ցանցային համայնքի ձևավորման առաջընթացի վերաբերյալ վաղ ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ կրոնն ազդեցիկ ներկայություն ուներ, և որ նույնիսկ կրոնագետները օգտագործում էին ինտերնետը՝ «լռելյայն քննարկելու աստվածաբանությունն ու Աստվածաշունչը»:

Ժամանակակից ֆորումային համալիրներից ամենահայտնին «Բրեինստորմ»-ն⁴ է: Այս համալիրում ներառված են հարյուրավոր էլեկտրոնային էջեր, որտեղ քննարկվող թեմաները բազմազան են՝

2 Origins անգլ. ծագում:

3 1985 թ. ստեղծված այս ֆորումում, որը տեղակայված էր Սանտա Կրուզի «Կոմյունիտի» (համայնք) կայքի վրա, քննարկվում էին տարբեր կրոնական ուղղությունների հետևորդների տարաբնույթ հարցերը՝ դրանով իսկ նպաստելով կրոնական քննարկման սինկրետիկ ձևի առաջացմանը:

4 Brainstorm անգլ.՝ ուղեղային գրոհ:

սկսած քաղաքականությունից և պատերազմներից, վերջացրած ինտերնետային կյանքով և կրոնական համայնքներով: Այս առումով՝ կան նաև հատուկ «մասնագիտացված» կայքեր, ինչպիսին է «Հոգևորականություն և Սրբություն» կայքը, որտեղ քննարկվող հարցերը վերաբերում են զուտ կրոնական ոլորտին⁵: Մարդկանց հետաքրքրության մասին է վկայում նաև այն փաստը, որ «Բրեխնստորմ» ֆորումի կրոններին վերաբերող 93 ենթաբաժիններում գերակշռում են կրոնական հավատալիքներին և պաշտամունքներին վերաբերող երկխոսությունները: Ուշագրավ է, որ մարդիկ տեղեկություններ և հատուկ էջեր են տրամադրում այնպիսի ծիսակատարությունների վերաբերյալ, ինչպես, օրինակ՝ հրեական Ջատիկը⁶, իսլամական ուխտագնացությունը՝ հաջը, ցանցային ամուսնությունները, տարատեսակ մկրտություններն ու հուղարկավորությունները և այլն:

20-րդ դարավերջը նշանավորվեց նաև համակարգիչների հասարակայնացմամբ, որն էլ իր հերթին հանգեցրեց ինտերնետային ցանց հաճախողների թվաքանակի աննախադեպ աճի: Համակարգչային շփումը և մտավոր հաղորդակցությունը արագորեն տարածվեցին: 1990-ականների կեսերից զանգվածային դարձած համաշխարհային ցանցը հնարավոր դարձրեց վիրտուալ շփումը և մտավոր հաղորդակցությունը, որով էլ հիմք դրվեց մեծածավալ տեղեկատվության փոխանակությանը:

1989թ. Հովհաննես Պողոս II պապը «տեսավ» համակարգչային հաղորդակցության միջոցով եկեղեցու առաքելության իրականացման նոր պոտենցիալ հնարավորություններ, որոնք անվանեց «նոր ավետարանականացում»: Հետևելով պապի տեսակետին՝ 1995թ. Վատիկանը ստեղծեց սեփական պաշտոնական ինտերնետ կայքը⁷: Սակայն շատ շուտով դադարեց կայքի գործունեությունը՝ խափանվելով պապին ուղղված հարյուրհազարավոր էլեկտրոնային նամակների ծանրությունից: 1996թ. վերջին Վատիկանը բարելավեց իր համակարգը՝ օգտագործելով Ռաֆայել, Միքայել և Գաբ-

5 Կայքի հիմնադիրները նախաբանում գրում են. «Մենք ցանկանում ենք, որ այս քննարկումը վերաբերեր ոչ միայն ավանդական կրոններին, այլև այն դերին, որ հոգևորականությունը խաղում է ինչպես մեր կյանքում, այնպես էլ ցանցում և դրանից դուրս»:

6 Տե՛ս www.orbina.com/StickyNet.

7 Տե՛ս www.vatican.va.

րիել անվանումներով երեք գերհամակարգիչներ և դրանցից հեռացնելով Պապին էլեկտրոնային նամակ գրելու ծրագիրը: Ավանդական կրոնական ուղղությունների ինտերնետային կայքերին զուգահեռ կիրառվածությունը շարունակ լցվում է ոչ պաշտոնական կրոնական կայքերով, որն էլ ընդհանրական իմաստով հենց համարվում է նոր կիրառություն:

Բավական հետաքրքրական է, որ 1996թ. Կալիֆոռնիայում կատարված հետազոտության եզրակացության մեջ նշվում է, որ եթե տեխնոլոգիական արագ աճի ժամանակաշրջանում եկեղեցական կազմակերպությունները արագ չհաստատվեն կիրառվածության մեջ, նրանք կկորցնեն կապը իրենց շատ անդամների հետ և կարող են նաև զրկվել նրանց խորհուրդներ տալու հնարավորությունից: Այս հետազոտությանը մասնակցած Պատրիկ Մակկորմիկը հավատացած էր, որ կրոնի ներթափանցումը կիրառվածություն ծագել էր ժամանակի փոփոխված պայմաններից բխող անհրաժեշտությունից: Քանի դեռ պաշտոնական եկեղեցին չէր պարտվել ոչ ավանդական կրոնական խմբերից, հավատացյալները ջանքեր չէին խնայում նոր շրջապատում հաստատվելու համար: «Մենք մտահոգված ենք, որ եկեղեցին չկորցնի կապը համայնքի հետ, և ավետարանականացվածները հավատարիմ մնան ու չընկնեն ճարտար քարոզիչների ցանցը, քանի որ գնալով ավելանում էին նոր կայքեր, ֆորումներ և «հաղորդակցային սենյակներե օգտագործող «հովվապետերի թիվը», - գրում է նա⁸:

Այս հրամայականով էլ կրոնական ուղղությունները մեծ թափով ձեռնանուխ եղան վիրտուալ տարածության մեջ իրենց ներկայությունը ապահովելու գործին: Այս առումով ուսուցողական է YAHOO կայքի «Կրոնը և հոգևորականությունը» ենթաբաժինը, որտեղ 1999 թ. արդեն տեղադրված էին 11,000 կայքերի հասցեներ, որոնցից 7000-ը (կամ 64%-ը) ներկայացնում էին «պաշտոնական» հարանվանությունները: Մինչև 2002 թ. օգոստոսը քրիստոնեական կրոնական ուղղություններին վերաբերող կայքերի բաժիններն ավելացան ավելի քան 300%-ով: Այս ցուցանիշը վկայում է այն մասին, որ ա) համաշխարհային ցանցում կրոնի և հոգևորականության վերաբերող բաժինները տարածվում են արագ տեմպերով (և զարմանալի էլ չէ, որ ցանցում կրոններին և հոգևորականությանը

⁸ Նույն տեղում:

վերաբերող կայքերը միշտ եղել են ամենածավալունների և դինամիկների շարքում⁹), բ) աճման այս ընդհանուր տեմպը ապացուցում է, որ չնայած ցանցում պաշտոնական եկեղեցու ներկայացուցչական աճին՝ հավանական է, որ դրանք կարող են հաշվի մատել այն բոլոր կրոնական կայքերի հետ, որոնք ամեն օր ներթափանցում են ցանց:

Չետագոտելով ինտերնետային էջեր որոնելու համար նախատեսված մի քանի կայքեր՝ համոզվում ենք, որ կիբեռկրոնը աշխարհում ամենաարագ ծաղկող «կրոնական ուղղությունն» է: Այս ամենը պնդելու համար գոյություն ունեն բազմաթիվ ապացույցներ: Նախ այս հարցում օգնության է հասնում 1998 թ. ստեղծված Բաց ուղեցուցային ծրագիրը¹⁰, որը նախատեսված էր ցանցում հայտնվող կայքերը դասակարգելու և կարգավորելու համար: Ներկայումս գոյություն ունեն 57,135 ցանցային խմբագիրներ, որոնց պարտականությունն է գնահատել և դասակարգել ցանցում հայտնվող բոլոր տեսակի կայքերը՝ առանձնացնելով գովազդայինը անձնականից և այնուհետև տեղադրել այդ կայքերը իրենց բովանդակությանը համապատասխանող ցուցակներում¹¹:

Չամաձայն այս ծրագրով կատարված հետազոտության արդյունքների՝ պետք է մատնանշենք, որ ցանցում ամենատարածված կրոնը քրիստոնեությունն է, որը կազմում է կայքերի մոտ 78%-ը: Քրիստոնեական կայքերի մեծամասնությունն են կազմում կաթոլիկ պաշտոնական կայքերը, որոնք ներառում են հարցերի բավական լայն շրջանակներ՝ սկսած ծխական և թեմական էջերից մինչև եկեղեցական և միջեկեղեցական կազմակերպություններ: Ինտերնետային տարածության մեջ տեղ են զբաղեցնում ոչ միայն քրիստոնեական, հրեական, իսլամական, հինդուիստական ու բուդդիստական ուղղությունները, այլև իրենց անձնական կրոնական հայացքները քարոզող անհատները, որոնք, առանց ծրագրային լեզուներ սովորելու, ստեղծում են իրենց անձնական կայքերը¹²:

9 Օրինակ՝ Լայկոսում կրոնական ուղղվածությամբ կայքերն ավելացան մոտ 70%-ով՝ 2000 թ. 57,790-ից մինչև 2002 թ. օգոստոսը հասնելով 96,484-ի:

10 անգլ.՝ Open Directory Project.

11 Տե՛ս http://dmoz.org/Society/Religion_and_Spirituality.

12 1996 թ. «Թայմ»-ում Ռոբերտ Ռայթը գրում է. «Կրոնական հիմնական հոսանքներից դուրս ինքնակոչ քարոզիչները և աստվածաբանները համաշխարհային ցանցում աճում են ինչպես սնկեր»: Դրանցից ամենահայտնին էլլի Քրիսթլին է, որն ստեղծել է Crystalinks.com (<http://crystalinks.com>) կայքը և օրական ունի մոտ 200000 այցելու:

Մարդկանց մեծ մասը սովորել է HTML ծրագիրը միայն նրա համար, որ կարողանա ստեղծել սեփական ինտերնետային էջը: Այնուհետև նրանցից շատերը իրենց անվճար դիզայներական ծառայություններն են առաջարկում այն մարդկանց, ովքեր ցանկանում էին ստեղծել նմանատիպ կայքեր: Այս միտումն առանձնապես նկատելի է նեոհեթանոսական համայնքի համար, որում նեոպագանիստները պատրաստակամորեն տրամադրում են դիզայներական և վեբ կայքեր ստեղծելու տեղեկատվություն¹³: Ցանցում տեղեկատվություն փոխանակելու նպատակով 1997 թ. ստեղծվեց Յեթանոս վեբծրագրավորողների ասոցիացիա, որի անդամները աջակցում են մեկմեկու կայքի ձևավորման և այլ հարցերում¹⁴:

Այս առումով՝ կարելի է վստահաբար պնդել, որ անհատների կողմից ոչ պաշտոնական կրոնական պատկերացումները մեծ վտանգ չեն ավանդական և պաշտոնական կրոնական ուղղությունների համար:

Անշուշտ, պետք է վստահաբար հաստատենք, որ նմանատիպ կայքերը վտանգ են ավանդական կրոնական ուղղությունների համար և օրեցօր ավելացնում են իրենց ներկայությունը կիրեռտարածություն մեջ: Միայն այն, որ Crystalinks.com կայքն ամեն կիրակի ունենում է մոտ 250,000 այցելու, արդեն իսկ որոշակի մարտահրավեր է ավանդական քրիստոնեական ուղղություններին: Մյուս կողմից՝ ավանդական կրոնական ուղղությունների կայքերը (օրինակ՝ Հռոմի Կաթոլիկ եկեղեցու) ավելի մեծ խնդիրներ են առաջացնում,

¹³ Այդ կայքերի լավագույն օրինակն է www.witchvox.com (անգլ.՝ կախարդի ծայն):

¹⁴ Տե՛ս The Pagan Webcrafter's Association, <http://thepwa.net>. Այս կայքի տրամադրած ռեսուրսները ցանկացած շահագրգիռ մարդու վեբ դիզայն անելու հնարավորություն են տալիս: Այս ազդեցությունը ներկայացնելու համար բերենք մի օրինակ. TouchGraph Google Browser ծրագիրը կարող է օգտագործվել ներկայացնելու այն կապերը, որոնք գոյություն ունեն կայքերի միջև: Սա ցույց է տալիս, թե ինչպես անհատները, որոնք այցելում են հեթանոսական հավատալիքներին վերաբերող որևէ կայք, հանդիպում են thepwa.net անվանը և դրա վրա մկնիկով սեղմելով՝ հայտնվում են այդ էջում և ստանում տեղեկատվություն, թե ինչ և ինչպես անել ամենական հեթանոսական կայք ստեղծելու համար: Չնայած նրան, որ կայք ստեղծելն անվճար չէ, այնուամենայնիվ, բազմաթիվ կրոնական վեբ դիզայներներ ցանց են ներխուժել անվճար: Լավագույն օրինակներից է Պոլ Հարիսոնը, որի 1996 թ. ստեղծած կայքը America Online-ի կողմից առաջարկվող անվճար ցանցում տեղակայվելուց հետո օրական ապահովվում էր 500 այցելու (<http://members.aol.com/Heraklit1>): Էլեկտրոնային հարցազրույցի ժամանակ Պոլ Հարիսոնը գրում է. «Ուրիշ ոչ մի կերպ ես չէի հասնի այսպիսի արդյունքների: Եթե ես հանդիպումներ կազմակերպեի արծագանքող համայնքային սրահներում, ապա ամեն երեկո ամենաշատը 5-10 այցելու կունենայի՝ չհաշված գործադրած ահռելի ջանքերն ու ծախսված զուամարները»: 2000 թ. մարտի վերջին նրա կայքը արձանագրել էր միլիոնից ավելի ընդհանուր այցելու, իսկ այժմ՝ ամսական մոտ 43,000:

քանի որ դրանց բովանդակությունը երբեմն հակասություններ է ունենում եկեղեցական դոգմաների և ուսմունքների հետ: Այս առումով՝ ինտերնետային կայքերն առավել օգտակար են ոչ ավանդական լիբերալ ուղղությունների համար, որոնք զերծ են որևէ դոգմատիկ սահմանափակումներից և մյուս կողմից՝ վնասակար են ավանդական եկեղեցիների համար, քանի որ օրական կայք այցելող հարյուրհազարավոր մարդիկ վիճարկում կամ անտեսում են դարավոր ավանդույթներն ու սովորույթները:

Չետաքրքրական է, որ մարդիկ ցանցը համարում են գործիք, վայր և գոյության մի ձև, և ընկալման մակարդակի տարբերությունը ազդում է անհատների՝ ինտերնետային միջավայրի հետ փոխազդեցության վրա, քանի որ շատերը ավելին են սպասում ինտերնետից իրենց կրոնական կարիքների բավարարման համար: Այս դեպքում մեծ մասամբ ոչ պաշտոնական կրոնական կայքերն են, որ ցանցային դավանորդներին տրամադրում են իրենց նախընտրելի միջավայրը:

Վերոնշյալի ամենավառ ապացույցը և օրինակը կարող է համարվել Վատիկանի վեբ կայքի և կաթոլիկ ոչ պաշտոնական ամենահանրաճանաչ կայքերից մեկի¹⁵ հակադրությունը: Չնայած որ Վատիկանի կայքը պարունակում է բազմակողմանի հարուստ տեղեկատվություն, սակայն «Պարտենիան» է, որ շարքային հավատացյալներին հնարավորություն է տալիս ազատորեն խոսելու իրենց կրոնական հավատքից, կրոնական զգացմունքներից ու մտահոգություններից և իրենց հավատքին վերաբերող դժվարին հարցադրումներ անել: Ոչ պաշտոնական կայքերի միջոցով նույնիսկ ավանդական կաթոլիկ եկեղեցուց հեռացած հավատացյալները կարող են բաց երկխոսության մեջ մտնել իրենց հավատակիցների հետ, որին նպաստում է նաև այս կայքերում որևէ հիերարխիայի բացակայության փաստը:

Այս տեսանկյունից այսօր ինտերնետը մարդիկ օգտագործում են ոչ միայն տեղեկատվություն ստանալու, այլև իրենց հասարակական և մշակութային կարիքները բավարարելու համար: Այս առումով՝ կիբեռտարածությունը շատ մարդկանց համար իրական աշխարհ է: Եվ նրանցից շատերն այս միջավայրն ընդունում են որ-

15 Տե՛ս www.partenia.net.

պես կրոնական և հոգևոր մասնակցության լիարժեք միջոց: Ինտերնետը վերածվում է մի միջավայրի, որտեղ մարդիկ կարող են «լինել» կրոնական, երբ որ ցանկանան:

Ինտերնետում բացառիկ հաջող գործունեության մի օրինակ է Պարզ հավատքի եկեղեցին¹⁶: Եղբայր Բիլի 2000 թ. հիմնած այս կիբեռեկեղեցու կարգախոսն է. «Մեր առաքելությունն է հոգևոր առունով ձեզ օգտակար լինել... որովհետև մարդիկ հիմա Քրիստոսի կարիքն ունեն»։ Ցանցային հոգևոր ծառայությունների, գրուցարանների, ֆորումների, բազմազան ծիսակարգերի հետ միաժամանակ այցելուները կարող են կարգալ իրենց ամենօրյա հորոսկոպը, անզամ ծանոթանալ եղանակի տեսությամբ: Եղբայր Բիլը իր ցանցային եկեղեցուն շատ լուրջ է վերաբերվում և ունի ինտերնետի միջոցով կրոնական արարողություններին մասնակցելու մանրամասն ցուցումներ¹⁷: Այդ արարողությունը ներառում է աստվածաշնչյան մի քանի հատվածների և Տերունական աղոթքի ընթերցումներ, որից հետո հավատացյալները լսում են կայքում տեղադրված «Խոստովանություն» և «Նվիրվածություն» երգերը:

Նմանատիպ կազմակերպված «եկեղեցիներին» հակառակ գոյություն ունեն նաև այնպիսի կիբեռեկեղեցիներ (օրինակ՝ Ալֆա եկեղեցին), որոնք, բացի գեղեցիկ ձևավորումից, այլ արժանիք չունեն: Ալֆա եկեղեցու կայք մտնելով՝ անհատը երբեք չի կարող պարզել, թե այն կոնկրետ ինչ ուղղվածություն ունի: Կայքը չի բացատրում նաև, թե որ հարանվանությունն է ներկայացնում, քանի որ կայքի ներածականում գրված է. «Ալֆա եկեղեցին ինտերնետային քրիստոնեական համաշխարհային եկեղեցի է: Մեր պաշտամունքային ծառայություններին կարող են մասնակցել բոլորը առանց տարիքային, ռասայական և այլ խտրականությունների: Դուք կարող եք երկրպագել 24 ժամ, շաբաթվա 7 օրը, ընդունել Սուրբ Հաղորդություն, մկրտվել, ամուսնանալ և գրուցել ձեզ պես մարդկանց հետ, որոնց հավատքն օրեցօր աճում է մեր Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսով»:

¹⁶ անգլ.՝ Church of the Simple Faith-ը: Տե՛ս www.churchofthesimplefaith.org.

¹⁷ Օրինակ, չնայած որ ինտերնետային հաղորդության արարողությունը կատարվում է ինքնատնօրինությամբ, որի համար կարելի է օգտագործել համարյա ցանկացած տեսակի հաց, եղբայր Բիլը խորհուրդ է տալիս առավել լրջորեն մոտենալու համար օգտագործել բարակ սպիտակ հաց, որպեսզի այն ավելի շատ նմանվի իրական հաղորդության հացին:

Վերոնշյալ օրինակները ցույց են տալիս, թե կրոնը ինչպիսի կարևոր տեղ է գրավում համաշխարհային ցանցում, և միաժամանակ ինչպիսի դեր է խաղում ինտերնետը կրոնական տարածության ստեղծման գործում: Այնուամենայնիվ, պետք է նշենք, որ ինտերնետն իր կրոնական համակարգով մեծ պահանջարկ ունի ժամանակակից արևմտյան հասարակություններում: Այս երևույթը կարելի է բացատրել մի քանի պատճառներով.

ա) սեփական կրոնական կայքերն ստեղծել ցանկացող անհատներն օգտվում են ինտերնետի կողմից առաջարկվող լայն իրավունքներից առանց որևէ պաշտոնական կազմակերպության կամ գաղափարախոսության ենթարկվելու,

բ) զանգվածային կրոնականացման ենթարկված մարդիկ հնարավորություն ունեն ընտրելու իրենց գաղափարներին հարիր ինտերնետային կայքը և միանալ դրան: Նրանք նույնիսկ կարող են ընտրել իրենց կրոնական մասնակցության աստիճանը, այնպես որ հնարավորությունները շատ են և բազմապիսի¹⁸:

Վստահաբար կարող ենք պնդել, որ արևմտյան հասարակություններում առանց որևէ պաշտոնական կրոնական ուղղության ենթարկվելու մարդիկ պահպանում են իրենց հավատքը և համոզմունքները: Հատկապես ծանր հոգեկան ապրումների ժամանակ կիբեռկրոնը մարդկանց հնարավորություն է տալիս գտնելու իր նմանին, նրա հետ զրուցելու իր հոգսերի ու ցավերի մասին և դրա միջոցով գտնել հուսալու և ապրելու հնարավորություններ:

Պետք է նշենք նաև, որ կիբեռկրոնի զարգացմանը մեծապես նպաստել է ավանդական կրոնական կազմակերպություններ մարդկանց հաճախելիության նվազումը: Նմանատիպ միտումներ նկատվում են աշխարհի համարյա թե բոլոր ավանդական քրիստոնեական եկեղեցիներում: Այս առումով՝ բավականին հետաքրքրա-

18 Այսպիսի զանգվածային կրոնականացման մի օրինակ է 2001 թ. սեպտեմբերի 11-ի դեպքը: Համաշխարհային առևտրական կենտրոնի շենքերի փլուզումից և Պենտագոնի վրա հարձակումից հետո հարյուրհազարավոր մարդիկ, փորձելով մեղմացնել ողբերգության ցավը, սկսեցին ցանցային աղոթքներ փակցնել, վառել վիրտուալ մոմեր և կրոնական թեմաներով երկխոսությունների մեջ մտնել: Ժամանակն անցնում էր, և շատ ինտերնետային կայքեր մեծացրին իրենց բովանդակության ծավալը՝ ամբողջական բաժիններ նվիրելով իսլամին և անհատներին հնարավորություն ընձեռելով ծանոթանալու իսլամական ավանդույթներին, ինչպես նաև մահմեդականների հետ զրուցելու սեպտեմբերի 11-ի դեպքերի և դրանց հաջորդող իրադարձությունների մասին:

Հայերի ցեղասպանության 90-ամյա տարելիցի կապակցությամբ կազմակերպված վիրտուալ մոմավառությունը ևս վերոնշյալի լավագույն օրինակն է:

կան են Կանադայում կատարված սոցիոլոգիական հետազոտությունները, որոնք ցույց են տալիս կրոնական մասնակցության անկման տեմպերը: 21-րդ դարասկզբին բողոքական եկեղեցում մասնակցության աստիճանը 20% է, այնինչ 1950-ական թվականներին այդ ցուցանիշը հասնում էր 50%-ի: Չնայած նրան, որ 10 կանադացիներից 7-ն իրեն «քրիստոնյա» է համարում, սակայն շատերը չեն հարում որևէ կոնկրետ դավանանքի կամ եկեղեցական կազմակերպության: Ինչ վերաբերում է այն մարդկանց, ովքեր իրենց հավատացյալ չեն համարում, կարելի է ասել, որ նրանց թիվն ավելացել է 1960-2001 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում՝ 1%-ից հասնելով 10%-ի¹⁹: Սակայն սա դեռ չի նշանակում, որ մարդիկ հրաժարվել են իրենց հավատքից, ավելին, նրանցից շատերը դեռևս հետաքրքրված են կյանքի հիմնական իմաստային հարցերով և այդ հարցերի պատասխանները փորձում են գտնել ավանդական եկեղեցուց և կրոնական խմբերից դուրս:

Վերոնշյալից կարելի է ենթադրել, որ կրոնի ներթափանցումը համաշխարհային ցանցից ներս և նրանում աճող մասնակցության միտումները ավելի են խորացնում անջրպետը հավատացյալների և ավանդական եկեղեցիների միջև: Դրան նպաստում են նաև մարդկանց աճող պահանջները, որոնք նրանցից շատերը բավարարում են ինտերնետի միջոցով:

Վերջիվերջո, արդեն իսկ պարզ է դառնում, որ ինտերնետը հզոր միջոց է դարձել նոր կրոնի տարածման համար: Այդ միջոցը մարդկանց թույլ է տալիս շատ ավելի արագ և հեշտ կապեր հաստատել, քան դա հնարավոր էր անցյալում գրքերի և «հնաոճ» հավաքույթների միջոցով: Ինտերնետը շատերի համար դարձել է կրոնական մի միջավայր, որտեղ անհատները կարող են անկաշկանդ արտահայտել իրենց գաղափարները, նոր հավատալիքներ և կրոնական հայացքներ ստեղծել առանց ստիպված լինելու ենթարկվել որևէ «պարտադրողական» կրոնական կազմակերպության: Սակայն պետք է նշել, որ ինչքան էլ այս գործընթացը դյուրին թվա, այն շատ բարդ և աշխատատար գործ է, որը մշտապես ուշադրության կարիք ունի, ինչը չի կարելի ասել կրոնական կայքի այցելումների մասին:

¹⁹ Տե՛ս Վիճակագրություն, Կանադա, 2003 թ.:

Եվ եթե աճի միտումները շարունակվեն այսպես զարգանալ և տարածվել, ապա կարելի է ասել, որ կիրենկրոնը համաշխարհային ցանցում կդառնա ապագայի նոր կրոնական միջավայր՝ ստեղծելով մի այնպիսի տարածություն, որտեղ կգերիշխի կրոնական արտահայտման ազատությունը:

ԴԱԿԻԹ ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ

*Պատրճական գիտությունների թեկնածու:
2004 թ. ավարտել է ԵՊՏ
սարվածաբանության ֆակուլտետը,
2007-ին՝ ասիրանություն, նույն թվականին
պաշտպանել է թեկնածուական արեւնախոսություն:
Աշխատում է ՏՏ կառավարության աշխատակազմում,
նաև դասախոսում է Սեանի Վազգենյան դպրանոցում:*

ԷԿՈՄԵՆԻԿ ԱՇԽԱՐՀԱՅԱՑՔՆԵՐԻ ԽԱՉՄԵՐՈՒԿՈՒՄ

70

Ժամանակակից էկոմենիզմի և էկոմենիկ շարժման էության բացահայտման շրջանակներում կարծում եմ՝ առաջնահերթ խնդիր է էկոմենիզմը դիտարկել իբրև հայեցակարգ և գաղափարախոսություն: Այդպիսի մոտեցումը թույլ է տալիս լավագույնս հասկանալ էկոմենիզմի վերաբերյալ ասպարեզում գոյություն ունեցող տարբեր հայեցակարգերի էությունը և օբյեկտիվ գնահատականներ տալ եկեղեցիների միությանը խոչընդոտող կամ նպաստող գործոնների վերաբերյալ:

Ամենևին էլ նոր իրողություն չլինելով քրիստոնեական եկեղեցու պատմության համատեքստում՝ էկոմենիզմը, անկասկած, 20-րդ դարի ընթացքում դարձավ խիստ հրատապ և որակական նոր շեշտադրումներ ձեռք բերեց: Այդ մեկնակետից բնորոշելով այսպես կոչված «նորագույն էկոմենիզմի» էությունը և դրա ժամանակակից ձևաչափը՝ պետք է ասել, որ էկոմենիզմը քրիստոնեական եկեղեցին վերամիավորելու՝ հնում գոյություն ունեցած հայեցակարգի զուտ մեխանիկական վերարտադրությունը չէ, այլ միության այլափոխված բացարձակապես նոր հայեցակարգ է, որը քրիստոնյաների միջավայրում ծնում է վերափմաստավորված «հոգևոր ձգտում»: էկոմենիզմի գաղափարն ընդհանուր առմամբ

որակական կամ արտակարգ վերափոխման չի ենթարկվել, այլ փոփոխվել է արդիականացման առումով և «համաքրիստոնեական իդեալի» գաղափարախոսության որակով դարձել է առավել ճկուն և դինամիկ: Հարկ է նշել նաև, որ, ի հակադրություն 19-րդ դարի վերջի և 20-րդ դարասկզբի ըմբռնումների, որոնց առանցքն այն համոզմունքն էր, թե էկոմենիկ շարժումը կարող է իրականանալ միայն վարդապետական-հավատքային դաշտի տիրույթում, ժամանակակից էկոմենիզմի ձևաչափում հստակորեն գիտակցվում է, որ եկեղեցիների միությանը նպաստող երկխոսություն կարելի է ծավալել բացառապես վարդապետական հարցերի քննարկումներից դուրս՝ առաջնային համարելով համագործակցությանը նպաստող առավել լայն խնդիրների շուրջ մերձեցման և երկխոսության ճանապարհը: Այդ տեսանկյունից էկոմենիզմը միտում ունի ընդլայնվելու և ներթափանցելու «մշակույթների երկխոսության» ոլորտ, որն էլ նրա համար առավել լայն հնարավորություններ է ընձեռում, առավել ևս, որ էկոմենիզմը վերջին տասնամյակների ընթացքում փորձում է ներառել առավելապես «տիեզերական» ծրագրեր, այն է՝ **միջկրոնական երկխոսության և համագործակցության խրախուսման քաղաքականության** ընդլայնումը: Ի դեպ այդ գործընթացում հստակորեն նկատվող ռազմավարական գիծը դրսևորվում է նրանում, որ միջկրոնական էկոմենիկ գործունեությունն ու դրա դրսևորումները, որպես կանոն, դուրս չեն գալիս հասարակական-բարեգործական գործունեության շրջանակներից:

71

Ակնհայտ է և այն իրողությունը, որ չնայած «նորագույն էկոմենիզմի» գաղափարական հենքը գեներտիկորեն սերում է բողոքական միջավայրի ազատական մտածելակերպից՝ այն բովանդակային առումով բարեփոխվել է ավանդական մտածելակերպի ազդեցությամբ, այսինքն՝ էկոմենիկ շարժման համակարգում գերազանցապես շրջանառվում է այն հիմնադրույթը, թե «Քրիստոսի եկեղեցին մեկ է», որն էլ շարժման շրջանակներում բացարձակ արժեք է դառնում մասնակից ցանկացած եկեղեցու համար: Դրանով էլ պայմանավորված է համաքրիստոնեական միության գաղափարի զանգվածային հաջողությունը, քանի որ շարքային հավատացյալների միջավայրում ևս առաջնային է համարվում այն համոզմունքը, թե «քրիստոնյաները միավորվում են Քրիստոսի մեջ և մեկ

եկեղեցի են դառնում, որը գոյություն ունի ամենուր և ամեն ժամ»¹: Սակայն, մյուս կողմից, այս կամ այն եկեղեցական ավանդույթին պատկանելու բնական զգացողությունը ևս առանցքային դեր է կատարում էկումենիկ հեռանկարների ուրվագծման գործում, ասել է թե՛ աշխարհայացքային ընկալումները անխուսափելիորեն բերում են հայեցակարգային տարածայնությունների:

Այս տեսանկյունից գիտական և պատմաճանաչողական առանձնահատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում քրիստոնեական Արևմուտքի և Արևելքի հայեցակարգային տարածայնությունների քննարկումը:

Բանն այն է, որ էկումենիկ շարժման գաղափարախոսները, հատկապես արևմտյան (բողոքականության) տեսաբանները պնդում են, թե եկեղեցիների միությունը կարող է իրական դառնալ միայն առանձին եկեղեցիներին բնորոշ ավանդույթների «նորացման» դեպքում: Սակայն նրանք չեն պատասխանում այն հարցին, թե այդ «նորացումն» ի՞նչ հիմքի վրա պետք է կատարվի, կամ որ նույնն է՝ արդյո՞ք գործնականում հնարավոր է փոփոխել դարերի ընթացքում արմատավորված եկեղեցական ավանդույթները: Տեսական կրոնագիտության համակարգում հանրահայտ է, որ քննարկվող հիմնահարցի շրջանակում էկումենիզմի վերաբերյալ բողոքական պատկերացումներին հատուկ են հետևյալ բաղադրիչները. եկեղեցին «կենդանի օրգանիզմ» է և պետք է ներառի ու վերանշակի ժամանակակից աշխարհի ամենատարբեր դրսևորումների ողջ բազմազանությունը: Եվ քանի որ նրանց համոզմամբ եկեղեցին ոչ թե արտերկրային ու վերացական կառույց է, այլ «ինդիվիդուալներից» բաղկացած գերզգայուն օրգանիզմ, ուստի արդի մարտահրավերներին պետք է արձագանքի արդի «գործիքների» միջոցով: Այսինքն՝ եկեղեցին հասարակական կյանքում պետք է վերածվի ակտիվ գործող հզոր բջիջի, որը կարող է բավարարել նաև «հասարակական մարդու» պահանջները:

Ուղղափառության որոշ տեսաբաններ անընդունելի են համարում էկումենիզմի վերաբերյալ արևմտյան (բողոքական) մոտեցումները: Արևմտյան հոգևոր աշխարհընկալման նկատմամբ ուղղափառ տեսաբանների նիհիլիստական վերաբերմունքի նախա-

1 The Nature and Purpose of the Church. A stage on the Way to a Common Statement. Faith and Order Paper N 181. Geneva, WCC, Nov. 1998, p. 36.

կարապետներից թերևս կարելի է համարել Ա. Խոնյակովին: Նա խստագույնս քննադատում է կաթոլիկ և բողոքական ավանդույթները՝ համարելով, որ դրանք իրականում խորթ են Քրիստոսի եկեղեցու բուն էությանը. «Եկեղեցին լիովին հասու չէ ռացիոնալիզմին և պարսպված է դրանից արևմտյան հավատքի համար անհայտ բարոյական օրենքով»², - այդ կապակցությամբ գրում է Ա. Խոնյակովը: Եվ քանի որ Ա. Խոնյակովի համոզմամբ եկեղեցական միջավայրում հիշողության կորուստն առաջացնում է «ռացիոնալ համակարգեր ստեղծելու անհրաժեշտություն», ապա նա պնդում է նաև, որ արևմտյան կոնֆեսիաների ներկայացուցիչների հոգու խորքում արևելյան եկեղեցու նկատմամբ առկա է խոր հակակրանք³:

Դժվար չէ նկատել, որ ինչպես Ա. Խոնյակովը, այնպես էլ հետագայում այդ դիրքերից հրապարակ իջած ուղղափառ այլ փիլիսոփաներ և աստվածաբաններ վերջին հաշվով պաշտպանում են եկեղեցու խորհրդապաշտական միասնության գաղափարը. «Եկեղեցին մեկ է՝ չնայած երկրի վրա բնակվող մարդու համար այն տեսանելի կերպով բաժանված է»⁴:

Ուղղափառ աստվածաբանական միջավայրի ականավոր մի այլ ներկայացուցիչ՝ Ս. Բուլգակովը, եկեղեցիների «էկումենիկ» միության գաղափարը մերժելու միտումով առաջնային է համարում «եկեղեցու ճյուղերի» մասին բողոքական հայեցակարգի մերժումը: Նա գրում է. «Համաձայն «եկեղեցու ճյուղերի» մասին տեսության (theory of branches)՝ միավորված եկեղեցին տարբեր ճանապարհներով իրական է դառնում քրիստոնեության տարբեր ճյուղերի (ուղղափառություն, կաթոլիկություն, անգլիկանություն) տեսքով: Այդ տեսությունը, որն ասում է, թե **ճշմարիտ եկեղեցու ավանդությունը գոյություն ունի ամենուր, բայց և ոչ մի տեղ** (ընդգծումը մերն է- Դ. Մ.), վերադարձնում է մեզ «անտեսանելի եկեղեցու» գաղափարին՝ եկեղեցի հասկացությունը տարրալուծելով պատմական ռեյալիստիկ մեջ»⁵: Որքան էլ որ բողոքական «ճյուղերի տեսության» վերաբերյալ կողմնակալ հնչեն Ս. Բուլգակովի քննադատական դի-

2 Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2, М., 1994, с. 136.

3 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 76:

4 Նույն տեղում, էջ 5:

5 Булгаков С. Н. Православие. М., 1991, с. 202.

տարկումները, այնուամենայնիվ, պատմությունը ապացուցում է, որ էկոլոմենիզմի կայացումը չի կարող պայմանավորվել միայն մեկ տեսության դիրքերից: Այլ կերպ ասած՝ բողոքական «ճյուղերի տեսությունը» չի կարող բավարար գաղափարական հենք դառնալ Քրիստոսի եկեղեցու տեսանելի միության համար: Բանն այն է, որ բողոքական աշխարհայացքի դիրքերից քրիստոնեական եկեղեցին «գեներտիկական միևնույն կողը կրող» ազգակից ճյուղավորումներից բաղկացած ամբողջական օրգանիզմ է: Ընդ որում, բողոքականների համար առաջնային է ոչ թե այն հարցը, թե ինչպիսին է այդ ճյուղերի ծավալային ընդգրկումությունը, այլ էական է այն, որ այդ ճյուղերն ունեն միևնույն հիմքը, այն է՝ «Քրիստոսի ընդհանրական եկեղեցին»: Այստեղից հետևում է նաև, որ բողոքական տրամաբանության համաձայն՝ փրկությունը կարող է իրականանալ **«ընդհանրական արեալ» ունեցող քրիստոնեական եկեղեցու սահմաններում**: Բողոքականության գաղափարախոսության արմատական այդ տրամադրություններն ու տեսակետներն իրենց կնիքը դրեցին բողոքական եկեղեցիների նախաձեռնությունների դինամիկայի և ուղղվածության վրա: Դրանով էլ պետք է բացատրել այն իրողությունը, որ էկոլոմենիկ շարժումն իր գլոբալ հավակնություններով ձևավորվեց հենց բողոքական միջավայրում: Բողոքականության «ճյուղերի բազմազանության» միանգամայն ազատական պատկերացումները բավական հարմարավետ ճանապարհ էին բացում եկեղեցիների միության գաղափարի արմատավորման առումով: Մեր կարծիքով՝ քրիստոնեական էկոլոմենիզմի առաջին սաղմերն ի հայտ եկան բողոքական միջավայրում, քանի որ վերջինս որքան բազմազան է իր կազմակերպչական ձևերի մեջ, նույնչափ էլ մոնոլիտ է մտածելակերպով: Այլ կերպ ասած՝ բողոքական կառույցներում առավել կարևորվում է նույն արժեհամակարգին պատկանելու զգացողությունը, որը, հավատքային միասեռությունից զատ, պայմանավորված էր նաև եվրոպական երկրների հասարակական-քաղաքական կյանքում ավտորիտարիզմի չափազանց թույլ ազդեցությամբ, և դա էլ բողոքական կառույցներին անկաշկանդ գործելու հնարավորություն էր տալիս: Եվ ամենևին էլ պատահական չէր այն, որ 20-րդ դարասկզբին գումարված միջազգային քրիստոնեական խորհրդաժողովներում թվական առումով գերակշռում էին հենց բողոքական եկեղեցիների ներկայացուցիչները:

Ի հակադրություն բողոքականության ազատական դիրքորոշման, խնդրո առարկա հարցում ուղղափառներն անփոփոխ կերպով հանդես էին գալիս սկզբունքային այն դիրքերից, թե «Քրիստոսի մարմին» համարվող եկեղեցին իր էությանը անտրոհելի է: Այդ դիրքերից էլ ուղղափառ եկեղեցիների բացարձակ մեծամասնության կողմից բողոքական եկեղեցիների առկայությունն անգամ մեկնաբանվում էր իբրև քրիստոնեական ընդհանրական եկեղեցու տրոհում: Ավելին, ուղղափառներից շատերը համոզված են նաև, որ բողոքականությունը վերածվել է մի այնպիսի օրգանիզմի, որի ներսում տեղ են գտել «առաքելական ավանդույթներից» օտարման բազում տարրեր⁶:

Եվ ընդհանրապես ժամանակակից էկումենիզմի ձևաչափում միության տանող ճանապարհը չի կարող կառուցվել ունիկալ հայեցակարգի հիմքի վրա, այլ պետք է մշակվի համապարփակ ու համընդհանուր այնպիսի մոտեցում, որը ներդաշնակորեն կբովանդակի խնդրո առարկա հարցի վերաբերյալ հիմնարար բոլոր տեսակետները: Թերևս հենց այս սկզբունքը կարևորելով են ուղղափառ հեղինակները քննադատում արևմտյան էկումենիզմի մոդելի օգտագործումը արևելյան ավանդական եկեղեցական միջավայրում: Ուղղափառ հեղինակներից մեկը՝ Ա. Շմեմանը, քննադատում է արևմտյան էկումենիզմի ինչպես բացասական դրսևորումները, այնպես էլ ուղղափառների նկատմամբ պարտադրանքի քաղաքականությունը: Այդ կապակցությամբ նա գրում է. «Էկումենիկ շարժմանը մասնակցելու ուղղափառների բնութագրիչ հատկանիշներից մեկն էլ այն է, որ ուղղափառներին ընտրության հնարավորություն չեն թողել, նրանց համար էկումենիկ շարժման մեջ ի սկզբանե սահմանվել է որոշակի դերի, գործառույթի իրականացում»⁷: Ջարգացնելով էկումենիզմի վերաբերյալ իր հայեցակարգային մոտեցումները՝ Ա. Շմեմանը մատնացույց է անում նաև հետևյալ իրողությունը. «Այն հարցերը, որոնք Արևմուտքն առաջադրել է ուղղափառներին, ձևակերպված են արևմտյան տերմիններով և արտահայտում են զարգացման արևմտյան յուրահատուկ փորձն ու ուղղությունը: Ուղղափառների պատասխաններն էլ կառուցվում են այն կատեգորիաների շրջանա-

6 St'u Протоиерей Максим Козлов. Русская Православная Церковь и экуменическое движение. Часть I <http://www.pravos.org/docs/doc243.htm>:

7 Шмеман А. Экуменическая боль. «Церковь, мир, миссия». Сборник. М., 1996, с 235.

կում, որոնք հասկանալի են Արևմուտքի համար, սակայն դժվար թե համապատասխանում են ուղղափառությանը»⁸:

Ընդհանրապես ուղղափառ աշխարհի ներկայացուցիչների կողմից էկումենիզմի նկատմամբ նմանատիպ գնահատականներ բավական հաճախ են հնչում, և տպավորություն է ստեղծվում, թե, այսպես ասած, «արևմտյան էկումենիզմը» իսկապես պարտադրվում է: Մեր կարծիքով՝ այդ մեղադրանքները լիարժեք արդարացված չեն: Բանն այն է, որ արևմտյան քրիստոնեությունն իր բովանդակությամբ այնքան բազմազան է և հագեցած տրամաբանական «չոր» բաղադրիչներով, որ վերջինիս մեխանիկական տեղափոխումը ուղղափառ աշխարհի ծայրահեղ գնահատականներ է ծնում: Համենայնդեպս, ուղղափառ մտածողներն անընդհատ փորձում են թվարկել և դասակարգել բոլոր այն առանձնահատկությունները, որոնք, նրանց կարծիքով՝ կարող են բացահայտել այս երկու աշխարհների միջև եղած գաղափարական լուրջ տարբերությունները: Այդ տեսանկյունից առավել տիպական կարելի է համարել Վ. Լոսսկու տեսակետը, որն «արևմտյան միասնացման» ձգտումներին հակադրում է արևելյան պահպանողականությունն ու պնդում. «Արևելյան ավանդությունը խորհրդապաշտությունը երբեք չի տարանջատել աստվածաբանությունից, ինչպես նաև աստվածաճանաչողության անհատական փորձառությունը եկեղեցու սահմանած դոգմաներից»⁹: Այս ամենին զուգընթաց՝ աստվածաբանն ընդունելի է համարում նաև ժամանակի արևմտյան մտածելակերպի առանձին հիմնադրույթներ: Վ. Լոսսկին մասնավորապես արժանին է մատուցում Կ. Բարտի այն դատողությանը, համաձայն որի՝ «եկեղեցու միությունը չեն ստեղծում, այլ հայտնաբերում են»¹⁰: Կարծում ենք՝ Վ. Լոսսկին դրանով ակնարկում է, որ եկեղեցու միությունն իրականում գոյություն ունի, և այն չպետք է փնտրել ապագա փոխզիջումների հնարավորության մեջ:

Իր գնահատականների մեջ համեմատաբար զուսպ է ուղղափառ աստվածաբանության և փիլիսոփայության ականավոր մեկ այլ ներկայացուցիչ՝ Ն. Բերդյաևը, որը, կարծում ենք՝ քրիստոնեա-

⁸ Նույն տեղում, էջ 247:

⁹ Лосский В.Н. Очерки мистического богословия. Догматическое богословие. М., 1991, с. 9.

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 20:

կան աշխարհի տարանջատվածության հարցի շուրջ հանդես է գալիս առավել լայնախոհ դիրքերից: Թեև համուն ճշմարտության պետք է նշել նաև, որ ինչպես ուղղափառության մյուս ներկայացուցիչները, այնպես էլ Ն. Բերդյաևը էկունենիզմի արևմտյան ըմբռնումների արժևորմանն անդրադառնալիս ձգտում է հիմնավորված ցույց տալ ուղղափառ ավանդույթների առավելությունները:

Այդ տեսանկյունից հատկանշական պետք է համարել այն, որ Ն. Բերդյաևը բողոքականությունն իրական իմաստով «եկեղեցի չի համարում»¹¹: Ավելին, համեմատական վերլուծության հիման վրա նա պնդում է, թե կաթոլիկ եկեղեցին իր էությամբ «առավել ազատ կառույց է», քան, ասենք, լյութերական եկեղեցին¹²: Եվ չնայած դրան՝ Բերդյաևը քննադատում է նաև արևմտակաթոլիկ եկեղեցու պատմականորեն բացասական դրսևորումները: Այդ առիթով նա գրում է. «Կաթոլիկ եկեղեցին, ընկնելով հպարտության և ինքնահաստատման մեղքի մեջ, իրեն համարում է բովանդակ տիեզերական եկեղեցի և մերժում է արևելյան քրիստոնեությունը»¹³: Ն. Բերդյաևը պնդում է նաև, որ ուղղափառ եկեղեցին, ի տարբերություն կաթոլիկության, ամենից առաջ հանդես է գալիս իբրև «ավանդության եկեղեցի»: «Ավանդության» նկատմամբ ընդգծված հակումն էլ նրա համոզմամբ ուղղափառությանը հակադրում է կաթոլիկ եկեղեցուն, որը «գերհագեցած է ավտորիտար տարրերով», իսկ բողոքականների միջավայրում, նրա համոզմամբ, շեշտը դրվում է անձնական հավատի վրա: Այստեղից էլ աստվածաբանի այն հիմնարար եզրահանգումը, թե պատմականորեն միայն ուղղափառ եկեղեցին է առավելապես հիմնվում ներքին ավանդույթի ուժի վրա՝ զերծ մնալով արտաքին ավտորիտարիզմից:

Ն. Բերդյաևը համոզված է, որ ուղղափառությունն ավելի տիեզերական է, քան արևմտյան քրիստոնեությունն իր բոլոր դրսևորումներով: Նրա կարծիքով՝ ո՛չ կաթոլիկության և ո՛չ էլ բողոքականության մեջ եկեղեցին չունի այն համընդհանուր տիեզերականության նշանակությունը, ինչպես որ այն դրսևորվում է ուղղափառության շրջանակներում: Ն. Բերդյաևն անընդհատ շեշտում է,

71

11 Бердяев Н. А. Свободная церковь. М., 1917, с. 11.

12 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 17:

13 Նույն տեղում, էջ 18:

որ Արևմուտքում կրոնա-եկեղեցական համակարգերն ուղղված են անհատին, և այդ ծայրահեղ անհատապաշտությունը ակամա կարող է վնասել ընդհանրական և միասնական կրոնական կոլեկտիվ օրգանիզմի ձևավորմանը: Սակայն Ն. Բերդյաևը կարևորում է և այն, որ ուղղափառությունն անպայմանորեն պետք է հաշվի առնի քրիստոնեական Արևմուտքի հոգևոր փորձառությունը: Նա կարծում է, որ աշխարհայացքային նշված տարբերություններով անգամ եկեղեցիները պետք է միության ձգտեն¹⁴:

Մեթոդաբանական միանգամայն այլ դիրքերից է հանդես գալիս աստվածաբան Գ. Ֆլորովսկին, որը փորձում է ապացուցել, որ քրիստոնեական Արևմուտք-Արևելք հակասությունը իրականում գոյություն չունի համեմայնդեպս «եկեղեցու սահմանների» խնդրի շուրջ: Գ. Ֆլորովսկին ձգտում է հիմնավորել, որ եկեղեցու իրական սահմաններն ավելի ընդարձակ են, քան կարելի է բանականությամբ ընկալել. «Իր գործունեության կերպի մեջ եկեղեցին կարծես վկայում է, որ կանոնական սահմաններից անդին էլ է գործում իր խորհրդապաշտական տարածությունը»¹⁵: Շարունակելով այս տրամաբանությունը՝ Գ. Ֆլորովսկին գրում է. «...եկեղեցին՝ իբրև խորհրդապաշտական օրգանիզմ և իբրև Քրիստոսի խորհրդավոր մարմին, համապատասխան կերպ չի կարող նկարագրվել միայն կանոնական տերմինների և կատեգորիաների միջոցով»¹⁶:

Էկումենիզմի և եկեղեցիների միության վերաբերյալ չոր սահմանումներից խուսափում է նաև Ա. Օսիպովը՝ պնդելով, որ էկումենիզմն ամենևին էլ չի ենթադրում քրիստոնեական եկեղեցիների լիարժեք միություն առանց հավատի, եկեղեցու ավանդության, եկեղեցական կարգի ընդհանուր սկզբունքների և հոգևոր կյանքի միասնության: Այսինքն՝ եթե եկեղեցիները ցանկանում են միություն գտնել, ապա պետք է նույնականացնեն քրիստոնեական կյանքի բոլոր բաղկացուցիչները¹⁷:

Ընդհանրացնելով այս ամենը՝ կարող ենք եզրակացնել, որ եկեղեցու ուղղափառության ջատագով աստվածաբանների և փի-

14 Տե՛ս նույն տեղում:

15 Флоровский Г. В. О границах церкви. В кн.: Православие и экуменизм: документы и материалы, 1902-1998. М., 1999, с. 78.

16 Նույն տեղում:

17 Տե՛ս Осипов А. И. О некоторых принципах православного понимания. Богословские труды. Вып. 18, М., 1978, с. 183-185:

լիստփաների հայեցակարգային սկզբունքները հիմնական հարցերում ուղղակի հակադրվում են արևմտյան հայեցակարգերին, դրանք արևելյան քրիստոնեական չափորոշիչների համար լիովին անընդունելի են համարվում մի շարք պատճառներով.

ա) եկեղեցու միության լիարժեք ըմբռնումը նրանց համոզմամբ արդեն իսկ գոյություն ունի ուղղափառության ավանդույթներում և մտածելակերպում: Այդ իսկ պատճառով էլ ուղղափառների համար խորթ է բողոքականների առաջադրած եկեղեցական-կառուցվածքային միության ձգտումը: Առավել ևս, որ նման միություն գոյություն ունի՝ հանձին ավանդական ուղղափառ «Տիեզերական եկեղեցու»:

բ) Արևելյան քրիստոնեությունը հասել է միության և վարդապետական այնպիսի բարձրակետի, որն ավելորդ է դարձնում արտաքին կամ օտար հոգևոր փորձի ամեն մի դրսևորում:

գ) Արևմտյան էկումենիզմը չի կարող արժեքավոր համարվել և գործնականում կիրառվել արևելյան քրիստոնեության ձևաչափում, քանի որ նրանց միջև առկա են հոգևոր-մշակութային աշարհընկալումների լուրջ տարբերություններ:

Ուղղափառության ջատագովների հայեցակարգային դրույթների համեմատական վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել նաև, որ նրանց կողմից առաջադրվում և հիմնավորվում է քրիստոնեական աշխարհի **եռաչափ մոդել**, որը ենթադրում է միանգամայն ուրույն երեք սուբյեկտների (կաթոլիկություն, բողոքականություն, ուղղափառություն) առկայություն: Ընդ որում, ուղղափառներն այդ սուբյեկտների երկխոսությունը գործնականում անհնարին են համարում, քանի որ դրանցից յուրաքանչյուրն իր հոգևոր արժևորումներում օգտագործում է միանգամայն տարբեր կատեգորիալ դաշտ: Այդ կապակցությամբ նրանք այդ տարասեռությունը փաստարկում են հետևյալ կերպ.

ա) կաթոլիկությունը բացարձակ նշանակություն է վերագրում եկեղեցական կառույցին, որն ունի իր վարչական բաղադրիչները, շարունակ ընդարձակվող, բայց «անփոփոխ դոգմատիկա», ինչի արդյունքում էլ հավատավոր անհատի և եկեղեցական անհատի միջև հոգևոր հաղորդակցությունը չնչին է: (Ի դեպ, փաստ է, որ կաթոլիկ եկեղեցին մինչև օրս չի անդամակցում ԵՅԽ-ին և այդ կառույցի ներսում հանդես է գալիս դիտորդի կարգավիճակով: Նման մարտավարությունը, թերևս, կաթո-

լիկ եկեղեցու կայուն և անփոփոխ քաղաքականությունն է, և Վատիկանը մտադրություն ունի աշխարհին ներկայանալ եկեղեցիների միության իր հայեցակարգով, չնայած կաթոլիկ հոգևոր վերնախավը շատ լավ գիտակցում է, որ ԵՅԽ-ն արմատապես մերժում է համագործակցող եկեղեցիների համար օրենքներ սահմանելու հավակնությունները և գործնականում հանդես է գալիս իբրև խորհրդատվական մարմին):

բ) Բողոքականության շրջանակներում կարևորվում են առանձին վերցրած հավատավոր անհատը և նրա հավատքային սուբյեկտիվ «ես»-ը: Այս պարագայում եկեղեցու ներսում թեև լիովին բացակայում են ավտորիտար տարրերը, իսկ մարդուն հոգևոր ինքնարտահայտման հնարավորություն է տրվում, այնուամենայնիվ, անտեսվում է գլխավորը՝ հավատացյալների համայնքն իբրև այդպիսին:

գ) Արևելյան քրիստոնեության մտածելակերպում կարևորվում է բուն էկլեսիան՝ եկեղեցին իր ներքին միասնականությամբ, որտեղ «հոգևոր կոլեկտիվն» ու անհատն ունեն միևնույն հոգևոր պահանջմունքները:

80

Այսպիսով, քրիստոնեության ազդեցիկ երեք այդ հոսանքների էկոլոմենիկ հայեցակարգերի համեմատության և դրանցում արմատական տարբերությունների բացահայտման հիման վրա կարելի է պնդել, որ ժամանակակից էկոլոմենիզմի դարաշրջանում քրիստոնեական Արևելքի ու Արևմուտքի միջև երկխոսությունը չի կարող ընթանալ լոկ հավատքային-վարդապետական համատեքստում, և որ այն անհրաժեշտաբար պետք է ընդգրկի նաև այսպես կոչված «քաղաքակրթական բաղադրիչները» մշակութային շեշտադրումներով:

Այդ հիման վրա էլ ձևավորվում է այն եզրահանգումը, որ ուղղափառության մտածելակերպին հատուկ են եկեղեցու միության վերաբերյալ հետևյալ մոտեցումները. **համաքրիստոնեական միության չի կարելի հասնել լոկ արտաքին, վարչական ու կառուցվածքային տարբեր մեխանիկական միաձուլումների միջոցով, և եկեղեցիների միությունը նախ պետք է իրագործվի անհատական կրոնական գիտակցության, այնուհետև քրիստոնեական համայնքի կոլեկտիվ գիտակցության շրջանակներում:**

Կարծում են՝ եկեղեցիների միության վերաբերյալ ուղղափառության հայեցակարգային մոտեցումները մեծ մասամբ համապա-

տասխանում են Հայ եկեղեցու «էկումենիկ աշխարհայացքին», այսինքն՝ Հայ առաքելական եկեղեցու համար իսկապես խորթ են միության հասնելու համար մեխանիկական միաձուլումների արհեստական միջոցները: Մաղաքիա արք. Օրմանյանը եկեղեցական միության հարցի շուրջ շատ դիպուկ է արտահայտվել. «Հայոց եկեղեցին միաբանությունը հասկցավ միշտ բառին ճիշտ և սեղմ նշանակությամբ: Նա միաբանությունը ըսելով ուզեց եկեղեցիներու միջև ունենալ հոգևորական հաղորդակցություն, փոխադարձ հարաբերություն և իրարու դիրքին հանդեպ հարգանք, յուրաքանչյուրին համար յուր շրջանակին և սահմաններուն մեջ զատություն և ամենուն վրա տիրապետող քրիստոնեական սուրբ սերը: **Նա երբեք չուզեց հանդուրժել, որ միաբանությունը տիրապետության փոխվի և մարդորսության վերածվի** (ընդգծումը մերն է - Դ. Մ.)»¹⁸: Ահա այս ձևաչափով է միշտ Հայ եկեղեցին ընկալել միությունը, այսինքն՝ էկումենիզմի ոգին ինքնաբավ կերպով գոյություն ունի Հայ եկեղեցու կենսափորձի և մտածողության մեջ:

Հայեցակարգային նմանօրինակ սկզբունքներն էին առաջնային համարվում նաև այն ժամանակ, երբ էկումենիկ շարժումն աշխարհում դարձավ լուրջ գործոն: Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Վազգեն Ա-ի խոսքերից դատելով կարելի է վստահաբար պնդել, որ Հայ եկեղեցին հստակ պատկերացում էր էկումենիզմի իր ձևաչափը. «...եկեղեցիների միությունը ըսելով, մենք միշտ պիտի հասկնանք սիրո հարաբերություններու մշակում և եղբայրական գործակցություն եկեղեցիներու միջև, ամեն մեկը պահելով իր դավանական մտածելակեպը, իր ավանդույթները և ծեսերը և իր ինքնագլուխ, անկախ ղեկավարությունը»¹⁹: Գաղափարական նման մոտեցումները այսօր էլ մնում են որպես հստակ ուղեցույց, և Հայ եկեղեցին ամբողջությամբ պահպանում է հայեցակարգային նշանակության այդ դրույթները, որոնք հոգեհարազատ և համահունչ են արևելյան ուղղափառության ընդհանուր արեալին և ոգուն:

Այնուամենայնիվ, փաստ է, որ Հայ առաքելական եկեղեցին կանգնած է նոր իրողությունների առջև և որոշ հարցերում իր քաղաքականությունը վերարժևորելու կարիք ունի: Չնայած այն փաս-

18 «Էջմիածին», 1963, Գ, էջ 5:

19 Նույն տեղում, էջ 5:

տին, որ Հայ առաքելական եկեղեցին գործնականում 40 տարուց ավելի համարվում է ԵՅԽ-ի անդամ և ակտիվորեն մասնակցում է ինչպես ԵՅԽ, այնպես էլ միջեկեղեցական-աստվածաբանական խորհրդակցություններին, այդ ամենով հանդերձ՝ պետք է հաշվի առնել և այն իրողությունը, որ էկումենիկ գործընթացներն ի վերջո կարող են նաև անկանխատեսելի բնույթ ստանալ: Այլ կերպ ասած՝ Հայ առաքելական եկեղեցին պետք է հաշվի առնի պատմական փորձով հաստատված այն իրողությունը, որ էկումենիկ շարժումը բազմապրոֆիլ կենդանի շարժում է, այդ իսկ պատճառով էլ նրա նկատմամբ իր քաղաքականությունը մշակելիս պետք է նկատի առնի բազմաֆիլ իրողություններ, մասնավորապես՝

82

- ա) էկումենիկ շարժումն անընդմեջ ընդլայնվում է, և դեռևս պարզ չէ, թե սահմանային ինչպիսի ընդարձակման կհասնի: Այն հանգամանքը, որ էկումենիզմը բավական ճկուն տարրերով հագեցած իրողություն է, որ այն կարող է անընդհատ «հագեցնալ» նոր գաղափարներով, ավանդական եկեղեցիներին հարկադրում է նրա նկատմամբ սթափ և հավասարակշռված դիրքորոշում որդեգրել:
- բ) «էկումենիզմն» հետզհետե ներառում է նորանոր տարրեր, նաև այնպիսիք, որոնք կարող են բացարձակ խորթ լինել համաքրիստոնեական միության մասին Հայ առաքելական եկեղեցու պատկերացումներին:
- գ) Մեկուսացման քաղաքականությունն անհեռանկարային է, այսինքն՝ պետք է մասնակցել էկումենիկ բնույթի միջոցառումներին, քանի որ վերջիններս կարևոր տեղեկություններ ձեռք բերելու հնարավորություն են ընձեռում ապագայում առավել կայուն ծրագրեր կառուցելու առումով:
- դ) Պետք է հաշվի առնել այն իրողությունը, որ էկումենիկ շարժման ինստիտուտային ձև հանդիսացող ԵՅԽ-ն իր տեսակի մեջ անփոխարինելի ամբիոն է ոչ միայն եկեղեցական, այլև քաղաքական, տնտեսական ու հասարակական բնույթի տարաբնույթ խնդիրները լսելի դարձնելու առումով:

Փաստորեն, պետք է արձանագրել, որ գլոբալացվող աշխարհում Հայ առաքելական եկեղեցին գործելու է՝ իր օրակարգում ունենալով նորագույն մարտահրավերներով պայմանավորված հարցերի լայն շրջանակ:

ՀՈՎՈՐՈՒՄԻ ԶՈՎԱՆՆԻՍՅԱՆ

*Պատմական գիտությունների թեկնածու:
2006թ. ավարտել է ԵՊՏ կրոնի պատմության
և տեսության ամբիոնի ասպիրանտուրան:
2007-ին պաշտպանել է թեկնածուական
ատենախոսություն «Տայ առաքելական եկեղեցու
բարենորոգչական շարժումը 1901-1906 թթ.
(կրոնագիտական վերլուծություն)» թեմայով:
Տեղիևակ է ավելի քան 20 գիտական հոդվածների:
2003 թ. աշխատում է ԵՊՏ կրոնի պատմության
և տեսության ամբիոնում որպես դասախոս:*

«ՀԻՆ ՅԱՎԸ» ՈՐՊԵՍ ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԻՄՆԱԽՆԳԻՐ

83

Չայ առաքելական եկեղեցու կյանքում հոգևորականության դերի արժեքային վերլուծությունն ինչպես տեսական, այնպես էլ պատմական տեսանկյունից հետազոտական հսկայական դաշտ է, որն այսօր էլ չի կորցրել իր արդիականությունը: Քննարկվող հիմնահարցն առավել սրությամբ ներկայացավ հատկապես 20-րդ դարասկզբին, երբ միմյանց հակադրվեցին պահպանողական և ժամանակաշրջանի ազատական հոսանքների տեսակետները: Չարկ է նկատել, որ գաղափարական բախում տեղի էր ունենում ոչ միայն հոգևորականների և աշխարհիկ-քաղաքական ուժերի ներկայացուցիչների, այլև հենց հոգևորականության ներկայացուցիչների միջև: Այդ բախումն առավել սուր բնույթ էր ստանում հատկապես եկեղեցու բարենորոգության հարցերի քննարկման ժամանակ, որոնցից առավել հակասականը հոգևորականներին, մասնավորապես քահանաներին վերաբերող հարցերն էին:

Չայտնի է, որ 20-րդ դարասկզբին պետականության բացակայության պայմաններում եկեղեցին իրականացնում էր նաև հասարակական կյանքը կարգավորող բազմաթիվ գործառույթներ,

որոնց իրականացնողները տեղերում հիմնականում ցածրաստիճան հոգևորականներն էին կամ քահանաները: Հոգևորականի անձի մեջ հասարակական-քաղաքական և հոգևոր գործառույթների համատեղ իրագործումը հակազդեցություն էր գտնում հասարակական-քաղաքական կուսակցությունների կողմից, որոնք անզիջում պայքար էին ծավալել հայ հասարակական կյանքի ազատականացման, աշխարհականացման, ինչպես նաև աշխարհիկ և հոգևոր ոլորտների զատորոշման համար:

Հայ ազատախոհական և ժողովրդավարական մտքի ներկայացուցիչները եկեղեցու և հատկապես նրա սպասավորների քննադատությունն իրականացնում էին հիմնականում արժեքային և աշխարհայացքային կողմնորոշիչների հիման վրա: Արժեքային դաշտում հիմնահարցի քննարկումը հետաքրքրական էր հատկապես այն տեսանկյունից, որ հոգևորականի՝ ժողովրդի հոգևոր կարիքների բավարարմանը կոչված այդ անձի ընտրությունները ծխական համայնքներում հաճախ վերածվում էին զավեշտալի բախումների, որոնց պատճառով այդ կոչումը և այդ կոչման ետևում կանգնած կառույցը զրկվում էին իրենց իրական իմաստից և վերածվում քաղաքական գործառույթներ իրականացնող մի մարմնի¹:

Փաստորեն, հայ ժողովրդի և Հայ եկեղեցու կյանքում իր բարձիթողի վիճակով աչքի էր ընկնում քահանաների խնդիրը, որի լուծմանն էլ ուղղված էին 20-րդ դարասկզբի եկեղեցական կյանքում ի հայտ եկած բարենորոգչական ուղղությունները: Օբյեկտիվ լինելու համար պետք է նշել, որ այս ոլորտում բարենորոգության պահանջը գալիս էր ինչպես հայ հասարակական-քաղաքական շրջանակներից, այնպես էլ ազատամիտ և պահպանողական հռչակված հոգևորականության ներկայացուցիչներից:

Ավելորդ չէ հիշատակել նաև, որ «եկեղեցի» եզրը մշտապես զուգորդվել է «հոգևորական» կամ «քահանա» հասկացության հետ: Պպտահական չէ, որ 20-րդ դարասկզբի բոլոր բարենորոգչական նախաձեռնությունների առանցքը կազմում էր Հայ եկեղեցու

1 Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Ա.Սարգսյան**, Հակակղերական միտքը Հայաստանում XIX դարի կեսերին, Երևան, 1983:

նվիրապետական դասի բարենորոգությունը²: Սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ գործնական կյանքում նվիրապետական դասի կարևորագույն օղակը համարվում է քահանայական դասը, քանի որ քահանան է եկեղեցու ներկայացուցիչը ժողովրդի մեջ, և շատ դեպքերում նրա բարոյական նկարագրից է կախված ժողովրդի վերաբերմունքը Հայ առաքելական եկեղեցու հանդեպ:

Խնդրո առարկա հարցի կարևորությունը ապացուցում է նաև այն հանգամանքը, որ 20-րդ դարասկզբին Հայ եկեղեցու բարենորոգության հարցերով զբաղվող թե՛ պահպանողական և թե՛ լիբերալ հեղինակներն իրենց հոդվածներում ու վերլուծություններում բավականին մեծ տեղ են հատկացրել հատկապես քահանաների խնդրին: Այնքան մեծ են եղել հարցի սրությունը և նշանակությունը, որ ժամանակի հայկական մամուլում այն ստացել էր «Հին ցավ» անվանումը՝ դրանով իսկ ևս մեկ անգամ շեշտելով խնդրի վաղեմությունը և կարևորությունը հայ ժողովրդի և Հայ եկեղեցու կյանքում: Խնդիրն առավել էր բարդանում այն պատճառով, որ Հայ եկեղեցու կյանքի կարևորագույն ոլորտներից մեկը մշտապես ենթարկվում էր իրավիճակային լուծումների, դրա համար էլ չէր լուծվում եկեղեցու համար համակարգային նշանակություն ունեցող այդ հարցը:

20-րդ դարասկզբի հայ հասարակական կյանքում տեղ գտած երևույթների համատեքստում եկեղեցու բարենորոգության հարցը կարելի է բաժանել երկու հիմնական ոլորտների՝ քահանայական հարց և Ս. Էջմիածնի միաբանության հարց: Սրանք այն հիմնական հարցերն էին, որոնք փոթորկել էին Հայ եկեղեցու անդորրը և եկեղեցին կանգնեցրել բարդ հիմնախնդիրների առջև: Ընդունելով, որ վերոնշյալ երկու խնդիրներն առաջնային նշանակություն են ունեցել եկեղեցու կյանքում, այնուամենայնիվ, դարասկզբի նշանավոր բարենորոգիչների հոդվածները քննական վերլուծության ենթար-

² Օբյեկտիվության համար հարկ է մշել, որ դեռևս 19-րդ դարի վերջին Սկրտիչ Խրիմյանն Արշեն երեց ծածկանվամբ անդրադառնում է քահանաների բարենորոգության հարցին՝ քննադատելով քահանաների ժառանգորդության և համախոսական կոչվող երևույթները, որոնց պատճառով էլ ժողովրդի անմիջական մասնակցությամբ գյուղերում քահանաներ են դառնում ոչ պատշաճ կրթական մակարդակ ունեցող մարդիկ: Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Արշեն երեց**, Գիւղական քահանայի քարոզ, «Արարատ», մարտ 1894, էջ 71-74: Տե՛ս նաև Է. **Կոստանդյան**, Սկրտիչ Խրիմյան (Հասարակական-քաղաքական գործունեությունը), Երևան, 2000, էջ 360:

կելիս տեսնում ենք, որ բարենորոգության առաջարկվող հարցերի շրջանակն իրականում եղել է առավել ընդգրկուն: Այն ներառել է եկեղեցու վարչական կառույցին, թեմերին, կաթողիկոսական ընտրությանը, կուսակրոնությանը, ծեսերին և մի շարք այլ խնդիրների առնչվող հարցեր:

Բարենորոգության կողմնակիցների տեսակետների վերլուծությունը թույլ է տալիս հանգել այն հետևությանը, որ նրանք բուլդոզերն էլ միահամուռ շեշտադրում էին քահանայական դասի կրթվածության աստիճանը և վարքագիծը, քանի որ քահանան անմիջականորեն շփվում էր ժողովրդի հետ, ժողովրդին էր ներկայացնում եկեղեցին և իր անձով պայմանավորում համայնքի վերաբերմունքը եկեղեցու նկատմամբ³: Քահանաների խնդրի քննարկումն առավել բարդանում էր նրանով, որ ժողովուրդը նրանց դիտում էր ոչ միայն հոգևոր խնդիրների, այլև նյութական պետքերի բավարարման տեսանկյունից. «Քահանան պիտի լիներ և Աւետարանի քարոզիչ, եկեղեցու պաշտօնեայ, և ուսուցիչ և գիւղատնտես և բժիշկ և փաստաբան ... »⁴:

86

Այս առումով՝ քահանաների խնդրի վերաբերյալ իր դիրքորոշումով և առաջադրած լուծումներով առանձնանում էր մշակական հոսանքին պատկանող Արիստակես եպիսկոպոս Սեդրակյանը: Վերլուծելով խնդրո առարկա հարցը՝ եպիսկոպոսը բարենորոգություն իրականացնելու համար առանձնացնում էր փոխկապակցված հետևյալ հարցերը. ա) ունենալ կրթված քահանաներ, բ) կրճատել քահանաների թիվը. 2-3 գյուղի համար ձեռնադրել մեկ քահանա, գ) վերացնել կամավոր տուրքերը և ռոճիկ նշանակել, դ) եկեղեցիներում վերացնել զանձանակ շրջեցնելը, ե) վերացնել ժողովրդի մեջ մնացած հեթանոս սովորույթները, զ) եկեղեցիները զարդարել և բարեկարգել միօրինակ, է) աստվածապաշտությունը եկեղեցում դարձնել միօրինակ և այլն⁵: Այս տեսակետից, եթե Կառապետ Տեր-Մկրտչյանի և Երվանդ Տեր-Մինասյանի հայացքների

³ 1895 թ. Ռուսաստանից Էջմիածին վերադառնալու ճանապարհին հայկական գյուղերի բնակիչները Խրիմյան Հայրիկին բողոքում էին քահանաների անգրագիտությունից ու հետամնացությունից: Այդ մասին տե՛ս Է. Կոստանոյան, Մկրտիչ Խրիմյան (Հասարակական-քաղաքական գործունեությունը), էջ 377:

⁴ Գիւտ եպիսկոպոս, Հայ եկեղեցու բարենորոգութեան խնդիրը եւ ազգային եկեղեցական ժողովը, Փարիզ, 1926, էջ 9:

⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 12:

ծնավորման գործում դեր է խաղացել բողոքականությունը, ապա Արիստակես Սեդրակյանի հայացքներում ակներև է ուղղափառ (նիկոնական) եկեղեցու օրինակով բարենորոգումներ անցկացնելու ոգին:

20-րդ դարասկզբին խնդրո առարկա հարցն այնքան էր սրվել ու խորացել, որ հարցի անմիջական կարգավորմամբ զբաղվում էր Ամենայն հայոց կաթողիկոս Մկրտիչ Խրիմյանը: Եկեղեցու «անապականությամբ» շահագրգիռ ամենակարևոր անձը լինելով՝ կաթողիկոսը որոշակի հոգևոր սահմանափակումներ հաստատեց հոգևորականների համար՝ օտարների աչքում պատկառանք ներշնչած Չայ եկեղեցու պատիվը պաշտպանելու համար: 1904 թ. նոյեմբերի 25-ին Խրիմյան Չայրիկը մի կոնդակ է հրապարակում, որով ապօրինի կենակցող քահանաներին արգելեց եկեղեցական հաղորդություն ստանալ և եկեղեցական ծեսի համաձայն թաղում կատարել: Այս կոնդակով վերահաստատվեց Ներսես Ե Աշտարակեցու հաստատած այն կանոնը, որով ապօրինի կենակցողները զրկվում էին հաղորդությունից և միայն զղջման դեպքում էին թոշակ ստանում: Նման մարդկանց մահվան դեպքում քահանան որևէ արարողություն չէր իրականացնում, այլ միայն հետևում էր դագաղին՝ երգելով «Ողորմած Աստուած»-ը: Կոնդակի հրապարակումից իսկ ակնհայտ է, թե ինչպիսի լրջություն էր ներկայացնում խնդիրը Չայ եկեղեցու համար, որ կաթողիկոս Խրիմյանին դրդել էր դիմել նման քայլի⁶: Ցավոք, այս կոնդակի հրապարակումից հետո էլ խնդիրը վերջնականապես լուծում չստացավ, քանի որ այն կապված էր համակարգային նշանակություն ունեցող հոգևոր, կրթադաստիարակչական, բարոյական մի շարք խնդիրների հետ:

Այս տեսակետից հետաքրքրական է հատկապես սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրությունը, որտեղ քահանաների խնդրով զբաղվող հեղինակների մեծամասնությունն անվերապահ պնդում էր, թե խնդրի բարդությունն առաջին հերթին պայմանավորված էր իրավական նորմերի և կանոնների բացակայության փաստով: Այնուամենայնիվ, նման մոտեցում դավանող հեղինակներն անվերապահ ընդունում էին, որ առանց եկեղեցական կանոններին և բարոյական նորմերին հավատարիմ հոգևորականության անհնար են

⁶ Տե՛ս ՉԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 92, թ. 134-135: Տե՛ս նաև «Լոյս», 21 սեպտեմբեր 1906 (No. 38):

օրենքի պահպանությունն ու գործադրությունը: Չնայած գրեթե բոլոր բարենորոգիչներն անընդհատ շեշտում էին անձնականացումից վեր կանգնելու գաղափարը, այնուամենայնիվ, նրանք չէին կարող չընդունել, որ առանց բարեխիղճ հոգևորականների էջմիածնի Մայր Տաճարը դատապարտված է: Առանց օրենքը հարգողի և գործադրողի այդ օրենքը սին է և փուչ. «... Օրենք ու կանոն ապակիէ շրջանակներու մէջ դնելով պատէ կախելը, չփոխեր կացութիւնը, եթէ օրենքը գործադրողները խղճամիտ և պարտաճանաչ չըլլան: Օրենք և գործադրող իրար կը լրացնեն և առանց մէկ միւսին չըլլար, և ասոնցմէ մէկը առանձին արդիւնք չկրնար չարտադրել»⁷:

Այս առումով՝ եկեղեցու բարենորոգության հարցով մտահոգ բոլոր գործիչները միահամուռ և համոզված վկայում են, որ եկեղեցու բարենորոգությունը վերաբերում էր նվիրապետական դասին և նրա ամենաստվար հատվածին՝ քահանաներին: Ավելորդ չէ նշել, որ եկեղեցին առաջին հերթին ժողովուրդն է⁸, իսկ ժողովրդին եկեղեցի տանող կամ եկեղեցուց վանող նվիրապետական դասը ժողովրդին ամենից մոտ կանգնած հոգևորականներն են: Եկեղեցու և եկեղեցականության հարաբերակցության մասին ահա թե ինչ է նշում Մ. Սերոբյանը. «Եկեղեցի մը, թէ իսկ ըլլայ բարեկարգեալ, առանց արժանաւոր պաշտօնէի, անխօս արձան մըն է, որ կրնայ արուեստին մասնագէտները հրապուրել, բայց ոչ ամբողջ ժողովուրդ մը: Եւ որովհետեւ ժողովրդի մեծ զանգուածն է, որ կենդանի եկեղեցին կը կազմէ, պէտք է անոր մէջ արթնցնել իր հաւատին գիտակցութիւնը, իր եկեղեցիին սէրը, և անոր նուիրելու խանդն ու շունչը»⁹:

Քահանաների խնդրի վերաբերյալ կատարված ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ դարասկզբին հասարակական կյանքում եկեղեցու ունեցած ազդեցության համատեքստում նորովի արժևորման կարիք էր զգում նաև հոգևոր դասի նկատմամբ ժողովրդական զանգվածների և աշխարհիկ-հասարակական գործիչների վերաբերմունքը: Պետք է, անշուշտ, նշել, որ հասարակական կյանքում եկեղեցու ունեցած գերիշխող դիրքը չէր կարող դրական

7 **Գրիգորիս Ծ. վրդ. Պալագեան**, Ս. Էջմիածնի բարեկարգութեան պէտքը, Կ. Պոլիս, 1911, էջ 18:

8 Տե՛ս **Մաղաքիա արք. Օրմանեան**, Տեղիք Աստուածաբանութեան (Տեսական Աստուածաբանութիւն), Երուսաղէմ, 1985, էջ 4-6:

9 **Մ. Սերոբյան**, Բարեկարգութիւն Դայ Ազգային եկեղեցիի, Պէրուք, 1938, էջ 85:

զնահատանքի արժանանալ հասարակական կյանքում առաջնայնության ձգտող հասարակական-քաղաքական, կուսակցական գործիչների կողմից, և այդ պատճառով էլ աշխարհիկ տեսաբանների, ժամանակաշրջանի պատմագիրների և հրապարակախոսական մամուլի ներկայացուցիչների մեծ մասը քննադատական սլաքն ուղղում էր հոգևոր դասի և նրա ամենախոցելի ներկայացուցիչների՝ քահանաների դեմ:

Քահանաների խնդիրը կամ «հին ցավի» հետ կապված հարցերը քննելիս բոլոր հեղինակներն առաջին հերթին փորձ են կատարում վերլուծել դրանց առաջացման պատճառները և արժևորման միջոցով մատնանշել խնդրի լուծման արդյունավետ ուղիներն ու տարբերակները: Այսպես, ականավոր եկեղեցական գործիչ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը խնդրի առաջացման մեղավոր է համարում ոչ միայն ժողովրդի խավար մտածողությունը, այլև հոգևոր բարձրագույն իշխանությանը¹⁰:

«Մեղավորներ որոնելու հարցում» Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի տեսակետն էապես տարբերվում էր աշխարհիկ գործիչների տեսակետից: Մասնավորապես խնդրո առարկա հիմնահարցի վերաբերյալ Լ. Սարգսյանի՝ «Մշակ»-ում տպագրված հոդվածաշարում հիմնական մեղավոր էին հռչակվում «կղերականները»՝ ի դեմս նրանց երևելի ներկայացուցիչների՝ աստվածաբանների¹¹: Այս առումով՝ Կ.Տեր-Մկրտչյան - Լ.Սարգսյան հակադրությունը դրսևորվում էր ոչ միայն եկեղեցու բարենորոգության հարցի ըմբռնման շուրջ, այլև «աստվածաբան» հասկացության շուրջ ընդհանրապես: Աշխարհիկ բարենորոգչի կարծիքով՝ աստվածաբանությունը ոչ միայն չի օգնում, այլև խոչընդոտում է եկեղեցու առաջընթացին: Ոչնչով չհիմնավորված այս տեսակետը հեղինակը փորձում էր «ապացուցել» Ներսես Աշտարակեցու կամ Խրիմյան Հայրիկի աստվածաբանության մեջ խորանուխ չլինելու հանգամանքով: «Տերտերն իր ծեսերն է կատարում առանց աստուածաբանութեան, քարոզիչն առանց այդ «աստուածաբանութեանն աւելի կենդանի, սրտառուչ և ժողովրդի ցաւերին մօտ լեզուով է խօսում»¹², - գրում է Լ. Սարգսյանը: Իրակա-

10 Տե՛ս Կարապետ վարդապետ, Կրթուած քահանաները եւ ժողովուրդը, «Արարատ», փետրվար 1899, էջ 64-67:

11 1906 թ. Մոսկվայում Լևոն Սարգսյանն իր հոդվածները տպագրեց մեկ գրքուկի մեջ: Տե՛ս Լ. Սարգսեան, Հին ցաւ, Մոսկուա, 1906:

12 Նույն տեղում, էջ 38:

նուն Հայ եկեղեցու և հայ հասարակության կյանքում «հին ցավ» կոչվող երևույթը տեղ էր գտել առավելապես հասարակության և հոգևորականության ոչ կրթյալ վիճակից, իսկ կենդանի խոսքի քարոզչին առանց համակարգված գիտելիքների անկարող էր ժողովրդի մեջ լուրջ քարոզչական աշխատանքներ իրականացնել: Ի տարբերություն Լ. Սարգսյանի հակաաստվածաբանական ընթրնունների՝ ժամանակի եվրոպական կաթոլիկ և բողոքական համալսարաններն օրավուր ավելի էին կարևորում աստվածաբանական գիտությունների ուսումնասիրությունը:

Աստվածաբանների դեմ ուղղված իր հարձակումը Լ. Սարգսյանը բացատրում էր այն բարձիթողի վիճակով, որ պատել էր հայոց եկեղեցական թեմերը. գրասենյակային «անմիտ» աստվածաբանական բանավեճերը պետք է փոխարինվեին կենդանի քարոզով՝ ժողովրդին մոտ կանգնած լինելով, նրանց վերքերին դարման դնելով: «Մեր ճեմարանական և արմաշական կուսակրօններին պետք է յիշեցնել, որ կուսակրօնութիւնը սուտ ճգնավորութիւն չէ և մանաւանդ անդորրասիրութիւն, այլ մի կամաւոր զինուորութիւն, որի նպատակն է՝ անձնագոհութեամբ նուիրվել իր հօտի բարօրութեան համար, գործադրելով այն միջոցները, որ տալիս է ազգային եկեղեցին»¹³: Հատկապես ողբերգական համարելով Ատրպատականի թեմի վիճակը՝ նա կոչ էր անում հայ հոգևորականությանը զբաղվել այդ գործերով և ոչ թե «դատարկ» գիտությամբ¹⁴:

Այդ կապակցությամբ Լ. Սարգսյանի հողվածների անաչառ ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ նա հատկապես սկզբնական շրջանում նվիրապետական դասի վերլուծությանն անդրադարձել է միակողմանիորեն: «Ալտրուիզմը» որպես ելակետային գաղափարախոսություն ունենալով՝ նա վերլուծում է եկեղեցական կառույցը և հոգևոր դասի վարքագծային նորմերը: Տուրք տալով ալտրուիստական մոտեցմանը՝ նա պնդում էր, որ եկեղեցին և հոգևորականությունը կոչված են ծառայելու ընդհանուրի շահերին, քանի որ Քրիստոս ևս ընդհանուրի համար իրեն զոհեց: «Որտեղ ընդհանրու-

¹³ Նույն տեղում, էջ 46:

¹⁴ Այս տեսանկյունից պետք է նշել, որ Լ. Սարգսյանի կողմից «պախարակված աստվածաբան» Կարապետ Տեր-Մկրտչյանին հաջողվեց իր բարձր կրթական ցենզի շնորհիվ մեծ հաջողությունների հասնել Ատրպատականի թեմում և կանոնակարգել թեմի նորմալ գործունեությունը:

թիւնը, ժողովուրդը կամ նրա ընտրածները չեն քննում օրէնքները, այլ մէկի կամ մի քանիսի քնահաճութիւնը օրէնք է յայտարարվում և կամքը՝ անսխալական, այնտեղ կամայական ընտրած է տիրապետում, որը ձեռնտու է միայն այն անձանց, որոնց ձեռքումն է իշխանութեան ղեկը կամ որոնք իշխանաւորի մերձաւորներն են»¹⁵, - եզրակացնում է Լ.Սարգսյանը: Այս տեսանկյունից նրա հիմնական քննադատութիւնն ուղղված էր ժողովրդին ծառայելու կոչված փոքրամասնութեանը, որը, նրա համոզմամբ, պետք է լինէր ժողովրդի հավատարիմ սպասավորը և ոչ թէ նրա վրա իշխողը կամ տիրողը, նա պետք է լինի ժողովրդի իրավունքների պաշտպանը և ոչ թէ նրա իրավունքները ոտնակոխ անողը¹⁶: Այս կապակցությամբ էլ Լ.Սարգսյանը պնդում է, որ ժողովրդական կառույցի չվերածվելու դեպքում ինչպես եկեղեցին, այնպես էլ հոգևոր դասը կբռնեն քայքայման ուղին. «Ամէն մի ընտրած, որը փոքրամասնութեան շահերին է ծառայում և արդարութեան և գիտութեան փոխարեն կամայականութեան ու նախապաշարմունքի վրա է հիմնված՝ արդէն ինքն իր մէջ կրում է քայքայման ու մահվան կնիքը»¹⁷:

Քահանայական խնդրին վերաբերող իր գրքույկում հեղինակը, հոգևորականութեանը մեղադրելով ապաշնորհության, ընչաքաղցության և այլ արատների մէջ, այնուհանդերձ, հանդես գալով միակողմանիության դիրքերից, համարում է, թէ ժողովրդին պետք չեն «գերմանական աստվածաբաններ», Արմաշ, Գանձասար, Երուսաղէմ, Աղթամար և այլ վանքեր, այլ պետք է աշխատող ուժ՝ անմշակ այգիները մշակելու և բնակավայրեր կառուցելու համար: Այս առումով՝ համոզված պետք է պնդել, որ նման մտածողությամբ առաջնորդվելու դեպքում հայ ժողովուրդը ոչ միայն չէր դիմանա պատմության քննութեանը, այլև վաղուց դուրս պիտի մղված լինէր այդ պայքարից: Գիտության, կրթության բացակայության պայմաններում, որոնք այդ ժամանակաշրջանում ապահովում էին վանքե-

15 Լ. Սարգսեան, Դիմ ցաւ, էջ 2:

16 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 2-3:

17 Նույն տեղում, էջ 4:

18 20-րդ դարասկզբի արևմտահայության կյանքը նկարագրող հեղինակը, հակասելով իր իսկ մոտեցմանը, պնդում է, որ եթէ գոյություն չունենար Արմաշի դպրեվանքը, թե՛ եկեղեցականությունը և թե՛ հասարակությունը պիտի հասնէին մտավոր և բարոյական սնանկության վերջին աստիճաններին: Տե՛ս Մ. Սերոբեան, Բարեկարգութիւն Դայ Ազգային եկեղեցիի, էջ 85-86: Արմաշի դպրեվանքի ազգանպաստ գործունեության մասին տե՛ս նաև Արմաշու դպրեվանքին 25-ամյա հորելեանին առթիվ 1889-1914, Կ. Պոլիս, 1914:

րը, նրանց կից կամ նրանց կողմից ֆինանսավորվող դպրոցները, չէին լինի ո՛չ հողագործություն և ո՛չ էլ այգեգործություն¹⁹:

Գաղափարական զարգացման հաջորդ փուլերում, սակայն, Լ. Սարգսյանը կարծում էր, որ «վեղարը» դեռևս իրեն չի սպառել, և այն ևս գործոն է ազգի բարեկեցության և առաջընթացի գործում: Այդ առաջընթացին նպաստող բաղադրիչներից մեկը նա համարում էր կղերականի հրաժարումը դասակարգային շահերից և «աստվածաբանությունից»¹⁹: Այդ դիրքերից էլ անդրադառնալով իր հաջորդ մտահոգությանը՝ «ազատական բարենորոգիչը» պնդում է, որ մտավորականության և քաղաքական ուժերի ներկայացուցիչները չպետք է անտարբերություն ցուցաբերեն էջմիածնի հոգևոր բոլոր պաշտոնյաների ընտրության նկատմամբ, այլ պետք է աշալուրջ հետևեն և ազդեն այդ ընտրությունների վրա, քանի որ «այդ պաշտոնեաներից կարող է ազգի համար և չարիք և բարիք առաջանալ»²⁰:

92

Հետաքրքրական է հատկապես քրիստոնեական և իսլամական միջավայրերում հոգևորականների տեղի և դերի վերաբերյալ Լ. Սարգսյանի դիտարկումը, որի համաձայն՝ Թուրքիայի և Պարսկաստանի իսլամական միջավայրում հայ հոգևորականները, հոգևոր գործառույթներից զատ, վերցրել են նաև աշխարհիկ իշխանության տարրեր: Համաձայնելով այս տեսակետին, այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ այս դիտարկման մեջ հեղինակը դիտավորյալ բացթողում է կատարում՝ չանդրադառնալով Ռուսաստանում հայ հոգևորականության ունեցած դերին: Այս առումով, հարկ է նշել, որ ռուսահայերի կյանքում Ս. էջմիածինը, որպես ազգային կառույց, պակաս դեր և հեղինակություն չի ունեցել, ինչպես Կ. Պոլիսն արևմտահայերի կյանքում: Չնայած եկեղեցու նկատմամբ ցուցաբերվող անսքող թշնամանքին՝ Լ. Սարգսյանն ընդունում է մեկ անխախտ սկզբունք. եթե եկեղեցին պահպանում է իր գոյությունը, և եթե ժողովուրդը պահանջ ունի եկեղեցու, ուրեմն այն անհրաժեշտ է ժողովրդին, և պետք է մտածել ոչ թե այն փոխելու, այլ բարեփոխելու մասին:

Հոգևոր դասի կանոնական բարենորոգությունը ժամանակի պահանջն էր, մասնավորապես հասարակության ու հոգևորակա-

19 Տե՛ս «Մշակ», մայիս 1898 թ.: Տե՛ս նաև Լ. Սարգսեան, Հին ցաւ, էջ 25:
20 Լ. Սարգսեան, Հին ցաւ, էջ 24:

նության առաջադեմ գործիչների պահանջը: Ազդվելով դարասկզբի եվրոպական և ռուսական մշակույթից՝ հայ մտավորականությունը պահանջում էր անհապաղ քայլեր ձեռնարկել Չայ եկեղեցին կղերից մաքրելու, սնտոիապաշտական դրսևորումները Չայ եկեղեցուց հանելու և բարեկարգ կառույց ձևավորելու համար: Ցավոք, «Մշակ» և «Մեղու» պարբերականներում հրապարակված հոդվածների մեծ մասը հետապնդում էր ոչ թե հզոր հոգևոր-նվիրապետական կառույց ձևավորելու նպատակ, այլ «բարենորոգության» միջոցով նվիրապետական կառույցը զրկել ազգային-հասարակական կյանքում ունեցած դերից ու նշանակությունից: Դրանով իսկ աշխարհիկ բարենորոգիչների մեծ մասն ինքնին աղավաղում էր «բարենորոգություն» հասկացությունը: Այլ էր խնդիրը հոգևորական բարենորոգիչների պարագայում, որոնց նպատակն ավելորդություններից զերծ հզոր Չայ առաքելական եկեղեցի ունենալն էր:

Չոգևորականների խնդրի բարենորոգության հարցերով զբաղվող բոլոր բարենորոգիչները փորձում էին տալ այն կրոնա-հասարակական, հոգևոր-բարոյական գնահատականները, որոնք կարող էին հոգևորականության անկման պատճառ դառնալ: Սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրությունն անվերապահորեն ցույց է տալիս, որ գրեթե բոլոր բարենորոգիչներն անկման հիմնական պատճառ էին համարում թե՛ հասարակության և թե՛ հոգևորականության **կրթական ցենզի խնդիրը**: Այս առումով՝ ամենևին էլ սխալ չենք լինի, եթե պնդենք, որ այս երկու խնդիրները սերտորեն շաղկապված են, քանի որ թե՛ գյուղերում և թե՛ քաղաքներում երիտասարդ սերնդի ազգային կրթության գործի մեծ մասը դրված էր հենց հոգևորականության վրա:

«Արարատ» հանդեսում տպագրված հոդվածում Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանը զարգացնում էր այն տեսակետը, թե ճշմարիտ ուղուց շեղվածն ինքնին այնքան վտանգավոր չէ, որքան ժողովրդի շրջանում նրա քարոզները. «Կոյրք են կուրաց առաջնորդք, - գրում է նա, - կոյր կուրի յորժամ առաջնորդէ՝ սխալէ, եւ երկոքին ի խորխորատ անկանին»²¹: Դիտարկելով խնդիրն այս հարթության մեջ՝ հեղինակը ժողովրդի մեջ բարոյական անկման պատճառ է համարում նախ և առաջ հավատի բացակայությունը,

²¹ Կարապետ վարդապետ, Չակակրօնական եւ դաւանափոխական շարժումը մեր մէջ, «Արարատ», մայիս 1899, էջ 189:

որն առավել հաճախ պայմանավորված է կղերականի անձով և կղերականի կերպարով: Հավատքի վերակենդանացման և ամրապնդման գործում մեծ դեր է վերապահվում հոգևորականի անձին, նրա պատրաստվածությամբ, հոգևոր և մտավոր նկարագրին: Հոգևոր նկարագրի առումով, հայ հոգևորականի հիմնական խնդիրներից էր կղերականի ոգին, սակայն, բարեբախտաբար, «նա (Հայ եկեղեցին - Հ.Հ.) հալատարին, իրենց կոչումն ըմբռնող պաշտօնեաներ միշտ ունեցել է, եւ կղերական ոգին նրա մէջ երբէք իշխող չի եղել»²²: Հոգևոր կրթության պակասը պետք է լրացնեին հոգևոր կրթօջախները, որոնք ևս անհաջողության մատնվեցին իրենց գործառույթների իրականացման մեջ: Անհաջողության պատճառ են համարվում ոչ թե ծուլությունը, ապիկարությունը, հակաբարենորոգչական հակումները, այլ համապատասխան ունակություններ և որակներ ունեցող մարդկանց ընտրության իրական մեխանիզմների բացակայությունը: Այս տեսանկյունից ճշմարիտ հոգևորականին վերածնելու համար հողվածագիրը մատնանշում էր երեք հիմնական բաղադրիչներ՝ Քրիստոսի ոգին, բարոյական կրթությունը և բեղուն, բազմաբովանդակ ուսումը:

Օբյեկտիվ լինելու համար պետք է նշել, որ դարասկզբի հայ հասարակության բարոյական վիճակը լիովին համահունչ էր հոգևորականության բարոյական կացությանը: «Ինչպէս անհատի, այնպէս եւ իւրաքանչիւր հասարակութեան բարոյական վիճակը ամենամեծ կախումն ունի նորա բարոյական աշխարհայեցողութիւնից»²³, - գրում է Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանը: Նրա կարծիքով՝ օրավուր աճող հակաբարոյական մթնոլորտի առաջացման պատճառն ընդհանուր գաղափարի բացակայությունն էր: Սկզբունքների առաջնայնությունը փոխարինվել էր շահերի գերակայությամբ, պնդում էր աստվածաբանը, ինչը հասարակության բարոյական նկարագիրը խաթարող ամենամեծ գործոններից էր: «Փողի» գաղափարախոսությունը հասարակական շրջանակներից սկսում էր դուրս մղել «հավատքի» գաղափարախոսությանը, որի տարածմանն իր նպաստն էր բերում յուրաքանչյուր անհատ՝ գիտակցաբար կամ անգիտակցորեն: «Նյութապաշտական ոգուն» մշտա-

²² Նույնը, Ի՞նչպէս պետք է վերակենդանացնել հալատը մեր ժողովրդի մէջ, «Արարատ», հուլիս 1899, էջ 286:

²³ Նույնը, Մեր ժողովրդի բարոյական վիճակը, «Արարատ», օգոստոս 1899, էջ 338:

պես պետք է հակադրվի «բարոյական ոգին», որի կրողն էլ քրիստոնեությունն է²⁴:

Հասարակության բարոյական նկարագիրը խաթարող գործոններից մեկն էլ «ընտրողների խավար մտածողությունն» էր: Այդ կապակցությամբ Կարապետ վարդապետը գրում է. «Այդպիսի մարդիկ սիրում են, որ քահանան ստոր լինի իրենցից, որ կարողանան նրա գլխին պոպոք ջարդել, սիրում են այնպիսի քահանայի, որը իրենց կեղծաւորաբար շողոքորթում է»²⁵:

Մյուս կողմից, իհարկե, Կարապետ վարդապետը մատնանշում է նաև քահանաների խավար մտածողության և տգիտության առկայությունը: Նա կարծում է, որ միայն ուսումը չի կարող բավարար պայման լինել, քանի որ երբեմն պատահում են այնպիսի դեպքեր, երբ ուսում առած քահանան չի կարողանում պատշաճորեն կատարել իր գործառույթները, քանի որ նրա մեջ բացակայում է ինչպես կարեկցելու ընդունակությունը, այնպես էլ մարդկանց լսելու ունակությունը: Հոգևորականը պետք է գիտակցի իր պարտավորությունը, ինչը բազմակի կարևոր է մի քանի գիրք ավել կարդալուց: Բոլոր մարդիկ պետք է համոզված լինեն, որ «աւետարանը հասկացող, նորա ճշմարտութիւններին հաւատացող եւ իւր կոչման վերաբերեալ բոլոր պարտականութիւնները կատարելու պատրաստ անձը միայն կարող է հոգեւորական լինել: Միջին ճանապարհ չկայ»²⁶: Այս առումով՝ կարծում ենք՝ հեղինակն իրավացի է, երբ պնդում է, թե բացարձակորեն չի կարելի կրթությունը կապել մարդկային հատկանիշների հետ, թեև առավել հաճախ կրթված հոգևորականներն են, որ աչքի են ընկնում նման ունակություններով:

Այդ տեսանկյունից քահանաների խնդրի մասին խոսելիս պետք է հաշվի առնել այն չափազանց կարևոր հանգամանքը, թե ովքե՞ր են քահանաները և ի՞նչ ազդեցություն ունեն եկեղեցու բարգավաճման կամ վարկաբեկման գործում: Այստեղ հարկ է մեկ անգամ ևս նշել, որ եկեղեցու հեղինակության և բարգավաճման գործում առավել մեծ խնդիր, քան «հին ցավը», դժվար է պատկե-

24 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 338-340:

25 Կարապետ վարդապետ, Կրթուած քահանաները եւ ժողովուրդը, «Արարատ», փետրուար 1899, էջ 64:

26 Նույն տեղում, էջ 67:

րացնել: «Մեր եկեղեցու պայծառութեան, նորա բարոյական հեղինակութիւնը վերականգնելու անհրաժեշտ պայմաններից մէկն է քահանայութեան բարեկարգութեան խնդիրը»²⁷. Խնդրի լուծումը դրանում էր տեսնում Գարեգին Յովսէփյանը: Հիսուս Քրիստոսով սկզբնավորութիւն ստացած նվիրապետական դասը առաջին հերթին կոչված էր դաստիարակութիւն տալ իր հոտին, զերծ պահել նրան աշխարհիկ գայթակղութիւններից և մեղքերից, սակայն ցավալին այն է, որ 20-րդ դարասկզբին քահանայական դասը, իր հիմնական առաքելութիւնն անտեսելով, երբեմն կատարում էր նաև տրամազօրեան հակառակ դեր, այն է՝ աշխարհիկ գործառույթներ: Այս երևույթը նախ բացատրվում է նրանով, որ ժողովրդի շրջանում քահանայի պաշտոնը հաճախ դիտվում էր իբրև ապրուստի միջոց, նոր աշխատատեղ, սակայն ոչ երբեք հոգևոր պաշտոն, որը կոչված էր պատասխանելու բնակչության հոգևոր պետքերին ու կարիքներին: Հավանաբար, այստեղ դեր են ունեցել նաև օբյեկտիվ պայմանները, քանի որ գյուղատնտեսական, բժշկական և այլ գիտելիքների կրողն էր համարվում քահանան, որին հաճախ դիմում էին գյուղացիները: Մեր կարծիքով՝ ամեն հարցում քահանային դիմելը իր մեջ հնուց եկող սնոտիապաշտական տարրեր էր պարունակում, որոնք սովորութիւն ուժով շարունակվում էին նաև քննարկվող շրջանում:

Քահանայական դասի ոչ բավարար վիճակի պատճառը քահանաներին վերաբերող կանոնների չլինելն ու դրանից բխող ոչ պատշաճ ընտրութիւններն էին: Չնայած այդ ամենին՝ պետք է օբյեկտիվորեն նշել, որ քահանաների հետ կապված բարդութիւնները պայմանավորված էին ոչ թե իրավական-եկեղեցական համապատասխան նորմերի բացակայության, այլ քահանաների կրթական, բարոյահոգեբանական համապատասխան պատրաստվածութիւն չունենալու փաստով: Նվիրապետական այս դասի կարևորութիւնն ամենից առաջ այն էր, որ նա անմիջականորեն կապ էր հաստատում ժողովրդի հետ և, որպես այդպիսին, միջնորդ օղակ էր դառնում ժողովրդի և բարձրագույն նվիրապետության միջև: «Բարձրագույն նվիրապետութիւնն առանց քահանայական

²⁷ Գարեգին վրդ. Յովսէփեան, Քահանաների ընտրութեան եղանակը, «Արարատ», մարտ 1900, էջ 101:

դասակարգի նման է մի զօրապետութեան առանց զինուորների».
քահանաների դերի մասին այսպես է գրում Գարեգին վրդ. Յովսեփ-
յանը: Իսկ ո՞րն է Յայ եկեղեցու «զինվորների» զենքը. ուսումը և
հավատքը: Մեր կարծիքով՝ դարասկզբին Յայ եկեղեցու ամենամեծ
բացն այն էր, որ ծխական քահանաների մեծ մասը զուրկ էր վերը
նշված երկու հատկանիշներից էլ: Չնայած նշված սուբյեկտիվ
պատճառներին, այնուամենայնիվ, կարծում ենք՝ գերակայում են
օբյեկտիվ պատճառները: Այդ պատճառներից մեկը ժողովրդի սո-
ցիալական գերլարված վիճակն էր, որի պայմաններում քահանա-
ները ևս ստիպված էին հոգալ իրենց սոցիալական վիճակի մասին:
Մյուս օբյեկտիվ պատճառներից էր ճեմարանի կարողությունը ոչ
բավարար քանակի կրթյալ հոգևորականների պատրաստման գոր-
ծում, իսկ ճեմարանի շրջանավարտներից շատերը չէին համաձայ-
նում գյուղերում և շրջաններում անցնել քահանայական ծառայու-
թյան:

Դարասկզբի մամուլը և սկզբնաղբյուրները վկայում են, որ
հայկական ծխերում բարձրագույն վիճակի առաջացման պատճառ-
ներից էր բնականոն ընտրական կանոնակարգի բացակայությու-
նը: Քահանայի ընտրությունը կախված էր ծխական համայնքից,
որի տրամադրվածությունը միշտ չէ, որ հստակ էր արտահայտ-
վում, և այն իր հետ ծնում էր մի շարք արատավոր երևույթներ: Առա-
ջին թերությունն այն էր, որ ծխական քահանայի ընտրությունը կա-
տարվում էր ստորագրություններ հավաքելու միջոցով, և քահանա
էր համարվում 100-ից ավելի ստորագրություն հավաքած յուրա-
քանջուր մարդ: Այդ պատճառով ծխականների մեծ մասը շատ ան-
զամ անտեղյակ էր լինում ընտրված քահանայից, ինչն էլ վեճերի և
կռիվների տեղիք էր տալիս: Ավելին, համապատասխան ստորագ-
րություններ հավաքած թեկնածուներից չէին պահանջվում ո՛չ կր-
թական ցենզ և ո՛չ էլ այլ չափորոշիչներ: Այս առումով՝ սխալված
չենք լինի, եթե ասենք, որ միայն քահանային մեղադրելը ճիշտ չէր,
քանի որ փողոցում, տանը ստորագրություններ «բաշխողները»
ծխի անդամներն էին, ժողովրդի ներկայացուցիչները: Այդ պատ-
ճառով մեղքի իրենց բաժինն ունեին նաև հավատացյալ զանգված-
ները, որոնք, պատասխանատվությունից խույս տալու համար,
իրենց ստորագրությունն էին դնում «համախոսական» կոչվող
փաստաթղթի տակ: Կարծում ենք՝ երևույթն ինքնին արատավոր

էր, իսկ այս հարցում, առավել, քան երբևէ, զգացվում էր հոգևոր բարձրագույն իշխանության անգործությունը կամ ոչ բավարար վերահսկողությունը: Համոզված ենք՝ այս վերահսկողությունը կարելի էր իրականացնել թեկնածուներին ներկայացվելիք չափանիշների և, առաջին հերթին, կրթական ցենզի հարցում:

Քահանայական դասի նորովի արժևորումն առավել կարևորվում է դարասկզբին հայ հասարակական կյանքում գործառնող սնտիապաշտական երևույթների ֆոնի վրա: Ժողովրդի համար քահանան ոչ թե հոգևոր գործիչ էր, այլ ավանդույթների կրող և պահապան: Գյուղացին սարերի, թռչունների, ծառերի, քարերի, ջրերի մեջ գտնվող ուժերի գերին էր, և եթե քահանային դիմում էր, ապա միայն այդ օրենքներն ի կատար ածելու համար²⁸: «Մոմ թափել, գարի զցել» և նմանատիպ այլ երևույթներ ոչ միայն խոր արմատ էին զցել գյուղացու կյանքում, այլև դարձել էին քրիստոնեությանը հակակշռող յուրօրինակ մի ուժ: Ծխական դպրոցները չէին կարողանում ապահովել անհրաժեշտ կրթական մակարդակ դպրոցների հալածման, նյութական անբավարար վիճակի, անպատրաստ ուսուցչության և այլ պատճառներով: Գյուղացու և բանվորի օտարվածությունը եկեղեցուց մեծ չափով ուժգնացավ հատկապես դարասկզբին տեղ գտած ուրբանիզացիայի պատճառով: Այդ առումով՝ պետք է պնդել, որ նշված իրավիճակը եկեղեցուն կարող էր սպառնալ գոյության հիմնահարցով: «Գիւղացին ու բանւորը ներքին անհրաժեշտութեան ու գիտակցական պահանջի հետեւանքով չեն եկեղեցու հետ կապւած, այլ միայն աւանդական սովորութեան, իսկ այդ էլ վերջ ի վերջոյ կդադարի ոյժ ունենալուց, որովհետեւ երբ իրական պահանջը աւանդութեան ոյժով միայն պահւելու վիճակին է հասնում, ժամանակի ընթացքում տեղի է տալիս ու դադարում է գոյութիւն ունենալուց»։ Իրավիճակն այսպես էր նկարագրում Գյուլտ եպիսկոպոսը:

Վերոնշյալ պայմաններից զատ, գյուղերում և քաղաքային կենտրոններում տեղ էր գտել առավել արատավոր մի երևույթ, որը կարելի է անվանել «կուսակցական ախտ»: Հաշվի առնելով այն փաստը, որ եկեղեցական առաջնորդը հաճախ նաև ազգային

²⁸ Տե՛ս Գիւտ եպիսկոպոս, Հայ եկեղեցու բարեփոխութեան խնդիրը եւ ազգային եկեղեցական ժողովը, էջ 127:

առաջնորդ էր համարվում, քահանաների ընտրությունը վերածվում էր իսկական կուսակցական ընտրապայքարի: «Կուսակցական ոգին մի քաղցկեղ է, որ ճարակում է մեր գիւղական ժողովրդի լաւագոյն զգացմունքները, խոչընդոտ դառնում ամեն մի բարի ձեռնարկութեան»²⁹, - ցավով գրում է Գարեգին վրդ. Յովսէփյանը: Քահանաների ընտրությունը վերածելով սեփական կուսակցությունն ընդլայնելու հնարավորության՝ ազգային կուսակցություններն իսկական կենաց և մահու պայքար էին մղում միմյանց միջև՝ ստորագրություններ հավաքելու քահանայի տեղի համար: Քահանայի պաշտոնը վերածվում էր ոչ թե հոգևոր, այլ քաղաքական և ավելի ճիշտ՝ կուսակցական գործառույթներ իրականացնողի, որը, մեր կարծիքով, հղի էր ծանր հետևանքներով:

Համանուն դիրքերից էր դիտարկում քահանաների խնդիրը նաև «Մուրճի» խմբագիր Լ. Սարգսյանը, որը խնդրո առարկա հարցի առաջացման և չլուծվելու մեջ, առանց որևէ լուրջ հիմնավորման, մեղադրում էր Կարապետ Տեր-Մկրտչյանին և Գարեգին Յովսէփյանին: Իրականում, եվրոպական կրթական համալսարաններում ուսանած հոգևորականներն իրենց ուսերին էին վերցրել ողջ բեռի ծանրությունը, քանի որ զբաղվում էին ոչ միայն ուսումնագիտական գործունեությամբ, այլև գնում էին հեռավոր գյուղերը քահանայական ծանր աշխատանք կատարելու³⁰:

Հիրավի, 20-րդ դարասկզբին հայ հասարակական կյանքում ժողովրդի շրջանում կատարվող առավել բարդ գործ, քան քահանայական ծառայությունն էր, դժվար է պատկերացնել: Մաղաքիա արք. Օրմանյանը, իր դասախոսություններից մեկում անդրադառնալով քահանաների շրջանում ի հայտ եկած բացասական դրսևորումներին, նշում էր, որ քահանային թույլատրելի է այն ամենը, ինչը թույլատրելի է աշխարհիկ անձին: Սակայն անհրաժեշտ է հաշվի առնել այն փաստը, որ քահանան պետք է հարգանք ունենար ժողովրդի մեջ, ինչն էլ, իր հերթին, ենթադրում էր անխուսափելի զրկում. «Ասիկա տարրական պահանջ մըն է. եթէ զըրկում չըլլայ, հաւասարի աստիճանին պիտի իջնէ քահանան: Ջրկումը պա-

29 Գարեգին վրդ. Յովսէփեան, Քահանաների ընտրութեան եղանակը, «Արարատ», մարտ 1900, էջ 102:

30 Տե՛ս Կարապետ վարդապետ, Հին ցաւ, «Արարատ», հուլիս 1900, էջ 339:

31 Նախատարերջ Հայ եկեղեցագիտութեան, էջ 139:

հանջ մըն է անոր սքեմին, կարգին, պաշտօնին նուիրապետակա-
նութեան և առաւելութեան»³¹, - պնդում է Մաղաքիա արք. Օրման-
յանը: Աստվածաբանի կարծիքով՝ բոլոր տեսակի զրկումներն
առաջ են գալիս օրենքների պահպանումից, իսկ քահանաները,
առավել քան որևէ մեկը, պետք է պահպանեն գրված և չգրված
օրենքները: Վերլուծելով քահանայի գործառույթները՝ նա մատ-
նանշում է երեք հիմնական կետ՝ խոստովանահայր, ծիսակատար
և խորհրդակատար: Այստեղ կարելի է հստակորեն տեսնել, որ Մա-
ղաքիա արք. Օրմանյանը ևս բաց է թողնում քահանայի հիմնա-
կան՝ ուսուցչի, դաստիարակողի և կրթողի գործառույթը:

Այսպիսով, դժվար չէ հետևեցնել, որ 20-րդ դարասկզբին կա-
նոնական հարցերի վերաբերյալ նոր թափ ստացած բարենորոգչա-
կան շարժման անկյունաքարը ցածրաստիճան նվիրապետական
դասին առաջադրված պահանջներն էին: Իբրև ժողովրդին մոտ
կանգնած մարդ՝ քահանան իր անձով պետք է ներկայացներ եկե-
ղեցին, հարգանք սերմաներ նրա նկատմամբ, իր վարքագծով և գի-
տական ու կրթական պատրաստվածությամբ առավել ամրապնդեր
հավատքը, ինչը չէին կարող անել թերուս և անկիրթ քահանաները:
Այս առումով՝ կարծում ենք՝ քահանայական դասի բարենորոգում-
ների հիմնական պահանջները պետք է դառնային ժողովրդի ար-
դար ընտրությամբ արժանի թեկնածուի ընտրությունը և հաստա-
տումը բարձրագույն նվիրապետի կողմից: Այդ ճանապարհով
ընտրված քահանան իր հերթին պետք է արմատավորեր հավատքն
Աստծու և իր գործի հոգևոր ներշնչվածության նկատմամբ, ինչպես
նաև դրսևորեր բարոյական բարձր հատկանիշներ և կրթական բա-
վարար պատրաստվածություն:

Մեզ անսնունդ Հայոց ողբաստեղծություն

Հեղինակ ԳԱՎԹՅԱՆ

*Պատմաբան, հրատարակահոս:
1981-ին ավարտել է Երևանի պետական համալսարանը:
1994թ. եւ 2000-2001թթ. եղել է «Երկիր»
օրաթերթի գլխավոր խմբագիրը:
Տեղիական է բազմաթիվ հրատարակատեսակների,
հոդվածների եւ քննական ուսումնասիրությունների,
որոնք տպագրվել են Հայաստանում եւ
արտասահմանում: «Մեզ անսնունդ Վարդանանց
պատերազմը» գրքի հեղինակ:*

ԴՎԻՆԻ Գ ԺՈՂՈՎԸ

(սկիզբը՝ նախորդ համարներում)

101

602 թվականին պալատական դավադրության զոհ դարձավ Մորիկ կայսրը: Ավարտվեց 10-ամյա խաղաղ շրջանը: Հայաստանը, որ այդ տարիներին մի փոքր շունչ էր քաշել պատերազմական արհավիրքներից, շուտով նորից ռազմական գործողությունների թատերաբեմի էր վերածվելու: Հայությունից կրկին պիտի խլվեր այն, ինչն իբրև շնորհ էր արվել նրան՝ որպես պատերազմի մասնակցի: Տարօրինակ կարող է թվալ, բայց փաստ է, որ 572-591թթ. պարսկա-բյուզանդական պատերազմից հայությանն օգուտ էր մնացել միայն այդ կարճատև խաղաղությունը, այն դեպքում, երբ երկու կողմերն էլ պատերազմը վարում էին հիմնականում հայկական զորագնդերով, հայ ազգաբնակչության նյութական ռեսուրսների հաշվին և Հայաստանի տարածքում: Սակայն դրանում զարմանալի ոչինչ չկա. արդյո՞ք Հայաստանի առաջնորդները՝ Մամիկոնյաններն ու եկեղեցին, ի տարբերություն բյուզանդացիների ու պարսիկների, իրենց առջև որևէ քաղաքական նպատակ էին դրել, որ խանգարվեց ու չիրականացվեց:

Պարսկա-բյուզանդական նոր (իրականում՝ վերջին) պատերազմի շարժառիթը Մորիկ կայսեր սպանությունը և դրա կազմակերպչի՝ Փոկասի կայսր հռչակվելն էին: Թովմա Արծրունին գրում է. «Երբ Խոսրով արքան լսեց այս մասին, հույժ բարկացավ և [վճռեց] առնել Մորիկի արյան վրեժը»¹: Ինչպես հիշում ենք, Պարսից թագավորն իսկապես Մորիկին իր բարերարն էր համարում, քանզի նրա օգնությամբ էր գահ բարձրացել: Բայց իրականում վրեժխնդրությունը պատրվակ էր, իսկ պատերազմի հիմնական նպատակը Մորիկին զիջած երկրները, մանավանդ Սեծ Չայքը հետ վերցնելն էր:

Մի քանի հաջող արշավանքներից հետո Խոսրով Փարվեզը գրավում է Չայաստանն ու Կապադովկիան, հասնում մինչև Քաղկեդոն²: Ռազմական հաջողություններն ամրապնդելու նպատակով նա փորձում է նվաճված տարածքներում, հատկապես Չայաստանում, արմատական փոփոխություններ կատարել և երկրի գործերը կարգի բերելու համար Դվին է ուղարկում Սմբատ Բագրատունուն, որն ապստամբել էր Մորիկի դեմ, այնուհետև անցել Խոսրովի կողմը և արևելյան սահմաններում իր քաջագործություններով մեծ փառքի հասել Պարսից աշխարհում: «Սմբատ Բագրատունին, - գրում է Սեբեոսը, - սիրելի դարձավ Խոսրով արքայի աչքում. [արքան] տվեց նրան Վրկանա երկրի մարզպանությունը, նրան կարգեց այն բոլոր կողմերի վրա իշխան... Նրան տվեց իր հոր՝ Որմիզդի գոտին ու սուսերը, պարսից ու հայկական զորքերը գումարեց նրա ձեռքի տակ»³: Եվ հիմա նկատի ունենալով, որ պարսկա-բյուզանդական հետագա հարաբերությունները գրեթե ամբողջովին պայմանավորված են Չայաստանում առկա հարցերով, Խոսրովը դրանց լուծում տալու համար Սմբատին կանչեց արքունի դուռը և բազում մեծարանքներ տալուց հետո «հրամայեց գնալ տեր դառնալ իր երկրին»⁴: Երկար ընդմիջումից հետո Չայաստանը հայ մարզպան ունեցավ:

Սակայն Մ. Օրմանյանը չի համաձայնում Ուխտանեսի և Ասողիկի հետ, թե Սմբատը մարզպան է նշանակվել, և կարծիք է հայտնում, որ նա արքայից ստացել էր «միայն բացառիկ իշխանութիւն

1 Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմություն Արծրունյաց Տան, Երևան, 1985, էջ 107:

2 Թեոփանես Խոստովանող, Ժամանակագրություն, Երևան, 1983, էջ 10:

3 Սեբեոս, Պատմություն, Երևան, 2005, էջ 113:

4 Նույն տեղում, էջ 121:

մը կրօնական գործերը կարգադրելու»⁵: Չի բացառվում, որ այդպես էլ եղել է, որովհետև Սմբատ Բագրատունին իսկապես շատ կարճ մեկուկես կամ երկու տարի է մնում Հայաստանում և հիմնականում զբաղվում է եկեղեցական հարցերով, առաջին հերթին կաթողիկոսական թափուր աթոռի հարցով: Ըստ էության, դա համապետական նշանակության հարց էր, որովհետև Հայոց երկիրը գլուխ չունեի՝ անթագավոր էր, այսինքն՝ զուրկ էր նաև ազգային կենտրոնական որևէ իշխանությունից, հետևաբար կաթողիկոսն էր ազգը ներկայացնող ճանաչվում: Բայց ահա արդեն երեք տարի Դվինի կաթողիկոսությունը Վրթանես տեղապահն էր կառավարում. 604թ. վախճանվել էր Մովսես կաթողիկոսը: Հարկավոր էր, ուրեմն, ինչպես Սեբեոսն է ասում, բարեխնամ տեսուչ կարգել մեծ աթոռի վրա⁶:

Այսպիսով, Սմբատ Բագրատունին, հատուկ հանձնարարությամբ Հայաստան գալով, անմիջապես ձեռնամուխ է լինում եկեղեցական ժողով գումարելուն, որն էլ տեղի է ունենում 607թ. Դվինում: Նշվում են նաև 609թ.⁷, 609/610թ.⁸, սակայն առավելապես ընդունված է 607 թվականը: Սա այն ժողովներից մեկն էր, որ պարտադիր պիտի կայանար, որովհետև հրավիրվում էր ոչ թե հոգևոր հայրերի ցանկությամբ, այլ թագավորների կամքով: Այս անգամ եկեղեցական ժողովով պետք է Հայաստանի վերանվաճումը վավերացվեր: Սմբատ Բագրատունին, որը Պարսից արքայի ամենավստահելի և սիրելի այրն էր, ինչպես նաև հայ «ազգին մէջ միակ ազդեցութեան տէր անձը»⁹, փաստորեն դրա համար էր եկել Հայաստան: Ո՞ւմ էր հարկավոր այդ տեսակի ակցիան՝ հայերի՞ն, պարսիկների՞ն, գուցե բյուզանդացիների՞ն: Իրականում ոչ մեկին, որովհետև բոլորի համար էլ դա ավելորդություն էր: Հայերը (եթե իրենց մնար) ուզած-չուզած պիտի պատերազմն ավարտվելուն սպասեին, որպեսզի եկեղեցական գործերով դիմեին հաղթող կողմին, պարսիկները, հաղթանակ տանելու դեպքում կարող էին վայրկենապես լուծել հայոց եկեղեցու պետի հարցը, քանի որ դա իրենց

5 Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հ. Ա., Էջմիածին, 2001, էջ 708:

6 Սեբեոս, նշվ. աշխ., էջ 121:

7 Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. III, Երևան, 1977, էջ 446:

8 Քրիստոնյա Հայաստան, Երևան, 2002, էջ 277:

9 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 707:

շահերից էր բխում, իսկ բյուզանդացիները, որոնք արդեն նոր եկեղեցի էին հիմնել Չայաստանում, բնավ որևէ բան փոփոխելու կարիք չունեին: Բայց, ինչպես տեսնում ենք, ժողով էր գումարվում պատերազմական թեժ շրջանում: Նշանակում է՝ խնդիրը բուրրովին այլ էր: Պարզելու համար, թե որն էր, հարկ է նկատի ունենալ, որ, պատերազմի դրդապատճառները յուրովի ներկայացնելով, հաղթողը հաճախ կարողանում է վերջնական արդյունքները հոգուտ իրեն ամփոփել: Այժմ արդեն հասկանալի է, թե ուր էին ուղղված խոսքերը. նրան, ուրեմն, հարկավոր էր ապացուցել, որ պարսիկներն արդարացի պատերազմ են վարում: Հիշենք, որ Յուստինոս Բ-ն նախորդ պատերազմն սկսել էր իր հավատակից հայերին պաշտպանելու համար¹⁰: Հիմա էլ խոսքովն էր կամենում ապացուցել, որ հայերը թեև քրիստոնյաներ են, բայց իր հպատակներն են և դեմ են բյուզանդացիների հետ միավորվելուն: Եվ այդ ապացույցը պետք է տային իրենք՝ հայերը, եկեղեցական ժողովի որոշումների տեսքով:

104

Իսկ ինչո՞ւ պիտի այդ գործով զբաղվեր Սմբատ Բագրատունու նման բազմազբաղ պաշտոնյան. ի վերջո, նա Պարսից տերության ամբողջ արևելյան կողմի կառավարիչն էր: Բանն այն է՝ այնքան էլ հեշտ գործ չէր նման ժողով հրավիրելը: Ադոնցը գրում է. «Այդ ժամանակամիջոցում տեղի ունեցած եկեղեցական ժողովները չեն ներկայացնում եկեղեցական ամբողջ հիերարխիան. եկեղեցու ներկայացուցիչներից շատերը այս կամ այն նկատառումներով խուսափում էին մասնակցել եկեղեցական ժողովներին»¹¹: Կարծում ենք, սակայն, ժողովներից խուսափելու պատճառը ոչ այնքան դավանաբանական տարածայնություններն էին, որքան վախն ու անհանգստությունը, որ գուցե հանկարծ սկզբունքային հարցերում ճիշտ չկողմնորոշվեն և վտանգեն սեփական դիրքն ու ունեցվածքը: Ահա թե ինչու էր նման գործը գլուխ բերելու համար իսկապես ազդեցիկ ու հեղինակավոր անձ անհրաժեշտ: Հեշտ չէր նաև ժողովին օրինական տեսք տալը, այն գումարելու համար հավուր պատշաճի հիմնավորումներ գտնելը:

Միակ հարմար առիթը թերևս կաթողիկոսական ընտրությունն էր, որը, սակայն, իր նրբություններն ուներ: Բանն այն է, որ Մովսես

10 Չայ ժողովրդի պատմություն, ԳԱ հրատ., հ. II, Երևան, 1984, էջ 256:

11 Ադոնց Ե., Չայաստանը Յուստինիանոսի դարաշրջանում, Երևան, 1987, էջ 371:

եղիվարդեցուց հետո, ճիշտ է, Դվինի աթոռը թափուր էր մնացել, սակայն կենդանի էր Ավանի Յովհաննես Բագարանցի կաթողիկոսը, որը, ինչպես հայտնի է, Չայաստանի շատ ավելի մեծ թվով գավառների եպիսկոպոսների կողմից էր հովվապետ ընտրվել, քան Մովսեսը: Նշանակում է՝ Չայաստան աշխարհն անկաթողիկոս չէր. նա կար, ֆիզիկապես ողջ-առողջ էր և եկեղեցական ժողովում ձեռնադրված: Իսկ որ միաբնակ էր թե երկաբնակ՝ տվյալ դեպքում ոչ մի նշանակություն չուներ, որովհետև կանոնական խախտում չկար: Սա, ուրեմն, խնդիր էր, որ ոչ սովորական լուծում էր պահանջում: Եվ Բագրատունի իշխանը գտավ ելքը: «Սմբատ ընելիքին վրայ կանխաւ խորհած ու մտածած ըլլալով, - գրում է Օրմանյանը, - հազիւ թէ հասաւ, անմիջապէս բանակցութեան մտաւ երկու բաժիններու եպիսկոպոսներուն հետ... Բագարանցիին հակաթոռ մը լինելը յայտարարեց (ընդգծ. մերն է- Յ. Դ.), եւ աթոռին նորէն կաթողիկոս մը ընտրելու հարկը ամենուն հաւանութեամբ հաստատել տուաւ»¹²: Յանձարեղ էր, ինչպես ցանկացած պարզ ու արդյունավետ անսպասելիություն: Սակայն բացի այն, որ Սմբատ Բագրատունին իր անելիքների շուրջ նախապես էր խորհել, գործին նպաստում էր նաև Չայաստանում երկու խոշոր օգնականներ ունենալը՝ իր հարազատ եղբայր Վրթանես Քերթողը¹³, որը կաթողիկոսական տեղապահն էր, և Սյունյաց մետրոպոլիտ Քրիստափորը (վերջինիս ակտիվ մասնակցությունն այս պատմության մեջ առանձնապես պիտի կարևորենք, որովհետև Դվինի և Կարինի ժողովներից հետո՝ 584 թվականից սկսյալ, Սյունիքի եպիսկոպոսությունը, հրաժարվելով ճանաչել երկու կաթողիկոսներին էլ, ինքնական ենթարկվել էր Աղվանքի կաթողիկոսությանը^{14,15}: Ամենայն հավանականությամբ, Քրիստափորն այժմ անսացել էր Սմբատին): Յնարը, որի մասին վերը նշեցինք, իրագործելու միջոցները մշակեցին հենց տեր Վրթանեսն ու տեր Քրիստափորը:

Դրանց անհրաժեշտությունն իրենք զգացել էին դեռ 606-ին, երբ հատուկ հրավիրված ժողովում չկարողացան Դվինի աթոռի

12 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 709:

13 Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. II, Երևան, 1967, էջ 228:

14 Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմություն Աղվանից աշխարհի, Երևան, 1969, էջ 212:

15 Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմություն, Երևան, 1986, էջ 120:

համար կաթողիկոս ընտրել: Օրբելյանը գրում է, որ չնայած «երկու կողմերի՝ Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի բաժինների բոլոր հայերը համաձայնության եկան, եպիսկոպոսներն ու վանականները, հավաքվելով Դվինում, կամեցան կաթողիկոս նստեցնել. բայց այս անգամ դա չհաջողվեց: Դրա համար Սյունյաց մետրոպոլիտ Քրիստափորը միացավ ժողովին, կանոններ մշակեցին ու եկեղեցու համար կարգեր սահմանեցին»¹⁶: Հասկանալի է, որ խոսքը գործող կանոններում ու կարգերում այնպիսի փոփոխություններ կատարելու մասին է, որոնք կարող էին հանգստանալ Բագարանցուն հակաթոռ հայտարարելու հիմք դառնալ:

Սմբատի՝ Դվին ժամանելու պահին նախապատրաստական աշխատանքներն ավարտված էին: Նոր կանոններն ստանալով՝ նա սկսում է անձամբ բանակցել «Յունաց բաժնի» եպիսկոպոսների հետ, որոնց ընթացքում բավականին լուրջ երաշխիքներ և խոստումներ է տալիս նրանց¹⁷: Երաշխիքները, կարծում ենք, պիտի վերաբերեին վերջիններիս անձի և ինչքի պահպանությանը, իսկ խոստումները՝ պարզևներին ու լրացուցիչ արտոնություններին: Հովհաննես կաթողիկոսին չեզոքացնելն ու նոր կաթողիկոս մշանակելը բյուզանդական Հայաստանի կրոնավորներին ընդունելի դարձնելու համար Սմբատը կանոնները մշակող վարդապետների խորհրդով կատարում է իր բոլոր խոստումները: Նրանք իրենց հաշիվ էին տալիս, որ հակառակ դեպքում ոչինչ չէր ստացվելու: Վերջապես, «Յունական բաժնին մէջ Բագարանցին կար, նոր կաթողիկոս մըն ալ Պարսկական բաժնին մէջ աղիտաբեր կրնար ըլլալ, եթե Յունական բաժնին եպիսկոպոսները առանց իրենց ընտրուած կաթողիկոսը ընդունիլ չուզէին (ընդգծ. մերն է - Զ.Դ.)»¹⁸:

Բայց սա դեռ ամենը չէ: Եպիսկոպոսների հետ ընտրական կանոնները համաձայնեցնելուց և անելիքի վերաբերյալ ընդհանուր պայմանավորվածություն ձեռք բերելուց հետո Սմբատ Բագրատունին դիմում է աննախադեպ քայլի. բոլորից պահանջում է գրավոր և անձնական ստորագրությամբ հաստատել սեփական դավանաբանական կողմնորոշումը և իրենց միաբանությունը: Այդ կապակցությամբ Օրբելյանը գրում է, թե ինչպես Սմբատի հրամա-

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 125:

¹⁷ Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 709:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 707:

նով ու Հայաստանի այլ իշխանների կամքով հավաքված հայոց եպիսկոպոսները, նաև Բյուզանդիայի բաժնից հրավիրված հակառակ եղողները «միասնության ուխտ դրեցին: Սմբատը՝ Վրկանի մարզպանը, նրանցից պահանջեց կազմված ուխտագիրը, վերցրեց, կնքեց մատանիով ու դրեց սուրբ եկեղեցում»¹⁹: Այդպես, իհարկե, ավելի ապահով էր. ինչ իմանաս, ժողովում չնախատեսված ինչեր կարող էին լինել: Իսկ կաթողիկոսական ընտրությունները երկրորդ անգամ վտանգել չէր կարելի:

Ժողովը նշանակվեց 607թ. գարնանը: «Գիրք թղթոց» ժողովածուի մեջ տեղեկություններ կան պահպանված, որ 606 և 607 թթ. ժողովներին մասնակցել են 50 եպիսկոպոսներ և 390 քահանաներ, բայց բերված են միայն 12 եպիսկոպոսների անունները²⁰: Օրմանյանն այդ առումով ասում է, թե դրանք «եկողներուն գլխավորներն են»²¹: Հետաքրքրական է, որ այսօր նույնպես կաթողիկոսական ընտրություն կատարելու համար պարտադիր պետք է 12 կամ մինչև այդքան թվով եպիսկոպոսների ներկայություն լինի: Հանրագիտարանային հոդվածում գրված է, որ «կաթողիկոս կարող են ձեռնադրել տասներկու կամ նվազագույնը՝ երեք եպիսկոպոսներ»²²: Նկատի ունենանք, սակայն, որ դա այժմյան պահանջ է, իսկ թե ինչ կերպ են կատարվել ընտրությունները VI-VII դարերում, ցավոք, այլևս անհնար է իմանալ, որովհետև այդ մասին հիշատակություններ բոլորովին չկան²³: Կան մասնակի օրինակներ, որոնցից մեկն ասես հենց մեզ համար է: Օրմանյանը գրում է, որ Աբրահամին 3 եպիսկոպոսներ ձեռնադրեցին. «Աբրահամի ձեռնադրող եպիսկոպոսներուն գլխավորք կը յիշուին Վրթանես տեղապահ, Մանասէ Բասենոյ և Քրիստափոր Սիւնեաց»²⁴. առաջինը իբր աթոռին աւանդապահ, երկրորդը Յունական բաժնին և երրորդը Պարսկական բաժնին նախաթոռը»²⁵: Ամեն դեպքում կարծում ենք՝ պատահական չէ, որ տարբեր ժամանակների համար միևնույն թվերն են նշվում. ի վերջո, կանոններից բացի, կան նաև ավանդույթներ:

19 Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 127:

20 Ադոնց Ն., նշվ. աշխ., էջ 371:

21 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 710:

22 Քրիստոնյա Հայաստան, նշվ. հրատ., էջ 458:

23 Աշճեան Մ., էջեր Հայ եկեղեցւոյ պատմութենէն, Երևան, 1994, էջ 13:

24 Ուխտանէս եպիսկոպոս, Հայոց պատմութիւն, Երևան, 2006, էջ 153:

25 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 717:

Ինչ վերաբերում է նրան, թե ինչպես ընթացավ ժողովը, ապա այդ կապակցությամբ մի քանի հարց է անհրաժեշտ հստակեցնել: Նախ այն, թե քանի ժողով է տեղի ունեցել, և հարցերն էլ ինչ հաջորդականությամբ են քննարկվել: Ենթադրենք՝ սկզբում եպիսկոպոսներն ու վարդապետները «կանոններ մշակեցին ու եկեղեցու համար կարգեր սահմանեցին»²⁶, ապա կաթողիկոս ընտրեցին, հետո եկեղեցու նոր դասեր սահմանեցին, իսկ վերջում քաղկեդոնականներին ու Հայաստանյայց եկեղեցուց Վրաց եկեղեցին անջատելու համար նրանց կաթողիկոս Կյուրիոնին նգովեցին միևնույն ժողովի առանձին նիստերով, թե՞ իրար հետևից գումարված տարբեր ժողովներում: Պատմաբանների մի խումբ^{27,28,29} այն կարծիքին է, որ տեղի է ունեցել մեկ ժողով՝ մասերի կամ նիստերի բաժանված, սակայն պատմիչները հստակ խոսում են հաջորդական ժողովների մասին^{30,31}: Անորոշ է նաև տարեթվի հարցը: Վերջապես, ե՞րբ է տեղի ունեցել պատմական նման խոշոր իրադարձությունը՝ 606/7, 607, 608/9, թե՞ 609/10 թվականներին:

Ինչո՞ւ ենք այս հարցերի վրա ուշադրություն դարձնում: Թերևս նրա համար, որպեսզի դրանց պարզաբանմամբ ամբողջությամբ պարզենք նաև օրվա հրատապությունն ու կարևորությունն այն խնդրի, որի համար հրավիրվել էր եկեղեցական ժողովը: Ըստ էության, խնդիրը մեկը չէր, այլ կար միմյանց փոխկապակցված հարցերի մի խումբ, որտեղ առանց մեկի մյուսները դառնում էին անիմաստ, նաև իրականացման առումով անհնարին: Արդ, սրանք են ժողովում քննարկված հարցերն իրենց բովանդակությամբ. ա) կաթողիկոսական ընտրություն, բ) քաղկեդոնականության նկատմամբ հստակ դիրքորոշում (դրա մի ենթաբաժինն է և հոգևոր դասի աստիճանների վերանայումը), գ) Վրաց եկեղեցու հարց: Հարցերի հենց այս ամբողջությունն էր, որոնց պատասխանները պիտի արտահայտեին Հայաստանյայց եկեղեցու հավատարմությունը Պարսից տերությանը:

26 Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 125:

27 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 715:

28 Վարդանյան Վ., Դվինի 607 թվականի ժողովի շուրջ, «Էջմիածին», Գ., 2000:

29 Պետրոսյան Ե., Հայ եկեղեցու պատմություն, մաս Ա., Էջմիածին, 1990, էջ 58:

30 Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1996, էջ 75:

31 Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 126:

Առաջին հարցի կապակցությամբ նշենք, որ ամեն ինչ անցավ առանց որևէ միջադեպի: Հավաքված եպիսկոպոսները երկրորդ նիստում^{32,33} այլևս նախորդ ժողովի պես անպտուղ քվեարկություն չանցկացրին, այլ Բագրատունու վճռական պահանջով վերջապես «ավետարանական կարգով ընտրելով Ռշտունյաց եպիսկոպոս Աբրահամին՝ դարձրին հայոց կաթողիկոս»³⁴: Դա կատարվեց «ժառագարդի տոնի օրհնության օրը»³⁵: Ուխտանեսի հաղորդած տեղեկությունների հիման վրա Օրմանյանը գրում է, որ ձեռնադրության հաջորդ կիրակի օրը՝ 607թ. մայիսի 7-ին, մյուռնոօրհնություն է կատարվում, որից հետո եպիսկոպոսները խնդությամբ և խաղաղությամբ ցրվում են իրենց վիճակները: «Եւ իրաւունք ալ ունէին, վասնզի մեծ գործ մը գլուխ հանած էին», - ամփոփում է Օրմանյանը³⁶: Այդ մեծ գործը Դվինում նորից կաթողիկոս նստեցնելն էր, առանց որի Տիգրանի համար անհնար էր պարսկահպատակ հայերի կրոնական իրավունքների պաշտպանի դերում հանդես գալն ու Բյուզանդական կայսրությանը համապատասխան մեղադրանքներ ներկայացնելը:

Աբրահամ Աղբաթանեցու ընտրությունը (իմա՝ նշանակումը) հաջողությամբ գլուխ բերելուց հետո Սմբատ իշխանը մի որոշ ժամանակ էլ է մնում Դվինում, որի ընթացքում ևս մի մեծ գործ է կատարում. սկսում է Դվինի նոր Մայր եկեղեցու շինարարությունը:

Փոքրիկ մի նկատառում հարցի վերաբերյալ: Ժամանակակից պատմաբաններից ոմանք, չգիտես ինչու, շարունակում են առաջնորդվել այն սկզբունքով, համաձայն որի՝ Հայաստանյայց եկեղեցու հանուն ինքնավարության մղած պայքարն առավել սուր և դրամատիկ դարձնելու համար մեղք չէ փաստերը կամայականորեն մեկնաբանելը: Նման հողվածներից մեկում կարդում ենք, օրինակ, իբր Սեբեոսը գրում է, որ «Սմբատ Բագրատունին կարողացավ պարսից խոսրով Փարվեզ արքայից թույլտվություն կորզել (ընդգծ. մերն է - Յ.Դ.)՝ Դվինի Ս. Գրիգոր եկեղեցին կառուցելու հա-

32 Ուխտանես, նշվ. աշխ., էջ 152:

33 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 715:

34 Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 127:

35 Նույն տեղում, էջ 126:

36 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 722:

մար»³⁷: Այնինչ Սեբեոսը գրել է. «Նա արքայից հրաման խնդրեց (ընդժ. մերն է - Յ.Դ.) Դվին քաղաքում շինել Ս. Գրիգոր եկեղեցին»³⁸: Նույնը և Դրասխանակերտցու մոտ ենք կարդում. « [Սմբատը] իր գնալու ժամանակ խնդրում է (ընդժ. մերն է - Յ.Դ.) Դվին քաղաքում եկեղեցի շինել՝ կոչելով սուրբ Գրիգորի անունով: Արքան ուրախությամբ կատարում է նրա խնդրանքը»³⁹: Անշուշտ, Սմբատը պիտի ձևականորեն «հրաման խնդրեր», որպեսզի թագավորը նրան քրիստոնեական եկեղեցի կառուցելու իրավունք տար, ինչը սակայն բնավ չի նշանակում, թե նա «թույլտվություն կորզեց թագավորից»: Ի վերջո, Սեբեոսից ու Դրասխանակերտցուց հետո Օրմանյանն էլ է պարզ գրել. «Սմբատ Յայաստան եկած ատեն եկեղեցւոյ բարոյական շինութենէն զատ միւթական շինութեան հրաման մըն ալ ստացած էր (ընդժ. մերն է - Յ.Դ.), այն է վերաշինել Դընայ Ս. Գրիգոր եկեղեցին, որ այրած էր 571-ին Վարդան Մամիկոնեանի շարժումին ատեն»⁴⁰: Ուրեմն, նախաձեռնությունը Խոսրովինն էր: Ակներև է, որ թույլտվությունն առանձնակի վերաբերմունք էր նշանակում, այսինքն՝ սա այն բարյացակամության արտահայտությունն էր, որը Պարսից արքունիքն անմիջապես սկսել էր անթաքույց դրսևորել՝ ի նշան հավանության նոր կաթողիկոսի ընտրության և ժողովի մասնակից եպիսկոպոսների միասնական ուխտի հաստատման: Ուրեմն, թույլտվություն կորզել ամենևին պետք չէր, թագավորն ինքն էր դա տալիս: Իսկ տալիս էր, որովհետև պահանջ ուներ:

Ի լրումն ասվածի, նշենք նաև, որ կարծես թե կրկին հարց է առաջանում, թե ով է այրել եկեղեցին: Եթե Սեբեոսի խոսքերից ենթադրում ենք, որ եկեղեցին այրել են հայ ապստամբներին օգնության եկած հույն զորականները⁴¹, ապա Օրմանյանի գրածից էլ տեղեկանում ենք, որ պարսիկների կողմից մթերանոցի վերածված եկեղեցին այրել է տվել Յովհաննես Բ կաթողիկոսն ինքը⁴², ապա հիմա պիտի գիտենանք, որ «պարսիկներն են այրել Կաթողիկե Ս.

37 Վարդանյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 73:

38 Սեբեոս, նշվ. աշխ., էջ 121:

39 Յովհաննես Դրասխանակերտցի, նշվ. աշխ., էջ 73:

40 Օրմանյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 734:

41 Սեբեոս, նշվ. աշխ., էջ 49:

42 Օրմանյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 655:

Գրիգոր եկեղեցին»⁴³: Ինչն է պատճառը. հետին թվով պարսիկների հետ դեռ կռիվ ունենք, որ կեղծիքով համեմված քարոզչության նման մի բան ենք անում...

Կաթողիկոս ընտրելուց հետո երկրորդ կարևոր գործը քաղկեդոնականությունը դատապարտելն էր: «Գահ բարձրանալով, - գրում է Ն. Ադոնցը, - նորընտիր կաթողիկոսը 607 թվականին նորից ժողով հրավիրեց, որպեսզի համոզվի հատկապես այն գավառների եպիսկոպոսների ուղղափառության մեջ, որոնք 571թ. պայմանագրով անցել էին կայսրությանը»⁴⁴: «Գիրք թղթոցում» նշված է այդ ժողովի մասնակից 15 եպիսկոպոսի անուն⁴⁵: Հավանաբար դա ոչ թե լիարժեք ժողով, այլ կաթողիկոսի և նրա աթոռակիցների ատյանի գումարում էր: Հենց այդպես էլ ասում է Օրմանյանը, կրկին հիմք ունենալով Ուխտանեսի պատմածը, չնայած որ ժամանակային առումով այդ ժողովը (կամ ատյանի նիստը) նա դնում է նախքան եպիսկոպոսների ցրվելն իրենց վիճակները: Թերևս սա ավելի հավանական է: Սմբատը քանի Դվինում էր, անշուշտ պետք է ձգտեր գործն անձամբ ավարտին հասցնել՝ անդառնալի դարձնել Հայաստանյայց եկեղեցու հրաժարումը Քաղկեդոնից, քանի որ նորընտիր կաթողիկոսը գուցե և չկարողանար դա իրականացնել: Թելադրած հաջորդ քայլերը ցույց են տալիս, որ նա բավարարված չի զգում միայն կաթողիկոսական ընտրության հաջող ավարտով ու կամենում է շարունակել հավատարմության ապացույցներ հավաքելը: Այս անգամ անխտիր բոլորից, նաև ոչ ներկա հոգևորականներից: Բանն այն է, որ իսկապես բազմաթիվ էին համոզված քաղկեդոնական եկեղեցականները:

Սակայն Սմբատը՝ պարսկական արքունիքում թրժված այդ խելացի գործիչը, նպատակին հասնելու համար, հրամայողականից բացի, նաև խրախուսական միջոցներ է գործի դնում՝ առաջին հերթին կատարում իր տված նախնական խոստումները, ի թիվս որոնց մեկ տասնյակից ավելի բարձրաստիճան կղերի հովվապետին գրեթե հավասար կարգավիճակ է շնորհում: Դրա համար նա ժողովին ստիպում է նույնիսկ եկեղեցական հիերարխիայում նորանուծություն կատարել՝ միանգամից մի ամբողջ խմբի համար կա-

43 Քրիստոնյա Հայաստան, նշվ. հրատ., էջ 279:

44 Ադոնց Ն., նշվ. աշխ., էջ 371:

45 Նույն տեղում:

թողիկոսի աթոռակցի պաշտոն հաստատել: «Աբրահամի աթոռակիցներն են, - գրում է Օրմանյանը, - այն տասը եպիսկոպոսները, որոնք ընտրութենէն առաջ ալ գործի գլուխ կը գտնուէին»⁴⁶: Սակայն միայն նրանց բացառիկ շնորհ չարվեց, այլ «նորընտիր Յայոց Կաթողիկոսի աթոռակիցներ ընտրվեցին նաև Յայաստանի բյուզանդական մասի որոշ հայ հոգևորականներ»⁴⁷: Ըստ Օրմանյանի՝ անվանապես հիշատակվող եպիսկոպոսներից երեքն էին բյուզանդական (տվյալ պահին պարսկական գերիշխանության տակ գտնվող) հատվածից⁴⁸: Դրանից հետո «Աբրահամի առաջին գործերէն մէկը կ'ըլլայ, իրեն աթոռակիցներով եւ գլխաւոր պաշտոնակալներով ատենան կազմել, եւ քանի մը եպիսկոպոսներու եւ բազմաթիւ վանահայրերու ձեռնարկը, այսինքն՝ դաւանութիւնն առնել, եւ զանոնք ապաշխարութեամբ ընդունիլ»⁴⁹: Իրականում ինչ ստեղծվեց. ժամանակավոր մի մարմին, դատական ատյան, որը հայ քաղկեդոնիկ հոգևորականների ապաշխարությունն ընդունելուց հետո պիտի լուծարվե՞ր, թե՞ Յայաստանյայց եկեղեցու կառավարման նոր կոլեկտիվ ղեկավարման ձև հաստատվեր, որի համաձայն՝ անվանապես կաթողիկոսը, իսկ իրականում հոգևոր մարմինը պիտի գլխավորեր եկեղեցին (ինչ էլ լիներ, միևնույն է, դա այն չէր, ինչ հետագայում քրիստոնեական եկեղեցիներն ստեղծեցին՝ հոգևոր խորհուրդ, սինոդ և այլն): Աբրահամ կաթողիկոսի հետագա նամակագրությունից հայտնի է, որ գոնե միառժամանակ նամակի կամ պաշտոնական գրության սկզբնամասում նշվում էին նաև աթոռակից եպիսկոպոսների անունները⁵⁰: Արդյո՞ք դա նշանակում էր, որ այդ աթոռակիցները մշտապես կաթողիկոսարանում էին, ասել է թե՛ ստեղծված էր հակաքաղկեդոնական պայքարի մշտական կենտրոն, դժվար է պնդել: Ատյանն սկսեց գործել՝ առաջնորդվելով նախորդ ժողովում ընդունված կանոններով: Դրանցից մեկը հետևյալն էր. «Ով որ ժողովին կանոններու անսաստէ՝ նզովքի կ'ենթարկուի, ինչ աստիճանէ ալ ըլլայ, եպիսկոպոս կամ քահանայ,

46 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 718:

47 Վարդանյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 72:

48 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 710:

49 Նույն տեղում, էջ 718:

50 Նույն տեղում, էջ 742:

51 Նույն տեղում, էջ 712:

իշխան կամ ժողովրդական»⁵¹: Սա արդեն լուրջ էր: Անհատապես բոլորի «դաւանութիւնն առնելով»՝ ատյանը փակում էր յուրաքանչ-յուրի հետդարձի ճանապարհը:

Ըստ «Narratio de rebus Armemiae» սկզբնաղբյուրի՝ «Աբրահամ կաթողիկոսը Յովհաննեսի բաժնի եպիսկոպոսներին ստիպեց նզովել Քաղկեդոնի ժողովը, հակառակ դեպքում հեռանալ Հայաստանի շրջաններից: Եպիսկոպոսները չհամաձայնվեցին, և նրանցից ոմանք անցան Տայք, ոմանք՝ հոռոմոց երկիրը և վախճանվեցին օտարության մեջ»⁵²: Ներողամտությունը կամ հանդուրժողականությունը բացառվում էր, քանի որ Պարսից արքունիքի պահանջով «Հայոց եկեղեցին պետք է հրապարակավ հայտարարեր, թե որն է իր դավանական կողմնորոշումը և ըստ այդմ ընդուներ հավատո բանաձև»⁵³: Ուխտանեսից իմանում ենք, որ, մերժելով հույների դավանանքը, Դվինի ժողովականներն այն որակում են իբրև սահմանափակ և խորշելի հերձված, նզովում «Քաղկեդոնի չար ժողովը եւ Լեւոնի պիղծ տոմարը»⁵⁴: Այսպիսով, ամբողջությամբ կատարվում է նաև երկրորդ հանձնարարությունը, այն է՝ Հայաստանում գործող եկեղեցին վերջապես պաշտոնապես դատապարտում և նզովում է քաղկեդոնականությունը (ի տարբերություն Դվինի Ա և Բ ժողովների):

Հասկանալի է, որ եկեղեցական հողի վրա տեղի ունեցող նման իրադարձությունները չէին կարող ինչպես Տիգրանի, այնպես էլ Կոստանդնուպոլսի սևեռուն ուշադրության կենտրոնում չլինել: Ակներևաբար, ինչքան Տիգրանն էր իրեն բավարարված զգում Դվինից ստացվող տեղեկություններից, նույնքան էլ Կ. Պոլիսն էր դժգոհ մնում դրանցից: Սակայն կայսեր արքունիքը ոչինչ չէր ձեռնարկում, հասկանալով, որ չի կարող որևէ արդյունքի հասնել՝ ընդհանուր քաղաքական դրությունը բյուզանդական կողմի համար խիստ աննպաստ լինելու պատճառով: Նրանք անիմաստ համարեցին նույնիսկ Յովհաննես Բագարանցի կաթողիկոսի և իրենց իսկ հիմնած Ավանի աթոռի պաշտպանության համար ինչ-որ բան անել:

52 Բարթիկյան Հ., «Narratio de rebus Armemiae», հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, «Բանբեր Մատենադարանի», թիվ 6, 1962, էջ 467:

53 Վարդանյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 68:

54 Ուխտանես, նշվ. աշխ., էջ 155:

Լուռ էր և Կարինուն ապաստանած Յովհաննես կաթողիկոսը, թեև Դվինում քննարկվող գրեթե բոլոր հարցերը ոչ միայն եկեղեցական, այլև նրա անձնական ճակատագիրն էին շոշափում: Նա մինչև անգամ չփորձեց իր կողմնակիցներին հավաքել (իսկ դրանք քիչ չէին) և առանձին ժողով գումարել: Չնայած ճիշտ էր երևի, որովհետև տվյալ պահին Մեծ Հայքը գրեթե ամբողջությամբ գրավված էր պարսկական ու դաշնակից հայ նախարարական զորաբանակների կողմից: Ի դեպ, կաթողիկոսը հենց պատերազմի պատճառով էր Ավանից հեռացել Կարին, իսկ այնտեղից 610թ. գերեվարվել, տարվել էր պարսից Ահմադան քաղաքը, որտեղ և 611թվականին «վախճանվեց ու բերվեց Ավան գյուղը և թաղվեց այն եկեղեցուն մոտիկ, որը ինքն էր շինել»⁵⁵: Նրանից հետո կայսրությունն այլևս Ավանի կաթողիկոսությունը չպահպանեց⁵⁶:

Սակայն այդ ամենը չէր նշանակում, թե բյուզանդացիները հրաժարվում էին Հայաստանյայց եկեղեցու համար պայքարելուց: Նրանք պարզապես անցան ուրիշ մարտավարության. ընդհանրապես կասկածի տակ դրեցին Հայաստանյայց եկեղեցու առաքելահիմնության և քրիստոնեական Ընդհանրական եկեղեցու համակարգում զբաղեցրած նրա տեղի հարցը: Օրբելյանը գրում է, որ բյուզանդացիները նախանձի պատճառով «ջանում էին փոքրացնել Թաղևոսի համայնքը, մարել սուրբ Գրիգորի աթոռը»⁵⁷: Նրանից առաջ Կաղանկատվացին է գրում, թե հույներն «ամեն կերպ ջանում էին փոքրացնել Թաղևոս Առաքյալի հանգստավայրը»⁵⁸: Կ. Պոլսո պատրիարքությունը Հայաստանյայց եկեղեցին հայտարարեց ոչ կատարյալ հոգևոր հաստատություն: «Յոյները, - գրում է Ուխտանեսը, - վիճում ու մեծաբանում էին հայերի վրայ, թե՛ «Ինչո՞ւ, ասում էին, մեր եկեղեցին ունի ինը դասակարգութիւնը, իսկ ձերը՝ ոչ»⁵⁹: Եվ քանի որ Հայաստանյայց եկեղեցուն հոգևոր պաշտոնյաների աստիճանների թիվը չէր անցնում չորսից, «ըստ այդմ Հայ եկեղեցու առաջնորդը պետք է կոչվեր ոչ թե կաթողիկոս, այլ մետրոպոլիտ, որը ոչ մի պարագայում չպետք է համագոր լիներ

55 Յովհաննես Դրասխանակերտցի, նշվ. աշխ., էջ 77:

56 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 755:

57 Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 130:

58 Մովսես Կաղանկատվացի, նշվ. աշխ., էջ 213:

59 Ուխտանես, նշվ. աշխ., էջ 196:

պատրիարքին: Քաղկեդոնական եկեղեցին այս կերպ ջանում էր նվիրապետորեն իրեն ստորադասել Չայ եկեղեցին, նրան ենթարկել իր գերիշխանությանը»⁶⁰: Այո, իսկապես այդպես էր, «ինն կարգաց դրութիւնը Յոյներուն կողմէ յուզուած խնդիր մըն էր, Չայոց Չայրապետական աթոռին պատիւը եւ նշանակութիւնը նսեմացնելու համար»⁶¹: Սակայն դա ծուղակ չէր, որի մեջ գոհը կամ կընկներ, կամ չէր ընկնի: Դավանաբանական հարց չէր, որը կարելի էր բանավեճի նյութ դարձնել, մեկ ճշմարտությունը սարքել երկու և, դիմացինին թողնելով իրենը, մնալ սեփական համոզմունքներին հավատարիմ: Սա աներկբա պատասխան պահանջող հարցադրում էր. ո՞վ ես դու: Ի վերջո, խոսքը վերաբերում էր հոգևոր իշխանության հիմքին՝ Ընդհանրական եկեղեցու հիերարխիային: Խիզախում ես նզովե՞լ. թող Աստված դատավոր լինի: Բայց ասա նաև՝ ունե՞ս արդյոք այդ իրավունքը, ումի՞ց ես բարձր և ում՝ հավասար: Օրբելյանը հանգամանալից ներկայացնում է մարտահրավերը: «Բյուզանդացիներն ասացին, - գրում է նա, - թե Աստված սուրբ եկեղեցին կարգավորեց ինը դասերով՝ ըստ երկնայինների և ըստ չորս ավետարանիչների մեծախորհուրդ դիտման՝ երկրի վրա սահմանեց միայն չորս աթոռ ու պատրիարքությունները (դրանք են՝ Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի, Չոնոսի և Եփեսոսի աթոռները - Յ. Դ.), որոնց վրա հանգչում է նույն ինքը՝ Բանն Աստված՝ հավերժական թագավորը. և ամբողջ աշխարհով հնազանդվում ենք այս աթոռներից: Իսկ սրանցից ներքև դասավորված են եկեղեցու ութ դասերը: Արդ՝ ո՞րն է ձեր աթոռը և պատրիարքը, որին էլ ստորադասված լինի արքեպիսկոպոսը և այլն: Կամ՝ ձերը ցույց տվեք, կամ երբ չունեք, ենթարկվեցեք այս չորս աթոռներից մեկին, այլապես կատարյալ հերձվածող եք և աստվածային բոլոր շնորհներով թերի»⁶²:

Պատասխանից խուսափելն անհնար էր: Մեկ օրում չէր հարցը ծնվել, որ անտեսվեր: Ինը դասերի հարցը անմիջապես մեծ կարևորություն ստացավ: Նրանով, այլ ոչ թե Քրիստոսի մեկ կամ երկու բնությունն ընդունելով պիտի որոշվեր Չայաստանում գործող եկեղեցու հերձվածող լինել-չլինելը: Ի միջի այլոց, Պարսից արքունիքի համար ամենևին էական չէր, թե հայերն ինչպես կանջր-

60 Վարդանյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 73:

61 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 744:

62 Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 128:

պետվեին բյուզանդացիներից, ինչ հողի վրա կբաժանեին եկեղեցին՝ դավանաբանական, թե՞ վարչակառուցվածքային: Այնինչ հայերի համար դա կենսական նշանակություն ուներ: Հարցի լավագույն լուծումը նրանք պատկերացնում էին այսպես. մնալով Պարսից արքունիքի հովանու ներքո՝ մերժում են Բյուզանդական եկեղեցին, ինքնուրույն կեցվածք ցուցադրելու համար ժխտողաբար են վերաբերվում հույների կողմից կարևորություն տրվող դավանաբանական հարցերին (նման վեճերին վաղուց բոլորը վարժվել էին), սակայն ամեն ինչ անում են, որպեսզի իրենց նվիրապետությունը ճանաչվի իբրև Ընդհանրական եկեղեցու նորմերին համապատասխանող կառույց: Դա էր ամենակարևորը. ամեն ինչ պետք է արվեր, որպեսզի քրիստոնեական աշխարհը հայաստանցիներին համարեր ոչ թե աղանդ, այլ եկեղեցի ունեցող ժողովուրդ:

Ստեփանոս Օրբելյանը նկարագրում է հայերին պատած անհանգստության չափը: Բյուզանդացիների դրած պահանջից նրանք սկզբնապես անակնկալի եկան և «խիստ պարտված գտնվեցին... որովհետև մինչ այդ նրանց համար անհայտ ու գաղտնի էին մնացել (այդ հարցերը - Յ.Դ.)»⁶³: Ջգացվում էր՝ նրանց մտքով անգամ չէր անցնում նման հարցեր քննարկելը, և իրենք պիտի բավարարվեին միայն Քաղկեդոնի ժողովը քննադատելով ու եկեղեցիների հակառակությունը ցուցադրելով, այսինքն՝ կրկին դավանաբանական վիճաբանությամբ զբաղվելով, որը սովորական երևույթ էր այդ ժամանակներում և բոլորովին չէր նշանակում եկեղեցիների արմատական խզում (մեր քննարկած բոլոր ժողովները ասվածի հաստատումն են): Բայց հիմա հարցադրումն ուրիշ էր, և եթե հայերն անգամ ընդունեին իրենց պարտությունը, ապա պարսիկները թույլ չէին տա նրանց հեշտությամբ հանձնվել: «Այնուհետև հայերը դարձյալ խորհրդակցեցին, - շարունակում է Օրբելյանը, - եպիսկոպոսներով, իշխաններով, ավագ տանուտերերով մտածեցին ելք գտնել տարակուսանքների համար: Եվ ամբողջ երկրում հրաման արձակելով՝ մեծ աշխարհաժողով գումարեցին (ընդգծ. մերն է - Յ.Դ.)»⁶⁴: Ըստ Օրմանյանի՝ «այս ամեն գործողությունները 608 տարւոյ ընթացքին մէջ կատարուած են»⁶⁵: Այսինքն՝

63 Նույն տեղում:

64 Նույն տեղում:

65 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 744:

սա ինքնուրույն և առանձին ժողով էր ոչ միայն իր օրակարգով, այլև կազմով, որովհետև, ի տարբերություն նախորդների, այստեղ նաև աշխարհականներ էին մասնակցում:

Պատասխանելով բյուզանդական կողմի պահանջին՝ հայերը որոշեցին Հայաստանյայց եկեղեցու համար ինը դասերի կարգ սահմանել: Առաջին հերթին եպիսկոպոսությունը, որը Հայաստանյայց եկեղեցուն միաստիճան էր, այժմ դարձավ քառաստիճան՝ պատրիարք, արքեպիսկոպոս, մետրոպոլիտ, եպիսկոպոս, այնուհետև հաջորդում են մյուս դասերը՝ քահանա, սարկավագ, կիսասարկավագ, դպիր, ընթերցող (ըստ Ուխտանեսի): Օրբելյանը չի թաքցնում իր գոհությունը. «Ահա սրանք են եկեղեցու ինը դասերը, - գրում է նա, - որոնք կարգով սահմանեց սուրբ հոգին սուրբ առաքյալների ու նրանց հաջորդող սուրբ հայրապետների միջոցով, որոնք լրիվ ու անթերի պիտի պահպանին եկեղեցին, որովհետև բոլորովին անհնար է, որ սրանց ամբողջությունը պակաս ունենա: Իսկ եթե պակաս լինի, Աստված չի հավանի, նույն ձևով էլ պակաս կլինի աստվածային շնորհը... Արատավոր մարմնի համար Քրիստոսը չի ցանկանա գլուխ լինել»⁶⁶: Օրմանյանը, սակայն, փոքր-ինչ այլ կարծիք է հայտնում: Ըստ նրա՝ «միանգամայն կը տեսնուի, թե ինն դասուց խնդիրին մեջ ինչչափ մերոնք աշխատած են Յունաց նմանողութեամբ ինքզինքնին արդարացնել»⁶⁷: Ինքնին հասկանալի է, որ ինքնանպատակ չէր հոգևոր պաշտոնյաների նոր դասակարգության կարգավորումը, քանզի դրա հիման վրա պիտի որոշվեին նաև նվիրապետական աթոռների աստիճանները՝ հաստատելով Հայաստանյայց եկեղեցու հոգևոր-վարչական կառույցի լիարժեքությունը: Այդ նպատակով էլ հենց աշխարհաժողովի մասնակիցները «այսպես սահմանեցին ու տեղաբաշխեցին եկեղեցու ինը դասերը. Հայաստանի համար՝ պատրիարք, Աղվանքի համար՝ արքեպիսկոպոս, Սյունիքի համար՝ մետրոպոլիտ»⁶⁸: Դասերի կարգը սահմանելուց բացի, ժողովականները սեփական պատրիարքական աթոռ ունենալու իրավունքն ապացուցելու համար մեջտեղ բերեցին և այն փաստարկը, որ հույներն իրենք «որտեղ առաքյալ էր վախճանված՝ բոլորի աթոռները ինքնագլուխ դարձ-

66 Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 134:
67 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 751:
68 Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 130:

րին ու պատրիարք հռչակեցին»⁶⁹: Եվ ահա Հայաստանյայց եկեղեցին նույնպես հռչակվեց առանձին նվիրապետություն, ինքնուրույն պատրիարքական աթոռ՝ ինքնակոչվելով «Պատրիարգուհուն տանս Թորգոմայ»⁷⁰: Այդ ժամանակներից է նաև Սուրբ Թադեի աթոռ անվանումը:

Բայց ինչ ինքնուրույնության մասին է խոսքը, եթե, ըստ մեր պատմաբանների, Հայաստանյայց եկեղեցին վաղուց արդեն անկախ էր և այդ մասին մեկ անգամ չէ, որ հայտարարվել էր: Համապատասխան քաղվածքներ կատարենք հանրագիտարաններից. «Մինչև 368-ը Հայոց եկեղեցին ստորադրված էր Կեսարիայի մետրոպոլիտոսանը: Պապ թագավորի հատուկ կարգադրությամբ Հայոց եկեղեցին «տիեզերական եկեղեցու կազմում դարձել է ինքնուրույն (ընդգծ. մերն է - Յ. Դ.), Կեսարիայից անկախ»^{71,72}: «506-ին Դվինի եկեղեցական ժողովում Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին վերջնականապես խզել է իր կապերը քաղկեդոնական եկեղեցուց և դարձել ինքնուրույն (ընդգծ. մերն է - Յ.Դ.)»⁷³: «Հայաստանյայց եկեղեցին... Դվինի 554-ի Բ ժողովում բացեիբաց նզովել է Քաղկեդոնը և խզել հաղորդակցությունը կայսերական եկեղեցուց: Պապ թագավորի ժամանակ ձեռք բերած վարչական անկախությունից հետո VI դարում պատմական հանգամանքների բերումով Հայաստանյայց Առաքելական սուրբ եկեղեցին դավանապես ևս զատվել է բյուզանդական եկեղեցուց՝ բռնելով ինքնուրույն զարգացման ուղին (ընդգծ. մերն են - Յ.Դ.)»⁷⁴: Սույն ժողովի մասին էլ գրվում է, թե Պարսից արքունիքը Սմբատ Բագրատունուն արտակարգ լիազորություններով էր օժտել առաջին հերթին նրա համար, որ իրավունք ունենա տեղում «գորակցելու Հայոց եկեղեցուն՝ քաղկեդոնականության դեմ նրա մղած պայքարում... Պահը դա էր պահանջում: Անհրաժեշտ էր հակահարված տալ քաղկեդոնական մոլեզվին հորձանքին և պաշտոնապես մերժել այն: Դրան էր կոչված Դվինում գումարված այս ժողովը... Ստեղծված պայմաններում, բնականաբար, ավելի մեծացավ Հայոց եկեղեցու ազգա-

69 Նույն տեղում, էջ 129:

70 Սուրադեան Պ., Վրաց եկեղեցին, «Հանդես ամսօրեայ», թիվ 1-12, 2000, էջ 295:

71 ՀՍՀ, հ. VI, Երևան, 1980, էջ 153:

72 Հայ եկեղեցի. նվիրապետական աթոռներ, թեմեր, Երևան, 2001, էջ 6:

73 ՀՍՀ, հ. VI, էջ 153:

74 Քրիստոնյա Հայաստան, նշվ. հրատ., էջ 543:

պահպան դերը: Այն առավել ցայտունորեն դրսևորեց իր անկախությունը (հետաքրքիր է՝ ումի՞ց և ինչպե՞ս - Յ.Գ.)՝ մարմնավորելով հայ ժողովրդի պետականությունը և նրա դավանական ինքնորոշումը»⁷⁵: Ինքնըստինքյան հարց է ծագում. եթե եկեղեցին իսկապես այդքան հաստատական էր ու «հայրենավանդ հավատքի» ոգով տոգորված, ապա ի՞նչ պատահեց նրան մի քանի տասնամյակ անց, որ, ինչպես կտեսնենք, կրկին Դվինում, բայց արդեն կայսեր հրամանով պաշտոնապես հարեց քաղկեդոնականությանը: Եվ հավատարիմ մնաց իր որոշմանը շուրջ 100 տարի, բնավ չհիշելով, որ ինքնուրույն է ու նախանձախնդիր ազգապահպան...

Դառնալով հարցին՝ նկատենք, որ գրեթե մեկ հարյուրամյակում այդ ինքնուրույնությունը թեև երեք անգամ հաստատվել էր, բայց, չգիտես ինչու, նորից հաստատվելու կարիք էր զգում: Այսինքն՝ անկախության հռչակումը քիչ էր, մի կարևոր բան կրկին պակաս էր: Մինչև անգամ նվիրապետական աստիճանակարգի ամբողջացումը բավարար չէր: Հայաստանյայց եկեղեցին «Պատրիարքություն տանս Թորգոմայ» հորջորջելն իսկապես լուրջ քայլ էր՝ Դվինի կաթողիկոսությունը քրիստոնեական աշխարհում վեցերորդ սրբազան աթոռը դարձնելու հայտ: Սակայն կարո՞ղ էր նա, լինելով Սասանյանների ենթակայության տակ, իրականացնել իր երազանքը թեկուզ այն բանից հետո, երբ Տիգրանը Պարսից ահռելի տերության մեկ քառորդը՝ մինչև Կովկասյան լեռներ ու Կազբք, դրել էր հայոց հոգևոր ենթակայության ներքո (իսկ դա նշանակում էր ավելի ընդարձակ տարածքներ ունենալ, քան Երուսաղեմը կամ թե ինքը՝ Կոստանդնուպոլիսը): Կարծում ենք՝ ոչ, որովհետև նոր աթոռն օրինականացնելու համար, այնուամենայնիվ, հարկ էր, որ այն առաջին հերթին չմերժվեր քրիստոնեական մնացած աշխարհի կողմից, ճանաչվեր տիեզերական մյուս աթոռների՝ Յոմի, Կոստանդնուպոլսի, Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի և Երուսաղեմի (աթոռների սույն աստիճանակարգը հաստատվել է Քաղկեդոնի ժողովում) շարքում: Նկատենք, որ VI դարում բոլոր սուրբ աթոռներն էլ գտնվում էին բյուզանդական կայսրության տարածքում, այսինքն՝ Հայաստանը նրանց համար ցանկացած առումով օտար, ընդամենը ընդհանուր գանձարանը լցնող երկիր էր: Քանի որ նրանք վա-

⁷⁵ Վարդանյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 69:

ղուց էին իրար մեջ բաժանել հունա-հռոմեական աշխարհը, բնականաբար, Հայաստանյայց եկեղեցին պետք է դիտեին իբրև ախոյան՝ այդ աշխարհին ոչ թե ավելացնող, այլ հակառակը՝ քրիստոնեական օյկումենայից բաժին տանող: Նման թշնամական տրամադրվածությունն անտարակույս լրացուցիչ բարդություններ էր առաջացնում, ու թերևս հենց դա էր այն անբավարարվածության պատճառը, որ ուներ Դվինի կաթողիկոսարանն իր վիճակից: Նա պարզապես չէր ցանկանում ինքնամեկուսացվածության մեջ վայելել իր արտոնյալ դիրքի ընձեռած աշխարհիկ երանությունները՝ գիտենալով թերևս, որ այդպես երկար չի կարող շարունակվել: Եվ, իսկապես, շուտով «Բյուզանդիայի, Վիրքի և Հայաստանի միջև եղան շատ խռովություններ, մեծամեծ հուզումներ՝ երկպառակություններ, բաժանումներ, վեճեր, պայքար ու աղմուկ, շփոթություններ, արհամարհանք աստվածային օրենքների հանդեպ՝ երբեմն Քաղկեդոնի ժողովի, երբեմն եկեղեցու ինը դասերի համար»⁷⁶:

Վրաց եկեղեցին, որ միշտ անբաժան էր Հայաստանյայց եկեղեցուց և ճանաչում էր նրա գահերեցությունը⁷⁷, հրաժարվեց ընդունել Դվինի 608թ. ժողովի որոշումները և ուղղակիորեն հարեց Անտիոքին: Դա պատճառ դարձավ, որ 609թ. Դվինում հատուկ օրակարգով նորից ժողով հրավիրվի՝ Վրաց եկեղեցու հարցը քննելու և վերաբերմունք ցույց տալու համար: Ուսումնասիրողների մի մասը ընդունում է առանձին ժողովի փաստը, մյուս մասը համարում է, որ առանձնացումը վավերացվել է առանց ժողովի գումարման՝ կաթողիկոսական շրջաբերականով նգովելով: Բանն այն է, որ պատմիչները տարբեր տեղեկություններ են հաղորդել այդ մասին: Հետաքրքրական է, որ Օրմանյանը, մեկ մի կարծիքի վրա հիմնվելով, գրում է, որ առանձին ժողով տեղի չի ունեցել, ամեն ինչ կատարվել է 608թ. նախօրյակին⁷⁸, մեկ էլ ուրիշ մի ուսումնասիրության մեջ նշում է, որ այդ ժողովը 609-ին է գումարվել⁷⁹: Հայաստանյայց և Վրաց եկեղեցիների բաժանումը, բնականաբար, մեզ հուզող առանցքային հարցերից է, սակայն իր ծավալով ու բովանդակությամբ այն բավականին ինքնուրույն թեմա է, հետևաբար՝ առան-

76 Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 126:

77 Հայ եկեղեցի. նվիրապետական աթոռներ, թեմեր, էջ 10:

78 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 744:

79 Օրմանեան Մ., Հայոց եկեղեցին, Երևան, 1993, էջ 63:

ծին ուշադրության արժանի: Այդպես էլ կանենք՝ հայոց և հունաց եկեղեցիների հարաբերություններն ավարտին հասցնելուց հետո: Ի վերջո, այս ժողովների մասին համառոտ տեղեկությունները տալիս ենք, որ ընկալելի լինեն վրացիների բաժանման պատմությունը և նրանց նախընտրած քայլի դրդապատճառները:

Ինչ վերաբերում է Դվինի Գ ժողովին, ապա դրա արդյունքներից թերևս ավելի շատ Տիգրանը գոհ մնաց: Հայաստանյայց եկեղեցու ընկճվածությունը գուցե փարատվեր հաջորդ ժողովում, որը հրավիրվեց 613(615) թվականին: Այն Տիգրանում տեղի ունենալու պատճառով կոչվում է նաև Պարսից ժողով: Նշանավոր է նրանով, որ այնտեղ Հայաստանյայց եկեղեցի և Սասանյանների արքունիք հարաբերությունները վավերացվեցին մի այնպիսի բարձրագույն մակարդակով, որ հայ կղերը նույնիսկ չէր երազում: Սակայն այդ երանելի վիճակը երկար չէր կարող տևել, քանի որ Սասանյանների կայսրության կործանումը մոտ էր:

(շարունակելի)

*«Կրոն եւ հասարակություն» հանդեսը
ներկայացնում է Նայասարանում գործող
կրոնական կազմակերպությունները:
Նյութը տրամադրվել է Նայասարանի
ավերարանական հավատքի
քրիստոնյաների «Կյանքի Խոսք»
եկեղեցու կողմից:*

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՎԵՏԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՎԱՏՔԻ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱՆԵՐԻ «ԿՅԱՆՔԻ ԽՈՍՔ» ԵԿԵՂԵՑԻ

122

Հայաստանի ավետարանական հավատքի քրիստոնյաների «Կյանքի Խոսք» եկեղեցին հիմնադրվել է 1990 թվականին: 1993 թվականին այն գրանցվել է ՀՀ կառավարությանն առընթեր կրոնի գործերի պետական խորհրդում՝ համաձայն ՀՀ Գերագույն խորհրդի կողմից 1991 թ. ընդունված «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» օրենքի, իսկ 2000 թվականին վերագրանցվել է ՀՀ իրավաբանական անձանց պետական ռեգիստրում: Եկեղեցու ավագ հովիվն է վերապատվելի դոկտոր Արթուր Սիմոնյանը, որն սկզբից և՛ թե՛ ակտիվորեն մասնակցել է եկեղեցու հաստատման գործին, հիմնել և ղեկավարել է տարբեր ծառայություններ (բաժիններ): Հովիվ Արթուր Սիմոնյանը համարվում է նաև Հայաստանի ամբողջավետարանական եկեղեցիների համագործակցության համանախագահը:

Դավանանքը

«Կյանքի Խոսք» եկեղեցին իրեն համարում է Հիսուս Քրիստոսին Տեր և Փրկիչ ընդունած բոլոր հավատացյալներին միավորող Ընդհանրական եկեղեցու բաղկացուցիչ մաս: Համարվելով քրիստոնեության բողոքական ուղղության ավետարանական շարժին պատկանող եկեղեցի՝ այն խիստ հարգալից է վերաբերվում ինչպես Հայ առաքելական եկեղեցուն, այնպես էլ քրիստոնեության

երեք ավանդական ուղղությունների՝ կաթոլիկ, ուղղափառ և բողոքական եկեղեցիներին:

«Կյանքի Խոսք» եկեղեցու հավատքի ուսմունքը հիմնվում է կանոնական Սուրբ Գրքի՝ Աստվածաշունչ մատյանի վրա: Եկեղեցին Աստվածաշունչն ընդունում է որպես ամենաբարձր հեղինակություն, որպես Աստծու ամբողջական ու անփոփոխ հայտնություն և չի առաջնորդվում որևէ մեկնողական գրքով:

Եկեղեցու դավանաբանության համար հիմնարար նշանակություն ունեն Նիկեական, Առաքելական և Աթանասական հավատո հանգանակները, որոնք հաստատվել են 4-րդ և 8-րդ դարերի եկեղեցական տիեզերաժողովների ժամանակ, և որոնք խտացված բովանդակում են քրիստոնեական հավատի և վարդապետության հիմքերը: Եկեղեցու կրոնադավանությունը հաշվի է առնում առաքյալների ավանդությունը և նախորդ սերունդների եկեղեցական փորձը:

«Կյանքի Խոսք» եկեղեցին դավանում է Սուրբ Երրորդություն՝ Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի՝ չխառնելով անձերը և չբաժանելով Աստվածային բնությունը: Հայրը, Որդին և Սուրբ Հոգին մեկ Աստված է՝ հավասարապես փառավորված և հավիտենապես մեծարված: Սուրբ Երրորդության ուսմունքը անվերապահորեն ընդունող, Աստվածաշունչը որպես Աստծու անփոփոխ խոսք հաստատող և Քրիստոսի վարդապետության հիմքերը դավանող եկեղեցիներին «Կյանքի Խոսքը» համարում է քույր եկեղեցիներ: Եկեղեցու դավանանքի մասին կարող եք առավել մանրամասն ծանոթանալ «Սոցիալական հայեցակարգի հիմքեր»-ում:

123

Դիրքորոշումը

«Կյանքի Խոսք» եկեղեցին չի առարկում ծառայությունը պետության զինված ուժերում, խրախուսում է իր անդամների օրինապահ լինելը: Եկեղեցին չի արգելում հավատացյալ կանանց հոգևոր ծառայությունը՝ Ավետարանի քարոզումը և ուսուցումը:

Եկեղեցու ուսմունքն իր հետևորդների առջև որևէ սահմանափակումներ չի դնում ազգային խորհրդանիշները հարգելու, պետական տոները, ծննդյան օրերը կամ այլ տարեդարձերը նշելու առումով: Եկեղեցին ազգային պատկանելությունը չի ստորադասում կրոնական կամ եկեղեցական պատկանելությանը և հանդես է

գալիս որպես ազգային համերաշխության և ազգային ինքնության պահպանման ջատագով:

Եկեղեցին յուրաքանչյուր քրիստոնյա հավատացյալի համար այսօր էլ հասանելի է համարում գերբնական բժշկման շնորհը հավատի միջոցով, սակայն միաժամանակ բժշկագիտությունը ևս դիտարկում է որպես Աստուծու պարզ և մարդկությանը, ուստի իր հետևորդներին խրախուսում է անհրաժեշտության դեպքում դիմել բժշկական օգնության: Արյան փոխներարկումը նույնպես համարվում է հավատքին չհակասող բնականոն երևույթ, իսկ դոնորական արյան հանձնումը՝ մերձավորի հանդեպ սիրո դրսևորում և Աստվածահաճո գործ:

Եկեղեցին իրեն չի համարում որպես աստվածային ճշմարտության միակ կրող, այլ իրեն դիտում է որպես Քրիստոսի տիեզերական մարմնի բաղկացուցիչ մաս և հոգևոր զինակից մյուս բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիների:

124

«Կյանքի Խոսք» եկեղեցին կարևորում է պետություն-եկեղեցի, հասարակություն-եկեղեցի և միջհարանվանական հարաբերությունները՝ այս համատեքստում անհրաժեշտ համարելով ուղիղ և անմիջական կապերը պետական լիազոր մարմինների, զանգվածային լրատվամիջոցների ու կրոնական կազմակերպությունների միջև: Եկեղեցին իր գործունեության, դավանանքի և սոցիալական հայեցակարգի մասին լիարժեք տեղեկատվություն է ներկայացնում իր պաշտոնական ինտերնետային կայքէջում և պարբերականներում:

Եկեղեցական և հասարակական կյանքի ամենատարբեր ոլորտներին առնչվող հարցերի վերաբերյալ «Կյանքի Խոսք» եկեղեցու սկզբունքային մոտեցումներին ու դիրքորոշումներին առավել մանրամասն կարող եք ծանոթանալ «Սոցիալական հայեցակարգի հիմքեր»-ում:

Գործունեությունը

Հայաստանի ավետարանական հավատքի քրիստոնյաների «Կյանքի Խոսք» եկեղեցու գործունեության ավելի քան 15 տարիների ընթացքում շուրջ 40 տեղական եկեղեցիներ են հիմնադրվել Հայաստանում և արտերկրում: Յուրաքանչյուր շաբաթ և կիրակի օրերին անցկացվում են եկեղեցական մեծ ծառայություններ: Եկե-

ղեցին միսիոներական գործունեություն է ծավալում Կովկասում, Ռուսաստանում, ԱՄՆ-ում, Եվրոպայի և մերձավորարևելյան տարածաշրջանի մի շարք երկրներում: Սերտ միջեկեղեցական կապեր են գործում ինչպես Հայաստանի, այնպես էլ ԱՊՀ-ի, Եվրոպայի, ԱՄՆ-ի, Մերձավոր Արևելքի երկրների ավետարանական շարժի եկեղեցիների միջև:

Եկեղեցում գործում են ավելի քան 35 ծառայություններ (բաժիններ): Շեշտադրված աշխատանք է իրականացվում հովվական, սոցիալական, հեռուստատեսային, ավետարանչական, կրթական, հրատարակչական, կալանավայրերի, հաշմանդամների, պատանեկա-երիտասարդական, մշակութային և այլ ծառայությունների ոլորտում:

Սոցիալական ծառայությունը

Հայաստանի «Կյանքի Խոսք» եկեղեցին լայնածավալ գործունեություն է ծավալում սոցիալական ոլորտում: Եկեղեցու «Գնացեք, տեսեք...» գթության ծառայությունը ստեղծվել է 1992 թվականին հովիվ Արթուր Սիմոնյանի նախաձեռնությամբ: Ծառայության կազմավորման առաջին օրը հանդես գալով եկեղեցու առջև՝ նա քարոզում է Մարկոսի 6.30-44 խոսքերը, թե ինչպես Հիսուսը 5000-ից ավելի մարդ կերակրեց: Նա հորդորում է մարդկանց հավատալ Աստծուն, գնալ տեսնել, թե իրենք ինչ ունեն և ինչ կարող են զոհաբերել՝ վստահելով, որ Աստված կպատասխանի իրենց հավատքին, և այդ սովի պայմաններում կկերակրվեն ոչ միայն իրենք, այլև ուրիշ շատ կարոտյալներ: Հաջորդ օրը մարդիկ այցելում են եկեղեցի՝ յուրաքանչյուրը բերելով այն, ինչ կարող էր՝ 1 կգ շաքարավազ, 0,5 կգ բրինձ, հագուստ... Սակայն ամենացնցողը մեկ մատնաքաշն էր. հացն ամենաթանկ բանն էր, քանի որ այդ ժամանակ հացի համար նույնիսկ շուրջօրյա հերթեր էին գոյանում: Նվիրաբերությունները հատկացվում են պատերազմից և երկրաշարժից տուժածներին: Հետագա տարիներին եկեղեցու անդամների նվիրատվությունների շնորհիվ հնարավոր է դառնում իրագործել մի շարք գթասիրական ծրագրեր.

125

- 1993 - 1996թթ. - «Կերակրիր սովածներին» ծրագրի շրջանակներում սննդով ապահովվել է 10 հազար մարդ:

- 1996 - 1998թթ. - «Շարժական ճաշարան» ծրագիրը շաբաթական 3 անգամ կերակրել է սոցիալապես խիստ անապահով 400 մարդու:

- 1998 - 2001թթ. - «Աստվածային 3-րդ ճանապարհի անտուն-թափառականների համար» ծրագիրը բազմամասնագիտական խմբի (հոգեբան, մանկավարժ, սոցիոլոգ) օգնությամբ աշխատանք է տարել տարբեր պատճառներով փողոցում հայտնված ընտանիքներին սթրեսից դուրս բերելու, իրենց նախկին կյանքին վերադարձնելու ուղղությամբ: Ծրագրում ընդգրկվածներին «Կյանքի Խոսք» եկեղեցու գթության ծառայությունը ապահովել է աշխատանքով, տնտեսական-կենցաղային իրերով, Երևանում կառուցված բնակարաններով:

- 2001 - 2003թթ. - «Օգնություն սահմանամերձ գյուղերին» ծրագրի շնորհիվ Հայաստանի մի շարք սահմանամերձ գյուղերի բնակիչներ ապահովվել են սննդամթերքով և հագուստով:

126

- 2001 - 2007թթ. - «Երկնքի արքայությունը մանուկներին» ծրագիրը կազմված է եղել կանխարգելում-կողմնորոշում-խնամատարություն ճյուղերից: Կանխարգելում փուլում բազմամասնագիտական խմբի (հոգեբան, սոցիոլոգ, մանկավարժ) աշխատանքների շնորհիվ կանխվել է հիշյալ երեխաների մուտքը մանկատուն: Կողմնորոշում փուլում հետազոտություններ են կատարվել՝ պարզելու, թե որ երեխաներն են ի վիճակի ապրելու բիոլոգիական ծնողների հետ, և որ երեխաները պետք է պետական կառույցների միջամտությամբ հանձնվեն այլ ընտանիքների խնամակալության: Ծրագրի երրորդ փուլում ընտրվել են համապատասխան խնամակալ ընտանիքներ՝ ծնողների կողմից բռնության ենթարկված երեխաներին խնամակալության հանձնելու համար:

Արդյունքներն զգալի են. երեխաներին ընձեռվել է ընտանեկան ջերմ և հոգատար մթնոլորտում մեծանալու հնարավորություն, ամբողջությամբ վերացվել է բռնությունը նրանց նկատմամբ, բարելավվել են սոցիալական պայմանները, վերականգնվել է ուսումը դպրոցներում: Հատկանշական է, որ բիոլոգիական ծնողներ-

րի հետ իրականացվել է համակողմանի անհատական աշխատանք, քանզի հետազոտությունները ցույց էին տվել, որ նրանք ունեն հոգեբանի և մանկավարժի մեծ կարիք: Ինչ վերաբերում է խնամակալներին, ապա նրանցից յուրաքանչյուրը պատրաստ է եղել իր խնամքին հանձնված երեխային պատշաճ ժամանակում վերադարձնել բիոլոգիական ընտանիք: Ժամանակը որոշվել է բազմամասնագիտական խմբի և Գթության ծառայության խորհրդի կողմից: Երեխաները վերադարձվել են բիոլոգիական ընտանիք, երբ լիովին վերացած է եղել նրանց կյանքի նկատմամբ սպառնալիքը, ծնողների կողմից ապահովված են եղել սոցիալական պայմանները և վտանգի տակ չի եղել կրթության շարունակականությունը: 2001-2007թթ. եկեղեցու խնամքի տակ է գտնվել նախկինում բռնության ենթարկված շուրջ 500 երեխա:

- Եկեղեցու գթության ծառայությունն իրականացնում է նաև «Օգնություն-վերականգնում-գարգացում» ծրագիրը՝ ֆինանսական և սննդի օգնություն հատկացնելով Եկեղեցու սոցիալապես անապահով ընտանիքներին: Սակայն ծրագիրը չի սահմանափակվում զուտ օգնություն հատկացնելով. շեշտը դրվում է սեփական ընդունակությունների, ստեղծագործական կարողությունների և աշխատասիրության զարգացման միջոցով ընտանիքի կենսապայմանների ապահովմանը հասնելու վրա:

127

- 2008թ. - «Օգնություն միայնակ ծերերին և հաշմանդամներին» ծրագրի ամենօրյա խնամքի տակ են սոցիալապես խիստ անապահով 600 միայնակ ծերեր և հաշմանդամներ:

Հատուկ կարիքավոր անձանց ծրագիրը

2007 թ. եկեղեցին նախաձեռնել է Հատուկ կարիքավոր անձանց ծրագիրը, որի շահառուներն են մանկական ուղեղային կաթվածով, ողնաշարային վնասվածքներով, վերջույթների ամպուտացիայով հաշմանդամները: Հիշյալ ժամանակահատվածում աշխատանք է իրականացվել շուրջ 130 հատուկ կարիքավորների և նրանց ընտանիքի անդամների հետ: 2008 թ. ծրագրում ընդգրկված մասնագետների և կամավորականների կողմից իրականացվել են ավելի քան 400 այցելություններ: Ծրագրի նպատակն է ընկերային

շփման, մասնագիտական օգնության, այցելությունների, մշակութային ծրագրերի միջոցով նրանց ինտեգրել հասարակությանը:

Ծրագիրը համագործակցում է Հայաստանում նույնատիպ խնդիրներով զբաղվող ՀԿ-ների հետ: Այդ կազմակերպությունների հետ համատեղ հատուկ կարիքավոր անձանց համար իրականացվել են մշակութային միջոցառումներ, հյուրասիրություններ, նվիրաբաշխություններ: Համագործակցելով քրիստոնյա բժիշկների «ԱԿՄԱ» կազմակերպության հետ՝ 155 հաշմանդամների և նրանց ընտանիքի անդամների համար իրականացվել է անվճար բժշկական հետազոտություն 30 բժիշկների մասնակցությամբ:

Կալանավայրերի ծառայությունը

2004 թ. մենք գործունեություն ենք ծավալում կալանավորների և նրանց ընտանիքների շրջանում՝ հիմք ընդունելով Մատթեոսի 25:35-40 խոսքը: Մարտահրավեր նետելով ընդունված հասարակական կարծիքին, թե հանցագործից միշտ հանցագործ է ծնվում, մենք իրականացնում ենք լայն պրոֆիլակտիկ աշխատանքներ՝ ուղղված հանցագործությունների կանխարգելմանը: Մեր նպատակն է Ավետարանի խոսքով լուսավորել կալանավորներին, օգնել նրանց վերականգնել իրենց ընտանիքները և նորովի սկսել կյանքը հասարակության մեջ:

128

Մենք իրականացնում ենք «Հայրերի սիրտը դեպի որդիքը և որդկանց սիրտը դեպի իրենց հայրերը» (Մաղ. 4:6) ծրագիրը, որի շրջանակներում այցելում ենք բանտարկյալների երեխաներին և կալանավայրում գտնվող ծնողների անունից հանձնում նվերներ, ինչպես նաև ծնողների գրած նամակները, որպեսզի ավելի ամուր դարձնենք ընտանեկան կապը՝ հույս ներշնչելով ապագայի հանդեպ: Շատ դեպքերում սա պատճառ է դառնում վերականգնելու ծնող-երեխա խաթարված հարաբերությունները:

Յուրաքանչյուր տարի կալանավորների երեխաների համար կազմակերպում ենք ամառային ճամբար, որին մասնակցել է արդեն 100-ից ավելի երեխա: Այս երեխաների համար ճամբարն ակտիվ հանգստի և հետաքրքիր ու բովանդակալից ժամանցի եզակի հնարավորություններից է:

2007 թ. Եկեղեցու ֆինանսակազմակերպչական աջակցությամբ և սիրիահայ ճանաչված վիրաբույժ Ջանի Յադաթի մարդասիրական մասնակցությամբ ՀՀ «Կենտրոնական հիվանդանոց» քրեակատարողական հիմնարկում իրականացվել են բարեգործական վիրահատություններ:

Հեռուստատեսային ծառայությունը

2003թ. Հայաստանի ԱՀՔ «Կյանքի Խոսք» եկեղեցին հիմնեց "7x70" հեռուստաստուդիան, և նույն տարվա հունիսի 1-ից սկսվեց մեր հաղորդումների ռուսերեն լեզվով հեռարձակումը քրիստոնեական արբանյակային հեռուստաալիքներով: Այժմ մեր հաղորդումները կարելի է դիտել ТВН-Россия արբանյակային ալիքով և ITN կաբելային հեռուստակայանով:

Մեր հիմնական նպատակն է տարածել Հիսուս Քրիստոսի Բարի լուրն ամբողջ աշխարհում (Մարկոս՝ 16.15):

Մեր հաղորդումներն օգնում են մարդկանց զարգացնել հոգևոր գիտելիքները, ամրացնում են նրանց հավատքը, մանրամասն տեղեկացնում են քրիստոնեական աշխարհի իրադարձությունների մասին, պատասխանում են հրատապ հարցերին:

**ԱՇԽԱՐՀԻԿ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԽՆԴԻՐՆԵՐԸ ԿՈՍՈՎՈՅՈՒՄ**

130

2008 թ. հունիսին Արևելյան Եվրոպայում հռչակվեց Կոսովոյի Զանրապետություն կոչվող մի նոր ինքնիշխան պետություն: Երկրի իշխանությունները, զոնե արտաքուստ, ձևավորում են կոշտ աշխարհիկ իշխանություն՝ հասարակական ինստիտուտներով խստորեն տարանջատելով պետական գործառույթները ցանկացած կրոնական դավանանքից հատկապես կրթության ոլորտում: Երկրի բնակչության հիմնական էթնիկ տարրը Կոսովոյի ալբանացիներն են, սակայն բնակչության 7-10%-ն ազգային փոքրամասնություններ են (սերբեր, զնչուներ, աշկալաներ, եգիպտացիներ, թուրքեր¹): Կոսովոյի կրոնական խմբերի քանակական հարաբերակցության վերաբերյալ վիճակագրական տեղեկություններ չկան²: Սոտ 90% կազմող ալբանացիների 3%-ը կաթոլիկներ են, իսկ մնացածները մահմեդական են համարվում: Սերբերն ուղղափառ քրիստոնյաներ են³: զնչուների, աշկալաների և այսպես կոչված եգիպտացիների

1 Զարավալվիայի Ֆեդերատիվ Սոցիալիստական Զանրապետության նոր՝1974 թ. ընդունած Սահմանադրության կապակցությամբ առաջին անգամ այսպես կոչված «եգիպտացիները»՝ էթնիկապես բալկանյան զնչուներին մոտ կամ այդպիսին համարվող մի խումբ, փորձեցին օրենքի համաձայն խոսել իրենց էթնիկ ինքնության մասին: 1991թ. բնակչության մարդահամարի ժամանակ նրանք այդ հնարավորությունն ստացան, և 3307 մարդ կամ բնակչության 0.2%-ն իրեն անվանել է «եգիպտացի»: Այս խմբի իրական ծագումը, ինչպես, ի դեպ, նաև թվաքանակը շատ վիճարկելի են, այդ թվում՝ իրենց իսկ կողմից /Տե ս E. Marushiakova, V. Popov, *New Ethnic Identities in the Balkans: the Case of the Egyptians* in Philosophy and Sociology Vol. 2, No 8, 2001, pp. 465 – 477 (Ethnographic Institute and Museum, Bulgarian Academy of Science, Sofia, Bulgaria), pp. 467, 472:

2 Վերջին համընդհանուր մարդահամարը, որը համարվում է ընդունելի, տեղի է ունեցել 1981թ.: 1991թ. տեղի ունեցած մարդահամարի արդյունքները համարվում են վիճարկելի այդ շրջանի լարված իրավիճակի պատճառով (տե ս *Demographic Changes Of The Kosovo Population 1948-2006* <http://www.ks-gov.net/ESK/eng/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=8&Itemid=8>2008թ. հոկտեմբեր):

3 The (Really) Moderate Muslims of Kosovo < <http://www.michaeltotten.com/archives/2008/12/the-really-mode.php>> 2009թ. հունվար:

կրոնական դավանանքի մասին չի հիշատակվում: Ինչպիսի՞ք են գերակշիռ մահմեդական բնակչությամբ այս երկրի հեռանկարները աշխարհի քաղաքականության շարունակման դեպքում: Ինչքանով կհաջողվի իշխանություններին աշխարհիկ պետության մոդել ձևավորել ակտիվորեն զարգացող մահմեդական մշակույթի և կրոնական քարոզչության պայմաններում:

Սույն հոդվածում Կոսովոյի Հանրապետության ստեղծման պատմության հարցերը չեն քննարկվելու, ուստի Սերբիայի և եվրոպական երկրների կոնֆլիկտի մասին կխոսվի խիստ համառոտ և բացառապես այն առանձնահատուկ հասարակական-քաղաքական պայմանների ձևավորման իմաստով, որոնց վրա այդ պայմաններն ուղղակիորեն ազդել են, և որոնց զարգացումներն այդ ազդեցությամբ շարունակվում են:

Կոսովոյի նորմատիվ հարաբերությունները ձևավորող օրենսդրության մշակումը և դրա կիրառումը սկսվեց այն ժամանակ, երբ 1244⁴-րդ բանաձևի համաձայն՝ ՄԱԿ-ի հովանու ներքո հաստատվեց անցումային կառավարություն: Մարդու իրավունքների վերաբերյալ ժամանակակից քաղաքականության հիմնարար սկզբունքները ներդրվեցին նաև Մ. Ախտիսարիի գործունեության ընթացքում⁵: Սակայն կրոնի ազատությունների ոլորտի առաջին փաստաթղթերը հայտնվեցին 2000 թ. «Ազգային, ռասայական, կրոնական կամ էթնիկական ատելության և անհանդուրժողականության հրահրման արգելման մասին» որոշմամբ⁶:

Առավել ակտիվ օրենքների ստեղծման շրջան կարելի է համարել, հավանաբար, կոնտակտային խմբի⁷ գործունեության շրջանը: Այս խումբը 2005թ. առաջարկեց «Կոսովոյի կարգավիճակը

4 UN Security Council Resolution 1244.

5 Ախտիսարի Մարտտի, 2005թ. նոյեմբերին նշանակվել է որպես ՄԱԿ-ի հատուկ ներկայացուցիչ Կոսովոյի կարգավիճակը կարգավորելու նպատակով: *Sten Secretary-General Appoints Former President Martti Ahtisaari of Finland as Special Envoy for Future Status Process for Kosovo* < <http://www.un.org/News/Press/docs/2005/sga955.doc.htm> > январь 2009 года.

6 Regulation No. 2000/4 *On the Prohibition Against Inciting to National, Racial, Religious or Ethnic Hatred, Discord or Intolerance.* <<http://www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/02english/E2000regs/E2000regs.htm>> January 2009.

7 Կոնտակտային խումբ - ազդեցիկ պետությունների՝ ԱՄՆ-ի, Ռուսաստանի, Միացյալ Թագավորության, Ֆրանսիայի, Գերմանիայի և Իտալիայի ներկայացուցիչներից ձևավորված ոչ պաշտոնական խումբ: *Sten* նաև < http://en.wikipedia.org/wiki/Contact_Group > October 2008.

որոշելու կողմնորոշիչ սկզբունքները», որում, ի թիվս այլոց, պահանջվում էր մարդու իրավունքների, ժողովրդավարության և տարածաշրջանային անվտանգության ոլորտները համապատասխանեցնել միջազգային ստանդարտներին⁸: Ավելին, «Սկզբունքների» 2-րդ կետով ամրագրված է, որ Կոսովոյի հեռանկարի համար այդ մարզի կարգավիճակի որոշումը պետք է համապատասխանի ժողովրդավարական և եվրոպական չափորոշիչներին⁹: Ակնհայտ է, որ «եվրոպական չափորոշիչներ» և «եվրոպական հեռանկարներ» արտահայտությունները նպատակաուղղված էին շեշտել հենց նորմատիվ և արժեքային հիմնադրույթները:

ԿՈՍՈՎՈՅԻ «ԿՐՈՆԻ ԱԶԱՏՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ» ՕՐԵՆՔԸ

Մինչև 2008թ. հունիսը¹⁰ Կոսովոյի համար ստեղծված բոլոր օրենքները ձևավորվել են «ՄԱԿ-ի գերագույն քարտուղարի հատուկ ներկայացուցչի իրավաբանական գրասենյակում»¹¹: Այս իմաստով Կոսովոյի իրավարար արժեքները ձևավորող օրենքների բովանդակությունը միաժամանակ ցույց է տալիս եվրոատլանտյան բլոկի երկրների տեսլականը, ի թիվս այլոց, նաև կրոնի ազատությունների ոլորտում: Հաջորդ քայլը, որ պատկերացում է տալիս դավանանքի հարցում Կոսովոյի չափորոշիչների մասին, դարձավ 2006թ. Կոսովոյի ընդունած «Կրոնի ազատության մասին» օրենքը¹²: Դրանից երկու տարի հետո ընդունված Կոսովոյի Հանրապետության Սահմանադրությունը, ըստ էության, «Կրոնի ազատության մասին» օրենքում ժամանակավոր վարչության ներդրած շատ գաղափարների արտացոլումն էր:

Այդ կարգի այլ փաստաթղթերի նման Կոսովոյի «Կրոնի ազատության մասին» օրենքի նախաբանում մատնանշված են

8 Principle 1, *Guiding principles of the Contact Group for a settlement of the status of Kosovo* < <http://www.unosek.org/docref/Contact%20Group%20-%20Ten%20Guiding%20principles%20for%20Ahtisaari.pdf>> December 2008

9 Անդ, Principle 2:

10 2008թ. փետրվարի 17-ին Կոսովոն ինքնահռչակվեց որպես անկախ պետություն: Տե՛ս < <http://www.kosovothanksyou.com/news/> > февраль 2009.

11 *Applicable Law in Kosovo* <<http://www.ks-gov.net/oag/laws.htm>> январь 2009 года.

12 Law No. 02/L-31 On Freedom of Religion in Kosovo <<http://www.gazetazyrtare.com/>> Октябрь 2009.

հավատի ազատության ոլորտում քաղաքականության նպատակադրումների հիմքերը: Կոսովոյի սկզբունքային կողմնորոշումը խարսխված է հավասարության գաղափարի վրա: Նախաբանում հավասարության գաղափարը շեշտադրված է երկու անգամ, նախ՝ օրենքի առջև բոլորի հավասարության և խտրականության բացառման սկզբունքով¹³, երկրորդ՝ կրոնական համայնքներին պետության կողմից առաջադրվող հավասար պարտավորությունների սկզբունքով¹⁴: Կոսովոյի օրենսդրությանը բնորոշ որոշ անհարթություններ սույն օրենքում արտացոլված են նրանում, որ շեշտադրված են ոչ թե մարդկանց կամ կրոնական կազմակերպությունների, այլ կրոնական համայնքների իրավունքները: Այնուհանդերձ, օրենքի 3-րդ հոդվածում հիշվում է նաև օրենքի առաջ մասնավոր մարդկանց և իրավաբանական անձանց հավասարությունը¹⁴:

Օրենքի առաջ բոլորի հավասարության էմֆատիկ ընդգծվածության տրամաբանական հետևանքն է «Չեզոքության մասին» գլխում ընդգծված հայտարարությունը, որ «Կոսովոյում որևէ պաշտոնական կրոն չի կարող լինել»¹⁶: Դա նշանակում է, որ «կրոնական համայնքները պետք է անջատ լինեն հանրային իշխանություններից»¹⁷: Կրոնների հանդեպ պետական հնարավոր հոգածության սահմանի մասին որոշ դրույթներ են պարունակում օրենքի 5.4-րդ և 5.5-րդ հոդվածները: 5.4-րդ հոդվածում մասնավորապես ասվում է, որ «Կոսովոյի բոլոր կրոնները և համայնքները ...պաշտպանություն կստանան սույն օրենքով ամրագրված բոլոր

8 Principle 1, *Guiding principles of the Contact Group for a settlement of the status of Kosovo* < <http://www.unosek.org/docref/Contact%20Group%20-%20Ten%20Guiding%20principles%20for%20Ahtisaari.pdf>> December 2008

9 Անդ, Principle 2:

10 2008թ. փետրվարի 17-ին Կոսովոն ինքնահռչակվեց որպես անկախ պետություն: Տե՛ս < <http://www.kosovothanksyou.com/news/> > февраль 2009.

11 *Applicable Law in Kosovo* <<http://www.ks-gov.net/oag/laws.htm>> январь 2009 года.

12 Law No. 02/L-31 On Freedom of Religion in Kosovo <<http://www.gazetazyrtare.com/>> Октябрь 2009.

13 Անդ:

14 Անդ:

15 Ibid, Article 3.

16 Անդ, հոդված 5.1:

17 Անդ, հոդված 5.4 և 5.5:

իրավունքների և ազատությունների իրացման համար»¹⁸: Իշխանության և կրոնական համայնքների ուղորտների տարանջատման տրամաբանությամբ կրոնական համայնքներն իրենց հերթին ձեռք են բերում ժողովրդավարական երկրում առկա հնարավոր ողջ ինքնավարությունը: Ինքնավարության գաղափարն արտացոլված է երեք ուղղություններով. նախ՝ կրոնական համայնքներն իրենք են որոշում կրենց ինքնությունը¹⁹, իրենց համայնքի ուսմունքը և բարոյականությունը, երկրորդ՝ իրենք ինքնուրույն են որոշում իրենց ներքին կառուցվածքը²⁰, և վերջապես Կոստվոյի կրոնական կազմակերպություններն ունեն, ճիշտ է, սահմանափակ, բայց, այնուամենայնիվ, «տարածքային ինքնավարություն»: Այս «ինքնավարությունը» դրսևորվում է նրանում, որ «կրոնական արարողությունների անցկացման նպատակով կրոնական կազմակերպություններին պատկանող շենքերն ու շինություններն առանց դատարանի որոշման կամ առանց մարդկանց առողջության ու կյանքի անմիջական ու անխուսափելի վտանգի սպառնալիքի առկայության անձեռնմխելի են իշխանությունների միջամտության համար»²¹: Ավելին, տարածքներ մուտքի սահմանափակման մասին գաղափարը ընդգծված է նաև նույն հոդվածի այլ ենթակետով և միջազգային իրավունքի վկայակոչումով²²: Այդ ենթակետի համաձայն՝ «Կրոնական համայնքները հնարավորություն ունեն սահմանափակել մուտքը» իրենց կրոնական տարածքներ «միջազգային չափորոշիչներով երաշխավորված ինքնավարության շրջանակներում»²³: Կրոնական համայնքների այլ հնարավորությունները սահմանված են 1.2-րդ հոդվածով:

Կրոնական հավատքի և համոզմունքների արտահայտման հնարավորությունները թվարկող 1.2-րդ հոդվածը, ըստ էության,

18 Անդ:

19 Անդ, հոդված 7.1:

20 Անդ, հոդված 7.2:

21 Անդ, հոդված 8.1:

22 7.1-րդ և 7.2-րդ հոդվածների գաղափարներն արտացոլված են *Concluding Document of the Vienna Meeting of Representatives of the Participating States of the Conference on Security and Co-operation in Europe* (1989), Принцип 16.4

23 Հոդված 8.3:

Հոդված 6

Սույն Հռչակագրի 1-ին հոդվածի և այդ հոդվածի 3-րդ կետի համաձայն՝ մտքի, խղճի, համոզմունքի և կրոնի իրավունքն ընդգրկում է մասնավորապես հետևյալ ազատությունները.

- ա) պաշտամունք իրականացնել կամ կրոնական հավաքներ ունենալ և այդ նպատակով ստեղծել ու պահպանել տարածքներ,
- բ) ստեղծել և ունենալ համապատասխան բարեգործական կամ մարդասիրական ձեռնարկություններ,
- գ) կրոնական արարողությունների կամ սովորույթների ու համոզմունքների համար արտադրել, ձեռք բերել և օգտագործել անհրաժեշտ ծավալով առարկաներ և նյութեր,
- դ) գրել, հրատարակել և տարածել այդ ոլորտին համապատասխան նյութեր,
- ե) կրոնի կամ համոզմունքների շուրջ կազմակերպել ուսուցում այդ նպատակին հարմար վայրերում,
- զ) խնդրել և անհատներից ու կազմակերպություններից ստանալ կամավոր նվիրատվություններ և (կամ) այլ գոհողություններ,
- է) պատրաստել, նշանակել, ընտրել կամ ժառանգորդման իրավունքով դեկավարներ նշանակել այս կամ այն կրոնի կամ համոզմունքի նորմերին ու պահանջներին համապատասխան,
- ը) սահմանել հանգստյան օրեր և նշել տոներ, անցկացնել արարողություններ իրենց համոզմունքների նորմերին համապատասխան,
- թ) սահմանել և կապ պահպանել առանձին անձանց և համայնքների հետ կրոնի և համոզմունքների ոլորտում ազգային և միջազգային մակարդակով:

135

1981թ. ՄԱԿ-ի Գերագույն խորհրդի կողմից ընդունված «Կրոնի և համոզմունքների հիմանը անհանդուրժողականության և խտրականության բոլոր ձևերի վերացման մասին» հռչակագրի 6-րդ հոդվածի²⁴ բառացի կրկնությունն է: Նրանում թվարկված է այն ամենը, ինչ այսօր ներառում է մտքի, խղճի, կրոնի կամ համոզմունքների

²⁴ Տե՛ս շրջանակի տեքստը:

ազատության իրավունքը: Կոսովոյի «Կրոնի ազատության մասին» օրենքում ավելացված են ֆինանսական որոշ հարցեր²⁵, որոնց համաձայն՝ կրոնական համայնքներն իրենց կրոնական գործունեության ընթացքում ազատվում են հարկերից ու տուրքերից, այդ թվում՝ կրթական և բարեգործական ոլորտներում ու դրանց ծառայող շինությունների նկատմամբ: Պետք է ասել, սակայն, որ կրոնական համայնքներին տրվում են ոչ միայն իրավունքներ, այլև որոշ սահմանափակումներ, մասնավորապես կրոնական պահանջմունքի ցուցադրման սահմանափակում, որն ինքնին պարունակում է հնարավոր կոնֆլիկտի սպառնալիք:

Այդ սահմանափակումը զուգահեռվում է միջազգային իրավունքի, մասնավորապես Մարդու իրավունքների եվրոպական կոնվենցիայի 9-րդ հոդվածի 2-րդ պարագրաֆի հետ²⁶: Չնայած այն բանին, որ Կոսովոյի օրենքները դեռևս ձևավորման փուլում են, դրանք արդեն իրենց վրա կրում են կրոնական համոզմունքների ցուցադրության վերաբերյալ իրավական դաշտում առկա վեճերի ազդեցությունը: Այդ իմաստով Կոսովոյի օրենքի սահմանափակող դրույթը 9-րդ հոդվածի մասամբ ազատ մեկնաբանությունն է: Ըստ Կոսովոյի օրենքի՝ կրոնական համոզմունքների արտահայտումը կարող է սահմանափակվել, եթե այն սպառնում է ինչպես անձի, այնպես էլ ընտանիքի ֆիզիկական և հոգեկան առողջությանը, երեխաների իրավունքներին²⁷:

Յիմնական խնդիրը, սակայն, այս ինքնին պրոբլեմային ոլորտներում չէ, քանի որ միշտ էլ կարիք է լինում որոշ չափով հավասարակշռել կրոնական ազատության իրավունքը և այդ իրավունքի իրացման հնարավոր բացասական հետևանքները ընտանիքի քայքայման, առողջության, երեխայի կրոնական դաստիարակության խնդիրներում ծնողների կրոնական անհամաձայնության դեպքերում: Կրոնական համոզմունքների ազատ արտահայտման

25 Անդ, հոդված 12.2:

26 Սահմանափակման գաղափարի համաձայն՝ «իր կրոնը կամ համոզմունքը դավանելու և արտահայտելու ազատությունը ենթակա է լոկ այն սահմանափակումներին, որոնք նախատեսված են օրենքով և անհրաժեշտ են ժողովրդավարական հասարակությունում հասարակական անվտանգության կամ հասարակական կարգի, առողջության ու բարոյականության համար կամ այլոց իրավունքներն ու ազատությունները պաշտպանելու համար»:

27 Law No. 02/L-31 On Freedom of Religion in Kosovo, article 4.1.

պրոբլեմն ընկած է անկախ Կոսովոյի մահմեդական ալբանացիների ժառանգած կրոնական անցյալի և ներկայումս ակտիվ քարոզչություն իրականացնող մահմեդականների հիմնարար սկզբունքներում: Խնդիրը հասկանալու համար անհրաժեշտ է վերադառնալ Կոսովոյի հռչակած պետական իշխանության աշխարհիկ հայեցակարգին: 2008թ. հունիսի 15-ին ուժի մեջ մտած Կոսովոյի Սահմանադրության 8-րդ հոդվածում ամրագրված է, որ «Կոսովոյի Յանքապետությունը աշխարհիկ պետություն է և չեզոք է կրոնական հանդուժմունքների նկատմամբ»²⁸:

ԿՈՍՈՎՈՅԻ ԱՇԽԱՐՀԻԿ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ ՊՐՈԲԼԵՄՆԵՐԸ

Կոսովոյի Սահմանադրության կրոնի և խղճի ազատության ոլորտի հիմնական դրույթները կրկնում են Կոսովոյի «Կրոնի ազատության մասին» օրենքի սկզբունքները: Սա վկայում է միջազգային փորձագետների նախկին աշխատանքից բխող գաղափարական ժառանգորդման մասին: Ամբողջովին կրկնվում են ոչ միայն կրոնից պետության անջատ լինելու սկզբունքները, այլև կրոնի և խղճի ազատության պետական երաշխիքները²⁹, բոլորի հավասարությունը, այդ թվում՝ կրոնի ոլորտում³⁰ (կրոն դավանելու կամ չդավանելու, կրոնական հանդուժմունքները բացահայտորեն իրացնելու, կրոնական համայնքների ինքնավարության): Ի տարբերություն օրենքի, որտեղ խոսվում է կրոնական շենքերի և շինությունների ինքնակազմակերպման և անձեռնմխելիության մասին³¹, Սահմանադրությունը գործածում է «կրոնական ինքնավարություն» տերմինը³²:

137

Սահմանադրության հենց այս՝ 8-րդ հոդվածի հետ են կապվում Կոսովոյի պետականության գաղափարախոսների, պետականամետ էլիտայի և կրոնական համայնքների ներկայացուցիչների հնարավոր առճակատման մինչ այդ թաքնված պրոբլեմները: 2007թ. սեպտեմբերի 21-ին լրատվամիջոցների տեղեկությունների համաձայն՝ Սրբիկա քաղաքում երեք ուսանողներ հեռացվել են

28 *Constitution of the Republic of Kosovo*, article 8.

29 Անդ, հոդված 38.1:

30 Անդ, հոդված 24.2:

31 Տե՛ս էջ 2:

32 Անդ, 39.1-րդ:

մահմեդական փաթեթ կրելու պատճառով³³: Գլխի փաթեթների դեմ խիստ և սուր քննադատությամբ ելույթ են ունեցել տեղի մտավորական էլիտայի ներկայացուցիչները: Կոսովոյի գիտությունների ակադեմիայի ղեկավարը, ի մասնավորի, ասել է, որ «...կրոնը ոչ միայն մեր անկախությանն է սպառնալիք, այլև այն վնասում է մեր ողջ հայեցակարգը» և «այդ փաստը վնասում է Կոսովոյի հասարակությանն ու նրա տեսլականին»³⁴: Կոսովոյի հայտնի պատմաբան ու քաղաքական գործիչ Իլբեր Իսան իր հերթին «ողջունել է աշակերտական խորհրդի որոշումը»՝ հայտարարելով, որ Կոսովոյում ամրագրված է աշխարհիկ կրթությունը: Հղվում է նրա այն հայտարարությունը, թե «կես դար առաջ գլխի փաթեթից հրաժարումը ալբանների զարգացման ջանքերից մեկն էր... և դա մշակութային ու սոցիալական բնույթի նվաճում էր»³⁵: Տեղեկատվական վերոնշյալ աղբյուրի համաձայն՝ իշխանությունները ջանում են իրենց իսլամի հետ չնույնացնել՝ տազնապելով, որ այդ նույնականացումը կարող է վտանգել Կոսովոյի անկախությունը³⁶:

Կոսովոյի իշխանությունների դիրքորոշումը , ըստ վերոհիշյալ աղբյուրի, չի կարող շրջանցել այն իրողությունը , որ արևմտյան հետախուզության կարծիքով՝ Կոսովոյի բնակչության գերակշիռ մասը և Բսանիայի բնակչության զգալի մասը կազմող մահմեդականները հենարան են այսպես կոչված սպիտակ «ալղաիդայի»՝ արևմտյան վարքագծով մահմեդականների համար, «ովքեր կարող են խառնվել եվրոպական և ԱՄՆ-ի քաղաքային բնակչությանը և տեռակտեր կազմակերպել»³⁷: Ոչ մահմեդական կամ աշխարհիկ, կամ չափավոր մահմեդականների վտանգվածությունը փաստող նյութեր աղբյուրները շատ քիչ ունեն: Առայժմ անհնար է պնդել նաև Կոսովոյում մահմեդականության վահաբիստական ուսմունքի տեռորիստական մտադրությունները³⁸՝ արտածելով այն

33 *Kosovo students banned over Islamic headscarf in B29 News* < http://www.b92.net/eng/news/crimes-article.php?yyyy=2007&mm=09&dd=21&nav_id=43952 > 21 September 2008.

34 Անդ:

35 Անդ.:

36 Անդ:

37 Անդ:

38 Հայտնի ինտերնետային աղբյուր Վիկիպեդիան մատնանշում է, որ «Վահաբիզմը» Սաուդյան Արաբիայի գերակա մահմեդական ուղղությունն է:

կրոնի տարածման ազդեցիկ մեթոդներից: Անկասկած է միայն, որ կանանց գլուխն ու դեմքը ծածկելու, տղամարդկանց հագուստի և առհասարակ արտաքինի հանդեպ վահաբիստների սոցիալ-մշակութային խստապահանջությունը Կոսովոյի աշխարհիկ իշխանությունների և բնակչության աշխարհիկ մասի մեջ վստահություն չի առաջացնում³⁹:

Կրոնական համոզմունքների և խորհրդանիշեր կրելու արտաքին «ցուցադրությանը» վերաբերող դեպքերն սկսել են հաճախակիանալ 2009թ. սկզբից: Օրինակ, 2009թ. փետրվարի 14-ին «Կոխա Դիտորե» լրագիրը հայտնում է, որ հիջաբ՝ մահմեդական գլխի հարդարանք կրելու համար հեռացվել է մի ուսանողուհի: Այս անգամ դեպքը տեղի է ունեցել մեկ այլ՝ Վիտի քաղաքում: Այս ուսանողուհու ծնողների կարծիքով՝ դա իշխանությունների կողմից մարդու իրավունքների խախտում է⁴⁰, և, իհարկե, ծնողների կարծիքը անհիմն չէ: Կրոնական խորհրդանիշ կրելու պատճառով երեխային կրթական օջախից հեռացնելու փաստը կարող է կրթական իրավունքից զրկելու պատճառ դառնալ⁴¹: Դրանից զատ, ՄԱԿ-ի 1989թ. ընդունած Երեխայի իրավունքների մասին կոնվենցիայի 3-րդ հոդվածի 1-ին պարագրաֆի համաձայն՝ «Երեխաների հարցում բոլոր դեպքերում առաջնահերթ պայմանը երեխայի շահերի ապահովումն է, անկախ այն բանից, թե ովքեր են զբաղվում խնդրով՝ սոցիալական հարցերով զբաղվող պետական, թե՞ մասնավոր հիմնարկությունները, դատարանները, վարչակա՞ն, թե՞ օրենսդիր մարմինները»:

Սակայն նմանօրինակ խնդիրների հանդեպ միջազգային իրավական արձագանքը հաճախ քաղաքական է: Մարդու իրավունքների եվրոպական դատարանը, գլխի հարդարանքի հետ կապված, դատական վճիռ կայացնում է նմանօրինակ հանգամանքներում հիջաբն արգելող պետական իշխանության օգտին:

39 *Wahhabis Spread Terror In Bosnia And Herzegovina in "Free Republic"* <<http://www.freerepublic.com/focus/f-news/1787522/posts>> accessed January 2009 and Comments to Michael j. Totten How Kosovo Created its Own Liberal Islam <<http://www.standpointmag.co.uk/node/157/full>> accessed January 2009.

40 *Girl Expelled From School For The Second Time For Wearing Headscarf*, 14 Feb 09, ի պոմառո օԾ ԵմՎԾօՏՏՏՏ ՏՏ <<http://www.kohaditore.com/>> ֆեՒրալ 2009 ցօԾ.

41 Երեխաների իրավունքների մասին կոնվենցիա, ընդունվել է ՄԱԿ-ի կողմից, 44/25, 1989թ. նոյեմբերի 20-ին:

Օրինակ, պետության կողմից հիջաբն արգելող որոշումների դեպքերում դատարանը նմանօրինակ որոշումներ է կայացրել «Սահինը Թուրքիայի դեմ»⁴², «Դախլեբը Շվեյցարիայի դեմ»⁴³ դատական գործերում: Բացառություն են կազմում համեմատաբար վերջերս կայացած երկու դատական վճիռներ, երբ դատարանը որոշում կայացնելիս հիմնվել է Սարդու իրավունքների կոնվենցիայի 9.2-րդ հոդվածի սահմանափակող դրույթի վրա: Հիշյալ երկու դեպքերում դատարանը հղում է կատարել 9-րդ հոդվածի 2-րդ պարագրաֆին⁴⁴, որի համաձայն՝ «կրոնական դավանանքի կամ խղճի ազատությունը ենթակա է լոկ այն սահմանափակումներին, որոնք նախատեսված են օրենքով և ժողովրդավարական հասարակությունում անհրաժեշտ են հասարակական անվտանգության, հասարակական կարգի, առողջության և բարոյականության կամ այլոց իրավունքներն ու ազատությունները պաշտպանելու համար»: Դժվար է միայն ասել՝ դատարանի հիշյալ երկու որոշումները վերադարձ են 9-րդ հոդվածի տառի⁴⁵, թե՞ միայն առանձին դեպքերի պատահական համապատասխանություն են: Կարևորն այն է, որ Եվրոպական դատարանի որոշ վճիռներ ակնհայտորեն թելադր-

42 Եվրոպական դատարանը երկու դեպքում էլ պաշտպանել է պետություններին: «Սահինը Թուրքիայի դեմ» դատավճռում դատարանը իր որոշումը բացատրել է որպես Թուրքիայում հնարավոր իրավիճակ, երբ մարդուն կարող են հարկադրել հիջաբ կրել՝ իր կրոնական պարտքը կատարելու համար: Դատավորներից մեկն ամենևին չի համաձայնվել այդ որոշմանը՝ գտնելով, որ «ոչ թե անհանգստությունները, այլ միայն ապացուցելի փաստերը և պատճառները կարող են կոնվենցիայով երաշխավորված մարդու իրավունքների հարցում դատական միջամտության առիթ լինել» (խոսքը Սարդու իրավունքների եվրոպական կոնվենցիայի 9.2-րդ հոդվածի մասին է): ՏՄ. *Freedom of Religion or Belief, paragraph 44*, < <http://www2.ohchr.org/english/issues/religion/l3c.htm>> accessed in December 2008.

43 «Դախլեբը Շվեյցարիայի դեմ» գործում Եվրոպական դատարանը պետության հետ իր համաձայնությունը բացատրել է այն փաստարկով, որ «հիջաբ կրելը հավատի տարածման հզոր խորհրդանիշ է», տես *Two Chamber judgments in respect of France on wearing the headscarf in school: Press Release (European Court of Human Rights)*, 4 December 2008.

44 2008թ. դեկտեմբերին Եվրոպատարանը երկու ֆրանսահայատակների հարուցած հայցը Ֆրանսիայի դեմ գործում իր որոշումը բացատրել է երկու պատճառաբանությամբ: Առաջինի համաձայն՝ կրոնական խորհրդանիշեր կրելն ինքնին անհամատեղելի չէ դպրոցների աշխարհիկության գաղափարի հետ, սակայն այդպիսին է դարձել այն պայմաններում, որոնցում այն հայտնվել է: Երկրորդ՝ հիջաբ կրելն անհամատեղելի է սպորտային պարապմունքների հետ և առողջության համար վտանգավոր, ուստի իշխանությունների կողմից հիջաբն արգելելն այս կոնկրետ դեպքերում արդարացի է համարվել:

ված են ֆունդամենտալ ուղղվածությամբ որոշ կրոններից բխող քաղաքական տազնապներով:

Հատկանշական է, որ մի դեպքում ՄԱԿ-ի մարդու իրավունքների հանձնաժողովի որոշումը, մյուս դեպքում ՄԱԿ-ի հատուկ գեկուցողի վերաբերմունքն⁴⁵ իրենց իմաստով Եվրոպական դատարանի որոշ վճիռների ճիշտ հակառակն են: 2004թ. նոյեմբերի 5-ի «Խուղոյբերգանովը Ուզբեկստանի դեմ» գործի մասին ՄԱԿ-ի հանձնաժողովը որոշել է «կրոնական համոզմունքների ազատ իրացումը հագուստ կամ գլխի հարդարանք կրելու միջոցով լիովին համատեղելի է կրոնական ազատությունների իրավունքի հետ: Ուստի հանձնաժողովը կարծում է, որ մասնավոր կամ հանրային պայմաններում կրոնական հագուստ կրելու արգելանքը խախտում է 18-րդ հոդվածի 2-րդ պարագրաֆով նախատեսված իրավունքը»: «Քաղաքացիական և քաղաքական իրավունքների» միջազգային համաձայնագրի 18-րդ հոդվածի 2-րդ պարագրաֆով ասվում է, որ «Ոչ ոք չի կարող հարկադրանքի ենթարկվել իր ընտրած կրոնը կամ համոզմունքը ունենալու կամ այդպիսին չունենալու ազատության խնդրում»: Նույն պնդումն անում է նաև «Կրոնի կամ համոզմունքների դեմ անհանդուրժողականության կամ խտրականության բոլոր ձևերի վերացման մասին» հռչակագրի 2-րդ հոդվածի 2-րդ պարագրաֆը⁴⁶: Բոլոր դեպքերում երկրից երկիր որոշ տարբերություն ունեցող միջազգային մեթոդները և դրանց վերլուծությունը առաջ են բերում երեք հիմնական հարց.

45 Աղբյուրների ցանկում գործերի նախարարության նկարում հիշաբ կրող անձին անձնագիր չտալու մերժումը բննարկելիս հատուկ ներկայացուցիչը (չշփոթել ՄԱԿ-ի մարդու իրավունքների կոմիտեի հետ), որ լիազորված է քննելու միջադեպերի և կառավարական որոշումների՝ Կրոնի կամ համոզմունքների հիմամբ բոլոր տեսակի անհանդուրժողականության և խտրականության վերացման հռչակագրի դրույթներին համապատասխանությունը, նշեց, որ հիշաբը և այլ բնորոշ տարրեր այն աստիճանի խնդիրներ են առաջացնում, որ տվյալ առարկան ուղղակի կամ անուղղակի օգտագործվում է արտահայտելու համար ուրիշների նկատմամբ անհանդուրժողականությունը կամ որոշ վտանգ է դառնում հասարակական կարգուկանոնի համար: Տե՛ս P. M. Taylor, "Freedom of Religion: EU and European Human Rights Law and Practice" (Cambridge University Press 2005), p. 256.

46 2-րդ հոդվածի 2-րդ պարագրաֆի համաձայն՝ «Սույն հռչակագրի իմաստով «կրոնի կամ համոզմունքների հիմամբ անհանդուրժողականությունը կամ խտրականությունը» արտահայտությունը նշանակում է կրոնի կամ համոզմունքների հիմամբ ցանկացած տարբերակում, բացառում, սահմանափակում կամ գերադասում և նպատակ ունի կամ կարող է հանգեցնել մարդու հիմնարար իրավունքների և ազատությունների իրացման նվազեցման»:

- նախատեսված են, արդյո՞ք, սահմանափակումները օրենսդրությամբ, և արդյո՞ք օրենքը բավականաչափ հստակ է արձանագրում կարելիի և արգելվածի բնույթը,
- ենթադրվող սահմանափակումները պատճառաբանված են, արդյոք, «սահմանափակումային պատճառաբանությամբ» (բանն այն է, որ EКПЧ, հոդվ. 9.2-ի և МПГПП հոդվ. 18.3-ի համաձայն՝ «ազգային անվտանգություն» արտահայտությունն ինքնին սահմանափակման բավարար պայման չէ) ,
- համամասն է, արդյոք, տվյալ սահմանափակումը այն հասարակական շահերին, հանուն որոնց դրանք արվում են⁴⁷:

Վերադառնալով Կոստվոյի նմանօրինակ խնդիրներին՝ պետք է ասել, որ այստեղ կրոնական համոզմունքների արտահայտման հայտնի դեպքերն առայժմ ոչ մի կերպ չեն համապատասխանում EКПЧ հոդվ. 9.2-ի և МПГПП հոդվ. 18.3-ի սահմանափակումներին: Այն ուսանողները, որոնց հանդեպ կիրառվել են սահմանափակումները, ընդամենը կրել են իրենց կրոնական խորհրդանիշերը, նույնիսկ կրոնական քարոզչությամբ չեն զբաղվել: Ավելին, ներկա պահին Կոստվոյում հանրային վայրերում կամ պետական կառույցներում հազուստ կրելու կարգը կամ հազուստի ձևը որևէ օրենքով չի կարգավորված: Կոստվոյի իշխանություններին շատ դժվար կլինի բացատրել հիպոթեզային օրենքի հնարավորությունը աշխարհիկության գաղափարի հիմնավորմամբ, օրինակ՝ կրոնական խորհրդանիշը՝ գլխի հարդարանքը, ինչպես կարող է վտանգել պետության աշխարհիկությունը: Ինչո՞ւ հասարակական տարածքից դուրս այդ խորհրդանիշը կրելը չի սպառնում պետության աշխարհիկ բնույթին, իսկ դրա ներսում կրելը սպառնում է:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

Այսպիսով, Կոստվոյի կրոնական ազատությունների իրավիճակը, մասնավորապես կրոնական համոզմունքների հանրային ցուցադրությունը և դրա վերաբերյալ իշխանությունների դիրքորոշումը հանգում են հետևյալին.

⁴⁷ Կրոնի կամ դավանքի օրենսդրության վերլուծության հանձնարարականներ, ԵԱՀԿ, Վարշավա, 2005, էջ 22:

- Կոսովոյի աշխարհիկ իշխանությունը մասամբ ժառանգորդն է Բ. Տիտոյի «աշխարհիկ կրոնի»⁴⁸ գաղափարի,
- աշխարհիկ իշխանությունն ավելի «կապված է» անկախ պետության լեգիտիմացմամբ⁴⁹ և մոտ ապագայում, ըստ երևույթին, «կապված» կլինի Արևմտյան Եվրոպայի երկրների շարքում Եվրամիությունն մտնելու Կոսովոյի թեկուզ հեռավոր, բայց միանգամայն հնարավոր ձգտումների լեգիտիմացմամբ: Այս իմաստով ավելորդ չէ հիշել Եվրոպայի պառլամենտական վեհաժողովի վերջին հանձնարարականները: Դրանք, ըստ էության, ինչպես համաեվրոպական, այնպես էլ Կոսովոյի Սահմանադրության սկզբունքների արտացոլումն են: Դրանց էությունը հանգում է նախ՝ կրոնը քաղաքականությունից դուրս բերելուն և մարդկանց մասնավոր կյանք տեղափոխելուն, երկրորդ՝ մարդու իրավունքների գերակայությանը: Այդ մասին են վկայում թիվ 1804 հանձնարարականի ներքոշարադրյալ սկզբունքները.

«4. Վեհաժողովը կրկին հաստատում է, որ կրոնի անջատումը պետությունից, չնայած ազգային տարբերություններին, համաեվրոպական ընդունված արժեքներից մեկն է: Դա քաղաքականության և ժողովրդավարական հասարակության ինստիտուտներում գերակա համընդհանուր սկզբունք է: Թիվ 1720 հանձնարարականում (2005թ.) կրթության և կրոնի առնչությամբ Վեհաժողովը շեշտում է, որ «Ցանկացած կրոն դավանելը կամ աթեիստական աշխարհայացք ունենալը յուրաքանչյուր մարդու անձնական գործն է»⁵⁰:

48 Ժամանակակից հեղինակն այդպես է ներկայացնում Զարավալավիայի կոմունիստական շրջանի ժառանգությունը, Զարավալավիայի սոցիալիստական համակարգը «աշխարհիկ կրոն» անվանելով: Սույն երևույթը բացատրվում է որպես «Զարավալավիայի ժողովուրդների համընդհանուր առասպել պատմական անցյալի և վերպատմական առաքելության մասին, ներառյալ՝ էսխատոլոգիան և սրբազան պայմանագիրը», տե՛ս Sergej Flere *Communist Yugoslavia The Broken Covenant of Tito's People: The Problem of Civil in "East European Politics and Societies"* 2007; 21; p. 681. Տե՛ս նաև. < <http://eep.sagepub.com/cgi/reprint/21/4/681>> january 2009.

49 2009թ. փետրվարին Կոսովոն ճանաչած 54 երկրներից 22-ը Եվրամիության անդամներ էին, 33-ը՝ Եվրախորհրդի: *Recognition Information and Statistics* < <http://www.kosovothanksyou.com/statistics/>> февраль 2009 года.

50 Եվրախորհրդի խորհրդարանական վեհաժողով, թիվ 1804 (2007թ.) հանձնարարական, Պետությունը, կրոնը, աշխարհիկ հասարակությունը և մարդու իրավունքները, 4-րդ կետ:

«17. Պետություններն իրավունք չունեն նաև թույլ տալու տարածվեն այն կրոնական սկզբունքները, որոնք կյանքում կարող են խոչընդոտել մարդու իրավունքներին: Եթե այդ իմաստով կասկածներ կան, ապա պետությունները կրոնական առաջնորդներից պետք է պահանջեն երկիմաստ դիրք չգրավել և ցանկացած կրոնական սկզբունքի դեպքում առաջնորդվել բացառապես մարդու իրավունքի օգտին այնպես, ինչպես դրանք շարադրված են Մարդու իրավունքների եվրոպական կոնվենցիայում»⁵¹:

- Երկրորդ գործոնը մահմեդականության վահաբիստական ուղղության ակտիվացումը և Կոստվոյում այդ ուղղության հնարավոր ակտիվացման հանդեպ բացահայտ կամ թաքուն տագնապն են: Կրոնի ոլորտում Կոստվոյի իշխանությունների վերաբերմունքը պայմանավորված է մի կողմից՝ աշխարհիկ իշխանության և վահաբիստների, մյուս կողմից՝ վահաբիստների և չափավոր մահմեդականների միջև առաջացած լարվածությամբ:

144

Կոստվոյի իշխանությունները կանգնած են ընտրության առաջ: Ենթարկվելով ենթադրյալ «վահաբիստական տեռորի» խուճապին՝ նրանք կարող են սկսել այս խմբի գործունեության, այդ թվում՝ հանրային ինստիտուտներում կրոնական խորհրդանիշեր կրելու արգելման գործընթաց: Թվում է՝ միանգամայն հնարավոր է դրա փոխարեն սկսել միանգամայն նոր գործընթաց՝ մարդու իրավունքի գերակայության վրա խարսխված սեփական հասարակական-քաղաքական արժեքների ձևավորում: Ուզո՞ւմ են երկրի իշխանությունները, թե՞ ոչ, դրա հետ միաժամանակ նրանք պետք է նախ իրենք կողմնորոշվեն և ապա բովանդակությամբ լցնեն Կոստվոյի Հանրապետության բնակչության «աշխարհիկության» ընկալումը: Այսօր եվրոպական երկրները տարբեր ձևերով փորձում են վարել «աշխարհիկության» քաղաքականություն, ընդ որում, «եկեղեցին անջատ է պետությունից» սկզբունքը երկրից երկիր տարբեր է: Ֆրանսիայի «աշխարհիկության» քաղաքականությունը շատ տարբեր է Հունգարիայի քաղաքականու-

⁵¹ Եվրախորհրդի խորհրդարանական վեհաժողով, թիվ 1804 (2007թ.) հանձնարարական, կետ 17:

թյունից: Այս երկուսից ավելի շատ տարբերվում է Հունաստանի՝ «Եկեղեցին անջատ է պետությունից» ընկալումը: Այս խնդրում Կոսովոն պետք է շտապի, քանի որ ժամանակը Կոսովոյի իշխանությունների օգտին չի գործում: Անվանական մահմեդականության վակուումը արագորեն լցվում է կրոնական բովանդակությամբ, և աշխարհիկության քաղաքականությունը կարող է արագորեն անհաջողության մատնվել:

ԼԵՌՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆՉ

*Գրական-հասարակական գործիչ: 1905-1907թթ.
եղել է «Մուրճ» ամսագրի խմբագիրը: ՆՅԴ
հիմնադիրներից է, սակայն փարսաձայնելով՝ շուտով
հեռացել է և դարձել այդ կուսակցության համոզված
հակառակորդը: Եղել է Լազարյան ճեմարանի ուսուցիչ,
Շուշիի թեմական դպրոցի տեսուչ: 1918թ. ընտրվել է
Ալեքսանդրապոլի քաղաքազուխ: 1921-1922թթ. եղել է
ՆԽՄՍ լիազոր ներկայացուցիչը Պարսկաստանում:*

ԿԵԱՆՔԻ ՔՆՆԱԴԱՏՈՒԹԻՒՆԸ

146

Եթե կայ մի հաստատութիւն, որի համար ոչ մի նշանակութիւն չունի մամուլը՝ այդ, ինչպէս տարաբաղդաբար անթիւ փաստերն են ուսուցանում, մեր նահապետական կամ աւելի ճիշդ՝ անկարգ հոգևոր կառավարութիւնն է: Տարիների ընթացքում հայաբնակ գաւառներից ժողովրդի ցաւերին ականատես թղթակիցները հրապարակ են հանում մեր հոգևորականութեան վերին աստիճանի անձեռնհաս ու անհոգ վերաբերմունքը դէպի իր հօտի կարիքները. տարիներով հրապարակախօսութիւնը՝ որքան ոյժ ու միջոց ունի, քննադատում է մեր այդ «իշխանութեան» յանցաւոր ապատիան. սերունդ սերունդի ետևից գերեզման է մտնում՝ բաղդ չունենալով գէթ մասամբ իրագործված տեսնել այն միջոցները, որ առաջարկել մեր են գործիչները, և այն ծրագիրները, որոնց գլուխ բերելու համար մեր հոգևոր իշխանութիւնը միայն պէտք է պատշաճավոր պատրաստութիւն ու անձնուիրութիւն ունենար, և թողնէր հին՝ անձնիշխան, անկարգ ու նահապետական ռեժիմը և նոր՝ օրինական ու կանօնաւոր ընթացք տար իր գործերին: Սակայն, ինչպէս ամենօրեայ դէպքերն են ցոյց տալիս, ժողովրդի գանգատները, մամուլի քննադատութիւնը, ինտելիգէնցիայի սպասելիքներն և գործիչների ծրագիրները մեր կուսակրօն հոգևորականների համար նոյնքան նշանակութիւն ունեն, որքան հայի ցաւը չինացի մանդարինների

համար: Եւ վիատեցուցիչն այն է, որ մեր նորընծայ կուսակրօնները իրենց գաղափարներով ոչնչով չեն տարբերվում հներից: Գիշդ է, հին խալիֆայական «Ժառանգաւորաց» դպրոցից դուրս եկած վեղարաւորներին փոխարինում են Էջմիածնի ճեմարանում կամ Արմաշի վանքում աւարտած «շնորհունակները» և «բարձրապատիւները», որոնք դաստիարակվել են և կրթվել մեր «երևելի» աստուածաբանների, հայկաբանների և մանկավարժների ձեռքի տակ. բայց մեր հոգևոր «իերարխիայի» գործունէութիւնը՝ ժողովրդի շահերի տեսակէտից, այժմ ևս նոյնչափ բացասական է, որչափ հնում, որովհետև ժողովրդի կենսական ցաւերի համար բնաւ կարևորութիւն չունեն՝ ո՞չ միջնադարեան պարապ վէճերով բռնված մեր նոր «աստուածաբանները», ո՞չ էլ կեանքի փափկութիւնը սիրող թերուս և մի և նոյն ժամանակ մեծամիտ փարաջաւոր նոր կարիերիստները: Այսպէս է վկայում կեանքը:

Այն ժամանակ, երբ հեռաւոր երկիրներից գերմանական պաստօրները, կաթօլիկ կրօնաւորները և ամերիկացի միսիօնարները, թողնելով իրենց բաղդաւոր հայրենիքը, շտապում են մի այնպիսի աւերված երկիր, ինչպէս Թիւրքաց Յայաստանն է, և այդ թշուառ աշխարհում մի տեղ տկլոր-քաղցած հայ որբերին են խնամում, միւս տեղ անտուն ու թաւանած հայ շինականին են օգնում, երրորդ տեղ ուսումնարան են բանում. այն ժամանակ, երբ մի Սինադսկիյ քահանայ գաղափարի համար յանձն է առնում գնալ մի այնպիսի խուլ և ռուսի համար խորթ միջավայրում գործել, ինչպէս Ուրմիան է, այն ժամանակ, երբ Էջմիածնի համարեա քթի տակ, Ատրպատականում, ամբողջ գաւառներ մնում են անհովիւ, առանց քահանաների, յաջորդների, առանց ուսումնարանների և՛ առհասարակ առանց որ և է օգնութեան մեր հոգևոր իշխանութեան կողմից – ահա՛ այդ իսկ ժամանակ մեր «ուսեալ» սարկաւազներն ու վարդապետները, մոռանալով ժամանակի պահանջներն ու ժողովրդի ներկայ վիճակը, կամ փախչում են գաւառներից և համալսարաններում «ազատ ունկնդրութեամբ» իրենց ապագայ կարիերը շտկում, կամ թէ ապահովելով իրենց ապրուստը վեղարով, զբաղված են այնպիսի անմեղ ժամավաճառութեամբ, ինչպէս «Աստուածածնայ վերափոխման» մասին վէճն է...

Անշուշտ Էջմիածնի գործերի համար շատ հարկաւոր են և փորձված իրաւաբաններ, մեր այժմեան տգէտ «աբլակատ» իւրիս-

կօնսուլտների փոխարեն, հարկաւոր են և բանիմաց գիւղատնտեսներ, մեր այժմեան ինքնուս վանահայրերի կամ յափշտակիչների փոխարեն անհրաժեշտ և մասնագէտ ուսուցիչներ. բայց երբէք անհրաժեշտ չէ, որ այդ պաշտօնները վարող անձինք անպատճառ կուսակրօններից լինեն, նամանաւանդ, երբ ժողովրդի մէջ գործող հոգևորականների այնպիսի մի սով է տիրում, ինչպէս Թիւրքիայում և Պարսկաստանում ենք մենք տեսնում: Թողնենք վերացական դատողութիւնները և անհող ցնորքները և նայենք իրական այն չարիքների վրա, որոնց մի մասը օրէնքով կոչված են թեթևացնելու մեր վեղարաւորները: Դրանց գործունէութիւնը յաջորդների, առաջնորդների և քարոզիչների պաշտօնների մէջ է կայանում և ո՛չ աստուածաբանական վէճերի կամ աշխարհական ուժերին փոխարինելու տարօրինակ և վնասակար տենչի մէջ: Գիշոյ է, կան դեպքեր, որ ամենայարմար ուսուցիչը հէնց նորընծայ ճեմարանականը կամ արմաշականը կարող է լինել. օրինակ, Ատրպատականի կամ Վասպուրականի այնպիսի գիւղերում, որ աշխարհական ուսուցիչ հրաւիրելու անկարող է աղքատ համայնքը, մինչդեռ էջմիածնի կամ պատրիարքարանի սնդուկից ռոճիկ ստացող երիտասարդ սարկաւազը կամ արեղան ոչ միայն կարող է, այլ և բարոյապէս պարտաւոր է այդ տեղերում ուսուցչութիւն անել: Ո՞վ պարտաւոր է այդ մոռացված վայրերում գործել, եթէ ոչ կուսակրօնը: Մինչդեռ, ընդհակառակը, այդ ձևով դրանք չեն ուզում փորձառութիւն և ժողովրդականութիւն ձեռք բերել. դրանք ձգտում են այնտեղ, ուր աւելի դիրին ճանապարհով կարող են փափուկ կեանք վարել: Դրանք՝ նոյն իսկ հակառակ հասարակութեան ցանկութեան, ամեն ճիգ են թապում իրենց քիթը կոխել մեր սեմինարիաների և ճեմարանի տեսչական կամ ուսուցչական պաշտօնների մէջ և գրաւել այն պաշտօնները, որոնց համար ունենք աւելի լավ պատրաստված աշխարհական բազմաթիւ ոյժեր, որոնցից էջմիածինը միայն պէտք է կարողանար օգտվել: Մեր ճեմարանական և արմաշական կուսակրօններին, ինչպէս երևում է, պէտք է յիշեցնել, որ կուսակրօնութիւնը սուտ ճգնաւորութիւն չէ և մանաւանդ՝ անդորրասիրութիւն, այլ մի կամաւոր զինուորութիւն, որի նպատակն է՝ անձնագոհութեամբ նուիրվել իր հօտի բարօրութեան համար, գործադրելով այն միջոցները, որ տալիս է ազգային եկեղեցին: Դրանք մոռանում են, որ իրենց յօժար կամքով տուած «ուխտը» բարոյապէս պար-

տաւորեցնում է իրանց՝ վազել այնտեղ, ուր վտանգ է սպառնում ժողովրդին, ուր մխիթարութեան, սփոփանքի և խրախոյսի է կարօտ ցրված ու ջարդված հօտը: Ո՛չ թէ կլոր ռոճիկն ու փափուկ բարձերը պէտք է դրանց ձգտումների կէտ-նպատակը լինեն, այլ ժողովրդի թշուառութիւնների դէմ մաքառելը, որի վերծատրութիւնը նրանք պէտք է գտնեն այն ներքին բաւականութեան մէջ, որը զգում է ալտրուիստը՝ ուրիշին օգնութիւն ցոյց տալով: Այլապէս մեր մէջ իմաստ չունի կուսակրօնութիւնը, եթէ աբեղաները պէտք է միայն աշխարհական ոյժերից գործունէութեան ասպարեզը խլելով կամ պարապ վէճերով զբաղվեն:

Մեզ կարող են ասել, թէ համալսարանների այդ փարաջաւոր «ազատ ունկնդիրների» նպատակն է ոչ մասնագիտական հմտութիւն, այլ միայն «ընդհանուր զարգացումե ձեռք բերել, մի բան, որ անհրաժեշտ է և ժողովրդի հետ գործ ունեցող պաշտոնեաներին: Այդ ճիշդ է. այն ժամանակ մեզ մնում է զարմանալ մեր «բարձրագոյն» դպրոցի՝ ճեմարանի ղեկավարների և նրանց երևելի «խմբի-եգործունէութեան վրա: Ինչո՞վ ուրեմն կարող են պարծենալ՝ ահա՛ քառորդ դար է մեր դպրոցական հաստատութիւնները կապալով վերցրած այդ «պահպանողական գործիչները», մի՞թէ նրանով, որ իրենց հակառակորդների դէմ ամեն ամներելի հնարքներ, ամեն հալածանքի դիմող մեր կղերական այդ ցերբերները այսօր խոստովանեն, որ նոյն իսկ «ընդհանուր զարգացում» տալ իրենց սաներին չը կարողացան: Չարմանալի չէ՞, որ մեր «աստուածաբանները», ոչ միայն չկարողացան ներշնչել բուն «քրիստոնեական աշխարհայեցողութիւն», ալտրուիստական զգացմունքներ՝ իրենց դաստիարակութեան յանձնված պատանիներին, այլ միացած մեր «երևելի մանկավարժներին և «գիտնական ուսուցիչների» հետ չկարողացան ընդարձակել իրենց սաների մտաւոր հօրիզօնը, տալ նրանց ընդհանուր զարգացում և պատրաստութիւն՝ ըմբռնելու համար շրջապատող հասարակական երևոյթները և ժողովրդի պահանջները: Ամեն ինչ նպաստաւոր էր այդ կղերական ցերբերներին. հոգևոր իշխանութիւնը նրանց տուել էր գործելու և՛ կատարեալ լիազօրութիւն և՛ մօտօպօլիա և՛ աշխատանքի մեծաքանակ վարձատրութիւն. չէր մերժվում նրանց ոչ մի քնահաճութիւն, բայց ի՞նչ աջողեցրին դրանք: Ասպարեզից հեռացրին իրենց հակառակորդներին, ընկան ձևանլութեան և շահասիրութեան ետևից և ներշնչեցին

իրենց սաներին իրենց սահմանափակ հայեացքները և ողորմելի նեղսրտութիւնն ու ընչաքաղցութիւնը: Ինչպէս որ իրանք էին արհամարհում ժողովուրդը, այնպէս են վարվում և նրանց պատրաստած «շնորհունակներն» ու «բարձրապատիւները»: Թէ արդարև այդպէս է վերաբերվում ժողովուրդին մեր վեղարաւոր նոր սերունդը (չնչին բացառութիւնները մի կողմ թողնենք) այդ ցոյց է տալիս ինքը կեանքը: Մի՞թե էջմիածնի գործերում այնքան «ծայն ունեցող» է այդ մեր «գործիչներին», ինչպէս և նրանց աշակերտներին չը պետք է յայտնի լինէին, օրինակի համար, այն փաստերը, որ «Մշակի» 149 և 172 NN-ում, Ատրպատականից գրած թղթակցութիւններն են նկարագրում: Ահա՛ ձեզ մի թեմ, որը էջմիածնից է կախված և նրանից այնքան էլ հեռու չէ. մի թեմ, ուր ամբողջ գաւառների հայ ժողովուրդը տարիներով մնում է անքահանայ, անյաջորդ, առանց ուսումնարանների, քարոզիչների և հոգևոր իշխանութեան հոգսերի. Բարանդուզի 14 գիւղ, Ուրմիայի 25 գիւղ, Սուլդուզի հայերը թրքախոս են, յուսահատութիւնից պատրաստ են մահմեդականութիւն ընդունել. ի՞նչ է անում դրա դէմ էջմիածինը, ո՞ր ճեմարանականը գնաց գործելու այդ վայրերում: Մամուլը իւրաքանչիւր անգամ տեղեկացնում է մէզ, որ վանեցին, բաղիշեցին, կիլիկիացին կրօնափոխ են լինում, որովհետև ամեն օր բռնաբարվում են նրանց իրաւունքները, պատրիարքարանը ականջ չի դնում նրանց անթիւ բողոքներին, լալով, հեկեկալով հովիւ, առաջնորդ են պահանջում, իրենց ցաւերի դարման են խնդրում, բայց լսող չը կայ, իսկ մեր սրբազանները և երիտասարդ «արմաշականները» չեն ուզում թողնել Բօսֆօրի գեղեցիկ ափերը և իրենց պաշտելի մարմինը պարարտացնող անդորրութիւնը:

Մամուլը որքան ուզում է՝ թող վրդովվի, բողոքի, պահանջի, քարոզի, եթէ Աւետարանը զօրութիւն ունի փոխելու գայլի սովորութիւնները, այն ժամանակ կարելի է յուսալ, որ մեր ժողովրդի հեկեկանքները կը շարժեն մեր «աստուածաբան» կարիերիստների գութը. դրանք այնպէս չեն դաստիարակված ու ներշնչված, որ եկեղեցի ասելով՝ քարուկիրը և իրենց անձնական շահերը չը հասկանան, այլ՝ մի որոշ համայնք կազմող ժողովրդի պահանջները: Ուսուցիչների ոգին լաւ է արտացոլվել այդ աշակերտների «ուղղութեան» մէջ, որ չը նայած վերև յիշած քստմնելի քարասրտութեան և անհոգութեան, երբ որ խօսք է գնում օտար եկեղեցիների կրօնաւոր ան-

ձանց եռանդուն գործունեության մասին, այն ժամանակ մեր փափկասեր վեղարաւորները, իրանց աշխարհական պաշտպանների հետ միասին, հարկ են համարում արդարանալ, առարկելով, որ օտարները չար դիտաւորութեամբ, այսինքն՝ «հաւատաորսութեան» նպատակով են գնում Թիւրքիա կամ Պարսկաստան և օգնում այնտեղի քրիստոնյաներին: Սակայն մօռանում են մեր այդ փափկասուն հայր-սուրբերը, որ այդ խօսքերով հէնց իրենց բերանով իրանք են իրանց դատապարտում. որովհետև՝ «այդ ինչո՞ւ, պատուելի հայր-սուրբեր, կը հարցնենք դրանց, բարի դիտաւորութեամբ, ձեր եկեղեցու հօտը փրկելու նպատակով անգամ, դուք ևս անընդունակ եք եռանդ ու անձնուիրութիւն ցոյց տալ. չէ՞ որ բարի գաղափարը աւելի պէտք է ոգեւորէր ձեզ, քան չարը՝ ուրիշներին»...

1898թ., Նոյեմբեր

ԿՐՈՆ ԵՎ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Համար 7
մայիս

152

**Տղազրվել է «Բեկոր-Նրա» տղազրասանը
Տղազրությունը՝ օֆսեթ, Թուղթը՝ օֆսեթ,
Չափսը՝ 70x100 1/16, Ծավալը՝ 9,5 տղ.մամ.,
Տղաֆանակը՝ 550 օրինակ**