

ԿՐՈՆ ԵՎ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Համար 6
Փետրվար, 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
Netherlands

2009

Խմբագրական խորհուրդ

Լևոն Աբրահամյան

ՄՀԱԿ Հանագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ

Սյրեփան Դանիելյան

Համազործակցություն հանուն ժողովրդավարության կենտրոն

Նրանուշ Խառապյան

ՄՀԱԿ Հանագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ

Նովհաննես Նովհաննիսյան

Երեւանի պետական համալսարան

Վարդան Զալոյան

Հունանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոն

Արամ Սարգսյան

Հայաստանի պետական տնտեսագիտության ինստիտուտ

Սյրեփան Դանիելյան

Գլխավոր խմբագիր

Արթուր Ավթանդիլյան

Խմբագիր

Արփիկ Համբարձումյան

Սրբագրիչ



Համազործակցություն
հանուն ժողովրդավարության
կենտրոն

Հեռ.՝ 010 22 36 97

կայք՝ www.religions.am

Էլեկտրոնային հասցե՝ colfordem@gmail.com

ԲՈՎԱՆՈՒԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՀՐԳՈՒՐԾՎՈՒՄՆԵՐ

Մանվել Սարգսյան

Մահմանադրական պեյրության շինարարության հիմնախնդիրները Նայասարանում եւ Նայասարանյայց առաքելական եկեղեցին 5

ՀՈՒՎՏՆԵՐ

Նովհանես Նովհանիսյան

20-րդ դարասկզբի եկեղեցական-բարեկերթոզական շարժման նախադրյալները եւ հոսանքները 43

Նամլեր Դավթյան

VI դար. Նայասարանը քարաքանդության մեջ 55

Մոնա Գրիգորյան

Իսլամական համակարգը՝ ըստ իսլամի հայրնի գաղափարախոս Սայիդ Կուրբի 86

Լորեն Գ. Լայբարգեր

Եկեղեցու^օ, թե^օ պեյրության համար: Իսլամիզմ, աշխարհիկ-ազգայնականության եւ քրիստոնեական ինքնության փոխակերպումը Պաղեստինում 98

ՀՍՅԱՏՆԻ ԿՐՈՆՍԿԱՆ ԿՅՁՄՍԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Կարեն Խաչատրյան

Տավերարանական հավաքքի «Ռեմա» եկեղեցու պայմանությունը եւ դավանաբանությունը 118

ՕՐԵՆՔՆԵՐ, ՄԵԿՆԱԲՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ, ՆԱԽՍՊՇԵՐ

Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապեյրության օրենքը խղճի ազատության եւ կրոնական կազմակերպությունների մասին 126

ԱՆՉՅՈՒՑ

Լեոն Սարգսյանց

Այրրուիզմ եւ հոգեւորականներ Մոսկի անցյալից 137

RELIGION AND SOCIETY

**Volume n. 6,
February 2009**

Editorial Board

Levon Abrahamyan

*The Institute of Archeology and National Studies of the Academy of Science
of the Republic of Armenia*

Stepan Danielyan

Collaboration for Democracy" Center

Hranush Kharatyan

*The Institute of Archeology and National Studies of the Academy of Science
of the Republic of Armenia*

Hovhannes Hovhanisyan

The Yerevan State University

Vardan Jaloyan

Armenian Center of Humanitarian Research

Aram Sargsyan

Armenian State University of Economic Studies

Stepan Danielyan

Editor-in-chief

Artur Avtandilyan

Responsible for Volume

Arpik Hambardzumyan

Proofreading



Համագործակցություն
հանուն ժողովրդավարության
կենտրոն

Web-site www.religions.am

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

ՄԱՆԿԵԼ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

*Քաղաքագետ, Ռազմավարական
և ազգային հետազոտությունների
հայկական կենտրոնի փոքրձագետ*

**ՍԱՀՄԱՆԱԴՐԱԿԱՆ ԴԵՏՈՒԹՅԱՆ
ՇԻՆԱՐԱՐՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԳԻՐՆԵՐԸ
ՀԱՅԱՏՏԱՆՈՒՄ ԵՎ ՀԱՅԱՏՏԱՆՅԱՅՑ
ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԻՆ**

**Քաղաքական կյանքը և կրոնական
կազմակերպությունների խնդիրները Հայաստանում**

Հայաստանի պարմության ներկա պահը, ամեն ինչից զար, բնորոշվում է նաև մի առանձնահատկությամբ: Խոսքը երկրում Հայաստանյայց առաքելական եկեղեցու (ՆԱԵ) շուրջ ծավալված «կրքերի մասին է»: Թվում է՝ սահմանադրական պետությունը չպետք է կանգնեք ավանդական ազգային եկեղեցու, առավել եւս ցանկացած այլ կրոնական կազմակերպությունների հետ փոխհարաբերություններ ճշտելու խնդրի առջև, որոնք դուրս են օրենքի շրջանակներից: Մակայն պետական կյանքի վերջին փարիները վկայում են բոլորովին այլ իրողությունների մասին:

5

Հայ առաքելական եկեղեցու և Հայաստանի գործող իշխանությունների միջև փոխհարաբերությունների խնդիրը ձեռք է բերում ավելի ու ավելի բարդ բնույթ: Եկեղեցու թեման միահյուսվել է Հայաստանի ներքաղաքական ամենաբարդ հիմնախնդիրների հետ: Համապետական ընտրությունների ժամանակ հոգեւոր հովիվները սկսեցին հայտնվել ամենահակասական և բարդ գործընթացների ասպարեզում: Բանը հասավ նրան, որ եկեղեցին դարձավ գործող իշխանությունների և նույնիսկ պրոիշխանական կուսակցությունների ամենաակտիվ քարոզիչը: Ավելին, հասարակության մեջ առաջացավ խոր հակասություն հոգեւոր հովիվների առնչությամբ:

Խնդիրը բարդացավ նրանով, որ Հայաստանի գործող իշխանու-

թյունները եկեղեցական դրույթներն ու միջոցառումները սկսեցին ավելի մեծ չափով վերածել ընդգծված քաղաքական շոուների: Երկրի բարձրագույն պաշտոնատար անձինք սկսեցին առավել մեծ ջանքերով ցուցադրել իրենց աստիճանավաճությունը եւ նվիրվածությունը Նայ առաքելական եկեղեցուն: Եվ ոչ միայն դա: Եկեղեցու համար շահավետ օրենսդրական ակտերի ցուցադրական ընդունումը, ինչպես նաեւ բոլոր հնարավոր միջոցներով եկեղեցու զարգացմանն աջակցելու՝ կառավարության որոշումները դարձան երկրի քաղաքական կյանքի նորմ:

«Պետության եւ եկեղեցու միասնականության» բացարձակ հաղթանակը դարձավ Նայասարանի նորընտրյալ նախագահ Սերժ Սարգսյանի՝ Ամենայն Նայոց կաթողիկոս Գարեգին 2-ի եւ 2008թ. սեպտեմբերի 28-ին Մյուռնոսիոնեքի արարողությանը մասնակցելու համար Նայասարան ժամանած հոգեւորականության հետ հանդիպման ժամանակ արված այն հայտարարությունը, որ «Նայ առաքելական եկեղեցին հարյուրամյակներ շարունակ, ընդհուպ 21-րդ դար, ղեկավարել է պետականությունից զուրկ մեր ժողովրդին: Պետական ցանկացած ծառայող պետք է վերադարձնի իր պարտքը եկեղեցուն, որպեսզի այն ամրապնդվի, եւ մեր հավասար մեզ քանի դեպի լավագույն ապագա»:

6

Փաստորեն, պետական ծառայողների վրա դրվեց մի պարտականություն, որը դուրս է նրանց լիազորությունների շրջանակից: Այդ հրահանգն այնքան էլ հասկանալի չէր լինի, եթե չարտացոլեր կատարվածի առավել խորն իմաստը, որի վառ արտահայտությունը դարձավ գործող վարչապետ Տիգրան Սարգսյանի դրույթը: Սեպտեմբերի 13-ին վերջինս հայտարարեց, որ «կրոնն անջարված է պետությունից» գաղափարը հնացել է: Եթե եկեղեցին մենք ենք, ապա ինչպե՞ս եւ ո՞ր պահին կարող ենք մեր մեջ իրարից անջարել մարդուն եւ քրիստոնյային: Այն պայմաններում, երբ սահմանադրական գաղափարը հիմնված է պետության եւ կրոնի անջարման վրա, երկրի բարձրագույն ղեկավարներից մեկի նման խոսքերը կարող են անհեթեթություն դիտվել: Բայց, թերեւս, պարճառ պետք է լինի նման գաղափար հրապարակելու համար: Չէ որ, ըստ էության, խոսքը ոչ միայն եկեղեցուն աջակցելու պարտաստականության, այլեւ եկեղեցու եւ պետության լիովին սերտաճման գործում Նայասարանի իշխանությունների լիակատար փիլիսոփայական պարտաստվածության մասին է:

Նաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Նայաստանի քաղաքական կյանքում գրեթե կես փաստամյակ եկեղեցու թեման քիչ էր կապվում քաղաքականության հետ, գործերի այժմյան վիճակը հարուկ հետաքրքրություն է առաջացնում: Չէ՞ որ խոսքը ոչ միայն եկեղեցու եւ հասարակության միջեւ խորացող պառակտման, այլեւ հայկական պետականության հիմքերի մասին է:

Նայաստանի նոր իշխանությունների վիճակը 2008թ. նախագահական ընտրություններից հետո ծայրահեղ ճգնաժամային է: Իսկ նման պայմաններում ոչ մի իշխանություն ավելորդ ջանքեր չի գործադրում: Պետք է խոստովանել, որ Նայ առաքելական եկեղեցու թեման մտել է քաղաքական գործածության մեջ՝ ելնելով Նայաստանի քաղաքական վերնախավի կենսականորեն կարեւոր պահանջներից: Դրա համար պետք է գոյություն ունենան ծանրակշիռ պարճառներ:

Վերոնշյալ խնդրի բացահայտման նպատակով Նայաստանի անկախ գոյության ընթացքում նրա քաղաքական վիճակը կարճ բնութագրելու անհրաժեշտություն է առաջանում: Անկասկած, Նայաստանում առկա է պետության եւ եկեղեցու միջեւ հարաբերությունների ձեւախեղման գլխավոր պարճառը: Առանց դրա ոչ ոք չէր ծառանա սահմանադրական մշակույթի՝ պետության եւ կրոնի անջատման սրբազան սկզբունքի դեմ: Նպատակահարմար է հիշեցնել նաեւ մի քանի ծեծված ճշմարտություններ հայ ժողովրդի կրոնական կյանքի որոշ առանձնահատկությունների մասին: Առանց դրա դժվար է հասկանալ հայկական պետության «կրոնա-քաղաքական կերպավորությունը»:

Նայ հասարակության գաղափարախոսական անորոշությունը եւ «իշխանության իրավունք» դրույթի հաղթարշավը

Այս իմաստով 2008թ. Նայաստանի հասարակական-քաղաքական կյանքում, ամեն ինչից զատ, կարելի է բնութագրել նաեւ որպես գաղափարագրկության հաղթարշավի ժամանակաշրջան: Նասարակությունը կորցրել է իշխանության ձեւավորման փրամաբանությունը: Իշխանության ձեւավորման գործը դարձել է իշխանության ձեւավորման սահմանադրական մեխանիզմը՝ համընդհանուր ընտրությունները, չճանաչող մարդկանց նեղ շրջանակի առանձնա-

շնորհը: Ընտրական մեխանիզմը վերացել է հասարակական-քաղաքական կյանքից: Պապմության մեջ նման ժամանակաշրջանները հայրնի են իբրև «հանուն ազգի միասնության» կարգախոսի թելադրանքի ժամանակներ: Միասնությունը, իբրև բարձրագույն արժեք, կոչված է արդարացնելու գործող կարգը եւ նրա անփոփոխականությունը:

Ցանկացած այլ արժեքներ որակվում են երկրորդական: Նայաստանի քաղաքական վերնախավի նման փրամադրվածության խորհրդանշական արտահայտությունն է Մերժ Սարգսյանի նախընտրական ծրագրում՝ ներառված դրույթը՝ հիմնավորված միջնադարյան գործիչ Ներսես Շնորհալու փեսակեցով. «Մեր երկրի զարգացման գլխավոր նախադրյալը մեր ժողովրդի հոգեւոր միասնությունն է, ինչը ենթադրում է համագործակցության եւ վստահության անհրաժեշտ մթնոլորտի ձեւավորում: Քաղաքացիական հասարակության կառուցման լավագույն ուղին նշել է Ներսես Շնորհալին. **«Միասնություն՝ գլխավորում, ազատություն՝ երկրորդականում եւ սեր՝ ամեն ինչում»:**

8

Ինչպե՞ս դա փեղի ունեցավ, եւ որքանո՞վ էր Նայաստանում փեղի ունեցած խեղաթյուրումն օբյեկտիվ: Չէ՞ որ խոսքը պերական կյանքի ճակատագրական նշանակության ասպեկտի մասին է: Իսկ որքանով որ նկարագրված կացությունների մյուս յուրահարկությունը դառնում է պերական կյանքում «իշխանության իրավունք» հասկացության հաստատումը, գաղափարագրության հիշյալ մթնոլորտը վերածվում է պերական կյանքի որակը որոշող իրական մեխանիզմի: Նորություն չէ, որ պերության հիմքը համարվում են հասարակության՝ պերական իշխանություն ձեւավորելու կարողությունը եւ իշխանության ձեւավորման արմատացած մեթոդը: Թե ինչպես է հասարակությունը փիրապերում իր այդ կարեւոր գործառույթին, կախված է նրա պերական ճակատագիրը: Նենց դա է որոշում ներպերական բոլոր գործընթացների փրամաբանությունը եւ կյանքի որակը այդ պերությունում: Մնացած բոլոր դարողությունները նպարակահարմար է գնահարել հենց այդ փեսակեցից:

Եվ այսպես, Նայաստանը սահմանադրական բնույթի պերություն է: 1991թ. Նայաստանում սահմանադրական պերություն կառուցելու ուղղությունը որդեգրեց նոր վերնախավը, որն իշխանու-

¹ Նայաստանի Նանրապերության Նախագահի պաշտոնական ինտերնետային կայքը՝ <http://www.president.am/files/output.php?fid=63>

թյան էր եկել Լեռնային Ղարաբաղի անկախության շարժման շնորհիվ: Դա հարկադրված քայլ էր, քանզի փլուզվում էր նախկին Խորհրդային Միությունը, որի մի մասն էր Նայասպանը: Վերջին հանգամանքը, ինչպես ցույց տվեց կյանքը, գլխավոր դեր խաղաց Նայասպանի պետական կյանքի, ինչպես նաև պետության գարգացման գործընթացում:

Նայասպանի ժողովուրդը, 1991թ. սրանալով անկախ պետության ձեռավորման հնարավորություն, սկզբից ետք պետք է կանգնե՞ր պետական շինարարության մշակույթին փիրապետելու խնդրի առջև: Այս իրավիճակը, երբ սեփական պետության սրեղծման խնդիրն ի հայտ եկավ ոչ Նայասպանի ժողովրդի կամքով, ժողովրդին կանգնեցրեց սեփական գոյության իմաստի եւ գաղափարակազմակերպչական պոտենցիալի որոնման հրամայականի առաջ: Կյանքը չէր հարցնում, այն միայն պահանջում էր: Իսկ ժողովուրդը պարտասուր չէր դեպքերի նման շրջադարձին: Պետականության բացակայության բազմադարյա պատմությունը հայերի ժամանակակից սերնդին ոչ միայն գրկել էր ազգային-ռազմավարական մրաժողության ավանդույթներից, այլև արմաբավորել էր գոյարեւման բազմաթիվ ավանդույթներ, որոնց մեջ ազգային պետության կարեւորությունը հասցված էր նվազագույնի:

Ինչպես երեւում է, դա ուներ նաև որոշակի օբյեկտիվ պատճառ: Նայասպանում հասարակական գիտակցությունը գրեթե փասնը-հինգ փարի գտնվում էր միայն մեկ՝ Լեռնային Ղարաբաղի ազապագրության գաղափարի մենաշնորհային թելադրանքի ներքո: Այդ գաղափարը, ամեն ինչից գալիս, բնական ճանապարհով կուռքի պես դարձավ ներքին քաղաքականության համար: Այն որոշում էր հասարակական-քաղաքական պրոցեսների ընթացքն ու վերափոխումները: Եվ դա շարունակվեց այնքան ժամանակ, մինչև որ նրա մոբիլիզացնող ներքաղաքական ներուժը չսպառվեց: Ինչպես ցույց տվեց ժամանակը, վերջին հանգամանքը Նայասպանում սրեղծեց գաղափարական վակուում, որի պատճառով երկրի ներսում առաջացավ անհանդուրժողականության մթնոլորտ:

Բոլորովին պարտահալան չէր, որ 2008թ. փետրվարին կայացած նախագահական ընտրությունների ընթացքում իշխանությունն ու հասարակությունը իրար բախվեցին: Երկիրը կուլապսի մեջ հայտնվեց: Կորվեցին կառավարող վարչակարգին եւ հասարակությանը միմյանց կապող վերջին թելերը: Կայունության պահպանումը

հնարավոր դարձավ միայն իրավական կամայականությունների եւ օրինականացված փեռորի միջոցով: Մտեղծված իրադրությունը վարչակարգին հարկադրեց փնտրել գաղափարական նոր հիմքեր՝ իր հեփազա գոյության համար: Եվ այդ ժամանակ քաղաքական գործածության մեջ մտան թեզեր, որոնց էությունը Ղայաստանում ձեւավորված քաղաքական համակարգի օբյեկտիվությունն արդարացնելն է:

Իր անկախության փասնութերորդ փարում Ղայաստանը հայրնվեց մի իրավիճակում, որն ամենից շար նման էր անկախության ձեռքբերման սկզբնական շրջանին : Միայն երկու փասնամյակ անց երկրի հասարակական-քաղաքական կյանքում արտահայրվեցին այնպիսի երեւոյթներ, որոնք բնորոշ են անկախ պեփականության ճանապարհն ընփրած ժողովրդին: Ղամազգային բանավեճերի ասպարեզ մտան հիմնավոր թեմաներ: Ղասարակական-քաղաքական կյանքում առաջին անգամ հնչեցին փեսակեփներ պեփականության, ժողովրդի, կրոնի եւ այլնի էության վերաբերյալ: Ավելին, բանավեճ սկսվեց այնպիսի թեմաների շուրջ, որոնց մասին փիլիսոփաները արտահայրվել էին մի քանի հարյուրամյակներ առաջ՝ անկախ պեփության ձեւավորման ինդրի ի հայր գալուց շար վաղ:

Թերեւս առաջին անգամ հայ հասարակության շրջանում առաջացան հարցեր այն մասին, թե ինչ է հայ հասարակությունը, եւ ինչպիսին պեփք է լինի հայ ժողովրդի քաղաքական կազմակերպման բնույթը: Ղայաստանի փարածքում պեփության կառուցման հնարավորություն սրացած ժողովրդը առաջին անգամ հայացք նեփեց իր վիճակին: Ուշադրության կենփրոնում հայրնվեցին աշխարհով մեկ սփռված հայ ժողովրդի պափմական ժառանգության հեփ կապված հարցեր: Ո՞րն է առաջնային՝ պափմական հայրենիքի մի մասի վրա ձեւավորված անկախ պեփոյթո՞ւնը, պափմական փարածքների վերադա՞րձը, ցեղասպանության ճանաչո՞ւմը, բոլոր հայերին միավորող համաշխարհային կազմակերպոյթո՞ւնը, թե՛ բոլորովին այլ բան: Եվ ընդհանրապեւ ո՞ւմ համարել հայ, ու՞մ համարել Ղայաստանի Ղանրապեփության փերը:

Թվում է՝ այս բոլոր հարցերի պափասխանները պեփք է փրված լինեին դեռեւս մեկուկեւ փասնամյակ առաջ: Բայց, ինչպեւ երեւում է, այդ ժամանակաշրջանում Ղայաստանը կարողացել է ասրել առանց այդ պափասխանների: Եվ համապափասխանա-

բար Նայաստանում պեպոյթյան որակի վրա էլ կա այդ անորոշու-
թյան կնիքը:

Այլ կերպ չէր էլ կարող լինել: Գաղափարական-կազմակերպա-
կան անձեռնոյթյան եւ իրավագիտական-կազմակերպական լիակատար բացակա-
յոյթյան պայմաններում Նայաստանի հասարակական-քաղաքա-
կան կառուցվածքը պէտք է բարդ ձեւեր ընդունէր: Ըստ էութեան,
Նայաստանը 21-րդ դար մտնելով կազմակերպման քրեական-օլի-
գարիսիկ համակարգով, որպէս քաղաքական համակարգը հիմն-
ված է խոշոր սեփականատերերի՝ ազդեցութեան գոտիների բա-
ժանման պայմանագրի վրա: Միակ բանը, որ կազմակերպման եւ
կառավարման այդ համակարգում հիշեցնում է պեպոյթական կառուց-
վածք, բռնութեան մենաշնորհի առկայութիւնն է: Մնացած բոլոր
տեսակետներից Նայաստանում ձեւավորված համակարգը չի կա-
րելի համարել պեպոյթական: Սա, ավելի շուտ, կաստայական համա-
կարգ է: Այնքի նորմ են դարձել իշխանութեան ձեւավորման, ֆի-
նանսա - տնտեսական գործունեություն ծավալելու, տեղեկարկու-
թյան մենաշնորհները: Իրավունքները կենտրոնացել են մի
բեւեռում, պարտավորությունները՝ մյուսում: Միակ գաղափարա-
խոսությունը դարձավ կայունութեան վերաբերյալ դրոյթը: Այսպէս
էլ տեսանելի են այժմյան գաղափարական վակուումի հիմքերը:

Նման վակուումը երբեք էլ չի լքել Նայաստանի հասարակութեա-
նը: Տարբերությունը միայն այն է, որ կյանքը լցվում էր շինծու գաղա-
փարներով, որոնք, ամեն դեպքում, ունեին մոբիլիզացնող ներուժ:
Այդ հանգամանքը կարելի էր այնչափ, որչափ որ նպաստում էր թե-
կուզ ինչ-որ իշխանութեան ձեւավորմանն ու կայունացմանը: Այլ
հարց է, որ Նայաստանի քաղաքական կյանքի հենց այդ ժամանա-
կահարվածում էր, որ հաղթեց «իշխանութեան իրավունք» հասկա-
ցությունը: Սկսած 1996թ.՝ այդ իրավունքն օտարվեց հասարակու-
թյունից առաջին հերթին իրենց «Ղարաբաղի պաշտպաններ» կոչող
ղարաբաղյան պատերազմի մասնակիցների կողմից: Քաղաքակա-
նություն ձեւավորող հիմնական գործոնը դարձավ «Ով կռվել է, նա
էլ պէտք է լինի իշխանութեան մեջ» դրոյթը: Դա Նայաստանում
ընտրությունների կաթվածահարման սկիզբն էր: Բայց դա դեռեւս
քաղաքական կյանքի սպազաղափարականացման սկիզբը չէր:

Ապագաղափարականացումը մութ գործեց այն ժամանակ, երբ
«պաշտպանների» կերպարը դադարեց մոբիլիզացնող գաղափար
լինելուց: Սկզբում «պաշտպաններն» իրենք փորձեցին մտնել այլ

կերպարների մեջ: Այդ շրջանում «ռազմական օլիգարխիա» կոչվող Արցախյան պարերազմի քաղաքականացված մասնակիցները համախմբվեցին կուսակցական կառույցի շրջանակներում: Այդ նպատակով վերակազմակերպվեց այդ ժամանակ աննկատ Նայասարանի հանրապետական կուսակցությունը (ՆՏԿ)², որին հետագա տարիներին վիճակված էր բացառիկ դեր խաղալ Նայասարանում իշխանության օլիգարխացման գործում: Փաստորեն, 2003թ. ի վեր այդ կուսակցությունը դարձել է Նայասարանի իշխանությունների գլխավոր հենարանը՝ միաժամանակ վերածվելով խոշոր սեփականատերերի քաղաքական ապասարանի:

Առաջին անգամ անկախ Նայասարանի պարմության մեջ Նայ առաքելական եկեղեցին սկսեց ընկալվել որպես ավտորիտար համակարգի բաղկացուցիչ մաս: Նանրապետական կուսակցության առաջնորդ Վազգեն Սարգսյանն առաջինն էր, որ միջամտեց նոր կաթողիկոսի ընտրության գործընթացին: Գարեգին Ա-ի մահից հետո նոր կաթողիկոս Գարեգին Բ-ն հայտնվեց այդ արժույթին հենց Վազգեն Սարգսյանի նախաձեռնությամբ և նրա աջակցությամբ: Քաղաքականության և եկեղեցու սերտաճման սկիզբն արդեն դրրված էր: Ճիշտ է, սկզբնական շրջանում այդ հանգամանքը չէր կարող լուծել առաջադարձ քաղաքական ուժի գաղափարազրկության խնդիրը:

1998-1999թթ. նախագահական և դրանց հաջորդած խորհրդարանական ընտրությունների ժամանակ փեխնուղդիաները կառուցվում էին այլ կերպ: Սակայն ժամանակի ընթացքում, իսկ ավելի որոշակի, Սերժ Սարգսյանի քաղաքական վերելքից սկսած՝ Նայ առաքելական եկեղեցին Նայասարանի քաղաքական համակարգի առաջադարձ գաղափարական օղակը դարձավ:

² Նայասարանի հանրապետական կուսակցությունը (ՆՏԿ) 1991թ. հիմնել է նախկին սովետական այլախոհ և քաղաքականապես Աջոտ Նավասարդյանը: Իր կազմում ունենալով «Անկախության բանակ» ռազմականացված թևը՝ սույն կուսակցությունը քարոզում էր 20-րդ դարի սկզբի հայ հայրենի ռազմա-քաղաքական գործիչ Գարեգին Նժդեհի ազգայնական գաղափարները: Կուսակցության բազմաթիվ սկզբնական անդամներ ակտիվ մասնակցություն են ունեցել Ղարաբաղյան պարերազմին: ՆՏԿ-ի քաղաքական վերելքն սկսվեց 1997թ., երբ հիմնադրի մահից հետո կուսակցությունը գլխավորեց Վազգեն Սարգսյանը: Այդ ժամանակ հանձին այդ կուսակցության ձևավորվեց պարերազմի մասնակիցների «քաղաքական փանիքը»:

1998թ. Նայասարանի նախագահական ընտրությունների ժամանակ Ռոբերտ Քոչարյանի թեկնածությանն աջակցելուց հետո դաշինք կազմելով Նայասարանի նախկին կոմունիստական ղեկավար Կարեն Դեմիրճյանի հետ՝ ՆՏԿ-ն ձեռք բերեց երկրի խորհրդարանի մանդատների մեծամասնությունը:

Դա այն ժամանակ էր, երբ քաղաքական դաշտ մտնող սեփականատերերը, եւ հենց այդ ժամանակ էր, որ իշխանության հասնելու համար պայքարում արմատավորվեց ցանկացած գաղափարի անտեսման պրակտիկան: Նոր քաղաքական վերնախավի համար ապաստան դարձավ նույն՝ Նայաստանի հանրապետական կուսակցությունը: Գաղափարը փոխարինվեց դրամով: Նման փոփոխության արդյունքը նկարագրված է վերը. երկրում հաստատվեցին խոշոր սեփականատերերի իշխանությունը եւ օրենքը: Սահմանադրությունը դադարեց գոյություն ունենալուց եւ մնաց որպէս ձեռական փաստաթուղթ: Ավելին, Սահմանադրությունը վերածվեց երկրի քաղաքացիների իրավական հեղափոխման լրացուցիչ մեխանիզմի:

Ինչ-որ պահից սկսած՝ արդեն հնարավոր չէր խուսափել նման քաղաքական համակարգի եւ հասարակության ակտիվ հափվածի ընդհարումից, որը տեղի ունեցավ Երեւանում 2008թ. մարտի 1-ին՝ նախագահական ընտրություններից հետո: Դրանից հետո կայունության պահպանման միակ մեխանիզմը դարձան բռնաճնշումները (ռեպրեսիաները): Սակայն հենց այդ ժամանակահատվածը ծնեց անսասան գաղափարի փնտրությունը: Նման գաղափար իշխանություններին կարող էր տալ միայն եկեղեցին: Որքան էլ պարադոքսալ է, գաղափարագուրկ համակարգը մտադրվեց եկեղեցու պաշտպանության տակ. Նայաստանում դրվեց «կրոնա-քաղաքական» համակցության սկիզբը:

Նամոզվելու համար, թե Նայաստանի քաղաքական կյանքում որքան ճակատագրական եղավ վերը նկարագրված շրջադարձը, անհրաժեշտ է մանրամասնորեն կանգ առնել ժամանակակից աշխարհում եկեղեցու՝ պետությունից անջատ լինելու սկզբունքի կարեւորության վրա:

**Եկեղեցու պատմաքաղաքական գործառույթը
եւ եկեղեցու ու պետության անջատվածության
սահմանադրական սկզբունքը**

Ժամանակակից սերունդները, որոնք մարդու իրավունքները եւ սահմանադրականությունը կենսագործունեության հիմնարար հիմք են համարում, եկեղեցու եւ պետության միմյանցից անջատվածության սկզբունքը երբեմն չեն էլ դիտում որպէս այդ կյանքի կազմակերպման անկյունաքար: Շատերը նույնիսկ նշանակություն

չեն փալիս դրան: Տիմնված լինելով մարդու բնական իրավունքների հավասարության եւ համապատասխանաբար անձի ազատության սկզբունքների վրա՝ մարդկանց պետական կյանքը բանավեճերի փեղ չի թողնում պետական կյանքում եկեղեցու դերի շուրջ: Մարդիկ սովորել են առանձնացնել իրենց կրոնական կյանքը քաղաքականից: Ամենուրեք հայտնվեցին եւ շարունակում են հայտնվել փարբեր ուղղվածության կրոնական կազմակերպություններ, ուր մարդիկ փորձում են գտնել կյանքի իմաստը եւ գնահատել սեփական գործողությունները:

Սակայն կյանքի իրողությունները, ուր մշտապես փեղի է ունենում եկեղեցու միջամտություն մարդկանց պետական կյանքին, եւ իրենց զգացնում են կրոնի հետ կապված փարբեր դեսպրոկտիվ երեւոյթներ, մարդկանց ուշադրությունը կենտրոնացնում են կյանքում կրոնական ոլորտի բազմաթիվ բարդ ասպեկտների վրա: Եվ այդ ընթացքում առաջացած բազմաթիվ հարցեր պատասխան են պահանջում: Շատերին թվում է՝ իրենց կյանքում ինչ-որ աններդաշնակություն կա: Եվ առաջին հերթին դա վերաբերում է կրոնի դերին: Չափից դուրս շար հակասություններ են առաջացել՝ պայմանավորված մարդկանց կյանքում կրոնական կազմակերպությունների ակտիվությամբ:

Երբեմն այդ ակտիվության իմաստը այնքան էլ պարզ չէ: Եվ դա ունի իր լուրջ պարճառը: Մարդկության՝ սահմանադրական սկզբունքի վրա հիմնված անցումը դեպի պետությունների ձեւավորում, թողել է բազմաթիվ անլուծելի հարցեր՝ մարդու եւ իր հոգեւոր էության ու պետության հետ փոխհարաբերությունների առումով: Սկսած միապետությունների վերացումից եւ մարդու բնական իրավունքների ու համարեղ կյանքի փոխհամաձայնեցված սկզբունքներով կոլեկտիվ կյանքի կազմակերպումից (ինչն էլ համարվում է սահմանադրական պետության էությունը)՝ ինչ-որ բան այդպես էլ մինչեւ վերջ չգիտակցվեց:

Ավելի կոնկրետ՝ այդ աններդաշնակության երեւան գալը պայմանավորված էր պետական կյանքի ձեւավորման գործում եկեղեցու դերի ամենաարմատական վերանայմամբ: Եկեղեցու պետությունից անջարվելու սկզբունքի ընդունումը մարդկության համար ինքնին խոշորագույն փիլիսոփայական հեղափոխություն էր: Այն գրկեց եկեղեցուն իր երկու նշանակալի եւ ավանդական՝ իշխանության ձեւավորման եւ ճշմարտության սահմանման վերջին աստիճանի գոր-

ծառայություններից: Իսկ եթե հաշվի առնենք, որ հազարամյակներ շարունակ հապրկապես այդ սկզբունքների վրա է կազմակերպվել մարդկանց պետական կյանքը, ապա կարելի է նշմարել մարդկության գիտակցության մեջ առաջացած փոփոխության ողջ խորությունը:

Ժամանակակից սերունդների գիտակցության մեջ իշխող եւ մարդկանց բնական իրավունքների հավասարության վրա հիմնված լիբերալիզմի փիլիսոփայությունը մերժում է եկեղեցու՝ պետական կյանքի ձեւավորման գործընթացին միջամտելու իրավունքները եւ ճշմարտության վերջին ապրանքին հավակնելու դերը: Պետական իշխանության ձեւավորման արպոնությունը փրված է այս կամ այն պետության քաղաքացիներին: Իսկ ճշմարտությունը համարվում է Աստուծո առանձնաշնորհը. մարդը միայն կարող է ազատորեն արտահայտել իր կարծիքը: Ցանկացած եկեղեցու համար հասկացությունների նման վերանայումը եւ եկեղեցու սոցիալ-քաղաքական դերի այդօրինակ փոփոխությունը հավասարազոր էր ողբերգության: Չխոսելով նաեւ այն հանգամանքի մասին, թե որքան ցավազին էր եկեղեցու՝ պետական շինարարությունից հեք մղումը:

Արված դատողություններն առավել հստակեցնելու համար անհրաժեշտ է արձանագրել եկեղեցու եւ պետության միջեւ ստեղծված կապերի կարեւորագույն ասպեկտները: Նախապես նկատենք, որ մարդկության պարմության մեջ եկեղեցու եւ պետության բաժանման սկզբունքն առաջին անգամ հռչակվեց Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում:

1789թ. ընդունված եւ 1791թ. ուժի մեջ մտած «Իրավունքների մասին հռչակագիրը» հռչակեց խոսքի, տպագրության, հավաքների, կրոնական դավանանքի ազատությունը, եկեղեցու անջատումը պետությունից, անձի անձեռնմխելիությունը եւ այլն: ԱՄՆ-ի Սահմանադրության առաջին տասը լրացումները կանխորոշած այդ իրավաբանական փաստաթուղթը վերջ դրեց թագավորի եւ կառավարության իշխանության աստիճանայնության կոնցեպցիային, որը հատուկ էր վաղ միջնադարյան Եվրոպային եւ բացարձակապետության դարաշրջանին³: Ըստ էության, ԱՄՆ-ի հիմնադիրներն իրականացրին աշխարհայացքային հեղափոխություն: Պետական շինարարության ոլորտում առաջնային դարձան սկզբունքորեն այլ արժեքներ:

³ Становление американского государства / Отв. ред. А. А. Фурсенко. СПб., 1992. The Bill of Rights: A Documentary History / Ed. by B. Schwartz. New York; London, 1971. V. 1-2.

Գիտականության այդօրինակ հեղափոխությանը, անկասկած, նպաստեցին ինչ-ինչ ավանդույթներ: 18-րդ դարի ամերիկյան պե-
րական փիլիսոփայության ընդհանուր պրամաբանությունն իր ար-
մայրներով բխում է բրիտանական միջնադարյան ավանդույթնե-
րից, մասնավորապես 1215թ. Ազատությունների Մեծ Խարտիա-
յից⁴, որն օրենսդրորեն սահմանափակում էր թագավորական իշ-
խանությունը: Մարդու իրավունքներից կարեւորագույնը՝ անձի ան-
ձեռնմխելիությունը, առաջին անգամ դարձյալ ամրագրվել է 1679թ.
մայիսի 27-ին բրիտանական պառլամենտի ընդունած Նաբեաս
Կորպուս ակտում: Ամեն դեպքում, պեպության ներսում եկեղեցու
դերի արմատական վերանայումը, որը տեղի ունեցավ Միացյալ
Նահանգներում, պետք է գնահատել որպես մարդկության պար-
մության մեջ դարակազմիկ իրադարձություն: Պարահական չէ, որ
«Իրավունքների մասին հռչակագիրը» օգտագործվել է Մարդու
իրավունքների համընդհանուր հռչակագրի մշակման ժամանակ,
որն ընդունեց ՄԱԿ-ը 1948թ. դեկտեմբերի 10-ին, ինչպես նաև բազ-
մաթիվ երկրներում գործող նմանապիպ փաստաթղթերում:

Այն, որ ասվածը չափազանցություն չէ, կարելի է համոզվել այն
ողբերգականությամբ, որով բնորոշվու է միապետության ասպանո-
ւթաժը Ֆրանսիայում 18-րդ դարի բուրժուական հեղափոխության
ժամանակ: Ի փարբերություն ԱՄՆ-ի՝ միապետական խոր ավան-
դույթներ ունեցող Ֆրանսիան չկարողացավ գտնել քաղաքակիրթ
ճանապարհներ՝ սահմանափակելու համար եկեղեցու ազդեցու-
թյունը պեպական իշխանության ձեւավորման գործընթացի վրա:
Պեպական իշխանության ձեւավորման հարցում եկեղեցու եւ հեղա-
փոխական-ազատական ուժերի միջեւ մրցակցությունը հանգեցրեց
դաժան գործընթացի, որը պարմության մեջ հայտնի է որպես
«ապաքրիստոնեականացում»:

Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության փարիներին (գլխավորա-
պես 1793թ.) կաթոլիկ պաշտամունքի լուծարման փորձը վերափոխ-
վեց հոգեւորականության դեմ հեղափոխական տեռորի: Նեղափո-
խականները հասան նրան, որ սկզբնական շրջանում օրենսդրորեն
արգելեցին եկեղեցին եւ Աստվածաշունչը: Ապաքրիստոնեականաց-
ման ընթացքում փակվում էին եկեղեցիները, դրանց պարկանող
զարդերը բռնագրավում էին հոգուր պեպության պաշտպանության,

⁴ Հռչակագրի լրիվ տեքստը տես
<http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/HISTORY/MAGNACARTA.HTM>

եկեղեցականներին հարկադրում էին հրաժարվել իրենց հոգևոր աստիճանից: Նախաձեռնությունն արժանացավ Փարիզյան կոմունայի աջակցությանը: Զրիստոնեությունը փոխարինվեց նոր հեղափոխական ռացիոնալիստական Բանականության պաշտամունքով (հաճախ հարկադրաբար), ինչը խոր դժգոհություն էր առաջացնում գյուղացիության շրջանում: Նասկանալով, որ ապաքրիստոնեականացումը կարող է ժողովրդի շրջանում հակահեղափոխական քրամադրությունների փռելիք փայլ, Մ. Ռոբեսպիերը դեմ արտահայտվեց Բանականության պաշտամունքին: Արդեն 1793թ. վերջին Կոնվենտը պաշտոնապես դատապարտեց բռնության դեպքերը՝ դրանք որակելով որպես «պաշտամունքների ազատությանը հակասող»⁵:

Փրանսիայի օրինակը վկայում է պետության ներսում եկեղեցու դերի վերախմաստավորման գործընթացի բարդության մասին: Այլ կերպ չէր էլ կարող լինել, քանի որ արեւմտյան ազգերի կյանքում ազատական արժեքների ներդրման աննախադեպությունը չուներ պետության մեջ եկեղեցու նոր դերը որոշող համապատասխան դեղատոմս: Ավելին, ժողովուրդների համար առանց միապետի կառավարվող պետության էությունն ընկալելը դժվար էր: Նման անցումի նրբություններն առավել խոր հասկանալու համար անհրաժեշտ է մանրամասնորեն կանգ առնել միապետական պետության էության, ինչպես նաև այն դերի վրա, որ խաղում էր եկեղեցին այդ պետություններում: Ծանոթությունը այդ խնդրի առանցքային ասպեկտներին թույլ կտա ավելի հեշտ հասկանալ կրոնական կազմակերպությունների վիճակը նաև մեր օրերում:

Պետությունից եկեղեցու անջատման սկզբունքի ճակատագիրը խիստ հակասական է: Աշխարհում բազմաթիվ սահմանադրական երկրներ մինչ օրս պաշտոնապես չեն ընդունել այդ սկզբունքը: Մեծ Բրիտանիայում մինչ օրս եկեղեցու գլուխ է համարվում թագուհին: Այդպես է նաև Եվրոպայի որոշ երկրներում, որտեղ ձեռականորեն պահպանվում է միապետական կարգը: Սակայն իրականում այդ սկզբունքը գործում է ամենուրեք: Այլ խնդիր է, որ օրենսդրական անորոշության այս կամ այն աստիճանը առանձնահատուկ բարդություններ է առաջացնում սահմանադրական երկրների կյանքում: Եվ ոչ միայն երկրների:

Երկու փարի առաջ եվրոպական գործերին ակտիվ մասնակցու-

⁵ Առավել մանրամասն այդ մասին փնտ. Домнич М., Великая французская буржуазная революция и католическая церковь, М., 1960; Mathiez A., La revolution et l'eglise, P., 1910.

թյան հայր ներկայացրեց Վարիկանը: Եվ պարահական չէ, որ 2007թ. հուլիսի 2-ին Եվրախորհրդի խորհրդարանական վեհաժողովը (ԵԽՆՎ) եկեղեցու եւ պետության անջատման սկզբունքը հաստատեց որպես համաեվրոպական արժեք: Թեեւ ընդունված բանաձեւում Վեհաժողովը նշեց, որ «կրոնը համարվում է եվրոպական հասարակության կարեւոր առանձնահատկությունը», եւ կրոնի ազատությունը պաշտպանված է Մարդու իրավունքների եվրոպական հռչակագրով, այնուամենայնիվ, մարդու իրավունքները խախտող կրոնական սկզբունքները ճանաչվեցին անընդունելի: Այսինքն՝ եվրոպական հանրությունը քաղաքակիրթ աշխարհին հերթական անգամ հիշեցրեց քաղաքականության մեջ եկեղեցու միջամտության անթույլատրելիության մասին:

Եկեղեցին եւ իշխանությունը. եկեղեցու դրությունն ու դերը միապետություններում եւ սահմանադրական պետություններում

18

Պետությունից եկեղեցու անջատման սկզբունքային նշանակությունը հասկանալու համար անհրաժեշտ է մանրագնին վերականգնել եկեղեցու գործառնական դերը մինչ Եվրոպայում բուրժուական հեղափոխությունների եւ սահմանադրական պետությունների ի հայր գալը: Առանց պետությունների կյանքում եկեղեցու ավանդական քաղաքական դերի մասին համոզիչ պարկերացում կազմելու դժվար է հասկանալ կրոնական կազմակերպությունների գործունեության մեջ ներկայումս առկա կազուսների էությունը:

Մարդկության կյանքում կրոնի եւ եկեղեցու խաղացած դերի մասին ընդհանուր դատողությունները բավարար չեն: Որքան էլ ժամանակակից սերունդներն անտարբեր լինեն կրոնական պարամոթյան նկատմամբ, նրանց մեկ հարց չի կարող չհետաքրքրել. ինչո՞ւ են մարդիկ անցյալում կառուցել այդքան շատ եկեղեցական շինություններ: Չէ՞ որ միայն կենսականորեն կարեւոր պարճառներն ու նպատակները կարող են մարդկանց հարկադրել փասնամյակներ շարունակ կառուցել թանկարժեք շինություններ: Այդ հարցն ավելի արդիական է դառնում, երբ մարդիկ տեսնում են, որ եկեղեցիներ կառուցում են նաեւ այսօր, սակայն քչերին է դա հետաքրքրում: Այդ դեպքում ինչո՞ւ են դրանք կառուցել:

Այսպեղ անհրաժեշտ է խոսել միայն մեկ ասպեկտի՝ եկեղեցու եւ միապետության անխզելի կապի ֆենոմենի էության մասին: Այդ հանգամանքի լիակատար ըմբռնման բացակայությունը կբարդացնի հետեւյալ հարցի պատասխանը. ի՞նչ է նշանակում եկեղեցու եւ պետության անջատման ժամանակակից սկզբունքը ներկայիս սահմանադրական պետություններում: Ավելի ճշգրիտ՝ ինչո՞ւ եկեղեցին կորցրեց իր կարեւոր հազարամյա պետականասպեղծ գործառույթը, եթե միապետությունների ամբողջ պատմությունը խարսխված է այդ կրոնական ինստիտուտի պատմության վրա: Այսպեղից առաջանում է նաեւ հետեւյալ հարցը. ի՞նչ ճակատագիր է սպասվում եկեղեցուն ժամանակակից աշխարհում:

Վերոնշյալ դատողությունը բոլորովին դժվար չէ ապացուցել, եթե կանգ առնենք ցանկացած կրոնական համակարգի առանցքային քաղաքական իմաստի վրա: Բոլոր միապետների «փրկությունը» «միապետի աստվածընկրտության» մեջ էր, որն ամրագրված է ցանկացած կրոնական հոսանքում: «Ցանկացած իշխանություն Աստուծոց է». սա մի մի դրույթ է, առանց որի ոչ մի կրոն չէր կարող երկար ժամանակ գոյություն ունենալ: Կրոնական հետեւորդների առջեւ այդ աստվածային ճշմարտության եկեղեցական մեկնաբանությունը շար պարզ ու համոզիչ էր հատկապես այն ներշնչանքի միջոցով, որ «աշխարհում միայն մեկն իրավունք ունի իշխելու բոլորի վրա»: Այն եկեղեցուն դարեր շարունակ վերածեց պետականասպեղծ կարեւոր գործոնի:

Այս հանգամանքը լակոնիկ եւ ճշգրիտ ձեւակերպել է միապետական պետության հայտնի հետազոտող Լեւո Տիխոմիրովը⁶. «Մեկ անձի գերագույն պետական իշխանության ճանաչումը իր նման

6 Իր ծավալուն աշխատության մեջ հեղինակը հասկանալիորեն մասնատում է ժողովրդի կրոնականացվածության գործոնը միապետական իշխանության ընդհանուր մոդելի սահմանման ժամանակ: «Միանձնյա իշխանությունը հաճախ հավասարեցվում էր բարձրագույն փրկակալի, բռնապետի, առաջնորդի հասկացությանը՝ ելնելով փարբեր պատճառներից՝ նրա օրենսդիր կամ դատական իմաստությունից, էներգիայից և փառանդներից, ներքին կարգուկանոնը պահպանելու կարողությունից, ռազմական ունակությունից, սակայն բոլոր այդ փրկակալները կարող էին ստանալ Բարձրագույն իշխանության կարգավիճակը միայն այն դեպքում, եթե նրանց փառաբանման մեջ ներառված էր կրոնական գաղափարը, որն այդ անհատի մեջ ժողովրդին մարնացույց էր անում բարձրագույն գերմարդկային սկզբի ներկայացուցչին: Որպես կանոն՝ միաստվածային բոլոր կրոններն առավել չափով նպաստում են միապետության սկզբնավորմանը»:

Այդ մասին րեւո Լев Тихомиров, "Монархическая государственность", բաժին 4. պարագրաֆ XVIII:

հարյուր հազարավոր կամ միլիոնավոր մարդկային արարածների նկատմամբ չէր կարող փեղի ունենալ առանց այն փաստի կամ կանխավարկածի ընդունման, որ փվյալ անձի՝ ցարի մեջ առկա է ինչ-որ բարձրագույն գերմարդկային ուժ, որին ազգը ցանկանում է կամ չի ցանկանում հնազանդվել: Ննազանդության հարկադրող այդ ուժը, այսպիսով, պարփակված է ոչ թե այդ միանձնյա փրակալի, այլ նրա հետեւում կանգնած ժողովրդի մեջ... Դա կարելի է իրագործել միայն կրոնական սկզբի ազդեցությամբ, այն փաստի կամ կանխավարկածի օգնությամբ, որ միապետը ինչ-որ բարձրագույն ուժի ներկայացուցիչ է, որի դեմ չնչին են միլիոնավոր մարդկային արարածներ: Կրոնական սկզբի մասնակցությունը, անկասկած, անհրաժեշտ է միապետության՝ որպես պետական բարձրագույն իշխանության, գոյության համար: Այդպիսին է եղել միապետությունների պարմական ծագումը»:

Բնականաբար, «ցանկացած իշխանություն Աստուծոց է» դրույթի իմաստն այդ պարմական մեկնաբանությունից շատ ավելի խորն է: Այժմ շարերն են հասկանում, որ այդ բանաձեւն արտացոլում է «մարդը կամ իշխանություն ունի մարդու վրա կամ ոչ» ճշմարտությունը: Այսինքն՝ այլոց նկատմամբ իշխանություն կարող է հաստատել այն մարդը, որը կարող է իշխել ուրիշների գիտակցությանը եւ ենթարկել նրանց իր կամքին: Դա, իրոք, աստվածային շնորհ է եւ փրկված է ոչ բոլորին: Մակայն մեզ այս պահին հեղափոխում է ավանդական եկեղեցական մեկնաբանությունը եւ նրա դերը մարդկության պարմության մեջ:

Աստուծոն խորապես հավաքացող հասարակությունները չէին կարող արհամարհել միապետի աստվածընտրության մասին թեզը: Եթե դա այդպես չլիներ, մարդկանց պետական միություններն ընդհանրապես հնարավոր չէին լինի: Նասկանալի չէր լինի նաեւ եկեղեցական կազմակերպության ռազմավարական իմաստը. հզորության փրակապետան համար միայն բարոյախոսությունները բավարար չեն: Կրոնն ի սկզբանե պետք է ունենար քաղաքական, այսինքն՝ մարդկանց հարաբերությունների կանոնակարգման գործառույթ, անկախ նրանց բարոյական զարգացումից: Եկեղեցու համար որպես նման մեխանիզմ էր ծառայում միապետի աստվածընտրության հանդեպ հասարակության հավատը: Դա եկեղեցական ղեկավարներին թույլ էր փալիս մարմացույց անել նրան, որը համարվում է Աստուծու ընտրյալը. հասարա-

կությունները կարող էին միայն ծնկի գալ եւ բացականչել՝ կեցցե՛ արքան:

Միապետական փիպի պետական կազմավորումների ձեւավորման նման փրամաբանությունը հստակորեն գծագրում է եկեղեցու եւ միապետի դերերը, ինչպես նաեւ նրանց փոխհարաբերությունները: Այսպէս է եկեղեցու եւ նրա հեղինակության ամրապնդման հանդեպ բոլոր միապետների հավատարմության գաղափարը: Դժվար է պատկերացնել, որ սոսկ հանուն սեփական հոգեւոր փրկության եւ աստվածավախության, որեւէ հանրություն կարող է իրեն թույլ տալ կառուցել մի փաճար, որն իր արժեքով հավասար է բազմաթիվ սերունդների նյութական հարստությանը: Միապետները (նույնիսկ նրանք, ովքեր չէին հավատում Աստծուն) հիմք էին ստեղծում եկեղեցու համար, իսկ եկեղեցին ապահովում էր հպարակների հավարն իրենց փիրակալի աստվածընտրության հանդեպ: Պետական կազմավորումն իր գոյության եւ կայուն գործառնության համար ստանում էր անթերի ամբողջական համակարգ:

Միապետները եկեղեցիներ էին կառուցում (մզկիթներ, սինագոգներ եւ այլն) գլխավորապէս ոչ թե իրենց հոգու փրկության, այլ իրենց հավերժական իշխանության պահպանման նպատակով: Նամապատասխանաբար, եկեղեցիներն էլ հիմնականում կառուցվում էին ոչ թե հանուն Աստծու, այլ հպարակներին հնազանդ պահելու նպատակով: Ավելին, «կրոնական պատերազմների» ամբողջ պարմությունը փիրակալների եւ եկեղեցու բարդ փոխհարաբերությունների վկայությունն է: Պարզամտություն կլիներ ենթադրել, որ հզոր միապետները կարող էին իրենց իշխանության ճակատագիրը հանձնել եկեղեցական կազմակերպություններին: Ինչպէս վկայում է բազում դարերի պարմությունը, կրոնի եւ եկեղեցիների ամբողջ զարգացումն ինքնին միապետների՝ եկեղեցին հնազանդեցնելուն ուղղված պայքարի արդյունք է: Դժվար է ենթադրել, որ բնույթով փոքրափար եկեղեցական կազմակերպությունները կարող էին վերափոխվել սեփական կամքով:

Յուրաքանչյուր կրոնական կազմակերպություն, ելնելով իր բնույթից, պաշտպանում էր միակ ճշմարտացին լինելու իր իրավունքը: «Նավարի վերաբերյալ վեճերի» ինստիտուտն ի հայտ եկավ կրոնական կազմակերպությունների նման առանձնահատկության հետեւանքով: Յանկացած եկեղեցի քարոզում էր «ճշմարտության վերջին արյանի» գաղափարը եւ այն, որ հենց ինքն է այդ

ապրյանի կրողը: Այլ կերպ չէր էլ կարող լինել. հակառակ պարագայում եկեղեցին պարզապես չէր կարողանա իրականացնել իր քաղաքական դերակատարությունը՝ օրհնել միապետներին: Բայց հենց այդ հանգամանքն էր թույլ տալիս փիրակալներին սրեղծել կրոնական նոր կազմակերպություններ կամ նպաստել դրանց ի հայր գալուն: Նասկանալի է, որ այդ գործընթացը հեշտ չէր. հավատի դեմ դժվար է պայքարել:

Դրա վառ օրինակն է 16-րդ դարում բողոքականության հաստատումը Եվրոպայում: Նազիվ թե այն ժամանակ նորաստեղծ կրոնական հոսանքը կարողանար կոտրել ազդեցիկ կաթոլիկության կամքը՝ հիմնվելով միայն Նոռմի պապերից լայն զանգվածների դժգոհության վրա, եթե չլինեին իշխող վերնախավերի քաղաքական շահերը: Նենց աշխարհիկ իշխանների աջակցությունն էր, որ թույլ տվեց Մարտին Լյութերին 1529թ. Գերմանիայում առաջին արմատական բեկումը կատարել ոչ միայն քրիստոնեական եկեղեցում, այլև Եվրոպայի քաղաքական կազմակերպման համակարգում:

22

Բողոքականության հաղթարշավի արդյունքը՝ Երեսնամյա պատերազմը (1618-1648թթ.), Եվրոպայի նոր պայմության վաղ շրջանի խոշորագույն ռազմական բախումը, որում կաթոլիկ կուսակցությանը, որի հիմքն էին համարվում հիմնականում Կայսրությունն ու Իսպանիան, դիմակայում էին գլխավորապես բողոքական երկրները (Դանիան, Շվեդիան), ավարտվեց Վեստֆալյան հաղթանակով: Վերջինս նոր գլուխ բացեց միջազգային հարաբերությունների պայմանության մեջ, որը բնութագրվում էր կրոնական գործոնի նշանակության որակական նվազմամբ: Քաղաքական աշխարհն արմատապես փոխվեց:

Ռեֆորմացիայի հայր Մարտին Լյութերը, անկասկած, հնուր քաղաքական գործիչ էր, որը հասկանում էր, որ Ռեֆորմացիային անհրաժեշտ է իրական ուժերի աջակցությունը: Այդ իսկ պատճառով հասկանալի է գյուղացիական ապստամբությունների նկատմամբ նրա բացասական վերաբերմունքն այն բանից հետո, երբ 1529թ. Շպեերում գումարված կայսերական սեյմի ժամանակ գերմանացի իշխանները հանդես եկան ռեֆորմացիոն շարժումն արգելող որոշումների եւ հրամանագրերի դեմ ուղղված բողոքով: 1521թ. Վորմսի հրովարտակով սկսված հեղափոխումներից Լյութերը պաշտպանություն էր փնտրում ոչ թե ժողովրդական ճամբարում,

այլ իշխանների մեջ⁷: Եվ պատահական չէ, որ կրոնական նոր ուղղության անվանումն էլ ծագեց իշխանների քաղաքական գործողությունից՝ բողոքից: Սա խիստ խորհրդանշական է:

Իրավիճակն այդպիսին էր հազարավոր փարիներ: Եկեղեցին ձեւավորում էր իշխանությունը, իշխանությունը ձեւավորում է ձեւավորում էր եկեղեցին⁸: Թվում էր՝ ոչինչ չի կարող փոխել դեպքերի նման ընթացքը: Մակայն հավատն առ Աստված եւ ունի որոշակի ձեւեր: Միշտ գալիս են ժամանակներ, երբ մարդիկ փոխում են աստվածային ճշմարտությունների իրենց ընկալումը: Այդ փոփոխությունից հասկանալի է դառնում, թե ինչու է պետական շինա-

7 1521թ. գարնանը Մարտին Լյութերը կայսեր հրամանով ներկայացավ Վորմսի վեհաժողովին: Նրանից նորից պահանջեցին հեղի կանգնել իր թեզերից: Այդ ժամանակ նա ասաց, որ եթե իրեն չտարհանո՞ղեն Աստվածաշնչի հիման վրա, ապա նա երբեք չի հրաժարվի իր հայացքներից: Կայսրը ոչ մի կերպ չէր կարող առարկել, սակայն նրան արտաքսման դատարարեց: Նույն փարում «Գերմանական ժողովրդի քրիստոնյա ազնվականությանն» ուղղված ուղերձում Լյութերը հայտարարեց, որ պատկանության փարածման դեմ պայքարը ողջ գերմանացի ազգի գործն է: Մակայն 1520-1521թթ, երբ Ռեֆորմացիային հարած դասակարգերի դիրքորոշումները սկսեցին որոշակիանալ և քաղաքական հրապարակում հայտնվեց Թ.Մյունցերը, Մարտին Լյութերն սկսեց հեռանալ նախապես գրաված արմատական դիրքերից, ճշգրտելով, որ «քրիստոնեական ազատությունը» պետք է ընկալել միայն հոգևոր ազատության իմաստով, որի հետ մարմնական անազատությունը (ներառյալ՝ ճորտատիրական պայմանները) լիովին համարելի է: 1521թ. Վորմսի էդիկտի հիման վրա սկսված հեղափոխումներից Լյութերը պաշտպանություն էր փնտրում ոչ թե ժողովրդական ճամբարում, այլ ազնվականների մեջ՝ թաքնվելով կուրֆյուրստ ֆրիդրիխ Սաքսոնացու Վարբուրգյան ամրոցում: Այդ պահից ի վեր սկսվում են Մարտին Լյութերի սուր ելույթները Ռեֆորմացիայի արմատական-բյուրգերական (Կարլսբրոննի և այլն) ուղղությունների և հատկապես ժողովրդական զանգվածների հեղափոխական պայքարի դեմ: Լյութերը մարմնացույց էր անում, որ աշխարհիկ իշխանությունը պարտավոր է պահպանել գոյություն ունեցող հասարակական կարգը սրի միջոցով: 1524-1526թթ. գյուղացիական պայքարագմի ժամանակ նա պահանջում էր արյունոտ հաշվեհարդար ասպարամբած գյուղացիների հետ և ճորտատիրական կարգերի վերականգնում:

Այդ մասին առավել մանրամասն փնտրելը Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abt 1-4, 1882-1972 (հրատարակությունը շարունակվում է); Hilfsbuch zum Lutherstudium, hrsg. von K. Aland, 3 Aufl., Weimar, 1970

8 Շատ է գրվել այն մասին, որ եկեղեցին, հանուն իր ինքնապահպանման և բարգավաճման, գնացել է ամենաարմատական համաձայնությունների ցանկացած իշխանության հետ: Դրա հրաշալի օրինակ են Գերմանիայում եկեղեցու և նացիստների փոխհարաբերությունները: Դա հստակորեն նկարագրել է Ժ.Կ. Էպլենը. «Մենք արձանագրում ենք, որ եկեղեցիները չէին կարող բացահայտորեն դիմադրել նացիստների քրեական իշխանությանը. դա չէր կարող անել ոչ պատվությունը, ոչ եպիսկոպոսները, ոչ էլ բողոքականության շրջանում հեղինակություն վայելող անձինք: Դա փրկելու ունեցավ այն պարտաճառով, որ, սկսած Կոնստանտինոպոլի կայսեր ժամանակներից, եկեղեցիները կորցրին քաղաքական իշխանությունը հրապարակայնորեն ընդդիմանալու ունակությունը»: **Steu Ellul J. La Subversion du christianisme. P. 238**

րարության գործընթացից եկեղեցու դուրսբերման խնդիրն իր այս կամ այն լուծումը ստանում հակամիապետական ուժերի շրջանում: Պարզ է դառնում նաև, թե ինչու էր եվրոպական միապետությունների փլուզման ժամանակահատվածներում եկեղեցու և կրոնի խնդիրը հայտնվում այդ հեղափոխությունների կենտրոնում: Վերը նկարագրված ողբերգությունը, որը կարարվեց Աստվածաշնչի և եկեղեցու հետ 1791թ. Ֆրանսիական բուրժուական հեղափոխության ընթացքում, ինքնին չափազանց խոսուն է:

Այն հանգամանքը, որ ցանկացած պետության առանցքային հարցը պետական իշխանության ձեւավորման սկզբունքներն են, ինքնին փայլա է վերը նշված հարցի պարասխանը: 18-րդ դարի հեղափոխականների և եկեղեցու միջև առաջացավ հակամարտություն այն հարցի շուրջ, թե **ով իրավունք ունի ձեւավորելու պետական իշխանությունը**: Այն փարբերակը, որով լուծվեց մարդկանց պետական կյանքի այդ առանցքային հարցը, բազում հարյուրամյակներ կանխորոշեց մարդկության ճակատագիրը: Իսկ խնդիրը, իրոք, բարդ էր:

24

Մարդու բնական իրավունքների հավասարության նկատմամբ հավարի հայտնվելուց հետո, բնականաբար, հավարը աստվածընտրյալ փրակալների նկատմամբ պետք է նվազեր և կորցներ պետականաստեղծ գործոնի դերակատարությունը: Սկսած 18-րդ դարից՝ Նյուսիսային Ամերիկայի և Եվրոպայի ժողովուրդները, հավարալով անձի ազատության և հավասարության ազատական իդեալներին, հրաժարվեցին իրենց պետություններում իշխանության ձեւավորման գործընթացում եկեղեցու առանցքային դերակատարությունից: Պետությունները սկսեցին հիմնվել քաղաքացիների համընդհանուր, հավասար հիմունքներով պայմանագրի՝ սահմանադրության վրա: Եկեղեցին, իր կամքին հակառակ, դուրս մղվեց այդ գործընթացից, ինչը ամրագրվեց սահմանադրությունների փոքստերում: Եկեղեցական ինստիտուտի հազարամյա դերակատարությունն ավարտվեց:

Ավելին, իր արդյունավետությունը կորցրեց եկեղեցու գլխավոր ինստիտուտներից մեկը՝ վեճը ճշմարտության մասին: Ազատական գաղափարախոսությունը պետական կյանքում մերժեց ճշմարտության վերջին աբյանի իրավունքը: Դրա փոխարեն արմատավորվեց խոսքի ազատության իրավունքը՝ որպես սահմանադրական պետությունների հիմնարար իրավունքներից մեկը: Նասարակու-

թյան կենսագործունեության մեջ եկեղեցուն վիճակված էր փնտրել սկզբունքորեն այլ դերակատարություն: Նրա քաղաքական գործառույթն ավարտվեց: Եկեղեցական շինարարությունը դրանից չնվազեց, սակայն արմատապես փոխվեց եկեղեցական գործունեության դերը: Վերելք ապրեցին կրոնական նոր կազմակերպություններ:

Սահմանադրական պետություններում գործերի նման ընթացքը որոշեց եկեղեցիների և կրոնական կազմակերպությունների գործառույթները: Նրանք կարող էին զբաղվել միայն Աստուծո խոսքի քարոզով, այսինքն՝ ազդել մարդկանց բարոյական մակարդակի վրա: Դրա հետ մեկտեղ եկեղեցիները կորցրին ճշմարտության վերջին ապրանքի իրավունքը: Իրենց համար ընդունելի ճշմարտության ընտրության իրավունքը տրվեց քաղաքացիներին: Այսպեղից էլ խղճի ազատության սկզբունքի ի հայտ գալը, եկեղեցու մենաշնորհը վերացվեց նաև կրոնական ոլորտում: Մարդկանց կյանքի հոգեւոր ոլորտն այդպիսի վիճակում է հայտնվել քսաներորդ դարի վերջին և քսանմեկերորդ դարի սկզբին:

Պետք է նշել նաև այն հանգամանքը, որ երեք հարյուր տարիների ընթացքում մարդկանց կյանքում եկեղեցու դերակատարության հիմնարար վերանայումը տարբեր տեսակետների տեղիք է տվել արեւմտյան փիլիսոփաների շրջանում: Պահպանողական փիլիսոփաները ազատականության գաղափարների հաղթարշավում քայքայիչ իմաստ են նշմարում: Առաջին հերթին դրանց են վերագրում կյանքի իմաստավորման հանդեպ մարդկանց հետաքրքրության անկումը: Սահմանադրական պետությունների քաղաքացիների ժամանակակից սերունդները անհարմարություն են զգում աճող ապակողմնորոշումից և կյանքի իմաստի պարկերացման բացակայությունից:

Այս փաստարկը հիմնավորվում է նրանով, որ ազատականությունը մերժում է «ճշմարտության վերաբերյալ վեճի» նպատակահարմարությունը՝ փոխարինելով այն «խոսքի ազատության» մասին դրույթով: Դրանում է սեփական կյանքի փիլիսոփայական հիմքերի նկատմամբ մարդկանց հետաքրքրության կորուստը: Ավելին, այդ դրույթով արդարացվում է **եկեղեցու և մարդու իրավունքների փիլիսոփայության մշտական հակասությունը**: Պետք է խոստովանել, որ եկեղեցին վերջին հարյուրամյակների ընթացքում ձգտում է վերականգնել իր քաղաքական դերակատարությունը:

Նայ առաքելական եկեղեցու պատմական առանձնահատկությունը

Անդրադառնալով հայ ժողովրդի պատմության մեջ առկա քաղաքական-կրոնական գործընթացներին՝ նկատում ենք, որ հասարակությունների քաղաքական կազմակերպման եւ եկեղեցու փոխհարաբերությունների վերը նկարագրված բոլոր օրինաչափությունները հազարամյակների ընթացքում թելադրել են նաեւ հայ ժողովրդի կյանքը: Մասնավորապես կարելի է հասկանալ Նայ առաքելական եկեղեցու հատուկ պատմական դերի ամրագրման՝ Նայաստանում փարածված կարծիքների էությունը: Եվ հենց այդ օրինաչափություններով կարելի է հեշտությամբ բացահայտել եկեղեցու այժմյան ակտիվությունը:

Նայ առաքելական եկեղեցին ներկայումս մեծապես կրում է պատմական երկարատև ժամանակաընթացքում ձեւավորված մի շարք ավանդույթների կնիքը: Այդ ժամանակահատվածի առանձնահատկությունը որոշակի պայմանների առկայությունն է, որոնք դրդել են եկեղեցական կազմակերպությանը ոչ բնորոշ գործառույթների եւ նախապաշարմունքների: Արդյունքը եղավ այն, որ ՂԱԵ-ի պարագայում հայ ժողովուրդը գործ է ունեցել եւ ունի ավելի շուրջ էթնո-կրոնա-քաղաքական բազմաֆունկցիոնալ սինդիկատի հետ: Ավելին, «ազգային եկեղեցու» համարում ունեցող ՂԱԵ-ն նման կազմակերպություններին ոչ բնորոշ «ազգի հովանավորի» փիպոդոսի կրողն է համարվում: Նամենայն դեպս, եկեղեցու ջափարակները հակված են իրենց դերակատարության նման գնահատականի:

Կարծիք հայտնելով այն մասին, որ Նայ առաքելական եկեղեցին հատուկ տեղ է գրավում հայ ժողովրդի պատմության մեջ՝ սովորաբար նկատվում են ունենում նրա դերը հայ ժողովրդի ազգային ինքնության պահպանման գործում: Ճիշտ է, միաժամանակ ազգային ինքնության էությունը հաճախ մեկնաբանվում է ծայրահեղ հակասական, ինչի վկայությունն է թեկուզ եկեղեցու եւ ժողովրդի նույնականացման փարածված պրակտիկան, որը հակված է հայի մեջ տեսնել սոսկ ՂԱԵ-ի հետեւորդին: Նման փիլիսոփայության ի հայտ գալուն նպաստել են պատմական հիմնավոր պատճառներ: Ու թեեւ մինչ այժմ հարակ չէ, թե ինչպես է քաղաքական իշխանության՝ հայոց պատմությանը բնորոշ պարբերական վակուումը հարաբերակցվում եկեղեցու համար ոչ բնորոշ ակտիվության հետ, այնուամենայն-

նիվ, ՆԱԵ-ի ծագումնաբանության ընդհանուր փրամաբանությունը հստակ է:

Գլխավոր առանձնահատկությունն այն է, որ պատմությունը հաճախ զարգացել է Նայ առաքելական եկեղեցու կամքին հակառակ, բայց միաժամանակ ամենահակասական դերերում նրա մասնակցությամբ: Դրա համար էլ շատ առումներով ՆԱԵ-ի գաղափարակազմակերպական կառուցվածքը դարձավ եկեղեցական կազմակերպության համար այդ անսովոր դերի, որ վերցրել էր իր վրա վերջինս, հետեւանքն ու արտահայտությունը: Ինքնագնահատման եւ վարքագծի վերոնշյալ բոլոր կարծրափայերն ունեն ծագման ներքին փրամաբանություն: Եվ որոշիչ հանգամանքը ոչ այնքան քաղաքական բազմազանությունն է, որքան Նայաստանի կրոնական բարդ պատմությունը:

Ոչ այնքան ազգային իշխանության մշտական վակուումը, որքան միասնական կրոնական իրադրության բացակայությունը Նայաստանում կանխորոշեցին նրա փարածքում ընթացող էթնո-քաղաքական գործընթացների փրամաբանությունը: ՆԱԵ-ի գաղափարակազմակերպական առանձնահատկությունները պետության եւ ժողովրդի այդ վիճակի ճշգրիտ արտացոլումն են: Երեք կարեւոր հանգամանքներ՝ միասնական հայկական պետականության անկումը, 5-րդ դարում քրիստոնեական եկեղեցու բաժանումը միաբնակների եւ երկաբնակների եւ իսլամական կրոնա-քաղաքական գործոնի ի հայտ գալը կանխորոշեցին հայ ժողովրդի ճակատագիրը ոչ միայն 5-7-ից դարերում, այլեւ հետագա հարյուրամյակներում: Այդ նույն հանգամանքներն էլ պատճառ դարձան ՆԱԵ-ի ուրույն հատկությունների առաջացման համար՝ նրան վերածելով վերոնշյալ բազմաֆունկցիոնալ նշանակության էթնո-կրոնա-քաղաքական մեխանիզմի:

301թ. հիմնված Նայ առաքելական եկեղեցին շատ արագ հայտնվեց փիզերական մասշտաբի քաղաքական եւ կրոնական դիմակայությունների սուր կողմում: Արշակունիների հայկական պետությունը 387թ. բաժանվել էր Նոռմի եւ Պարսկաստանի միջեւ, կենտրոնական իշխանությունը հռոմեական մասում անմիջապես վերացվեց, իսկ պարսկական մասում այն գոյատևեց մինչեւ 428թ.: Նասկանալի է, որ քաղաքական համակարգի նման որակական ձեւափոխումը պետք է ազդեցություն գործեր այդ ժամանակվա կրոնական կազմակերպությունների ճակատագրի վրա: Այդպես էլ

եղավ. պայքարը հանուն եկեղեցական իշխանության դարձավ քաղաքական հզորության համար պայքարի առանցքը:

451թ. քաղաքական թափ հավաքող Բյուզանդիան Քաղկեդոնում հրավիրեց Տիեզերական եկեղեցաժողով: Որոշվում էին քրիստոնեական եկեղեցու ապագային վերաբերող հարցերը: Նասկանալի է, որ հոգևոր առաջնության հավակնող բյուզանդական կայսրերը պետք է ձգտեին հաստատել աստվածաբանական նոր կանոններ: Այդպես էլ եղավ. հայրնվեց քրիստոնեության երկաթնակ ուղղությունը, որը հետագայում ձեռք բերեց տիեզերական ընդգրկում: Նասկանալի է նաև այն, որ այդ ժամանակից ի վեր քրիստոնեական աշխարհում քաղաքական դաշինքների բնույթը պետք է որոշվեր կրոնական կողմնորոշման համաձայն: Այսպեղից ձեւավորվեց Նայաստրանի քաղաքական և կրոնական պատմության առանձնահատկությունը:

Նայսրնի է, որ Նայ առաքելական եկեղեցին (Սիրիական և Եգիպտական եկեղեցիների հետ) չի մասնակցել այդ եկեղեցաժողովին՝ մնալով միաբնակ: Արդյո՞ք դա կշռադարձված որոշում էր, թե՞ գործ ունենք Քաղկեդոնի եկեղեցաժողովին մասնակցելու հարկադրված մերժման հետ, այնքան էլ կարետոր չէ: Կարետոր է այն, որ Նայ քրիստոնեական եկեղեցու որոշումը՝ հեռու մնալ Քաղկեդոնի եկեղեցաժողովից, ջլաբեց նրա պոպեզիսը: Եկեղեցին դուրս մնաց աշխարհի քաղաքական-կրոնական զարգացումից՝ մնալով մեկուսացած:

Բյուզանդիայի կանխատեսելի ազդեցությունը նպաստեց Նայաստրանում կրոնական-քաղաքական բարդ իրադրության սրելով՝ մանր, որպեսզի որոշիչ խոսքը պատկանում էր քրիստոնեության երկաթնակ ճյուղին: Բյուզանդիան 6-րդ դարի վերջերից ուժեղացրեց կրոնական էքսպանսիան իր քրիստոնեական գավառներում, որպեսզի մինչ այդ էլ երկաթնակությունը լայն թափ էր հավաքել: Դրա հետևանքով 630թ. Նայաստրանի պատրիարքությունը պաշտոնապես ընդունեց երկաթնակություն: Մինչև 726թ. երկաթնակությունը Նայաստրանում ուներ պաշտոնական կրոնի կարգավիճակ⁹:

⁹ Նայաստրանում երկաթնակ կաթողիկոսության հիմնադրման առաջին փորձն արվել է դեռևս 591թ., երբ Ավան քաղաքում հիմնվեց երկաթնակների պատրիարքական աթոռը՝ ի հակակշիռ Դվին քաղաքի միաբնակ կաթողիկոսության: Տե՛ս **В. А. Арутюнова-Фиданян, Армяне-халкедониты на восточных границах Византийской империи (XI-ый век)**, *Երևան, 1980, էջ 56-57*: Նայաստրանում երկաթնակության գերիշխանությունը կապված է երկաթնակությունը որպես պաշտոնական կրոն ընդունելու՝ Եզր Ա Փարաժնակերպցի կաթողիկոսի օրոք 630թ. Նայաստրանի պատրիարքական աթոռի ընդունած որոշման հետ:

Եվ դա բնական է, քանզի կրոնական իրադրությունն արտացոլվեց նաև այդ ժամանակների քաղաքական դաշինքներում: Նման դաշինքը քաղաքական-կրոնական նոր տեսք փոխեց Նայաստրանին: Սակայն նաև փաստ է, որ միաբնակ եկեղեցին չանհետացավ հապկապես Նայաստրանի՝ Բյուզանդիայի քաղաքական ազդեցությունից դուրս գրնվող ծայրամասերում: Ի դեմս այդ եկեղեցու (հետագայում, ըստ տեքստի, այն կանվանենք Նայ առաքելական եկեղեցի)՝ Նայաստրանում հայտնվեց հայ ժողովրդի՝ պրոբյուզանդական ուղիով զարգացման յուրահատուկ հակառակորդ: Ընդ որում, հակառակորդ, որի իրական դաշնակիցները դարձան Բյուզանդիայի հակառակորդները՝ ի դեմս արաբների եւ պարսիկների: Նենց վերջին հանգամանքն էլ երկար ժամանակ կանխորոշեց հայ ժողովրդի հետագա ճակատագիրը: Մտեղծված իրավիճակի կարևորագույն առանձնահատկությունն այն է, որ Նայաստրանում ի հայտ եկավ անլուծելի ներքին խնդիր, որը, ինչպես ցույց փոխեց ժամանակը, աղավաղեց հայ ժողովրդի ազգային-կրոնական ինքնությունը:

Ակնկալելի էր, որ արաբսին ուժերի հետ դաշնակցելու միջոցով երկաբնակությունը ճնշելու ռազմավարությունը պետք է դառնար Նայ առաքելական եկեղեցու գոյության միակ իմաստը: 698թ. Նայաստրանում արաբների հաստատվելուց հետո այդ ռազմավարությունը ձեռք բերեց քաղաքական հիմք: 726թ. արաբական խալիֆների եւ Սիրիական եկեղեցու աջակցությամբ Նայ առաքելական եկեղեցին ժամանակավորապես հաստատեց իր գերիշխանությունը հայ ժողովրդի հոգեւոր կյանքում՝ մասնատելով Նայաստրանի միասնական երկաբնակ կաթողիկոսությունը: Սակայն այդ հաղթարշավը ողբերգություն դարձավ ոչ միայն հայ ժողովրդի, այլև ՆԱԵ-ի համար:

Դժվար չէ հասկանալ, որ ժողովրդի առավել կազմակերպված եւ զարգացած հատվածը, զրկվելով կրոնական կենտրոնից, պետք է կանգներ իր կրոնական հենարանը գրնելու խնդրի առջև: Բնականաբար, նրա մի մասը պետք է ճանաչեր Կոստանդնուպոլսի, իսկ մյուս մասը՝ Վրաց պարթիարքարանի գերիշխանությունը: Ժամանակի ընթացքում այդ խմբերի ազգային ինքնությունը պետք է սրանար աղավաղված տեսք: Եվ պատահական չէ, որ արդեն 10-րդ դարի սկզբին կարելի էր հանդիպել այնպիսի բնորոշումների, ինչպիսիք են հայ-վրացիներ, հայ-հույներ, եւ ինչն առավել հե-

փաթեթի է, հայ ազգայնականներ: Նասկանալի է, որ խոսքը այդ խմբերի կրոնական պատկանելիության մասին է: Նավանաբար այդ ժամանակներին է վերաբերում «ազգային եկեղեցի» փիլոզոսի ի հայտ գալը, որը հեփագայում ամրակցվեց ՆԱԵ-ին:

9-րդ դարի վերջից մինչև 13-րդ դարի 30-ականների սկիզբը կրկին Նայաստանում հաղթանակեց երկաբնակության ռազմաքաղաքական էքսպանսիան: Նասկանալի է, որ Նայ առաքելական եկեղեցին այդ ոլորտում դրության փերը չէր եւ արագ հեփին պլան մղվեց: Այն բանից հեփո, երբ Անիում վերացավ Բագրատունիների արքայական հարստությունը, Բյուզանդիայի նոր քաղաքականության շրջանակներում 1065թ. հայ եկեղեցական հովիվները կանչվեցին Կոստանդնուպոլիս, որտեղ նրանցից պահանջեցին՝ կամ լուծարել Կաթողիկոսի աթոռը, կամ ընդունել երկաբնակություն:

Միաբնակները եւ գլխավորապես ՆԱԵ-ն Նայաստանի կենտրոնական շրջաններից փեղահանվեցին դեպի Բյուզանդիայի կայսրության խորքերը կամ նրա սահմաններից դուրս: Նման քաղաքականությունը լուրջ ազդեցություն թողեց հայկական միաբնակ պատրիարքարանի վրա, եւ որոշակի ժամանակ անց (1080-ական թթ.) հայկական պատրիարքական աթոռներ ի հայտ եկան փարբեր գավառներում (Մարաշ, Ղոնաց աշխարհ, Եգիպտոս): Այսինքն՝ Նայ առաքելական եկեղեցու միասնությունը խախտվեց. ավելին, նրա ազդեցությունը փոխադրվեց ծայրամասեր:

Ակնհայտ է եւ այն, որ Նայ առաքելական եկեղեցու եւ նրա հոփի քաղաքական վարքն սկսեց ընդունել խիստ յուրահափուկ ձեեր: Մանավորապես, մեկուսացվածության հակվածությունը եւ արտաքին հովանավորների փնտրությունը վերջնականապես հաստատվեցին որպես հայկական միաբնակության համար կենսական կարեւորություն ունեցող ավանդույթներ: Նման մի ավանդույթ դարձավ նաեւ եկեղեցու ազգային ինքնության նույնականացումը ժողովրդի հեփ եւ ընդհակառակը: Էթնիկական ինքնանույնականացման հիմնախնդիրը հազվագյուտ երեւույթ է ազգերի պատմության մեջ: Պատմական փեսանկյունից հայ ժողովրդի համար այն դարձավ ամենահիմնական խնդիրներից մեկը: Պատմության ինչ-որ պահի իրենց հայ կարող էին համարել միայն ՆԱԵ-ի հեփերդները (հիմա հասկանալի է ՆԱԵ-ի վերոնշյալ փիլիսոփայական դոկտրինայի էությունը):

Ամեն դեպքում ՆԱԵ-ի համար ճակատագրական նշանակություն

ունեցան նրա մեկուսանալու ձգտումը եւ օտարերկրյա իշխանության հետ դաշինքի որոնումը: Այդ դերն ամենամեծ չափով արտահայտվեց մոնղոլական արշավանքների ժամանակ:

Մինչեւ 14-րդ դարի սկիզբը բազմաթիվ նվաճված քարածքներում մոնղոլներն օրինականացրել էին քրիստոնեությունը որպես համապետական կրոն: Նայ առաքելական եկեղեցուն այդ ժամանակներում հաջողվեց դառնալ մոնղոլական կայսրության ճանաչած կրոնական ինստիտուտներից մեկը: Նայ առաքելական եկեղեցին գնաց Կիլիկիայի թագավորների հետքերով՝ կարողանալով ոչ միայն ապահովել իր համար փրկարար դաշինք, այլեւ համապատասխան պայմաններ՝ Նայասարանից երկաթնակ եկեղեցին վերջնականապես արտաքսելու համար:

Միաբնակների «երջանկությունը» նվաճվեց թանկ գնով: Գաղթականների ալիքներն ընդգրկեցին ամբողջ Նայասարանը: Երկաթնակ Նայասարանը լքեց երկիրը՝ թողնելով ՆԱԵ-ն կիսադաբարկ երկրում: Բայց այդ երջանկությունը տևեց ընդամենը 70 տարի, մինչեւ որ 14-րդ դարի սկզբներին (1335թ.) մոնղոլների հետ անկության գիրկն անցավ հայ թագավորների եւ եկեղեցու դաշնակիցը: Սակայն փաստ է, որ մոնղոլների արշավանքը վերջ տվեց Նայասարանի քաղկեդոնականներին եւ միաժամանակ նպաստեց Նայ առաքելական եկեղեցու ուժեղացմանը: Այդպիսին է ճակատագրի հեզնանքը: Փաստորեն, 5-րդ դարում մերժելով մասնակցել Քաղկեդոնի փիեզերական ժողովին՝ այդ եկեղեցին հայտնվել էր համաշխարհային թափերաբեմից հեռանալու շեմին: 13-րդ դարը վերացրեց այդ սպառնալիքը:

Սակայն համաշխարհային թափերաբեմից հեռանալը գնալով իրական դարձավ բուն Նայասարանի համար: 14-րդ դարում թյուրքական հորդանների նոր արշավանքները դեպի Փոքր Ասիա չէին կարող հանդիպել կազմակերպված դիմադրության: Մեկ դար անց ընկավ Բյուզանդիան, եւ թյուրքական փարբեր դինաստիաների միջեւ բռնկված երեքհարյուրամյա պատերազմը սեփական դերակատարության մեծացման ոչ մի հույս չթողեց ոչ հայ ժողովրդին, ոչ էլ Նայ առաքելական եկեղեցուն: Միակ բանը, որ ժողովրդին եւ եկեղեցուն ժառանգություն մնաց հետագա դարերի համար, «միասնության» եւ արտաքին հովանավորի մշտական փնտրությունի համաժողովրդական հոգեբանությունն էր՝ մշակված տեսական ժամանակահատվածի ընթացքում:

Սակայն հենց այդ փիլիսոփայության հակասականությունն էր, որ բոլոր ժամանակներում նպաստում էր ժողովրդի եւ եկեղեցու պառակտման մշտական առկայությանը¹⁰: Դրա խորհրդանշական վկայությունը թեկուզ այն հանգամանքն է, որ ՆԱԵ-ն հասել է մինչեւ մեր օրերը երկու առանձին՝ Էջմիածնի եւ Կիլիկիայի կաթողիկոսությունների ձեռով: Այդ հանգամանքն ինքնին կարեւորվում է այն քաղաքականության ֆոնի վրա, որը վարում է այսօր ՆԱԵ-ն Նայասարանի Նանրապետության գործող իշխանությունների նկատմամբ եւ ամբողջ աշխարհով սփռված հայ ժողովրդի շրջանում:

Բազմաթիվ սերնդափոխությունների ընթացքում, երբ մարդկանց կյանքն անցնում էր վերը նկարագրված կրոնա-քաղաքական մթնոլորտում, նրանց գիտակցության մեջ պետք է ամրագրվեին աշխարհընկալման միանգամայն կոշտ սխեմաներ:

Դրանցից հիմնականներն էին այսպեղ նկարագրված ինքնանույնականացման եւ «ազգային միասնության» վերաբերյալ պարկերացումների կարծրափայերը: Եվ նման աշխարհընկալման գլխավոր առանձնահատկությունն այն է, որ «քայքայիչ ուժերի» կարգավիճակում կարող էին հայտնվել բոլոր այն էթնիկական ենթախմբերը, որոնք կասկածի փակ էին դնում քրիստոնեության Առաքելական ճյուղի էթնիկական պարկանելության նույնականությունը: Այսինքն՝ մարդկանց էթնո-քաղաքական գիտակցության մեջ հայտնվեց գաղափարների մի ոլորտ, որը ենթակա չէր քննադատության եւ առավել եւս վերանայման: Այն հիմնավորվում էր ազգի միասնականության պահպանման ձգտումով:

Կյանքի ցանկացած ռացիոնալ փիլիսոփայություն ենթարկվում էր վերանայման արդեն նշված ազգային փիլիսոփայության կողմից: Ազգի ցանկացած գնով փրկությունն ու գոյատեւումը դարձան

¹⁰ Ներկայումս հրապարակվում են պարմական ուսումնասիրություններ, որոնք ուղղակիորեն Նայ առաքելական եկեղեցու դերը գնահատում են հակապետական: Այսպես, հրապարակախոս և պարմաբան Նամլեթ Դավթյանն իր «Մեզ անձանոթ Վարդանանց պարերագմը» գրքում մարմնացույց է անում, որ, Նայասարանյայց առաքելական եկեղեցին, բոլոր ժամանակներում մշտապես ձգտելով առանձնահատուկ դիրքի, իր գործունեությունը նպարակաուղղել է սեփական հոգևոր իշխանության ամրապնդմանը և հայության վրա բացարձակ իրավունքներ ստանալու համար նույնիսկ նպաստել է հայկական անկախ պետականությունների վերացմանը»:

Այդ մասին փեն նաև «Եկեղեցին սպառնում է պետականությանը», Առավոտ, 5-ը հոկտեմբերի, 2008թ.:

ինքնանպատակ: Այդ նպատակը ձեռավորեց աշխարհի եւ սեփական անձի նկատմամբ վերաբերմունքի որոշակի ձեւեր եւ միանգամայն որոշակի վարքագիծ: Առաջին՝ եկեղեցու՝ ռեֆորմացիայից մշտական հրաժարում, երկրորդ՝ հրաժարում այլ կրոն դավանողին հայ ճանաչելուց, երրորդ՝ ճշմարտության վերաբերյալ ներազգային բանավեճի անթույլատրելիություն (ըստ՝ «ճշմարտությունը մեկն է, քանզի ազգն ունի մեկ ճշմարտություն» սկզբունքի), չորրորդ՝ քաղաքական դաշնակից կարող է լինել միայն Տայ առաքելական եկեղեցուն իշխանության կենտրոն ճանաչողը, հինգերորդ՝ ազգի ներսում որպես կարգ է ճանաչվում միայն այն կարգը, որն ընդունում է «ազգային համախոհության մրաժողության» գերակայությունը՝ ըստ եկեղեցու մեկնաբանության եւ մերժում է կարծիքների բազմազանությունը:

Եվ այդ ամենի մեջ գլխավոր հանգամանքը հետեւյալն է. եկեղեցին ձեռք բերեց քաղաքական ինստիտուտի իրեն ոչ հատուկ դեր, որն իր մեջ խտացնում էր ոչ միայն ազգային աշխարհընկալման կանխադրույթը, այլեւ՝ ազգային կազմակերպման սկզբունքները: Արդյունքն այն եղավ, որ սկսեցին նույնականացվել ոչ միայն ազգ եւ եկեղեցի, այլեւ եկեղեցի եւ իշխանություն հասկացությունները: Դա բավական էր փակելու համար աշխարհի քաղաքական էության եւ պետության քաղաքական կառուցվածքի ճանաչման ուղին: Ինչ-որ պահից սկսած՝ ազգային իշխանություն հասկացությունը եւ այն ձեռավորվելու սկզբունքներն անհասանելի դարձան հայ ժողովրդի համար: Նավանաբար հենց այդ ժամանակ էլ դրվեցին մինչեւ մեր օրերը հասած աշխարհընկալման հիմքերը:

Ազգային եւ քաղաքական իրողությունների այդ ընկալմամբ հայերի ժամանակակից սերունդը կանգնել է սեփական պետության կայացման հիմնախնդրի առջեւ: Ընդ որում, սահմանադրական փրփի պետության, որպեսզի հավասարության եւ խոսքի ազատության սկզբունքները համարվում են հիմնարար նախապայմաններ: Տամապատասխանաբար հակասություններ առաջացան հասարակության մեջ գերակայող աշխարհընկալման եւ հասարակության անդամների՝ սահմանադրական մշակույթի պահանջներին համապատասխան վարքագծի ավանդույթների միջեւ: Իսկ ձեռավորված քաղաքական իրողությունները դարձան այդ հակասության արտացոլումը:

Եկեղեցական կյանքի հանկարծական փոփոխությունները Նայաստանում. «սրի եւ խաչի դաշինքը»

34

1991թ., անկախ Նայաստանի Նանրապետության ձեւավորման պահից ի վեր, ազգի միասնության գաղափարը մտաւ ամենից շատ քննարկվող կարեւոր դրոյթների շարքը: Նման միասնությունը գերազանցապես պարկերացնում էին գաղափարա - կազմակերպչական ինչ-որ միաձույլ կառուցվածքի տեսքով՝ էթնիկական, կրոնական, քաղաքական, մշակութային: Տրամաբանական է, որ եկեղեցականների, քաղաքական եւ հասարակական գործիչների շրջանում բուռն քննարկումների տեղիք տվեց նաեւ հայոց պատմության ժամանակակից փուլում Նայ առաքելական եկեղեցու դերակատարության հարցը: Այդ բանավեճերում բարդություններն առաջանում էին ոչ միայն այն պատճառով, որ չկար տեսակետների միասնություն երկու՝ Էջմիածնի եւ Կիլիկիայի կաթողիկոսությունների գոյության հարցում: Պատասխան չունեին նաեւ հետերյալ հարցերը. ո՞րն է ազգի ինքնանույնականացման բանաձեւը, եւ ո՞րն է եկեղեցու դերը հայ ժողովրդի պատմության նոր շրջանում:

Նման պայմաններում պարահական չէր Նայ առաքելական եկեղեցու դիմումը՝ իր հատուկ դրոյթյան օրենսդրական ամրագրումն ապահովելու նպատակով: Դա արվեց Նայաստանի Նանրապետության Սահմանադրության մեջ հատուկ կետ ավելացնելու միջոցով, որտեղ գլուխ 1-ի 8.1-րդ հոդվածում ամրագրված է, որ «Նայաստանի Նանրապետությունում եկեղեցին անջատված է պետությունից: Նայաստանի Նանրապետությունը ճանաչում է Նայ առաքելական եկեղեցու՝ որպես ազգային եկեղեցու բացառիկ առաքելությունը հայ ժողովրդի հոգեւոր կյանքում, նրա ազգային մշակույթի զարգացման եւ ազգային ինքնության պահպանման գործում»¹¹:

Այդ հանգամանքը կարելի է որակել ոչ այնքան որպես փուրք Նայ առաքելական եկեղեցու պատմական ծառայություններին, որքան ներկա պահին այդ եկեղեցու հատուկ իրավունքների ճանաչում: Ըստ էության, ՆԱԵ-ն իրական հնարավորություն ստացավ հաստատելու իր մենաշնորհային ազդեցության իրավունքը Նա-

¹¹ ՆՆ Սահմանադրության լրիվ տեքստը տես <http://president.am/library/constitution/rus/?pn=1>

յասպրանի եւ Սփյուռքի հոգեւոր կյանքում՝ Նայասպրանի գործող իշխանություններին աջակցելու համար: Նամապարասխանաբար, բոլոր մյուս կրոնական հոսանքներն ի սկզբանե հայրնվեցին մարգինալացված վիճակում: ՆԱԵ-ն «օրինական հիմք» ձեռք բերեց բոլոր մյուս կրոնական հոսանքներին քննադատության ենթարկելու համար: Ավելին, նշված հանգամանքը խոչընդոտ դարձավ եկեղեցու ներսում բարեփոխիչ որեւէ գործունեություն ծավալելու հավակնությունների համար: Այսինքն՝ եկեղեցու արդիականացումն անհնար դարձավ ի սկզբանե:

Նաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ, համաձայն որոշ փվյալների, Նայասպրանում հաշվվում են 64 գրանցված կրոնական կազմակերպություններ, որոնց անդամակցում են մեր մոտ 300 հազար համաքաղաքացիներ, այն հեփազայում պետք է որոշիչ դառնար կրոնական խարականության գործադրման համար:

Նոգեւոր ոլորտում ձեւավորված նման իրավիճակը, անկասկած, պետք է կրած լիներ Նայասպրանի Նանրապետության Մահմանադրությամբ ամրագրված օրենսդրական բազայի ազդեցությունը: Նայասպրանում առկա մթնոլորտի լավագույն վկայություններն են մի քանի հեղինակավոր հասարակական կազմակերպությունների անցկացրած մոնիթորինգի արդյունքները. «... ՆԱԵ-ի եւ պետության հարուկ հարաբերությունների մասին» օրինագիծը, որը խղճի ազատության փեսանկյունից մի շարք խնդիրներ ունի միջազգային նորմերի եւ Նայասպրանի Նանրապետության Մահմանադրության հետ, պարունակում է անառողջ ձեւակերպումներ, որոնք կարող են փարընթերցման փեղիք փալ: Այն պարունակում է հիմքեր այլ կրոնական կազմակերպություններին եւ որեւէ կրոնական կազմակերպության անդամ չհանդիսացող քաղաքացիներին խարականության ենթարկելու համար: ՆԱԵ-ի հոգեւորականները այլ կրոնական կազմակերպությունների ներկայացուցիչներին անվանում են «աղանդավորներ»... «Աղանդ» բառը, փաստորեն, օգտագործվում է հետեյալ իմաստով. Նայասպրանում գործող եւ էթնիկ հայերից բաղկացած ցանկացած կրոնական կազմակերպություն (բացի ՆԱԵ-ից) աղանդ է: Ընդ որում, այդ բառն ունի արհամարհական երանգ»¹²:

Սակայն ՆԱԵ-ի գործունեության հետ կապված խնդիրներից

12 Տե՛ս Նայասպրանում ժողովրդական բարեփոխումների մոնիթորինգի զեկույց, Երևան, 2006, էջ 31:

վերոնշյալը չէ, որ նշանակալի բարդություն է ներկայացնում: Խնդիրների հիմնական մասը Նայաստանի կյանքի սոցիալ-քաղաքական ոլորտն է: Կարելի է նույնիսկ ասել պետական շինարարության ոլորտը: Այն պայմաններում, երբ Նայաստանում բնակվում է էթնիկ հայերի միայն մեկ երրորդը, եւ այն քաղաքական մշակույթի շրջանակներում, որի հիման վրա վերջին քսան տարիներին կատարվում է հայկական պետության ձեւավորումը, պետք էր կանխատեսել ազգային-ռազմավարական մակարդակի լրջագույն խնդիրների ի հայտ գալը: Այլ կերպ՝ Նայաստանը չէր կարող խուսափել փիլիսոփայական եւ քաղաքական անձեռության փուլ մտնելուց:

Նայ առաքելական եկեղեցու առավելությունները հայկական պետության կողմից ճանաչվեցին այնպիսի պայմաններում, երբ ազգային միջավայրում լուծում չգտավ նույնիսկ ամենահիմնարար հարցադրումը. ո՞վ է հայը եւ ի՞նչ է հայկական քաղաքական աշխարհը: Այդ փիլիսոփայական տարակարծության հրաշալի օրինակ դարձավ Նայաստանի ներկայիս նախագահի եւ Ամենայն Նայոց կաթողիկոս Գարեգին Բ-ի միջեւ ծավալված բանավեճը: 2008թ. հոկտեմբերի 24-ին ԱՄՆ-ի հայերի կողմից իր պարզիկ կազմակերպված ընդունելության ժամանակ Մերժ Սարգսյանն ասաց. «Նայի ինքնությունը չպետք է լինի բարդ եւ խորհրդավոր, այն պետք է հրաժարվի լեզվական, կրոնական, մշակութային, կուսակցական կամ գաղափարական տարանջատումներից: Անգլախոս, թուրքախոս, ռուսախոս կամ հայախոս հայը, առաքելական, կաթոլիկ, բողոքական կամ մահմեդական հայը, սոցիալիստ կամ ժողովրդավար հայը, ազատական կամ ազգայնական հայը պարզապես հայ է: Նայկական ինքնությունը չպետք է սահմանափակվի ինքն իր «ճշմարիտ» հարվածի մեջ ու պարփակվի՝ փորձելով պահպանել ինքնամփոփ անաղարտությունը: Նարատեման բանալին բազմազանությունն է, իսկ բնության անաղարտ տեսակները դարապարտված են...»:

Երկու օր անց Ամենայն Նայոց կաթողիկոս Գարեգին Բ-ն բավականին հանդիսավոր պայմաններում հակադրվեց Մերժ Սարգսյանին՝ հայտարարելով, որ «Մուրբ մյուռոնի դրոշմով ճանաչենք ազգային եւ քրիստոնեական մեր ինքնությունը»: Ըստ էության, Գարեգին Բ-ն համարում է, որ հայի ինքնությունը որոշվում է նրա քրիստոնեական հավատով: Կարելի է հասկանալ կաթողիկոսի վայրկե-

նական հակազդեցությունը. խոսքը մի մոտեցման մասին էր, որը կարող էր վնասել հայ ժողովրդի կյանքում ՂԱԵ-ի մենաշնորհա-
յին դերի ապահովմանը: Այդ հարցում ՂԱԵ-ն երբեք չի կարող գնալ
փոխզիջման:

Բայց եւ նման փարակարծությունները չէին կարող լրջորեն շոշ-
ափել Ղայաստանի պետական կյանքը: Ի վերջո, նման փարակար-
ծությունները կարող էին կենտրոնանալ փիլիսոփայական վեճերի
շուրջ եւ ոչ ավելին: Նման վեճեր են փեղի ունեցել նույնիսկ հայկա-
կան փարբեր քաղաքական կուսակցությունների միջեւ: Իսկ վե-
րոնշյալ փարակարծությունը, թվում է, կարող էր միայն ավելի խո-
րացնել Ղայ առաքելական եկեղեցու եւ Ղայաստանի գործող իշխա-
նությունների միջեւ առկա փարակարծությունները:

Ղայաստանի իշխանությունները, ունենալով երկրում դավանան-
քի ազատությունը (օրենսդրորեն ամրագրված խղճի ազատությու-
նը) պաշտպանելու պարտավորություն, անկասկած, պետք է բախ-
վեին եկեղեցու եւ երկրի փարածքում գործող կրոնական այլ կազմա-
կերպությունների միջեւ առկա հակասության խնդրին: Սակայն վեր-
ջին փարիները ցույց տվեցին, որ Ղայաստանի իշխանությունները եւ
Ղայ առաքելական եկեղեցին գնացին այլ՝ քաղաքական ներուժի եւ
եկեղեցու հեղինակության միաձուլման ճանապարհով՝ դրանով իսկ
ընտրելով իրենց հակասահմանադրական հավակնությունները բա-
վարարելու ուղին... Ինչպես ասում են Ղայաստանում, սբեղծվեց
«սրի եւ խաչի դաշինքը»: Եկեղեցին կափարեց իր ընտրությունը՝ ել-
նելով ներհայաստանյան քաղաքական զարգացման միտումներից:

Այդ հանգամանքը որոշիչ է Ղայաստանում եկեղեցու եւ պետու-
թյան զարգացման ուղու համար: Ռոբերտ Քոչարյանի պաշտոնա-
վարման ավարտը նշանավորվեց քաղաքական որակական փոփո-
խություններով: Ղայաստանի նախագահի աթոռին հավակնող, Քո-
չարյանի համախոհ Սերժ Սարգսյանը 2006թ. ի վեր սկսեց իրակա-
նացնել իր քաղաքական ռազմավարությունը՝ հիմնվելով խոշոր սե-
փականատերերի վրա: 2006թ. սկսվեց քաղաքական-փնտեսական
առավել ազդեցիկ անձերի համախմբումը կառավարող՝ Ղայաս-
տանի հանրապետական կուսակցության դրոշի ներքո: Անկասկած,
սեփական դիրքորոշման մշակման խնդիրը կանգնեց նաեւ Ղայ
առաքելական եկեղեցու առջեւ:

Նույնիսկ 14-ին, դեռեւս Ղայաստանի Հանրապետության պաշտ-
պանության նախարար եղած ժամանակ, Սերժ Սարգսյանը հայ-

փարարեց¹³ Նանրապետական կուսակցություն մտնելու մասին՝ դնելով պետական պաշտոնյաների եւ գործարարների համախմբման սկիզբն այդ կուսակցության շրջանակներում: Պաշտպանության նախարարը բազմանշանակորեն հասկացրեց ողջ վերնախավին, որ այդ ճանապարհին իր հետ կլինեն հայ խոշոր գործարարները, ինչպես նաեւ իշխանության մեջ գտնվող բազմաթիվ անձինք: Անմիջապես սկսվեց Նանրապետական կուսակցության համագումարի նախապարաստումը:

Նույնի 22-ին կայացած՝ Նայասրանի հանրապետական կուսակցության համագումարը բացահայտեց քաղաքական իրավիճակի հիմնական միտումը՝ այդ քաղաքական կուսակցությանը ամեն կերպ օրհնելու ՂԱԵ-ի պարաստականությունը: Ընդդիմադիր մամուլն իսկական արշավանք սկսեց ՂՏԿ-ի շարքերում պաշտոնյաների եւ գործարարների համախմբման դեմ: Այս գործընթացը բնութագրվեց որպես «կասաբայի համախմբում»՝ Նայասրանում միակուսակցական համակարգ ձեւավորելու դիտարկությամբ: Նունիսկ իշխանական ճամբարում հակազդեցության կամպանիա սկսվեց Սերժ Սարգսյանի կուրսի դեմ: Սակայն նշված համագումարում ՂԱԵ-ն ցույց փակեց իր ընտրությունը՝ օրհնելով ՂՏԿ-ին:

Նույն ժամանակներից էլ ուշադրության կենտրոնում հայտնվեց Արարաբյան թեմի առաջնորդ, արքեպիսկոպոս Նավասարդ Կճոյանի անունը: ՂԱԵ-ի հենց այս բարձրաստիճան ներկայացուցիչն էր, որ 2008թ. փետրվարին նախագահական ընտրությունների ընթացքում հսկայական եռանդ ցուցաբերեց եկեղեցու՝ քաղաքականություն մտնելու կուրսն արմատավորելու գործում՝ այն ուղեկցելով բացառապես գործող իշխանությունների անառարկելի հովանավորությամբ:

Նարկապետ այդ պահից սկսած՝ երկրում սկսեց ամրապնդվել քաղաքական-գաղափարական համակեցությունը¹⁴:

13 Սերժ Սարգսյանի հարցազրույցը փն՝ս Առավոտ, 131(2750), 15-ը հուլիսի, 2006թ., էջ 3:

14 Նոգևորականության բարձրագույն ներկայացուցչի նման վարքագիծը ենթարկվեց սուր քննադատության: Օրինակ, հեղինակը «Ժամանակ-Երևան» թերթում նշում էր. «Ինձ համար առնվազն անհասկանալի է, թե ինչպես է բարձրաստիճան եկեղեցականը՝ Արարաբյան Նայրապետական Թեմի Առաջնորդական Փոխանորդ Տ.Նավասարդ Արքեպիսկոպոս Կճոյանը, մասնակցում «Երրորդ ռեյսին» պաշտոնամուտին նմանվող՝ Նայասրանի հանրապետական կուսակցության համագումարին, և հանդես գալիս իշխանության թեկնածուին պաշտպանող ամպագոռոց ուղերձով, ու հաջորդ պահին իսկ կարգալույծ չի արվում Վեհափառ Նայրապետի հարուկ կարգադրությամբ...»:

Այդ մասին փն՝ս Արա Արամյան. «Եկեղեցի-ժողովուրդ-պետություն. ինչու՞ են անհաղորդ միմյանց», www.zhamanak.com 12:32 Yerevan | 8:32 GMT | Tuesday 22 January 2008

Ձեռականորեն քարոզելով «նժդեհականության» նեղ զգայնական գաղափարախոսությունը՝ ՆՏԿ-ն լրացրեց իր գաղափարախոսական կերպարը եկեղեցու կրոնական լուսապսակով: Դա բավականին կարեւոր իմաստ ուներ: Առաջադարձային քաղաքական ուժի բացարձակ ապագաղափարականացվածության պայմաններում նրան անհրաժեշտ էր իրական գաղափար: Իսկ ընդհանուր հեղափոխություն դարձավ մարդու իրավունքի հասկացության դուրս մղումը հասարակական գիտակցությունից: Գլխավոր համախմբող գաղափար հռչակվեց միասնության գաղափարը՝ ի հակաշիռ անձի ազգայության: Դա դիպվում էր որպես «ազգային» եկեղեցու եւ «ազգային կուսակցության» միասնություն:

Նայաստանի ներքին կյանքի այդ կողմն առավել համարժեք գնահատական ստացավ «Խաչի եւ սրի դաշինքը 21-րդ դարի Նայաստանում» հոդվածում. «Նայաստանի իշխանության համար ակնհայտ է, որ ՆՏԿ-ի դավանած նժդեհականությունը հանրային ընկալման արեսակերից բավական անհասկանալի ու «անկիրառելի» գաղափարախոսություն է, իսկ ահա եկեղեցու գործոնը կարող է հենարան դառնալ ղեկավարման համար: Նորից հաստատվեց պարմական այն պարզ ճշմարտությունը, որ մարդկանց փրկելու համար նախ պետք է գերել նրանց հոգիները: Որոնք են այն հիմնական հարկությունները, որոնք միավորում են եկեղեցուն եւ Նայաստանում ձեւավորված ներկայիս համակարգին. սրվերային փոփոխությունը, ամբողջափրական հակումները, մարդու իրավունքների եւ ազգայությունների սահմանափակումը եւ այլն: Միայն ձեռք ձեռքի փոխելով է հնարավոր պահպանել նման արտոնյալ վիճակը: Իրոք, եկեղեցին այն մոդելն է, որն իրականացրել է այն ամենը, ինչի մասին չեն կարող անգամ երագել Նայաստանի իշխանությունները: Եկեղեցին խոր միջնադարից սկսած՝ չի փոխել իր էությունը, համարվում է ազգային կառույց, որը քննադատությունից վեր է, ունի օրենքով ամրագրված արտոնություններ: Իրոք, կարարյալ կարգավիճակ: Մնում է այս հաջողված փորձը փարածել Նայաստանով մեկ»:

Այս առումով բավական խորհրդանշական էին «Ժամանակ Երեւան» թերթի խմբագիր Արման Բաբաջանյանի՝ 2008թ. նախագահական ընտրություններից հետո փակված գնահատականները: Իր հոդվածներից մեկում նա նկատել է. «Նայ առաքելական եկեղեցին, աշխարհի շատ եկեղեցիների նման, պարտավոր է հստակ վերա-

բերմունք արտահայտել մարդու իրավունքների և ազատությունների մասին իր պատկերացումների վերաբերյալ: Դրանով կփոշիացվեն միանգամից երկու փարածված կարծրափայեր. ա) Տայ եկեղեցին որեւէ առնչություն չունի մարդու իրավունքներ հասկացության հետ և բ) Եկեղեցին ուղղակի դեմ է մարդու իրավունքներին»¹⁵: Այս երկընդրաճակ կարմիր թելի նման անցնում է մի կողմից՝ պրոիշխանական ուժերի և ՎԱԵ-ի, մյուս կողմից՝ ընդդիմադիր փրամադրվածություն ունեցող հասարակության միջև այդ ընթացքում բռնկված սուր բանավեճում:

Տայաստանում վերոնշյալ իրադրության ի հայտ գալը պատահական չէր: Ներկայումս բարձրաստիճան պաշտոնյաների և խոշոր գործարարների փարվածությունն Աստվածաշնչով ավելի ու ավելի բացահայտ է զգացվում: Եվ այն արտահայտվում է ոչ միայն գործարարների կողմից բազմաթիվ եկեղեցիների կառուցմամբ: Պետական պաշտոնյաների ճառերը լցված են աստվածաշնչյան մեջբերումներով, որոնք դարձել են բոլոր հանդիսավոր ճառերի լեյբմոփոփները: Բարձրաստիճան պաշտոնավար անձինք դարձել են բոլոր եկեղեցական արարողությունների պարտադիր մասնակիցներ: Ունեւոր խավի նման կողմնորոշման իմաստը միանգամայն հասկանալի է. նրանց անհրաժեշտ է գաղափարական հիմք՝ պետականության վերաբերյալ իրենց հայացքներն արդարացնելու նպատակով: Տասկանալի է, այդ «ախպերության» համար մարդու իրավունքները ոչ մի կերպ գաղափարական և կենսական հեղինակություն չեն, իսկ կրոնը սոսկ մեխանիզմ է իրենց ոչ իրավական կենսագործունեությունն արդարացնելու համար:

Շար կարճ ժամանակաընթացքում հասարակության և իշխանությունների միջև անդունդը խորացավ: Դա հարկապես դրսևորվեց 2007 թվականի նոյեմբերի 11-ին, երբ ՏՏԿ-ն Տայաստանի Տանրապետության՝ 2008 թ. կայանալիք նախագահական ընտրություններին առաջադրեց Սերժ Սարգսյանի թեկնածությունը: Ելույթ ունենալով իր գլխավորած կուսակցության համագումարում՝ Սերժ Սարգսյանը սուր քննադատության ենթարկեց ՏՏ առաջին Նախագահ Լևոն Տեր-Պետրոսյանի գործողությունները՝ դրանք որակելով պետական գործող համակարգը քայքայելուն ուղղված գործողություններ: Դա երկրում ծագած հակասության

¹⁵ Տն Արման Բաբաջանյան, «Տայ եկեղեցին և մարդու իրավունքները դիքթորշման սպասելիս» www.zhamanak.com, 9:57 Yerevan | 5:57 GMT | Saturday 19 July 2008

ծայրահեղ արտահայտությունն էր: Ավելին, դա Նայաստանի իշխանություններին հեռացնելու արտահայտություն էր: Թվում էր՝ Եկեղեցին կփորձեր մեղմել այդ հակադրությունը: Բայց ոչ. Եկեղեցին կուսակցության համագումարում կանգնեց Սերժ Սարգսյանի կողքին:

Նախընտրական քարոզարշավի շրջանը դարձավ եկեղեցու և գործող իշխանությունների միասնության հաղթարշավ: Գրիգոր Լուսավորչի գլխավոր փաճարում նույնիսկ պատարագ մատուցվեց՝ ի աջակցություն հանրապետական թեկնածուի: Ավելին, 451թ. հայ- պարսկական պայմանական ճակատամարտի հիշատակման օրը Խաչվերաց երթ կազմակերպվեց Վարդան Մամիկոնյանի հուշարձանի մոտ:

Նասարակության՝ իշխանության նկատմամբ **ծայրահեղ նիհիլիստորեն տրամադրված զգալի հատվածը և եկեղեցին միմյանց կապող բոլոր կամուրջները այրվեցին:** ՂԱԵ-ի գործողությունների վրա ազդեցություն չթողեցին նույնիսկ ընդդիմադիր մամուլում հաճախակի հանդիպող կտրուկ քննադատական հրապարակումները: Եվ ակնկալելի էր, որ ինչ-որ պահի հասարակության ընդդիմադիր հատվածի և ՂԱԵ-ի միջև հակամարտությունը կհասնի գագաթնակետին: Դա տեղի ունեցավ Երեսնամյա մարտի 1-ի ողբերգական գիշերը: Ցուցարարներին ցրելու նպատակով իշխանությունները հրազեն կիրառեցին: Իշխանությունների և ընդդիմադիր հասարակության միջև այդ ժամանակ ոչ ոք չկանգնեց: Ներսիս հաճախ հարց էր հնչում՝ ինչո՞ւ մարտի 1-ին կաթողիկոսը չկանգնեց գործերի և ցուցարարների միջև: Կաթողիկոսն այդպես էլ այդ հարցին պատասխան չտվեց: Չեղավ նաև ժողովրդին ուղղված շատ թե քիչ համոզիչ ուղերձ: Ներսիսը և բնական է այն լայնամասշտաբ հակակեղեցական հասարակական բողոքը, որ ձեռավորվեց ընտրությունների ընթացքում և դրանցից հետո: Նամենայն դեպս, մինչ օրս չդադարող բանավեճը, ավելին՝ Գարեգին Բ կաթողիկոսի ծայրահեղ վարկաբեկումը Նայաստանում հոգեւոր և քաղաքական ճգնաժամի խորության վկայությունը դարձան:

Նայաստանի իշխանությունները հրապարակումների ալիք բարձրացրին՝ ի պաշտպանություն ՂԱԵ-ի: Շրջանառության մեջ դրվեցին մտավորականության կոլեկտիվ նամակներ, տարբեր եկեղեցականների՝ հասարակությանն ուղղված դիմումներ և այլն:

«Ազգ» թերթի խմբագիր Նակոբ Ավերիքյանը նույնիսկ հանդես եկավ փիլիսոփայական մերկացմամբ՝ հափուկ պատրաստված հողվածում հայրարարելով, որ «Մայր Աթոռ Սբ Էջմիածնի ու նրա Գահակալի դեմ չարանենգ արշավանքը նոր չի սկսվել ...: Մայր աթոռի ու Գարեգին Բ կաթողիկոսի դեմ հեթանոս արշավանքի վերջին սասարկացումը արձանագրվեց նախագահական ընտրություններում, հափկապես նորընտիր նախագահին ուղղված Վեհափառ հայրապետի շնորհավորական նամակից հետո: Բայց չէ՞ որ Լ. Տեր-Պետրոսյանը կարող էր Վեհափառին ընդունել ու նրան եւ ոչ թե լրագրողներին ասել այդ խոսքը՝ «եղբայր», եւ այլն: Բայց ոչ, այդ պահին նրան պետք չէր որեւէ միջնորդություն ու միջամտություն. նրան պետք էր արյունը, այլապես օրեր առաջ անսացած կլիներ վերահաս վրանգի մասին, խաղաղության եւ համերաշխության անհրաժեշտության մասին Վեհափառ հայրապետի եւ Մայր աթոռի Գերագույն հոգեւոր խորհրդի կոչերին: Այդ պահին նրան անհրաժեշտ էր սպորացնել բոլորին, այդ թվում նաեւ Նայ եկեղեցու գերագույն պետին»¹⁶:

42

Այն հանգամանքը, որ նման իրավիճակում անհրաժեշտ էր այդպիսի կտրուկ գնահատականներ եւ մեղադրանքներ, վկայում է այն ճգնաժամային վիճակի մասին, որում հայտնվել է ՆԱԵ-ն: Կարելի է պնդել, որ եկեղեցին թերագնահատեց հասարակության ներսում տեղի ունեցած փոփոխությունները եւ երկրում առկա քաղաքական իրադրության ճգնաժամային այնպիսի վիճակը, որը պահանջում էր կշռադարձված մտրեցում:

Այսպիսով, կրոնական խնդիրները Նայաստանում դառնում են արդիական եւ խիստ փոխկապակցված հասարակական-քաղաքական հիմնախնդիրներին: Ազատության, ժողովրդավարության, արդարության եւ մյուս արդիական արժեքների մասին պետք է բարձրաձայն արտահայտվեն բոլորը, ներառյալ՝ կրոնական կազմակերպությունները:

16 Ն.Ավերիքյան, «Ի՞նչ եւ ուզում, ի՞նչ եւ անում, ԵՂԲԱՅՅԻ», Ազգ, 09.04.2008:

ՀՈՎԱՆՆԵԱ ՀՈՎԱՆՆԻՍՅԱՆ

*Պատմական գիտությունների թեկնածու:
2006թ. ավարտել է ԵՊՏ կրոնի պատմության
և տեսության ամբիոնի ասպիրանտուրան: 2007-ին
պաշտպանել է թեկնածուական արեւնախոսություն
«Նայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգչական
շարժումը 1901-1906 թթ.» (կրոնագիտական վերլուծություն)
թեմայով: Նեղինակ է ավելի քան 10 գիտական
հոդվածների: 2003 թ. աշխատում է ԵՊՏ կրոնի
պատմության և տեսության ամբիոնում
որպես դասախոս:*

20-ՐԴ ԴԱՐԱՍԿՉՔԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ-ԲԱՐԵՆՈՐՈՉՅԱԿԱՆ ՇԱՐՇՄԱՆ ՆԱԽԱԳՐՅԱԼՆԵՐԸ ԵՎ ՀՈՍԱՆՔՆԵՐԸ

43

20-րդ դարասկզբի Նայ եկեղեցու պատմության ուսումնասիրությունը կարևոր նշանակություն ունի ոչ միայն պատմական փաստերի վերհանման ու նորովի արժեւորման, այլև ժամանակակից կրոնա-քաղաքական պայմաններում եկեղեցու դերի նորովի արժեւորման փնտրանքի: Նայ առաքելական եկեղեցու պատմության այս շրջանի ուսումնասիրության նկատմամբ հետաքրքրությունը մեծապես պայմանավորված է նաև նրանով, որ քննարկվող ժամանակահատվածում եկեղեցական շրջանակներում եւ դրանցից դուրս ի հայտ եկավ բազմաճյուղ մի շարժում, որը եկեղեցաբանական եւ պատմագիտական գրականության մեջ ստացել է «բարենորոգչական շարժում» անվանումը:

Այդ անվանումն արդեն ակնհայտորեն ցույց է տալիս, որ այն նպատակ էր հետապնդում համալիր կերպով բարենորոգել Նայ եկեղեցու հոգեւոր-աստվածաբանական, ծխական, կանոնական, եկեղեցա-իրավական եւ այլ ոլորտները, առավել շարժուն ու ճկուն դարձնել եկեղեցական կառույցը՝ այն հարմարեցնելով դարաշրջանի արագ փոփոխվող պայմաններին ու պահանջներին: Նայ առա-

քելական եկեղեցին բարենորոգելու կողմնակիցների կարծիքով՝ այդ պահանջը ենթադրում էր տեսական գործընթաց, որը հրապարակ էր հատկապես 19-րդ դարավերջին եւ 20-րդ դարասկզբին: Որպես կանոն, եկեղեցու բարենորոգության հարցերով զբաղվող տեսաբաններն ու աստվածաբանները ստեղծված «անկարգ» վիճակի մեկնության գործում փորձում էին «վիուկներ» գտնել կան աշխարհիկ, կան հոգևոր գործիչների շրջանակներում:

Նայանի է, որ Էջմիածնում փիրող իրավիճակի ձեւավորման համար բարենորոգիչներից շատերը ծայրահեղ ռիզոնիզմի դիրքերից առաջին հերթին մեղադրում էին հոգևոր դասի ներկայացուցիչներին: Նրանք պնդում էին, որ հոգևորականները Մայր Աթոռին նայում էին ո՛չ իբրև հոգևոր-նվիրապետական կենտրոնի, ո՛չ իբրև հայ ժողովրդի միասնության գրավականի, այլ համարում էին, որ այն լոկ դրամական միջոցներ ապահովող ֆինանսական հաստատություն է¹: Անշուշտ, այդ իրավիճակի ձեւավորման գործում առանձին հոգևորականներ բացասական դերակատարում են ունեցել, բայց ակնհայտ է նաեւ, որ նվիրապետական դասին մեղադրանքներ առաջադրող ծայրահեղ բարենորոգիչները շատ դեպքերում, խորամուխ չլինելով խնդրո առարկա հիմնահարցի պատճառների վերհանման մեջ, բավարարվում էին մերկապարանոց քննադատությամբ եւ, բնականաբար, հակասական այդ իրավիճակի հաղթահարմանն ուղղված որեւէ արդյունավետ ծրագիր չէին առաջադրում:

Նարկ է նշել, որ քիչ չէին նաեւ այն բարենորոգիչները, որոնք «մեղավորներ» փորձում էին որոնել հասարակության աշխարհիկ դասի շրջանակներում: Նրանք համարում էին, որ ժամանակի աշխարհիկ գործիչների հիմնական նպատակը եղել է ոչ թե եկեղեցուն համակողմանի աջակցություն ցուցաբերելը, այլ եկեղեցու ունեցած իշխանությունը խլելը: Նրանք փորձում էին նաեւ հիմնավորել, որ դրանով եկեղեցու բարենորոգության գործին լծված աշխարհիկ գործիչները հիմնականում նեղ կուսակցական նպատակներ էին հետապնդում: Եվ քանի որ փարբեր կուսակցություններ քաղաքական փարբեր շահեր ունեին, իրենց առջեւ կանգնած նպատակների իրագործման ճանապարհին խնդրո առարկա հիմնահարցի վերաբեր-

¹ Տե՛ս Բենիկ վարդապետ, Թալանի վանքը, Յերեվան, 1924: Տե՛ս նաև Բենիկ վարդապետ, Ինչո՞ւ՞ հեռացանք, Թիֆլիս, 1912, Երուանդ Տեր-Միսասեանց, Նայոց եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը, Թիֆլիս, 1910:

յալ նրանց առաջադրած արմատապես փարբերվող մոտեցումները անցանկալի հետեւանքներ էին ունենում թե՛ ժողովրդական լայն զանգվածների եւ թե՛ եկեղեցու համար: Եվ, որքան էլ փարօրինակ լինի, բարենորոգչական հոսանքի ներկայացուցիչներից շատերն իրենց ուշադրությունը կենտրոնացնում էին «ժողովրդական ներկայացուցիչների» վրա, որոնք քննարկվող համատեքստում աչքի էին ընկնում կամ իրենց անփարբերությամբ, կամ «չափազանցված ուշադրությամբ»: Այդ ոլորտում իր ուրույն մոտեցմամբ աչքի էր ընկնում Բարկեն վրդ. Աղավեյանը, որն սրբեղծված իրավիճակի հիմնական մեղավոր էր համարում հասարակությանը՝ ի դեմս նրա երեւելի ներկայացուցիչների, որոնց մեծ մասը, նրա համոզմամբ, Էջմիածնի խնդիրներով հետաքրքրվում էր միայն կաթողիկոսական ընտրությունների ժամանակ եւ ամեն պարտեհ-անպարտեհ առիթներով անարդյունավետ գործունեության համար սուր քննադատության էր ենթարկում եկեղեցականներին: Չարգացնելով աշխարհական թեւի ներկայացուցիչներին ներկայացվող իր մեղադրանքները՝ վարդապետը նշում է. «... երբէք հայ ժողովուրդը իր ներկայացուցիչ պարզամտորների միջոցաւ չէ ուզում հետքորթուիլ ու իմանալ, գոնէ առ նուազն իրաքանչիւր 3 փարոյ յեփոյ, թէ արդեօք իրենց ընտրած Կաթողիկոսն իւր հոգեւոր վարիչների հետ միասին ի՞նչ է անում Ս. Էջմիածնում, քանդու՞մ է եղածը, պահու՞մ է միայն սպացածը, թէ աւելի ծաղկեցնում է»²: Այս տեսակետն է պաշտպանում նաեւ Գրիգորիս ծայրագույն վարդապետ Պալազյանը: Քննաբար արժեւորելով աշխարհիկ ներկայացուցիչների պասիվության հարցը՝ նա պնդում է, թե Ս. Էջմիածնի կազմալուծման պարճառները հիմնականում երկուսն են՝ ա) հակակշռի չգոյութեան պարճառով «նիթական ծանր գեղծումներ»-ը, բ) սրիպողաբար գործադրելի վանական կանոնադրութեան բացակայութեան պարճառով կարգապահական ծանր սխալներ, եւ պարշաճությանց բացարձակ ուրնահարում, հանդէպ Նայրապետի եւ հանդէպ իրարու³:

Այս առումով, հարկ է նշել, ի փարբերություն այն գործիչների, որոնք բարենորոգչության հարցերը քննարկում էին «համակարգային հարթության մեջ», Գրիգորիս վարդապետը շեշտը հիմնականա-

2 Բարկեն վարդապետ, Ս. Էջմիածնի կալուածներն ու նրանց բարեկարգութեան ծրագիրը, Վարդապետ, 1908, էջ 9:

3 Տե՛ս Գրիգորիս ծ. վրդ. Պալազեան, Ս. Էջմիածնի բարեկարգութեան պէտքը, Կ. Պոլիս, 1911, էջ 35:

նում դնում էր բարոյական գործոնի վրա եւ պնդում, որ միայն բարոյահոգեբանական մթնոլորտի ձեւավորումը եւ ուժեղ ընդդիմության առկայությունը թույլ կրան հաղթահարել Էջմիածնում տեղ գտած զեղծումները եւ խեղաթյուրումները: Մեր կարծիքով՝ այս հարթության մեջ բարենորոգության խնդրի դիտարկումը բավարար չէ երեւույթի ամբողջական արժեւորման համար, քանի որ բարենորոգչական շարժումը ներառում էր նաեւ մի ամբողջ շարք սուբյեկտիվ պատճառներ: Նաշվի առնելով վերոնշյալ բոլոր մտպեցումների առանձնահատկությունները եւ ձգտելով համակողմանի վերլուծության ենթարկել բարենորոգություն ծնող պատճառները՝ հարկ ենք համարում նշել, որ բոլոր այդ մտպեցումները ունեին թե՛ օբյեկտիվ եւ թե՛ սուբյեկտիվ հիմքեր: Փաստերը թույլ են տալիս պնդել, որ հոգեւոր դասը ներկայացնող բարենորոգիչների՝ հասարակությանը ներկայացվող մեղադրանքն առաջին հերթին վերաբերում էր աշխարհական երեւելիներին, որոնք, նրանց կարծիքով, ժամանակ առ ժամանակ այցելելով Էջմիածին՝ դժգոհում էին Նայոց Նայրապետից, հոգեւորականներից եւ Մայր Աթոռին վերապահված աշխարհիկ գործառույթներից: Եվ չնայած այդ մեղադրանքին՝ հոգեւորականները եւս ամբողջությամբ չէին պարկերացնում այն մեխանիզմների գործառույթյան եղանակները, որոնց ներդրումով հնարավոր կլինէր Էջմիածնի ներքին եւ արտաքին հարաբերությունների ոլորտում առաջընթաց ապահովել:

Քննարկվող հիմնահարցն առավել տարողունակ է դառնում, երբ այն դիտարկում ենք ներկեղեցական հարաբերությունները կատարելագործելու, եկեղեցու ներքին կյանքը բարենորոգելու, ինչպես նաեւ եկեղեցի-քաղաքական կուսակցություններ փոխհարաբերությունների ոլորտում 20-րդ դարասկզբին ձեւավորված հակամարտությունների դիրքերից:

Վերը շարադրվածից դժվար չէ նկատել, որ բարենորոգությունների հիմնախնդրի նկատմամբ աշխարհիկ եւ հոգեւոր հարվածների տարաձայնությունների հիմնական պատճառը մեթոդաբանական տարբեր մտպեցումներն էին: Եկեղեցին բարենորոգելու մոլի կողմնակիցներ էին աշխարհիկ թեւի ներկայացուցիչները, որոնք «բարենորոգություն» անվան տակ հասկանում էին եկեղեցու դուրս մղումն աշխարհիկ բոլոր ոլորտներից եւ, առաջին հերթին, դպրոցից: Նասարակական կյանքում իշխանություն ձեռք բերելու նպատակով աշխարհիկ-քաղաքական գործիչներից շատերը տարաբ-

նույթ հարձակումների էին ենթարկում եկեղեցին՝ պահանջելով ոչ միայն դպրոցական ծրագրերի մաքրում կրոնական առարկաներից, այլև ընդհուպ եկեղեցական կառույցի օտարում եւ վերացում: Այս մտրեցմանը, բնականաբար, հակադրվում էին բարեփոխության կողմնակից աստվածաբան-հոգեւորականները: Նրանք պնդում էին, որ ամենեւին էլ պետք չէ ունենալ ազգային ինքնագիտակցության կենտրոն հանդիսացող եկեղեցական կառույց, այլ պետք է մտածել միայն վերջինս ազգի շահերին ծառայեցնելու մասին: Վերացնելով եկեղեցում տեղ գրած ախարերը եւ զեղծումները, բարենորոգման կողմնակից հոգեւորականների կարծիքով՝ հայ ժողովրդի հիմնական նպատակը պետք է մեկը լինի՝ Ս. Էջմիածինը «տեսնել իր նախկին վեհաշուք բարձրության վրա»⁴:

Դժբախտաբար, հայ ժողովրդի ապագայով մտահոգ քաղաքական գործիչներն անգամ չնչին հնարավորություն չունեին «ապագա Նայաստրանի» քաղաքական ծրագրեր առաջադրելու ուղղությամբ, որի պատճառով էլ չէին կարողանում հստակ ձեւակերպել այդ համակարգում եկեղեցու տեղի եւ դերի մասին ամփոփ տեսակետ: Եվ միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել այն, որ, խոսելով Նայ եկեղեցու բարենորոգության մասին, հայ քաղաքական կուսակցություններն այդպես էլ չկարողացան այդ ոլորտում առաջադրել շարժե քիչ ամբողջական եւ գործուն ծրագիր: Այդ տեսանկյունից պետք է նկատել նաեւ, որ Նայ եկեղեցու բարենորոգումների հարցում հայ հասարակական-քաղաքական գործիչների մտրեցումները աչքի էին ընկնում ընդգծված տարամտությամբ: Եվ միանգամայն օրինաչափ է, որ, արժեւորելով 20-րդ դարասկզբի հայ հասարակական-քաղաքական կազմակերպությունների գաղափարական ուղղվածությունը, Նր. Միմոնյանը դասակարգում է հետեւյալ մտրեցումները.

ա) հայ պահպանողականներ, որոնք ժողովրդի գոյատևումը մեծապես պայմանավորում էին ազգային եկեղեցու գոյությամբ եւ համախմբված էին «Նոր-դարի» շուրջը,

բ) լիբերալներ, որոնք հայ ժողովրդի առաջընթացը կանխարգելող ուժ էին հռչակել եկեղեցին եւ «Մշակ» թերթի օգնությամբ պայքար էին մղում հասարակական կյանքը կղերի ազդեցությունից ազատելու ուղղությամբ,

4 Տե՛ս Գրիգորիս ծ. վրդ. Պալագեան, Ս. Էջմիածնի բարեկարգութեան պետքը, էջ Է, 30-35: Տե՛ս նաև Բարզեն վարդապետ, Ս. Էջմիածնի կալուածներն ու նրանց բարեկարգութեան ծրագիրը, V-XII: Երուանդ Տէր-Մինասեանց, Նայոց եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը, էջ 17-28, 70-78:

գ) ազգային-հեղափոխականներ (Ն. Յ. Դաշնակցություն և Ննչակյան կուսակցություն), որոնք, հակասելով իրենց գաղափարախոսությունից բխող ընդհանուր պրամաբանությանը, պաշտպան էին կանգնում եկեղեցուն, իսկ եկեղեցուն դեմառդեմ մնալուց հետո փորձում հալածել նրան,

դ) սոցիալ-դեմոկրատներ (բոլշևիկներ, մենշևիկներ, «սպեցիֆիկներ») և սոցիալիստ-հեղափոխականներ, որոնք ևս հանդես էին գալիս եկեղեցին և հասարակությունը իրարից անջատելու օգտին⁵:

Ցավոք, քաղաքական այդ մտքեցումներից յուրաքանչյուրն առաջնորդվում էր ոչ թե հայ ժողովրդի կամ հայ եկեղեցու համար ընդհանրական ազգային շահերով, այլ սեփական իշխանական մտահղացումները իրագործելու և հասարակական կյանքում գերիշխող դիրք գրավելու նպատակով:

Ըստ էության, նույնը պետք է ասել նաև հակառակ հոսանքի մասին: Այսպես, երբ եկեղեցին բարենորոգելու կոչեր էին հնչեցնում եկեղեցական գործիչները՝ ժամանակի նշանավոր աստվածաբանները, նրանք, բարենորոգումներ առաջադրելով, ցանկանում էին առավել հզորացած տեսնել Նայ առաքելական եկեղեցին, նպաստել հոգևորականության կրթալուսավորչական մակարդակի բարձրացմանը և գործունեության ընդլայնմանը, նպաստել ժողովրդի շրջանում հոգևորականության վերաբերյալ տարածված նվաստացուցիչ պատկերացումների հաղթահարմանը և իսպառ վերացմանը: Նոգևորականների այդ խմբին ամենեւին էլ չէին բավարարում հայկական քաղաքներում և գյուղերում տիրապետող հոգևոր-կրոնական իրավիճակը, դպրոցներում դասավանդող ուսուցիչների կրթական մակարդակը, գյուղական և քաղաքային քահանաների կրոնաստվածաբանական և բարոյահոգեբանական պարաստվածության ցածր մակարդակը, մի խոսքով, այն ամենը, ինչը ժողովրդի մեջ և մամուլում սրացել էր «Նին ցավ» անվանումը:

Բարենորոգիչները նպատակ էին հետապնդում էլ ավելի պարզեցնել եկեղեցական ծիսապաշտամունքային համակարգը, ծիսական գրաբարը փոխարինել ժողովրդի համար հասկանալի աշխարհաբարով, պարզեցնել շքեղ և ճոխ եկեղեցական արարողությունները, Նայ առաքելական եկեղեցին մաքրել դարերի ընթացքում կու-

⁵ Տե՛ս Նրաչիկ Սիմոնյան, Ազգաբազրական պայքարի ուղիներում, Երևան, 2003, էջ 731-735:

տրակված լաբինական եւ արտաձին այլ նորամուծություններից ու ավելորդություններից: Մեծ թիվ էին կազմում նաեւ նրանք, ովքեր հասարակական կյանքում ընթացող գործընթացները դիտարկում էին մեկ ընդհանուր հարթության մեջ եւ, ելնելով հասարակական կյանքի բոլոր երեւոյթների փոխկապակցվածության սկզբունքից, եկեղեցու բարենորոգության հիմնահարցը շաղկապում էին հասարակական կյանքում տեղի ունեցող բազմապիսի փոփոխությունների հետ: «Փոխում է հասարակութեան կազմը, նրա դասակարգերի փոխարարեքութիւնը, մտահայեցողութիւնը, փոխում է հասարակական կեանքի մի արտահայտութիւնը եղող եկեղեցին», - այդ կապակցությամբ գրում է Գյուր եպիսկոպոսը⁶:

Բարենորոգության հարցը քննարկելով զուր եկեղեցական տեսանկյունից՝ Գյուր եպիսկոպոսը նշում է, որ Նայ առաքելական եկեղեցին ավելի շար պէտք է շահագրգռված լինի ներքին բնույթի հարցերով, քան համաքրիստոնէական նշանակության խնդիրներով⁷: Այս առումով, հարկ է նշել, որ հասարակական ընդհանուր օրինաչափությունների վերաբերյալ Գյուր եպիսկոպոսի ըմբռնումները անհամարելի են նրա պնդումների հետ: Բանն այն է, որ եպիսկոպոսի որդեգրած մոտեցումը անխուսափելիորեն հանգեցնում է այն բանին, որ «ընդհանրական եկեղեցի» հասկացությունը կորցնում է իր իմաստը: Ավելին, ստացվում է, որ, լինելով ընդհանրական եկեղեցու ուրույն հարվածը, Նայ եկեղեցին չի կարող արձագանքել կամ համապատասխան վերաբերմունք որդեգրել քրիստոնէության շրջանակներում տեղ գտած փոփոխությունների նկատմամբ: Չպէտք է աչքաթող անել եւ այն, որ տեղական առանձնահատկություններով ներփակված յուրաքանչյուր կառույց, ժամանակի եւ պայմանների թելադրանքով, վաղ թե ուշ հարկադրված է տեղայնացման միջոցով յուրացնել ընդհանրական (համակարգային) արժեքներ: Միայն թե այդ պարագայում այն հարկադրված կլինի վերանայել եւ փոփոխել իր նախկին սկզբունքները:

Եկեղեցական գործիչը համարում է, թե Նայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգության հարցը պէտք է թելադրված լինի ոչ թե արտաքին պահանջներով, այլ արտացոլի ժամանակի հասարակական պահանջները: Եվ քանի որ հասարակությունը մշտապես գտնվում է դինամիկ փոփոխության մեջ, կարծում է աստվածաբանը,

6 Գյուր եպիսկոպոս, Նայ եկեղեցու բարենորոգութեան խնդիրը և ազգային եկեղեցական ժողովը, Փարիզ, 1926, էջ 6:

7 Տե՛ս նույն տեղում:

ապա այն, ենթադրաբար, իր հետք գարգացման կրանի նաեւ եկեղեցուն: Այս մտքեցումը բավականին ուշագրավ է, սակայն երբ այն քննարկում ենք 20-րդ դարասկզբին հայ հասարակության շրջանակներում եկեղեցու եւ հոգեւորականության մասին ձեւավորված փարաբնույթ մտքեցումների պրիզմայով, ապա պարզ է դառնում, որ Նայ առաքելական եկեղեցու նվիրապետական դասը ոչ միայն հաշվի չէր առնում հասարակության զարգացման շնորհիվ հրապարակ իջած պահանջումները, այլեւ շար հաճախ կատարում էր հասարակական կարծիքին փրամաբանորեն հակառակ քայլեր:

Այդ մեկնակեցից դժվար չէ նկատել, որ ազգաբանական եւ պահպանողական թերի գաղափարական բախումը լայն նախադրյալներ էր ստեղծում բարենորոգչական շարժման նորովի արժեւորման եւ ծավալման գործում: Եվ պարահական չէր, որ դարասկզբի պահպանողական հոգեւորականությունը եկեղեցու բարենորոգչության խնդիրը օրգանապես կապում էր ազգաբանական թերի կողմնակիցների հետ եւ վերջինիս գաղափարական առաջնորդ էր համարում Գր. Արծրունու «Մշակը»: Այս փեսակետն է մասնավորապես պաշտպանում Գյուր եպիսկոպոսը, որի կարծիքով՝ «Էջմիածնի միաբանութեան որոշ մասի եւ «մշակական» հոսանքի մէջ եղած պայքարը աստուածաբանութեան օգրակարութեան կամ վնասակարութեան շունչն էր պարտում»⁸: Բայց քննարկվող համարաբարում աշխարհիկ եւ հոգեւորի միջեւ պայքարի նմանօրինակ մեկնաբանությունը փրամագծորեն հակասում է քննարկվող հիմնահարցի վերաբերյալ «Մշակում» հրապարակված հոդվածների փրամաբանությանը եւ գաղափարական ուղղվածությանը: Իրականում, «Մշակում» հրապարակված հոդվածներից շարերում ազգաբանական գործիչները, հանդես գալով եկեղեցու շահերի պաշտպանության դիրքերից, ուղղակի պնդում էին, որ իր «անշարժ վիճակով» եկեղեցին թե՛ հասարակական կյանքում եւ թե՛ հոգեւոր-դավանաբանական հարցերում կարող է կորցնել վաղեմի ազդեցիկ դերը:

Ազգաբանական հոսանքին արմարապես հակադրվում էր հարկապես «նորդարականների» պահպանողական հոսանքը, որը կորականապես դեմ էր եկեղեցու որեւէ ծեսի կամ սովորույթի փոփոխությանը: Այս հոսանքի ներկայացուցիչները համարում էին, որ առաջարկվող բարենորոգումները հաշվի չեն առնում «գյուղական ու

⁸ Նույն փեղում, էջ 13:

քաղաքային ազգաբնակչության առանձնահատկությունները», որով էլ էապես վրանգում են դարավոր ավանդույթներին հավաքարին գյուղացու հավաքքային կողմնորոշումները: Առավել պարզեցնելով իրենց մտայնումները՝ «նորդարականները», համարեքսպից կտրելով հիմնահարցի բուն էությունը, պնդում էին նաև, որ առաջարկվող փոփոխությունները պայմանավորված են հասարակական կյանքում առաջնության ձգտող սահմանափակ թվով աշխարհիկ և հոգևոր գործիչների մրաժեխակերպով և ոչ թե եկեղեցու շահերով ու խնդիրներով մրահոգ մարդկանց գաղափարական դիրքորոշմամբ: Այդ տեսանկյունից պահպանողական հոսանքի ներկայացուցիչները պնդում էին, որ բարենորոգչական շարժման կողմից փրճկահայերի պահանջներն անտեսելը պայմանավորված է վերջիններիս սուբյեկտիվ վերաբերմունքով: Ավելորդ չենք համարում նշել, որ հարցի նկատմամբ նմանօրինակ մտայնումն ընդհանրապես փաստարկված չէ այն առումով, որ բարենորոգչական շարժման ոգեշնչողներից մեկը եղել է Կ. Պոլսի պարրիարք Մ. Օրմանյանը, և որ Նայ առաքելական եկեղեցու Մայր Աթոռում սկսված շարժումը, անշուշտ, պետք է իր արտացոլումը գտներ նաև Էջմիածնի գերագահությունն ընդունող բոլոր թեմական և ծխական կենտրոններում:

51

Բարենորոգչական շարժումը նպատակ ուներ կատարելագործել եկեղեցու ներքին և արտաքին հարաբերությունները, իսկ եկեղեցական կառույցը հնարավորինս մոտեցնել ժողովրդական լայն զանգվածներին: Սակայն շարժման հակառակորդները այդ միտումների ձեւավորման և ծավալման հիմնահարցը, համարեքսպից կտրելով, կապում էին աշխարհիկ գործիչների նկրտումների հետ, որոնք, իբր, զանց առնելով եկեղեցու դարավոր ավանդույթները, ջանում էին թուլացնել հասարակական հարաբերություններում եկեղեցու ունեցած դերը: Փորձելով հիմնավորել այդ մտայնումը՝ Գյուր եպիսկոպոսը գրում է. «... Նայ եկեղեցու բարենորոգութեան հարցը կապւած է հայ հասարակական կեանքի և հայ մրայնութեան գաղափարախօսների հետ և ոչ թէ հոգևորականութեան դասային շահերի ու եկեղեցու՝ իբր մի կրօնական հիմնարկութեան անմիջական պահանջների հետ»⁹: Բայց նման մտայնումը չի կարելի արժեւորել այլ կերպ, քան իրականության միտումնավոր խեղա-

⁹ Գյուր եպիսկոպոս, Նայ եկեղեցու բարենորոգութեան խնդիրը և ազգային եկեղեցական ժողովը, էջ 14:

թյուրում: Բանն այն է, որ հրապարակախոսության մեջ եւ պարբերական մամուլում եկեղեցու բարենորոգմանը միտված հրապարակումները միմիայն լրացնում էին այն, ինչն սկզբնավորվել է թափ էր առել եկեղեցու պատերից ներս: Այդ փեսանկյունից անուրանալի է նաեւ, որ հոգեւոր դասի շրջանակներում բարենորոգչական շարժումը ծայր է առել եկեղեցու ներսում, միտված է եղել պաշտպանելու եկեղեցու շահերը եւ ի դեմս եվրոպական նշանավոր աստվածաբանական կենտրոններում կրթություն ստացած հայ աստվածաբանների՝ դրվել է եկեղեցական կառույցն արդիականացնելու խնդիրը:

Եկեղեցական բարենորոգության էությունն արտացոլող սկզբնաղբյուրների անաչառ ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ թե՛ պահպանողական եւ թե՛ առաջադիմական հոգեւորականների մեծամասնությունն իր փեսակերպերի հիմնավորման համար մեկնակերպյին էր համարում կարգապահական հարցերը, իսկ դոգմափիկ բնույթի հարցերն ավանդույթի ուժով համարում էր անքննելի:

Արժեքային այդ կողմնորոշմանը զուգընթաց՝ հրապարակ իջան նաեւ այնպիսի մոտեցումներ, որոնք Նայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգության խնդիրը կապում էին հավատքային հիմնահարցերի վերանայման եւ դոգմափիկ պատկերացումների լրամշակման հետ: «Յայտնութիւնը վերջնապէս իր գործը չէ աւարտած դեռ, գոնէ մեր մէջ», - գրում էր այդ մոտեցման նշանավոր դեմքերից մեկը՝ Մ. Մերոբյանը¹⁰: Զարգացնելով այդ փեսակերպը՝ նա պնդում է նաեւ, որ Նայ եկեղեցին մինչեւ օրս ավարտին չի հասցրել անգամ նվիրապետական կարգի կազմավորման գործընթացը, եւ դեռեւս հսկայական աշխատանք պէտք է կատարվի եկեղեցու պատերից ներս: Մյուս կողմից, բարենորոգության խնդիրը դիտարկելով դոգմափիկ հարթության մեջ, կրկնելով այն հանրահայտ ճշմարտությունը, թե Նայ առաքելական եկեղեցին ընդունում է միայն առաջին երեք փիլեզերաժողովների որոշումները, նա հանգում է փրամագծորեն հակառակ եզրակացության, քանի որ այն համարում է ոչ թե ինքնուրույն դրսեւորման ձեւ, այլ ինքնամփոփման միջոցով քրիստոնեական աշխարհից մեկուսացում: Դրա հիման վրա էլ Մ. Մերոբյանը պնդում է, թե Նայ եկեղեցին հավատացյալների համար ոչ մի դոգմափիկ սկզբունք չի մեկնաբանել, որի պատճառով էլ «... խորհիլ

¹⁰ Մ. Մերոբյան, Բարեկարգութիւն Նայ Ազգային եկեղեցիի, Պեյրոթ, 1938, էջ 29:

¹¹ Նույն փոխում:

գիպրոցի հաւաքացիներուն թողլով անոնց (եկեղեցական դոգմաների - Ն. Ն.) մասին իրենց համոզումը կազմելու ազատութիւնը»¹¹, իր ծոցում ծնունդ է փոխել փարակարծությունների: Բարենորոգության մասին խոսող հեղինակի կարծիքով՝ Նայ առաքելական եկեղեցին ամենամոտն է նախնական քրիստոնեությանը, բայց այս պնդումը եւս նրա մոտ ալ մեկնություն է ստանում: Նեղինակը մասնավորապէս դա համարում է ոչ թե եկեղեցական շրջանակներում հիմնարար արժեք համարվող ավանդապահություն, այլ նույնացնում է «հետամնացության» հետ եւ պնդում, որ վերջինիս հաղթահարումն օրափնդիր է եւ դրա հիման վրա արմատական սրբագրման եւ բարենորոգման կարիք ունի: Այսպիսով, Մ. Սերոբյանը ավանդապահությունը համարում է Նայ եկեղեցու բարենորոգության անհրաժեշտ պայման, քանի որ, նրա համոզմամբ, ժամանակը թելադրում է իր պահանջները, եւ այդ պահանջներին էլ պետք է հարմարվի բարեփոխված եկեղեցական կառույցը: «Բարեկարգութեան գործը փրկութեան գործն է, հնութեան այն բոլոր մասերուն, որոնց կեանքը կրնայ դեռ օգտակար ըլլալ, պարզաճեցուելով դարու ոգիին եւ պահանջներուն»։ Բարենորոգչական իր հայացքների հանրագումարը այսպէս է ձեւակերպում Մ. Սերոբյանը¹²:

Ի հակադրություն ծայրահեղ այդ մտրեցման, եկեղեցական-բարենորոգչական շարժման չափավոր թեւի ներկայացուցիչները համարում էին, որ բարենորոգված Նայ առաքելական եկեղեցին պետք է վերածվի հայ ժողովրդի առաջադիմության կարեւորագույն գործոնի: Այսպէս, Գ. Պալազյանը պնդում է, թե «... մեր բոլոր վանական, վարչական, կրթական եւ այլ ազգային հաստատութիւններն առաւել կամ նուազ վարակուած ըլլալով ծիրիչ պէս պէս հիւանդութիւններով, կը կարօտին սրիպողական դեղի եւ անմիջական դարմանի, առանց որոյ անկարելի է ապահովել Նայ ժողովրդեան յառաջադիմութիւնը եւ բարգաւաճումը»¹³: Միժամանակ նա նշում է, որ արտաքին ձեւական փոփոխությունները ոչնչի չեն կարող հանգեցնել, քանի դեռ բարենորոգության հարցերը անձնային մակարդակից համակարգայինի չեն վերածվել: Եկեղեցու մեջ անձերի փոփոխությամբ բարենորոգումներ իրականացնելը նշանակում է եկեղեցին թողնել նույն վիճակում՝ սահմանափակվելով արտաքին անն-

12 Նույն փոխում, էջ 32:

13 Գրիգորիս ծ. վրդ. Պալազեան, Ս. Էջմիածնի բարեկարգութեան պետքը, էջ Բ 2:

շան փոփոխություններով: «Պատրիարքներ ձգելով Պատրիարքարանը մաքրագործած չենք ըլլար, Ս. Երուսաղեմի Մայրավանքէն մէկ քանի գեղծարար եւ վարահամբաւ վարդապետներ արտաքսելով Ս. Յակոբեանց Վանքը մաքրագործած չենք ըլլար, այսպէս եւ նոր կաթողիկոս մը ընտրելով եւ Վեհարանը նստեցնելով Ս. Էջմիածինը բարեկարգած չենք ըլլար, այլ հարկ անհրաժեշտ է վարչական, բարեկարգութիւն ի գործ դնելով, գործելակերպը փոխել», - եզրակացնում է Գ. Պալագյանը¹⁴: Այս առումով, վարդապետը պնդում է, որ բարեփոխումներ պետք է իրականացվեն վարչական ոլորտում՝ փոխելով եկեղեցու ընդհանուր գործելաոճը եւ բարոյահոգեբանական մթնոլորտը: Քննադատության սուր սլաքը ուղղում է հարկապէս այն չարախնդացողների դեմ, ովքեր, եկեղեցու մեջ տեսնելով ախարեր եւ գեղծումներ, փորձում են ոչ թե բարենորոգել, այլ սպանել կամ ոչնչացնել դարերով կանգուն Նայոց հոգեւոր հաստատությունը: Ներեւաբար, եզրակացնում է նա, ոչ թե պետք է նման արատավոր ուղղություն առաջ բերենք, այլ մտածենք եկեղեցու բարեփոխության մասին, որից հետո Մայր Աթոռը կարող է հասնել իր նախկին վեհաշուք բարձրությանը¹⁵:

Այսպիսով, 20-րդ դարի առաջին տասնամյակներին հրապարակ իջած եկեղեցական բարենորոգչական շարժումը մեթոդաբանական փարբեր մեկնակետերի պատճառով աչքի էր ընկնում փարաստեռությամբ եւ ներառում էր քննարկվող հիմնահարցերի մի ողջ բազմություն՝ ծիսական-պաշտամունքային փոփոխություններին միաված պահանջներից մինչեւ եկեղեցու բուն էությանը վերաբերող հավաքային-դոգմափիկ սկզբունքների վերանայման կոչեր: Միանգամայն բնական պետք է համարել եւ այն, որ իր ամբողջության մեջ Նայ եկեղեցու բարենորոգման պահանջների նկատմամբ փարակարծություն էր փիրում եւ՝ հոգեւոր-եկեղեցական, եւ՝ հասարակական-քաղաքական դաշտում:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 26:

¹⁵ Տե՛ս նույն տեղում:

VI ԴԱՐ. ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ՏԱՐՏԱՄՈՒԹՅԱՆ ՄԵՉ

Դվինի Ա. ժողովից շար չանցած, 509թ. պարսկա-բյուզանդական պայմանագրի համաձայն, Մեծ Նայքը կրկին անցնում է Մասանյան արքայությանը: 540 թ. Խոսրով Ա-ն պատերազմ է սկսում Բյուզանդիայի դեմ՝ նպատակ ունենալով գրավել դեպի Միջերկրական եւ Սեւ ծովեր փանող քարավանային ուղիները¹: Ֆրանսիացի բյուզանդագետ Շառլ Դիլը գրում է. «Այդ եռանդուն եւ փառասեր թագավորը, րենսելով, որ Բյուզանդիան զբաղված է Արեւմուտքում՝ առավելապես մրահոգվելով համաշխարհային տիրապետություն ստեղծելու ծրագրերով, ինչը Նուսրինիանոսը չէր էլ թաքցնում, 540թ. հանկարծակի հարձակվեց Սիրիայի վրա եւ գրավեց Անտիոքը, 541թ. ներխուժեց լազերի երկիր եւ գավթեց Պեպրան, 542թ. ավերեց Կոնստանդնուպոլիսը, 543թ. Նայասպանում ջարդեց հույներին, 544թ. ամայացրեց Միջագետքը: Բյուզանդացիները սպիտակած զինադադար կնքեցին (545թ.), ինչը բազմիցս նորացվեց, իսկ 562թ. կնքվեց 50 տարով հաշվարկային պայմանագիր, որով Նուսրինիանոսը պարտավորվում էր արքայից արքային տուրք վճարել եւ հրաժարվել պարսկական տարածքում քրիստոնեություն քարոզելու որեւէ փորձից»²:

Պակաս վիթխարի ծրագրեր չէր կազմում նաեւ Նուսրինիանոս I-ը: Դեռեւս 552թ., երբ հերթական զինադադարով ընդամենը 5 տարվա խաղաղության երաշխիք ստացավ, նա ձեռնարկեց վարչական, ռազմական ու կրոնական մեծածավալ բարեփոխումներ՝ հեռահար նպատակ ունենալով վերականգնել կայսրության վաղեմի փառքն ու հզորությունը: Նենոփիկոնը (Միության գիրք), որով Ջենոնն առաջինն էր փորձել «Քաղկեդոնի ժողովի պատճառով բաժանված ու թշնամացած Արեւելքի քրիստոնյաներին ու պարսիկարքական աթոռներին իր իշխանության ներքո միավորել»³, Նուս-

1 История Ирана, Москва, 1977, стр.115.

2 Диль Ш., История Византийской империи, Москва, 1948, стр. 36.

3 Քրիստոնյա Նայասպան, Նանրագիրարան, Երևան, 2002, էջ 581:

փնիհանոսին բոլորովին չէր բավարարում, քանզի նա կամենում էր ինչպես կրոնական, այնպես էլ քաղաքական կենտրոնացված իշխանություն ստեղծել⁴: Քանի որ այդ ծրագրին առավել համահունչ էին Քաղկեդոնի որոշումները (փետն 28-րդ կանոնը), 553թ. արդեն Նուսրիհանոսի կամքով Կ. Պոլսում ժողով է գումարվում (հետագայում անվանված V Տիեզերաժողով), որի առջև խնդիր է դրվում առավել ամրապնդել Քաղկեդոնի ոգին եւ դափապարտել նրանց, ովքեր «իբր ուղղափառ զանց եղած էին»⁵: Ըստ որում, այդ որոշումները «Նոմի ազդեցութիւնը կը կոտրէին»⁶ եւ «կոչված էին Կ. Պոլսի պարբիարքության կողմը գրավել Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիներին եւ ուժեղացնել կայսրության քաղաքական ազդեցությունն Արեւելքի քրիստոնյա ժողովուրդների վրա»⁷: Կայսեր հեռահար նպատակն էր փրել քրիստոնեական ողջ օյկումենան⁸:

Նուսրիհանոսը Տիեզերաժողովից անմիջապես հետո եկեղեցական բարեփոխություններ է ձեռնարկում, որոնք Նայասպանում, բնականաբար, իրականացվում են միայն կայսրության կազմում գտնվող նրա արեւմտյան հատվածում: Այդ փոփոխություններից հետո Նայասպանյայց եկեղեցին կորցրեց վարչական վերահսկողությունը փվյալ փարածքում գտնվող իր թեմերի նկատմամբ: Իսկ արեւմտահայոց եպիսկոպոսները, ուղղակիորեն ենթարկվելով Կոստանդնուպոլսի աթոռին, անտրտունջ ընդունեցին Քաղկեդոնի որոշումները: Ինչ վերաբերում է Նայասպանի արեւելյան մասի հոգևորականությանը (այսպես կոչված՝ Դվինի կաթողիկոսությանը), ապա վերջինս, ամենայն հավանականությամբ, կրկին կարող էր, ինչպես 506թ., լռելյայն անցնել Տիեզերաժողովի դավանական պահանջների կողքով, սակայն այս անգամ էլ Տիզբոնը դա թույլ չտվեց: Խոսքովը հայերից պահանջեց ոչ թե կողմնորոշվել, այլ բացահայտ դեմ արտահայտվել Կոստանդնուպոլսի պահանջներին: Նրա համար հրաշալի առիթ էր՝ իրեն ենթակա Նայասպանին նաև հոգևոր առումով հակադրելու Բյուզանդիային:

Դվինի Բ. ժողովը հրավիրվեց 554թ. եւ անցավ Ներսես Բ կաթողիկոսի նախագահությամբ: Ինչպես փեսանք, նման ժողովի անհրաժեշտությունը թելադրված էր 553թ. Կ. Պոլսի ժողովի որոշումներ-

4 История Византии, т. I, Москва, 1967, стр. 267.

5 Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հ. Ա, Էջմիածին, 2001, էջ 631:

6 Նույն փեղում, էջ 632:

7 Քրիստոնյա Նայասպան, էջ 508:

8 История Византии, там же, стр. 323.

րով: Միայն այն փաստը, որ ժողովին մասնակցում էին 18 եպիսկոպոս եւ 35 իշխան⁹, վկայում է, որ հավաքն առավելապես քաղաքական նշանակություն ուներ, քան եկեղեցական. պարզապես հայերն ուրիշ անվան փակ չէին կարող հավաքական որոշում ընդունել: Եվ քաղաքական այդ որոշումը Քաղկեդոնը մերժելը պիտի լիներ: Մակայն որքան էլ սովորույթ է դարձել ասել, թե Դվինի Բ. ժողովը նգովել է քաղկեդոնականությունը, այդուամենայնիվ, ակնհայտ է, որ նրա ընդունած կանոնների մեջ Քաղկեդոնի ժողովի մասին նույնիսկ ակնարկ չկա: Այս պատճառով է, որ եկեղեցու պատմությունն ուսումնասիրողների մի որոշ մաս (Մ. Օրմանյան եւ ուրիշներ) չի ընդունում ժողովի հակաքաղկեդոնական բնույթը եւ շեշտում է նեստորականությունը վերջնականապես մերժող ու նգովող նրա որոշումները: «Ժողովին գլխաւոր նպատակը»,- գրում է Օրմանյանը,- ցուցուած է Ուխտ միաբանութեան գրուածին մէջ, եւ է Նեստորականներուն սրացած համարձակութեան եւ գործած անկարգութիւններուն առաջքն առնել»¹⁰: Մակայն, ի տարբերություն սույն տեսակետի, հարցն ուսումնասիրողների շարքում ավելի սովոր մի հատված (Ե. Տեր-Մինասյան եւ ուրիշներ) համոզված պնդում է, որ դրանք անկասկած հակաքաղկեդոնական «գրուածներն են, որովհետեւ VI դարում «ամբողջ արեւելքը նեստորականության անվան փակ հասկանում ու նգովում էր նաեւ քաղկեդոնականությունը»¹¹: Մանանդյանը չեզոք դիրքից է դիտարկում հարցը. «Նուստրինիանոսի վերոհիշյալ բարենորոգումներից հետո էր հենց, որ Դվինի Երկրորդ ժողովում (554/5) վճռական քայլ արվեց հայկական եկեղեցին բյուզանդականից անջատելու ուղղությամբ»¹²: Ներագայում, սակայն, նոր ուսումնասիրողների կողմից դրան մեծադաձայն երանգներ են ավելացվում: Ն. Բարթիկյանը գրում է. «Խուսափելու համար Բյուզանդիայի ձուլիչ քաղաքականությունից եւ ձգտելով ինքնուրույնության՝ նրա տիրապետության փակ ապրող ժողովուրդները, հատկապես հայերն ու ասորիները, գիտակցաբար դիմեցին բյուզանդական եկեղեցուց անջատվելու միջոցին»¹³: Ակադեմիական տեսակետ է հայտնում Վ. Իսկանյանը. «Նայ եկեղեցին իր ինքնուրույնու-

⁹ Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 74:

¹⁰ Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 634:

¹¹ Տեր-Մինասյան Ե., Պատմաբանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971, էջ 370:

¹² Մանանդյան Ն., Երկեր, հ. Բ, Երևան, 1977, էջ 482:

¹³ Բարթիկյան Ն., «Narratio de rebus Armeniae», հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, «Բանբեր Մատենադարանի», 1962, թիվ 6, էջ 459:

թյունն ու իր ժողովրդի շահերը պաշտպանելու նպատակով գործնական քայլերի է դիմում. 554թ. մարտի 29-ին Դվինում Ներսես Բ Բագրեւանդեցի կաթողիկոսի (548–557) նախագահությամբ համաժողով է գումարվում¹⁴: Նման հիմնավորումներից հետո, հավանաբար, մյուս անդրադարձողների համար ավելի հեշտ պիպի լինել արդեն ասել, թե «Նայոց եկեղեցին, դուրս գրնվելով կայսրության սահմաններից, ազատ էր (ընդգծ. մերն է- Ն.Դ.) դավանելու այն, ինչ որ ճշմարիտ էր համարում»¹⁵:

Ցավոք, ճշմարտությունն այն է, որ Նայոց եկեղեցին «ազատ» էր այնքանով, որքանով թույլ էր տալիս Պարսից արքունիքը: Եվ սա նոր բացահայտում չէ: Բարթիկյանը վերոբերյալ մեջբերման շարունակության մեջ նկատում է. «Այս երեսույթը ձեռնարկ էր նաև Բյուզանդիայի վաղեմի թշնամի Սասանյան Իրանին: Վերջինս ամեն կերպ հովանավորում էր այդ ժողովուրդների անջատողական ձգտումները, միջամտում ավելի խորացնելու համար երկու եկեղեցիների միջև գոյացած անջրպետը»¹⁶: Նույն եզրակացությունն ունի և Իսկանյանը. «Խոսքով Ա Անուշիրվան թագավորը (531-579), ինչպես երևում է աղբյուրների տեղեկություններից, ոչ միայն խրախուսում է հայերի հակաքաղկեդոնական գործելակերպը, այլև ուղղակի հրամայում է նրանց հեռանալու բյուզանդական եկեղեցուց (ընդգծ. մերն է- Ն.Դ.)»: «Վեցերորդ ժողով արար Ներսես միջին ի Դուին և բաժանեաց զՆայս ի Ղոմնեոց և Յերուսաղէմ գնալոյ, յորում խոսարմունս մեծ արար Խոսրով թագաւորն Պարսից Ներսեսի», - վկայում է անանուն հեղինակը: Վրաց Անաստաս կաթողիկոսը (Մ.Պ.) տեղեկացնում է, թե «Պարսից թագավորն առաջարկեց հայերին՝ կամ ընդունել սիրիական որեւէ դավանություն, բացի Մելքիսեդեկի դավանությունից, որոնք հավատով հույներ են, կամ թե թողնեն հայրենի երկիրը»¹⁷: Իսկ թե ինչու «բացի Մելքիսեդեկի դավանությունից», կարող ենք կարդալ Կարպաշեի գրքում: Ըստ նրա՝ «պարսիկ քրիստոնյաները (խալդեյները կամ նեստորականները) Անտիոքի եկեղեցին (նույնն է թե՛ Կոստանդնուպոլսի պարբիարքությունը - Ն.Դ.) անվանում էին «մելքիսեդեկյան», ինչը հունարենից թարգմանաբար նշանակում է «թագավորական»¹⁸:

14 Նայ ժողովրդի պարմություն, ԳԱ հրատ., հ. II, Երևան, 1984, էջ 251:

15 Եզն. քահ. Պեպրոսյան, Նայ եկեղեցու պարմություն, մաս Ա, Էջմիածին, 1990, էջ 50:

16 Բարթիկյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 459:

17 Իսկանյան Վ., Նայ-բյուզանդական հարաբերությունները IV-VII դդ., Երևան, 1991, էջ 209:

18 Карташев А., Вселенские соборы, Москва, 1994, стр. 392.

Ի դեպ, առաջինը Դվինի Բ. ժողովը «հակառակ Ժողովոյն Քաղկեդոնի» VIII դարում անվանել է Նովհաննես Գ. Օձնեցի կաթողիկոսը: Բնութագրումը ժամանակի ընթացքում այնպիսի համընդհանուր հավանության արժանացավ, որ ժողովի հանրագիտարանային գնահատականն ըստ այդմ հետեւյալն է. «Նամաձայն փիրող կարծիքի, այս ժողովից է սկսվել պաշտոնական բաժանումը հայ եւ քաղկեդոնիկ եկեղեցիների միջեւ: Դվինի Բ. ժողովում է որոշվել դավանել Քրիստոսի մեջ մեկ Աստվածամարդկային բնություն եւ «Սուրբ Աստված» երգը «խաչեցարով» երգել, ինչպես նաեւ սկիզբ է դրվել Նայոց նոր թվականին»¹⁹: Ավելացնենք, որ ժողովը, այնուամենայնիվ, որոշումները միակարծությամբ չի ընդունել. ժողովականների մեջ եղել են այնպիսիք, ովքեր կտրականապես դեմ են եղել «որ խաչեցար» բանաձեւին»²⁰: Ապագան ցույց տվեց, որ դա իսկապես ճակատագրական քայլ էր. հենց այդ բանաձեւի հիման վրա պիտի գնալով խորանային միաբնականների ու երկաբնականների հակասությունները: Այն խիստ սկզբունքային հարց պիտի դառնար նաեւ հայ եւ վրաց եկեղեցաբաժան վեճի ժամանակ:

Կրկնենք, որ հարցն իսկապես դավանաբանական հանդերձ սրացավ հետո՝ սկսած Նովհաննես Օձնեցուց եւ ավելի ուշ, երբ խիստ անհրաժեշտություն դարձավ ոչ թե Կոստանդնուպոլսին հակադրվելով Տիգրանին հաճոյանալը, այլ քրիստոնեական ընդհանուր ընդհանրություն ինքնուրույնությունը պնդելու պարզառով մենակ ու մեկուսացած չմնալու համար գոնե քաղկեդոնականության դեմ պայքարողի անուն ձեռք բերելը: Ուրեմն, Քրիստոսի բնության որպիսին լինելու հանգամանքը պետք չէ ուռճացնել եկեղեցիների անջատողական մտադրություններում: Դա սովորաբար օգտագործվում է հարցի էության մերկությունը ծածկելու համար:

Փորձելով ընդհանրացնել, նկատենք, որ այն փրկավորություն է սրբեղծվում, թե Նայասարանյայց եկեղեցին, Քաղկեդոնը առերես չդարապարտելով, սակայն «որ խաչեցար» բանաձեւով եւ Տիմոթեոս Կուզի «Նականատություն» եւ այլ բացահայտ հակաքաղկեդոնական երկերը թարգմանելու որոշումներ ընդունելով, կամենում էր վստահեցնել Տիգրանին, որ ինքն սկսում է հակաքաղկեդոնական գործունեություն ծավալել: Թերեւս այդպես էլ կար, որովհետեւ հակաքաղկեդոնական գործելակերպ ստանձնելը մի բան է, ինքնու-

19 Քրիստոնյա Նայասարան, էջ 276:

20 Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 252:

րույնության ձգտելը մեկ այլ բան: Չէ՛ որ կարելի է հակաքաղկեդոնականության դրոշ բարձրացնել եւ ընդամենը նույնական եկեղեցիների հետ դավանաբանական պայքարի ընդհանուր ճակատ կազմող լինել, կարելի է սակայն մերժել Քաղկեդոնը եւ պարճառաբանելով Կոստանդնուպոլսի աթոռի իշխանության բացարձականացումը, անջատվել նրանից: Անշուշտ, Նայաստանյայց եկեղեցին ցույց էր տալիս, որ կամենում էր հեռանալ բյուզանդական եկեղեցուց, բայց բանն այն է, որ դա ինքնաբերիկ ցանկություն չէր: Նրա առջև դրված էր այդ պահանջը: Այդ մասին ուղղակի ասված է, եւ անտեղի են նոր մեկնաբանությունները: Առողջ տրամաբանությամբ հակասում է այն պնդումը, թե դավանաբանական տարածայնություններից է բխել երկու եկեղեցիների անջատվելու անհրաժեշտությունը: Բացառվում է, որ Տիգրանը հայերի եւ հույների միջև եկեղեցական երկպառակություն հրահրեր հանուն դավանաբանական այս կամ այն ճշմարտության (առավել եւս, որ VI դարում քրիստոսաբանական սահմանումները նույնիսկ որոշակիացված չէին) եւ ուզենար Նայաստանում գործող մի եկեղեցի ունենալ, որը թեեւ Կոստանդնուպոլսին հակառակ, բայց հիմա էլ մեկ ուրիշ քրիստոնեական կենտրոնի, ասենք, Ալեքսանդրիայի աթոռին ենթակա կլիներ:

Ինչ վերաբերում է նրան, թե ինչպես եղավ, որ հայերը, այնուամենայնիվ, ոչ ուղղակիորեն, այլ միջնորդավորված դարապարտեցին քաղկեդոնականությունը, ուսմունք, որը փրապետոզ էր հարեւան երկրում, դրա փոխարեն համարձակորեն նգովեցին նեստորականությունը՝ քրիստոնեական մեկ այլ ուղղություն, որը պաշտոնապես ճանաչված էր Պարսկաստանում, Նայաստանն էլ ենթակա էր Պարսկաստանին: Պարզաբանության համար, թերեւս, հարկ է նկատի ունենալ մի քանի նախնական տեղեկություններ: Նեստորականներին ներկայացնելու համար նշենք, որ դրանք Կ. Պոլսի նախկին պատրիարք Նեստորի ասորի հետերորդներն էին, որոնք, վտարվելով Բյուզանդիայից, սպաստան ու հովանավորություն էին գտել Պարսկաստանում: Այնտեղ նրանք առանձին եկեղեցի հիմնադրեցին, որը հետագայում կոչվեց Նեստորական: Այնուհետեւ, «Բյուզանդական եկեղեցուն (Կ. Պոլսի աթոռին) հակադրելու նպատակով Պարսից թագավորի կամքով 499թ. Մելեկիայի ժողովում Նեստորականությունը հռչակվել է Պարսկաստանի քրիստոնյաների պաշտոնական դավանանք»²¹: Սակայն 501թ. Կավաղ

21 Քրիստոնյա Նայաստան, էջ 777:

թագավորը հատուկ հրովարտական Վատրի եկեղեցու կողքին Տայաստանյայց եկեղեցին նույնպես պաշտոնապես ճանաչում է անկախ եւ ինքնուրույն: Դա նշանակում էր, որ եկեղեցիներից յուրաքանչյուրն ուներ իր հոգեւոր-վարչական սահմանները, եւ մեկը մյուսի փարածքում իրավունք չունէր գործունեություն ծավալելու: Այնինչ, ատրի նեստորականները Տայաստանում, մինչեւ իսկ մայրաքաղաք Դվինում, անթաքույց քարոզում էին «իրենց դավանության կարգերի օգտին», այսինքն՝ պայքար էին ծավալում Տայաստանյայց եկեղեցու դեմ²²: Այդ մասին վկայություններ ունի նաեւ Սր. Օրբելյանը²³, կոնկրետ վավերագիր է «Գիրք թղթոց» ժողովածուն:

Տարց է առաջանում. մի՞թե այդքանը բավական էր, որ հայերն իրենց թույլ փային համարձակորեն դատապարտել նեստորականությունը, եթե այն Պարսից պետական քաղաքականության կողմից խրախուսվող եւ արտոնյալ եկեղեցական ուղղություն էր²⁴: Ինչպե՞ս է, որ նրանք բացահայտորեն՝ ժողովներով ու զանազան դավանական թղթերով մերժում ու նզովում էին Նեստորին ու նրա վարդապետությունը, իսկ ահա քաղկեդոնականության դեմ նույն եռանդով չէին պայքարում: Պարասխանը մեկն է. չէին կարող, որովհետեւ այս դեպքում ազատության նույն չափը չունեին: Ավելին, ամենեւին ազատ չէին, քանի որ հարցն ամենից առաջ քաղաքական էր, ապա նոր՝ դավանաբանական: Պարսից արքունիքին ձեռնարկ էր Տայաստանյայց եկեղեցուն ինքնուրույնության շուք փայլը, իմանալով հանդերձ, որ դրանով նա քրիստոնեական աշխարհում դառնում է վարարակ՝ մնացած քրիստոնյաների կողմից համարվելով հերձվածող կամ աղանդ: Տարկացված րեղը նույնն էր եւ երկրի ներսում՝ երկրորդն ու երկրորդականը Նեստորական եկեղեցու համեմատ: Այս վիճակով Տայաստանյայց եկեղեցին կառավարելի էր: Այսինքն, Տիգրանը ոչ այնքան հալածում էր քրիստոնյաներին (ինչպես ընդունված է ասել), որքան կազմակերպում ու վերահսկում էր քրիստոնեական փարբեր համայնքների միջեւ առկա հարաբերությունները: Դրա օրինակն է հենց Նեստորական եկեղեցին պաշտոնապես ճանաչելը եւ մինչեւ 613թ. նշանավոր Պարսից ժողովը նրա բացառիկ արտոնությունները պահպանելը: Տիգրանի հակառակորդն ու թիրախը Բյուզանդիան ու բյուզանդական եկեղե-

22 Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 368:

23 Սյրեփանոս Օրբելյան, Մյունխի պատմություն, Երևան, 1986, էջ 122:

24 Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 374:

ցին էին. պարսկահպարակ քրիստոնյաները պետք է գործեին այդ հակառակորդի դեմ, բայցեւ չպիտի միավորվեին: Դա կարող էր գլխացավանք առաջացնել: Ուրեմն՝ Նայասրանյայց եկեղեցու հականեստորական պայքարը բնավ չէր հակասում Պարսից փերության շահերին: Ահա թե ինչու հայերը որքանով որ պարտավոր էին քաղկեդոնականության դեմ պայքարում, այնքանով էլ ազատ էին նեստորականության դեմ պայքարում: Եվ Նայասրանյայց եկեղեցին միանգամայն համարձակորեն պայքարում էր նեստորականների դեմ: Նրա համար դա նաեւ ինքնուրույնության պայքարն էր սրբեղծում: Այդ պայքարանքից որոշ բաներ պահպանվել են մինչեւ մեր օրերը: Վ. Իսկանյանը գրում է. «554թ. Դվինի ժողովում ամրապնդվեցին հայ ազգային եկեղեցու հիմքերը, եւ եկեղեցին հետագա դարերում զգալի դեր պիտի խաղար հայ ժողովրդի կրթության, լուսավորության եւ ազգային ոգու ու մշակույթի պահպանման գործում: Ժողովը վերջնականապես մերժում է նեստորականությունը, դատապարտում քաղկեդոնականությունը որպես նեստորականություն եւ նզովում Քաղկեդոնի ժողովը: Վերջնականապես հիմք է դրվում հայկական ազգային եկեղեցու ինքնուրույն գոյությանը: Պարսկական արքունիքը բոլոր հնարավոր միջոցներով հրահրում ու խրախուսում էր հայերի թշնամանքը Բյուզանդիայի դեմ»²⁵:

Նայ պարմագիտության մեջ, սակայն, ուրիշ կարծիքներ էլ են հնչել այս ժողովի վերաբերյալ: Նամաձայն Լեոյի փեսակերպի՝ «554 թվականը ճիշտ որ այն կետն էր, որից շուռ էր գալիս Նայոց պարմության անիվը: Նայ ժողովուրդը վերջնականապես եւ անդառնալի կերպով հաստատում էր իր ազգային ինքնորոշումը մի կարարյալ կղզիացման մեջ, որ այնուհետեւ նրա ճակատագիրը դարձավ քրիստոնյա աշխարհի մեջ: Այնուհետեւ երկար դարերի ընթացքում, մինչեւ նույնիսկ մեր օրերը, նրա առջեւ կանգնած էր իբրեւ հզոր խոչընդոտ, իբրեւ արյունարբու ոտիս, նրա սեփական գործը - Դվինի երկրորդ ժողովը: Դվինի այս երկրորդ ժողովում բարձրաձայն խոսողը միայն աստվածաբանական նրբությունները չէին, այլեւ Խոսրովի հրամանը»²⁶:

Այսպիսով, հայերը Դվինի Բ. ժողովում կարարեցին Տիգրանի պահանջը՝ անջարվեցին Կ. Պոլսից, դրա փոխարեն պաշտպանեցին իրենց իրավունքները Նայասրանում: Իհարկե, ամեն ինչ կա-

25 ՆԺՊ, հ. 2, էջ 252:

26 Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. 2, Երևան, 1967, էջ 160:

փարվեց թույլաբերելիության սահմաններում՝ պարսկական օրենքների համաձայն: Խոսքով Ա-ն, ժողովի որոշումներին ծանոթանալուց եւ հավանության արժանացնելուց հետո, որպես խրախուսանք, Նայաստանյայց եկեղեցուն հանձնեց երկրի հարկահանության իրավունքը²⁷: Իբրեւ վկայություն Նայաստանյայց եկեղեցու անջատողական ձգտումների, կարող ենք նշել սեփական թվականության կարգի՝ Նայոց կամ Թորգոմյան փոմարի հիմնադրումը²⁸: Եվ, իսկապես, նոր թվականության կարգ սահմանելու հարցը քննվել է հենց այս ժողովում:

Պարսկա-բյուզանդական հաջորդ պատերազմն սկսվեց 572 թվականին: Առիթը փախ է Նուսրինոս Բ - ն (565-578), որը գահ էր բարձրացել Նուսրինիանոս Ա-ից հետո: Նա մի քանի կտրուկ որոշումներ է կայացնում, որոնք փոխում են քաղաքական իրադրությունն Արեւելքում: Առաջին հերթին հրաժարվում է կատարել 562թ. կնքված «50-ամյա հաշտության պայմանագրի» թերեւս ամենագլխավոր կետը՝ հյուսիսկովկասյան ասպատակիչների առջեւ լեռնանցքերը փակ պահելու համար պարսիկներին փարեկան 500 լիպր ոսկի վճարելու պարտավորությունը: «Պատերազմը դառնում է անխուսափելի, բայց կայսրությունը, զուրկ լինելով անհրաժեշտ քանակությամբ զինվորական ուժից, գործադրում է իր փորձված դիվանագիտությունը եւ Պարսկաստանի դեմ կազմակերպում հարձակողական մի ընդհանուր ճակատ. նախատեսվում է պարսիկներին ջախջախել Միջին Ասիայից՝ վաչկատուն ցեղերի եւ արեւմուտքից՝ բյուզանդական բանակի հարձակումով: Կայսրությունը որոշում է վրացիների, աղվանների, մասնավորապես հայերի ազատագրական շարժումը (ընդգծ. մերն է - Ն.Դ.) եւս ծառայեցնել իր քաղաքականությանը»²⁹:

Քանի որ պատերազմն իսկապես Նայաստանին փրկելու համար էր, հետեւաբար, մասնավոր է այն կարծիքը, թե «բյուզանդացիներն ու պարսիկները նորից գենքի են դիմում իրենց միջեւ եղած հին փորձքային հաշիվները մաքրելու համար»³⁰: Այսպեղ չի երեւում, որ Նայոց երկրի վրա իշխելու համար երկու կողմերին էլ հայերն են

27 Մելիքսեթ-Բեկ Լ., Վրաց աղբյուրները Նայաստանի և հայերի մասին, հ. Ա, Երևան, 1934, էջ 41:

28 Նովիաննես Դրասխանակերպցի, Նայոց պատմություն, Երևան, 1996, էջ 69:

29 ՆԺՊ, հ. 2, էջ 225:

30 Իսկանյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 296:

իրավունք փախի: Իսկ հայերի հիմնական դերակատարությունը հենց դա էր: Նիշենք, թե ինչ էր ասել Նուսրինուսը մինչև Դվինի դեպքերը իր մոտ եկած պարսից դեսպան Սերոխսին. «Եթե պարսկահայերն անջարվեն պարսիկներից, ապա նա իր մոտ կընդունի նրանց, եւ եթե որեւէ մեկը նրանց ճնշի, կպաշտպանի նրանց՝ որպես իր դավանակիցների, զորքով կմտնի Պարսկաստան»³¹: Սա ծրագիր էր, որ հարկավոր էր իրականացնել: Եվ հայ իշխանավորներից մի քանիսը բյուզանդացիներին փվեցին այդ իրավունքը, ի հաստատումն որի՝ 570թ. աշնանը Կոստանդնուպոլսում հայ-բյուզանդական «գաղտնի դաշինք կնքվեց: Նամաձայն դրա՝ «մարզպանական Նայաստանը ապստամբության հաղթանակից հետո դուրս էր գալու Պարսկաստանի փիրապետությունից եւ մտնելու էր Բյուզանդիայի գերիշխանության փակ, հայերն ազատորեն կատարելու էին իրենց եկեղեցական ծեսերը: Կայսրությունը երեք փարով նրանց ազատելու էր ամեն փեսակ հարկից»³²:

Բնականաբար, կայսեր հետ կնքած պայմանագիրը եւ զինված ելույթի նախապարաստությունը չէին կարող գաղտնի մնալ Տիգրանից: Առավել եւս, որ կազմակերպիչները բացահայտորեն Թեոդոսուպոլիս են փեղափոխում Դվինի գանձերը, դիվանն ու կաթողիկոսարանի թանկարժեք սպասքը³³: Պարսից արքունիքը Բյուզանդիայի հետ հարաբերություններն էլ ավելի չարելու համար փորձում է կազմակերպիչների հետ լեզու գտնել, սակայն ջանքերն ապարդյուն են անցնում³⁴:

Ապստամբության սկզբում հայերը նշանակալից հաջողություններ են գրանցում. բյուզանդական զորքի օժանդակությամբ գրավում են Դվինը, կոտորում պարսկական կայազորը³⁵, Սուրեն մարզպանի գլուխը կտրում եւ ուղարկում են բյուզանդացի արեւելյան զորահրամանատար Նուսրինիանոսին, նույնիսկ հասցնում են Նայաստանը հայտարարել Կ. Պոլսի պրոտեկտորատի փակ³⁶: Սակայն կարճ ժամանակ անց մարում է կազմակերպիչների ոգետությունն ալիքը: Ներաքրքրական է, որ որեւէ փեղեկություն չկա ապստամբությունը ճնշելու մասին: Այսինքն՝ ինքնըստինքյան է մարում

31 ՆԺՊ, հ. 8, էջ 256:

32 Նույն փեղում:

33 Նույն փեղում, էջ 255:

34 Լեո, նշվ. աշխ., էջ 204:

35 Սերեոս, Պատմություն, Երևան, 2005, էջ 49:

36 Իսկանյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 270:

ոչ միայն ոգեւորությունը, այլև հենց ապստամբությունը: Ըստ Նովհան Եփեսացու՝ ապստամբության ղեկավարները վախեցան եւ պարսիկների վրիժառությունից խուսափելու համար ապաստանեցին «քրիստոնյաների պետության մեջ»³⁷: Սերետսից ուրիշ մանրամասն էլ ենք իմանում. այն, որ խռովարարները «Դվին քաղաքում հանկարծակիորեն սպանելով Սուրեն մարզպանին՝ մեծ ավար առան եւ գնացին հույներին ծառայելու»³⁸:

Կաթողիկոսի եւ սպարապետի գլխավորությամբ մի քանի հարյուր հոգեւորականներ ու նախարարներ ընդանիքներով փոխադրվեցին Կ. Պոլիս, որտեղ, ի պարասխան բերած ավարի, «սրացան թագավորական պարիվներ ու նվերներ»³⁹: Նուսրինու Բ-ն փախստական հայերին ու իբերներին (խոսքը վրաց Գուրգեն իշխանի մասին է⁴⁰) երդումով խոստացավ, որ պարսիկների ձեռքը «երբեք չի հանձնի ո՛չ ապստամբության հանցավորներին (ընդգծ. մերն է - Ն.Բ.), ո՛չ էլ նրանց ազգականներին»⁴¹: Թե ինչու էին ապստամբները կայսեր աչքին հանցավոր, հայտնի չէ: Նայտնի է միայն, որ նրանցից ոչ մեկն այլևս Նայաստան չվերադարձավ: Ավարովեց հայ ազատագրական հերթական շարժումը: Ներագայում այս անփառունակ դեպքերը փառահեղ նյութ դարձան խորհրդային պարմաբանների ձեռքին՝ հայ ժողովրդի պարմության էությունը բացահայտող մաքառման տեսությունը հարստացնելու համար: Նույն 572թ. ամռան վերջին (այսինքն՝ այնքան արագ, որ չես էլ հասկանում, թե երբ է տեղի ունենում «հայ ժողովրդի խոշոր ապստամբությունը Սասանյան Պարսկաստանի դեմ») սկսվում է պարսկա-բյուզանդական պատերազմը:

Նիշյալ պարմությունը նաեւ ուրիշ էջեր ունի: Խոսքն այն մասին է, որ փախուստի միջոցով թեւս փակվեցին զինական հաշիվները պարսիկների հետ (դրանից հետո հայերը կռվում էին ոչ ինքնուրույնաբար, այլ բյուզանդացիների կողմից), բայց Կ. Պոլսում ապաստանելուց հետո կրոնական հաշիվներ բացվեցին բյուզանդացիների հետ: «Պայմանները նպաստավոր համարելով՝ Նուսրինու Բ-ն Կ. Պոլիս ժամանած հայերից պահանջում է քաղկեդոնականություն ընդունել:

37 Նովհան Եփեսացի, Եկեղեցական պարմություն, Օտար աղբյուրները Նայաստանի և հայերի մասին, հ. 8, Երևան, 1976, էջ 393:

38 Սերետս, նշվ. աշխ., էջ 49:

39 Նովհան Եփեսացի, նշվ. աշխ., էջ 391:

40 Իսկանյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 289:

41 ՆԺՊ, հ. 2, էջ 259:

Նայ-բյուզանդական եկեղեցական միաբանությանը պաշտոնական բնույթ փախու նպատակով Կ. Պոլսում շուրջով գումարում է եկեղեցական ժողով, որտեղ հայերը պաշտոնապես ընդունում են քաղկեդոնականությունը (ընդգծ. մերն է - Ն. Դ.)⁴²: Ավաճի վավերական հիմքերից մեկն էլ ժամանակի անցքերը նկարագրող մի սկզբնաղբյուրի հետեւյալ հատվածն է. «Ուն Վարդան իշխան,- պատմում է անանուն հեղինակը, - սպանում է պարսիկ բռնակալ Սուրենին եւ ապստամբելով՝ Նայասրանից փախչում է Կոստանդնուպոլիս՝ Խոսրովի Խ (40) փարում եւ սուրբ Սոֆիան կառուցող Նուսրինիանոսի Լ (30) փարում (571թ.- Ն.Դ.): Վարդանը եւ իր հետետորդները չէին հաղորդվում (հույների հետ) ասելով, որ «մեր վարդապետներից չունենք հրաման հաղորդվելու ձեզ հետ»: Այդ առթիվ կայսրը նույն այս Վարդանին հրամայեց հրավիրել Նայոց եպիսկոպոսներին եւ վարդապետներին եւ հարցը ճշգրիտ քննել: Կոստանդնուպոլսում կայացավ մեծ ժողով, որն անվանում են հինգերորդ ժողով, ընդդեմ աղանդավոր ոմանց եւ միաբանելով՝ հրավիրեցին Վարդանին եւ նրա հետետորդներին սուրբ Սոֆիայի մի դուռը, որը մինչեւ օրս կոչվում է Նայոց դուռ...»⁴³:

Այսպիսով, Կոստանդնուպոլսի 572թ. ժողովում Նովիաննես Բ կաթողիկոսը, բարձրաստիճան հոգետրականները, սպարապետ Վարդան Մամիկոնյանն ու մյուս նախարարները, «դավանակից» դառնալով Նուսրինոսին, որպես Նայոց երկրի ներկայացուցիչներ, հրավումք են փախի նրան լուծարելու, այսպես կոչված, «50-ամյա հաշտության» պայմանագիրն ու կրոնակիցներին օգնության հասնելու պատրվակով ցանկացած գործողություն կատարելու Նայասրանի փարածքում:

Բնականաբար, ինչ կատարվեր, լինելու էր ոչ թե հանուն հայերի, այլ ընդդեմ պարսիկների: Բայց քանի որ դա Տիգրանի համար նորություն չէր, հետեւաբար, վերջինս անմիջապես դիմում է հակաքայլի. պարտադրում է մարգպանական Նայասրանի եպիսկոպոսներին խստորեն դատապարտել կաթողիկոսի գործարքը: Նովիան Եփեսացին է վկայում. «Երբ եղածն իմացան իրենց երկրում (Նայասրանում - Ն.Դ.) բարկացան նրանց վրա եպիսկոպոսներն ու բոլոր բնակիչները եւ խիստ նամակ գրեցին նրանց, այնպիսի խոսքեր (գրեցին), որոնց մասին ավելի լավ է առայժմ լռել»⁴⁴: Միքայել Աստ-

42 Նույն տեղում, էջ 258:

43 Բարթիկյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 465:

44 Նովիան Եփեսացի, նշվ. աշխ., էջ 392:

րին ավելի անկաշկանդ է, նա ասում է, թե ինչ կար այդ նամակում. «Բոլոր եպիսկոպոսները սպառնալիքներ ուղարկեցին կաթողիկոսին եւ նրա հետ գտնվածներին, որ եթե դուք խառնվեք քաղկեդոնիկներին եւ նրանց հետ հաղորդվեք, մենք ձեզ այլեւս չենք ընդունի, այլ մինչեւ անգամ կնգովենք»⁴⁵:

Թվում է՝ դժգոհությունն ու ընդվզումն ինքնաբուխ էին, իսկ հույների հետ Նովիաննես կաթողիկոսի հաղորդվելն էլ, ըստ Նովիան Եփեսացու, իսկապես «միամտաբար» ստացվեց⁴⁶: Օրմանյանն էլ իր հերթին է հղկում հայերի վարքը՝ փորձելով բարձրացնել նրանց (ու նաեւ մեր) վարկը: Պատվաբեր է նրա ասածը, իբր դա «յայրնի է թէ կեղծեալ միամտութիւն էր Յոյները շահելու եւ ակնկալեալ օգնութիւնը գտնելու համար»⁴⁷: Բայց արդյո՞ք հայոց հովվապետը թյուրիմացաբար դավանական զիջում կատարեց, որ սպառնալիքներից հետո ուշքի գար, իսկ հայաստանյան հոգեւոր հայրերի պոռթկումն էլ առիթ էր դավանանքին իրենց անդավաճան մնալը ցուցադրելու համար: Նարեկի մանրէն ո՛չ առաջին, ո՛չ երկրորդ մասը, ցավոք, դժվար է ընդունել: Ասում ենք՝ ցավոք, քանզի երկու դեպքում էլ կնշանակել ինքնուրույնություն է ցուցաբերվել, ինչն իրականում չի եղել: Եվ հետո՝ մի՞թե այդքան վարդապետների մեջ չկար մեկը, որ մյուսներին բացատրեր հաղորդության խորհուրդը: Չէ՞ որ «այն ժամանակներում (VIIդ. - Ն.Գ.) որեւէ եկեղեցու հետ միավորվելու համար ավելին չէր պահանջվում, քան այնպեղ հաղորդություն ստանալը: Միաբնակը, օրինակ, Ուղղափառ եկեղեցու հետ ipso facto շփման մեջ էր մտնում, եթե այնպեղ հաղորդություն էր ստանում. հենց դա էլ նշանակում էր, որ նա հրաժարվում է միաբնակությունից եւ ընդունում Ուղղափառությունը»⁴⁸:

Մի ուրիշ հարց էլ կա. կայսրն արդյո՞ք խաբեց հայերին՝ նրանցից դավանափոխություն պահանջելով այն դեպքում, երբ զինված ելույթից առաջ թեւավորում ու խրախուսում էր նրանց, պարսիկներին սպառնալով, թե «կպաշտպանի նրանց որպես իր հավատարմիկների»: Կրկին՝ ոչ, որովհետեւ Նայաստանի եպիսկոպոսների միայն մի մասն էր ճանաչում Քաղկեդոնը, իսկ մեծ մասը, փվյալ պահին նաեւ կաթողիկոսը, հեռու էին դրանից: Ուրեմն, կայսրը Կոս-

45 Իսկանյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 295:

46 Նովիան Եփեսացի, նշվ. աշխ., էջ 391:

47 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 656:

48 Болотов В., История церкви в период вселенских соборов, Москва, 2007, стр. 527.

փանդնուպոլսում ապաստանած հայ հոգեւորականությունից պահանջում էր հավաքակից դառնալ, որպէսզի նրանց իր պաշտպանության փակ առներ: Նա չէր կամենում հակասել ինքն իրեն, քանզի անձամբ երկրում գործադրության մեջ էր դրել մի հրամանագիր, որով կայսրության բոլոր հպարակներից մահապապժի սպառնալիքով պահանջում էր միանալ պաշտոնական եկեղեցուն⁴⁹: Բանն այն է, որ, ինչպես նկատել է Ն. Մելքոնյանը, «միաբնակ եկեղեցին Նուսրինիանոս Ա-ի մահից հետո այնքան էր ուժեղացել, որ ինքն էր առաջարկում վերականգնել եկեղեցական միությունը: Եթե մինչ այդ քաղկեդոնականներն էին ձգտում փարբեր միջոցներով միաբնակներին որպէս հեռացածների, մոլորյալների միավորել, ապա այդ իրադրությունը փոխվել էր այժմ, եւ այս անգամ այդ գործն իրենց ձեռքն էին վերցրել միաբնակները: Նրանք ուզում էին որոշ զիջումներով քաղկեդոնականներին իրենց հետեւից փանել»⁵⁰:

Նովիան Եփեսացին Կոնստանդնուպոլսի պարբիարք Նովիան Սքուսպիկոսը հորդորում է Նուսրինոսին կայսրության մեջ կայսրի ազդեցության փակ գործող միասնական եկեղեցին վերականգնելու համար միաբնակների դեմ վճռական միջոցների դիմել: Դա ինքնանպատակ քայլ չէր, այլ անհրաժեշտություն: Ըստ նրանց՝ դեռեւս կենդանության նշաններ ցույց տվող հեթանոսությունն ու փարբեր աղանդները (իսկ միաբնակությունը նրանք աղանդ էին համարում) ոչ միայն վրանգավոր ուժ էին եկեղեցու հեղինակությանը հարվածելու գործում, այլեւ նրանց կազմակերպած շարժումները խախտում ու թուլացնում էին կայսրության ամրությունն ու հիմքերը: Եվ Նուսրինոսը, ինչպէս որ իր նախորդ Նուսրինիանոսը, «փաստորեն հաշվեհարդար էր տեսնում բոլոր այն ուժերի հետ, որոնք կրոնական այս կամ այն գաղափարախոսության քարոզով իրականում կարող էին վնաս հասցնել կայսրության շահերին»⁵¹: 571թ. մարտի 22-ին կայսերական հրամանով փակվում են մայրաքաղաքում գտնվող միաբնակ հասարակություններն ու եկեղեցիները, բանտարկվում են եկեղեցականները⁵²: Ուշադրություն դարձնենք դեպքերի հաջորդականությանը. միաբնակների դեմ Նուսրինոսը հալածանքներ է սկսում 571թ. մարտին, իսկ Կար-

49 Իսկանյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 291:

50 Տե՛ս Նովիան Եփեսացի, նշվ. աշխ., էջ 341:

51 Նույն տեղում, էջ 338:

52 Նույն տեղում, էջ 344:

միր Վարդանը Մուրեն մարզպանին սպանում է 572թ. փետրվարին (փոմարական հաշվումները՝ նույն տեղում⁵³): Մի՞թե մի ամբողջ փարվա ընթացքում Կոստանդնուպոլսից հալածանքների մասին լուրերը չէին հասել Նայասարան: Անշուշտ, հասել էին: Ուրեմն, չէր կարող պարահել, որ կաթողիկոսը միամտաբար հաղորդվեր հույների հետ: Առավել եւս, եթե նկատի ունենանք, որ Կոստանդնուպոլսում հզոր ու ազդեցիկ հայ համայնք գոյություն ուներ: Իսկ թե փեղի հայերից ով որ Քրիստոսին էր հավատում՝ մե՛կ, թե՛ երկու բնություն ունեցողին, էական չէ, քանզի մայրաքաղաքում բոլորն էին իրենց լավ զգում: Մթնոլորտն էր այդպիսին, հավասարում է Միքայել Ասորին: Պարմիչի նկարագրություններից համապատասխան հետևություններ է անում պարմաբան Ն. Մելքոնյանը: Նա գրում է. «Կոստանդնուպոլսում ապրող միաբնակների հիմնական մասը կապված էր վերնախավի հետ եւ այդ խավի դիրքերից գործելով, բնականաբար, նրանց շահերի պաշտպանությամբ էր հանդես գալիս: Նուսրիմոս Բ-ն ուզում էր մայրաքաղաք հավաքված միաբնակ ղեկավարների միջոցով կայսրության մեջ, մանավանդ հեռավոր շրջաններում, թուլացող իր քաղաքական դիրքերն ամրացնել»⁵⁴: Վստահաբար ասենք, ուրեմն, որ առանց նրանց անմիջական մասնակցության չէին կարող «ապստամբության» նախօրյակին ձեռք բերվել վերոհիշյալ պայմանավորվածությունները:

Նշանակում է՝ թեմակալների սպառնալիքը ոչ մի նշանակություն չուներ. կաթողիկոսն ու մնացածները, ովքեր նրա հետ էին, պարզապես չէին կարող զանց առնել կայսերական բարձրագույն պահանջը, եթե որոշել էին իրենց համար նոր ապագա սրբեղծել Բյուզանդիայում: Իսկ նրանց սպասում էր շքեղ եւ ապահով ապագա: Նորից Նովհան Եփեսացի պիպի կարդանք: «Բոլորին,- գրում է նա,- որոնք նրա (կաթողիկոսի - Ն.Դ.) հետ այնտեղից ժամանել էին, փրվեց բարձր աստիճան, հարուստ փներ եւ ամուր թագավորական դոնյակներ, իսկ նրանց, որոնք մնացել էին (իրենց) երկրում, շատ ոսկի ու փիպղոսներ ուղարկվեցին. նույնպես նրանք հոռոմների կայսրից երեք փարով ազատվեցին (հարկից)»⁵⁵: Նայասարանցի փախստականներն այդժամ արդեն իրենց կայսրության հպատակներ էին համարում եւ վերադարձի մասին չէին էլ մտածում, որ վատ զգային նամակի փոնից:

53 Նույն տեղում, էջ 359:

54 Նույն տեղում, էջ 342:

55 Նույն տեղում, էջ 391:

Ինչ վերաբերում է Նայասպանում մնացած եպիսկոպոսներին, ապա վերջիններս էլ իրենց հերթին չէին կարող դուրս գալ Պարսից թագավորի պահանջից, որովհետև դրանից սեփական կենսական շահերը կտուժեին: Ասորական աղբյուրների հիման վրա ինչպես գրում է Ն. Պիգուլևսկայան՝ «բարձրաստիճան կղերականները, կաթողիկոսը, եպիսկոպոսները, վանահայրերը խոշոր հողատերեր էին, որոնք մասնակցում էին տեղական կառավարմանը եւ ազդեցություն ունեին Սասանյան արքունիքում»⁵⁶:

Նշանակում է՝ եթե հայոց մեծերն այդքան լավ էին զգում թե՛ Բյուզանդիայում, թե՛ Պարսկաստանում, ապա հանուն ինչի պիտի վրանգեին իրենց դիրքն ու ունեցվածքը, երբ ասպարեզում չկար որեւէ նվիրական գաղափար, չկար ազգային որեւէ մեծ երազանք: Դրանք դարձել էին Մեծ Նայթից վաղուց բացակայող արժեքներ:

Ուրեմն, կայսեր կողմից փոխհատուցում ստանալը մի բան է, դավանափոխ լինելը՝ այլ բան: Այսինքն՝ դավանափոխությունը նախատեսված էր, որպեսզի Մեծ Նայթը կայսրությանը նվիրաբերելն օրինական տեսք ստանար, իսկ Նայասպանյայց եկեղեցին դրա փոխարեն, հավանաբար, համապատասխան արտոնություններ պիտի ստանար Պաղեստինից ու Կապադովկիայից արեւելք ընկած աշխարհներում: Նման բան կարելի է ենթադրել, նկատի ունենալով, որ Կ. Պոլսում Նովիաննես Բ կաթողիկոսի գլխավորությամբ առանձին կաթողիկոսություն հիմնադրվեց՝ գուցե հետագայում Նայասպան տեղափոխելու նպատակով: Այլապես ինչո՞ւ պիտի այն գործեր նաեւ կաթողիկոսի մահից հետո: Նովիան Եփեսացին գրում է, որ ապաստան գտածները «բաժանվեցին ու ստեղծեցին իրենց համայնքը մեծ դրյակներից մեկում, որտեղ ապրում էր իրենց (հայ) մեծամեծներից մեկը: Այնտեղ էին հավաքվում իրենց կաթողիկոսի մահից հետո համայնքի բազում (անդամներ)»⁵⁷: Անկասկած, դա որոշակի առանձնակիություն ունեցող կրոնական համայնքի կրոնական կենտրոն էր եւ նախահիմքը Ավանի կաթողիկոսության:

Ասեմք, որ ամենեւին խորթ ու արտառոց գաղափար չէր երկու կաթողիկոսությունների գաղափարը. փարօրինակ կարող է հնչել, բայց հայերի համար բյուզանդացիներն այն միշտ են ունեցել, դեռևս Գրիգոր Պարթևի ժամանակներից: Ադոնցը գրում է. «Նայոց եկեղեցու արտաքին հարաբերությունները, այսինքն՝ նրա հարաբե-

56 Пигулевская Н., Сирийские источники по истории народов СССР, М.-Л., 1941, стр. 89.

57 Նովիան Եփեսացի, նշվ. աշխ., էջ 392:

րությունները կայսերական եկեղեցու հետ պետք է լուսաբանվեն քաղաքական իրադրության առնչությամբ: Նայկական հողերը քաղաքական տեսակետից մեկ ամբողջություն չէին կազմում, այլ բաժանված էին տարբեր քաղաքական կերպարանք ունեցող մի քանի մասերի: Այդ պատճառով էլ չենք կարող խոսել հայկական հողերի սահմաններում ամբողջությամբ վերցրած գոյություն ունեցող եկեղեցական միասնական կազմակերպության մասին: Փոքր Նայքը, որ օրգանապես կապված էր կայսրության հետ, եկեղեցական տեսակետից ես ենթարկվում էր ընդհանուր իրադրությանը: Ընդհարումները տեղի էին ունենում պարսիկների միջամտության հետևանքով. նրանց ազդեցության ուժեղացմանը զուգընթաց հայերի մեջ նկատվում էր կայսրությունից եկեղեցու կախումը խզելու և ինքնուրույն եկեղեցի ստեղծելու ձգտում: Եկեղեցական քաղաքականության երկու հոսանքների արտահայտիչները երկու տոհմերի՝ Գրիգորի և Աղբիանոսի տոհմերի ներկայացուցիչներ էին: Երբ Նայասպանը բաժանվեց երկու պետությունների միջև (387թ.- Ն.Բ.), դրանով լուծվեց եկեղեցու վարած երկակի քաղաքականության հարցը. երկու հոսանքներն էլ պարփակվեցին համապատասխան սահմաններում. կայսերականը՝ Արեւմտյան Նայասպանում, իսկ ազգայինը՝ Արեւելյան: Այդ բաժանումից սկսած՝ Արեւելյան Նայասպանը հաստատապես թեւակոխում է եկեղեցու ազգայնացման ուղին հիերարխիական առումով որպես ինքնավար հաստատություն, իսկ Արեւմտյան Նայասպանը շարունակում է մնալ կայսերական եկեղեցուց կախյալ վիճակում: Նայկական ավանդության համաձայն՝ Նայասպանի բաժանումից հետո կաթողիկոսական աթոռի շուրջ եղած խռովությունների ժամանակ կայսերական Նայասպանի համար առանձին կաթողիկոսություն ստեղծելու փորձ կատարվեց: Ննարավոր է, որ թագավորությունը երկու գահաժառանգ եղբայրների միջև բաժանելու ժամանակ, երբ նրանցից մեկը նստում էր Պարսկական, իսկ մյուսը՝ Ղոզնեական Նայասպանում, բաժանվեց նաև կաթողիկոսական իշխանությունը»⁵⁸:

Ասացինք, որ հայ մարտնագրության մեջ գրեթե ոչինչ չկա Կ. Պոլսի վերոհիշյալ ժողովի մասին, չնայած որ այն պատմության ոլորաններում կորսվելու համար իսկապես բավականին խոշոր էր: Միայն նրա մասնակիցների թիվն ինքնին տպավորիչ է. 300 եպիսկոպոս ու վարդապետ՝ ըստ Կ. Պոլսի Փոստ պատրիարքի կամ 150

⁵⁸ Ադոնց Ն., Նայասպանը Ղոզնեական Պարսիստանի դարաշրջանում, Երևան, 1987, էջ 399-405:

եպիսկոպոս՝ ըստ Վարդան Արեւելցու: Մեփական նյութերի սակավությունը ստիպում է հարցին վերաբերող տեղեկությունները քաղել հունական, ասորական եւ վրացական աղբյուրներից: Նույնիսկ այնպիսի կարեւոր փաստի մասին, ինչպիսին է սուրբ Սոֆիայի տաճարի դռներից մեկի անվանակոչությունը՝ ի նշանավորումն հայ եւ հույն եկեղեցիների միաբանության, հիշատակում է միայն Ասողիկը: «Նայոց իշխանները,- ասում է նա,- միասնաբար ապստամբում են Պարսկաստանի դեմ, ձեռք են մեկնում հույներին եւ նրանց հետ միասին սաստիկ պատերազմ են մղում [պարսից] դեմ: Իսկ Վարդանը, առնելով իր ընտանիքն ու այլ պայագապուների, փախչում հասնում է Նունաց աշխարհը, թագավորանիստ Կոստանդնուպոլիս քաղաքը: Գնում ներկայանում է Նուսրինիանոս թագավորին, որը սուրբ Սոֆիան կառուցեց, հաղորդվում է նրա հետ նրանց հավաքով, որի պատճառով էլ սուրբ Սոֆիայի ավագ դուռը կոչվեց նրա անունով եւ մինչեւ օրս էլ անվանում են դուռն Նայոց»⁵⁹:

Սրանից ավելիի մասին տեղեկանում ենք հունարեն գրված հիշյալ աղբյուրից եւ վրացի պարմիչի մատյանից: Առաջինից կրկնենք համապատասխան հատվածը. «Կոստանդնուպոլսում կայացավ մեծ ժողով, որին անվանում են հինգերորդ ժողով, ընդդեմ աղանդավոր ոմանց եւ միաբանելով, հրավիրեցին Վարդանին եւ նրա հետբերողներին սուրբ Սոֆիայի մի դուռը, որը մինչեւ օրս կոչվում է Նայոց դուռ...»⁶⁰: Մյուսը Վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացու (IXդ.) վերապատմածն է, որը, չնայած համապատասխանում է «Narratio»-ին, բայց նաեւ ուրիշ աղբյուրներից վերցրած տեղեկություններ է բովանդակում: Կարդում ենք. «Եվ թագավորը հրամայեց կանչել Նայոց (Սոմխիթի) վարդապետներին ու եպիսկոպոսներին, որպեսզի հարցուփորձի ենթարկվեն եւ ճշմարիտն ճանաչեն: Եվ գումարվեց մեծ ժողով Կոստանդնուպոլսում, ուր մեծ քննություն արին եւ ճշտվեց այն, ինչ որ իրավացի էր, եւ բոլորը միաբերան ընդունեցին ժողովն Քաղկեդոնի, եւ ամբողջ Նայքն (Սոմխիթն) իսկ անիծեց եւ նզովեց նրա կշտամբողին եւ միանալով հույների (բերձենների) հետ՝ խնդրեց թագավորից բարվոք (ընդունի), որ նրա (Նայոց) ծախքով շինվի Սոֆիայի արեմտյան դուռն, որն այն պահին էին կառուցում: Եվ թագավորն (իրավունք) շնորհեց կատարելու նրանց (հայերի) բաղձանքը, եւ նրանք տվին շինության գինը՝ մա-

59 Մտեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ, Պարմություն փեղեղական, Երևան, 2000, էջ 129:

60 Բարթիկյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 465:

քուր արծաթ հարյուր հազար (տասը բյուր) եւ կոչեցին այն «դուն Նայոց» (ինչպէս այն կոչվում է եւ) մինչեւ օրս»⁶¹:

Պարզվում է՝ Նովհաննես կաթողիկոսի եւ հայաստանցի մյուս մեծամեծերի հաղորդություն ընդունելը, սուրբ Սոփիայի դռան անվանակոչությունը նույնպէս այն իրադարձությունների թվին էին պատկանում, որոնք դարեր շարունակ պիտի համառորեն լռության մատնվեին՝ համարվելով վրանգավոր հիշատակություններ: Բայց ինչ իմաստ ունի նույնը շարունակել մեր ժամանակներում: Մեկ օրինակ միայն: «Նայ եկեղեցու համար,- գրում է Ն. Մելքոնյանը,- նման ժողովի գումարված լինելը հայրնի չէ, եւ եթե եղել է մի ժողով, ապա պիտի ենթադրել, որ դա մասնակի է եղել եւ նման ժողովին մասնակցած կարող են լինել Բյուզանդական Նայաստանից եկած եպիսկոպոսներ, մանավանդ այսպէս նշվում է Նովհաննես կաթողիկոսի անունը, որը չի ճանաչում նման որոշումները: Իսկ ինչ վերաբերում է Սոփիայի տաճարի դռներից մեկի՝ Վարդանի եւ Կոստանդնուպոլսում ապրող հայերի միջոցներով կառուցելու գրույցին, դա սրեղծվել է ավելի ուշ, հայերին քաղկեդոնական եկեղեցու հետ կապելու միտումով»⁶²: Վերը բերեցինք ռուս հայրնի աստվածաբան Վ. Բոլոբովի պարզաբանումն այն մասին, որ ուղղափառ եկեղեցում հաղորդվելն ինքնին համարվում է ուղղափառություն ընդունել, դառնալ այդ եկեղեցու անդամ: Այսինքն՝ 572թ. փախստական հայաստանցիների քաղկեդոնականությանը հակվելը անշրջանցելի փաստ է, եւ, ուրեմն, անդրադառնալիս հարկ է խոսել միայն նրա թողած հետեւանքների մասին: Այդ հետեւանքների վերաբերյալ դեռեւս իներցիոն մեծ ուժ ունեցող հնացած տեսակետների ու կարծրացած կարծիքների վերանայումն ու վերագնահատումն է այսօր կարեւոր, այլապէս ապագային միտված հետեւությունները որեւէ արժէք չեն կարող ունենալ:

73

572 թ. սկսված պատերազմը տևեց 20 տարի: Մեր հետաքրքրություններից դուրս է ներկայացնել նրա ընթացքը, դրա փոխարեն ,սակայն, կամենում ենք ուշադրություն դարձնել պատերազմի մի առանձնահատկության վրա: Բանն այն է, որ բոլոր նախորդների նման սկսված պատերազմն անսպասելիորեն իմաստափոխվեց ու ստացավ նոր բովանդակություն, որով էլ հենց պայմանավորվեց

61 Մելիքսեթ-Բեկ Լ., նշվ. աշխ., էջ 41-42:

62 Տե՛ս Նովհան Եփեսացի, նշվ. աշխ., էջ 379:

նրա ավարտը: Խոսքը Պարսկաստանում գահի համար ծայր առած այն պայքարի մասին է, որը պատմագիտության մեջ հաճախ ապստամբություն, խռովություն կամ, նույնիսկ, քաղաքացիական պատերազմ է որակվում: Ինչպես հայտնի է, 590 թվականին Սասանյան արքունիքում պալատական հեղաշրջում է կազմակերպվում. սպանվում է Ռմիզդ Դ թագավորը, ապա գահ է բարձրացվում նրա որդի Խոսրով Բ Փարվեզը (590-628): Սակայն «զինվորական ավագանու շահերի արտահայտիչ» Վահրամ Չուբին զորավարն ընդվզում է. գրավում է Տիգրանն ու իրեն է հռչակում արքայից արքա⁶³: Խոսրովն օգնություն է խնդրում Մավրիկիոս կայսրից՝ խոստանալով գահի վրա վերահաստատվելուց հետո փարաժքային մեծամեծ զիջումներ կատարել:

Մ. Օրմանյանը դարի ավերախումբների մեջ հայերի վիճակը փորձում է բացատրել նրանց աննպատակամտությամբ: Նա գրում է. «Քաղաքական կացությունը շփոթ ու խառնակ եղած է յունապարսիկ պատերազմներուն պատճառով, որք առաւելապէս Տայաստանի հողին վրայ կատարուեցան, որ ոչ միայն երկրին աւերման պատճառ եղաւ, այլեւ Տայերը անորոշ եւ փարպամ կացութեան մատնեց: Չէին գիտեր թէ որին փիրապետութիւնը նախադասեն եւ որին կողմը բռնեն (ընդգծ. մերն է- Ն. Դ.), քանի որ երկու կողմերն ալ լաւութեան խոստումներ կ'առաւարացնէին հրապուրելու համար, եւ խստութեանց գործադրութիւններ կը շարցնէին զսպելու համար»⁶⁴:

Նշյալ է, հավանաբար, երբ բոլոր հարցերին մեկ պատասխան է լինում, այս դեպքում՝ իբր մեր ամեն ինչում միշտ օտարն է մեղավոր եղել եւ, ուրեմն, նորից օտարն էր, որ անորոշ եւ փարպամ կացության էր մատնել հայերին: Բայց թե ինչո՞ւ պիտի անորոշություն եւ փարպամություն փիրեր Տայաստանում, կամ հայերն ինչո՞ւ չէին սեփական նպատակ հետապնդում՝ պատասխան չունենք: Դրա փոխարեն նրանց համար վարահեղի էին այնպիսի խոստումները, որոնցից մեկը ներկայացնում է բյուզանդացի հեղինակ Մենանդրոսը: «Նուսփինոս կայսրը,- գրում է նա,- գաղթած պարսկահայերին եւ իբերներին երդումով խոստացավ, որ ինքը կգործադրի իրենից կախված բոլոր միջոցները՝ նվաճելու այն երկիրը, որտեղ նրանք ծնվել են, իսկ եթե նա ի վիճակի չլինի պատերազմ մղելու մինչեւ վերջ, ապա ծայրահեղ դեպքում երբեք չի հանձնի ո՛չ ապստամբու-

63. Նայկական սովերական հանրագիտարան, հ. 2, Երևան, 1985, էջ 247:

64. Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 661:

թյան հանցավորներին, ո՛չ էլ նրանց ազգականներին (ընդժ. մերն է - Ն.Գ.), մի խոսքով ոչ ոքի նրանցից, ովքեր կցանկանային մնալ Նոմնեական կայսրության իշխանության ներքո»⁶⁵: Մա է մեր պապության հիշյալ շրջանի անցյալ կատարյալը:

Տրամաբանական է, ուրեմն, որ Նայաստանը պիտի կրկին ու վերջնականապես համարեղ փնտրիվեր Բյուզանդիայի եւ Պարսկաստանի կողմից, ինչի համար էլ կնքվեց 591թ. հաշտության պայմանագիրը: Խոսքովը «բարձրանալով գահին՝ կատարեց այն, ինչ խոստացել էր Մորիկ կայսեր. փվեց նրան այն բոլոր սահմանները, որ նախօրոք նշել էր»⁶⁶, «ամբողջ Նայաստանը մինչեւ Դվին փվեց Մավրիկիոս կայսեր»⁶⁷, «փվեց նաեւ Վրաց աշխարհի մեծ մասը՝ մինչեւ Տփիսիս քաղաքը»⁶⁸: Նա սրացավ իր հայրական գահը՝ վճարելով հայկական հողերով: Նախկինում եւ հետագայում հաճախադեպ էին մեր հարեւաններն իրենց պարտքերը փակում մեր հաշվին: Ապա դա սովորական դարձավ եւ՛ մեզ, եւ՛ նրանց համար:

Իսկ աշխարհացունց այդ իրադարձությունների ողջ ընթացքում հայերն զբաղված էին իրենց երկրում գործող եկեղեցու կարգավիճակը ճշգրտելով: Վերադառնանք, ուրեմն, Նայաստանում գումարված եկեղեցական ժողովներին, քանզի դրանք էին փաստորեն վճռում Նայոց աշխարհի բախտը: Նկատենք նաեւ, որ նախարարությունից առավել հոգեւորականությունն էր «անորոշ եւ փարփամ կացութեանն մատնված: Օրմանյանի խոսքն առաջին հերթին նրանց մասին էր, որ «չէին գիտեր թէ որին փիրապետութիւնը նախադասեն եւ որին կողմը բռնեն...»⁶⁹: Իրականում, սակայն, նրանք մեկ այս, մեկ այն կողմն էին բռնում՝ փորձելով շահած դուրս գալ ամեն դեպքում: Ներագա դարերում այդ աջ կամ ձախ հակումները որակվեցին իբրեւ մաքառում անողոք ճակատագրի դեմ, պայքար ազգային ինքնուրույնության համար եւ, վերջապես, դիմագրավում բյուզանդական եկեղեցու նկրտումներին: Բայց որքանով էին այդ ժողովները ճշմարտացի բնութագրում հայերի վիճակը, եթե նկատի ունենանք, որ, ինչպես ասվել է, սկզբում դրանք փեղի էին ունենում Պարսից թագավորի կամքով՝ Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները մերժելու միջոցով հայոց վրայից կայսրության ազդեցությունը վե-

65 ՆԺՊ, հ. 2, էջ 259:

66 Ասողիկ, նշվ. աշխ., էջ 161:

67 Բարթիկյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 466:

68 Սեբեոս, նշվ. աշխ., էջ 85:

69 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 661:

րացնելու նպատակով (չնայած փեսանք, որ Դվինի առաջին երկու ժողովներում Քաղկեդոնը այդպես էլ չդափնայարվեց), իսկ կաթողիկոսի ու սպարապետի գլխավորած 571թ. ավանդույրայից հետո պատկերը փոխվեց, եւ արդեն Բյուզանդիայի կայսեր հրամանով էին փեղի ունենում ժողովներ՝ դավանական միաբանություն ստեղծելու, այդ ճանապարհով Նայասրանը Պարսկաստանից անջատելու համար: Վերը նշեցինք նաեւ, որ 572թ. Կ. Պոլսի ժողովում հայոց ներկայացուցիչները Նովհաննես Բ կաթողիկոսի գլխավորությամբ քաղկեդոնականություն ընդունեցին: Ըստ այդմ, Նայասրանյայց եկեղեցին փաստորեն դարձավ երկաթնակ եւ պաշտոնապես ճանաչեց Կ. Պոլսի աթոռի ավագությունը: Սակայն Նայասրանում Տիգրանի պարտադրանքով չընդունվեցին այդ ժողովի որոշումները: Կաթողիկոսն էլ վախճանվեց հունաց մայրաքաղաքում, եւ հարցը մնաց առկախ: Չնայած դրան՝ բյուզանդացիները չհրաժարվեցին իրենց մտադրությունից, եւ քանի դեռ շարունակվում էր պատերազմը, ցանկացան օգտագործել նույնիսկ այն հանգամանքը, որ իրենց կողմում կռվող հայկական խոշոր զորագնդեր կան, ու փորձեցին նրանց բոլորին քաղկեդոնականացնել՝ հայ զինվորականներին պարտադրելով հաղորդություն ընդունել հույն քահանաներից:

Վերոնշյալ ժողովից մոտ երեք փասանյակ անց Տիբերիոս կայսրը (578-582), որը հաջորդել էր Նուսրինոս Բ -ին, Կ. Պոլսում հայ եւ հույն հոգեւորականության նոր ժողով է գումարում, որպէղ դափնայարվում է Նայասրանյայց եկեղեցու կեցվածքը: Այս ժողովի մասին Ասողիկն է միայն հայտնում, թե՛ «[Տիբերիոսի] օրերում եղավ Կոստանդնուպոլսի Նայոց եւ Նոռոնոց ժողովը՝ Քաղկեդոնական սահմանման վերաբերյալ, որում հայերը պարտություն կրեցին»⁷⁰: ՈՒրիշ փեղեկություններ հայ մատենագրության մեջ չկան, ինչն ամենեւին փարակուսանքի փեղիք չպիտի փա, նկատի ունենալով, որ հնարավոր է՝ հայ եկեղեցական պատմագրությունը, իր սովորության համաձայն, ինչպես սույն ժողովը, այնպես էլ Տիբերիոս I կայսեր ժամանակաշրջանն ընդհանրապես, պարզապես միջնադարում անտեսել է կամ խմբագրել՝ եղածը համարելով Նայասրանյայց եկեղեցու համար ոչ նպաստավոր փեղեկություններ:

Նման մի «խորհրդավոր» ժողով էլ փեղի է ունեցել 581 կամ 584 թվականին Դվինում, որի մասին նույնպես հստակ փեղեկություն-

70 Ասողիկ, նշվ. աշխ., էջ 193:

ներ գրեթե չկան՝ չնայած նրա նշանակալիությանը: Նայրնի է, որ այդ ժամանակ է պաշտոնապես ընդունվել Նայոց մեծ թվականը⁷¹: Նայրնի է նաև, որ «Մովսես կաթողիկոսի կարգադրությամբ եւ 581թ. Դվինի եկեղեցական ժողովի հաստատմամբ գործադրվեց Էասյան ՇԼԲ-ն (532-ամյա Զարկացանկը-Ն.Դ.), իբրեւ հայոց եկեղեցու Զարկացուցակ»⁷²: Օրմանյանն այդ ժողովի մասին գրում է. «Կրնանք իբր Դրնայ Գ. ժողով ընդունիլ, եւ 584 թվականին նշանակել»⁷³: Այնուամենայնիվ, եկեղեցական ժողովների մեջ այս մի ժողովը չի նշվում եւ Դվինի Գ. ժողով է համարվում 609/610թ. ժողովը⁷⁴:

Եկեղեցու «մոռացկոտությունը» հավանաբար պետք է բացատրել նրանով, որ ուղղակի փահճ ու անցանկալի է վերհիշել նույն այդ ժամանակ կատարված մեկ այլ իրադարձություն: Խոսքը վերաբերում է Նայասրանյայց եկեղեցու երկու մասի բաժանվելուն: Անհնար է ճշտել՝ Նայոց թվականն ընդունող ժողովն արդյո՞ք անդրադարձել է դրան: Նասրատ է մի բան. բաժանումը փետի է ունեցել Մորիկ կայսեր օրոք: Բայց ե՞րբ: Մորիկը (Մավրիկիոսը) փրկակալ է 20 փարի (582-602), իսկ այդ երկու փասնամյակում 5 ժողով է գումարվել: Սերետսը գրում է. «Կայսեր կողմից դարձյալ ելավ այլ հրաման՝ Նայասրան երկրի բոլոր եկեղեցիներում քարոզել Քաղկեդոնի ժողովը եւ հաղորդությամբ միավորվել իր գորքի հետ: Նայ եկեղեցիների ուխտի սպասավորները փախչելով գնացին օտար երկրներ: Շաբերը, անտեսելով այդ հրամանը, մնացին փետում: Իսկ շաբերը փառասիրությամբ հավանություն փայլով, հաղորդվելով միավորվեցին հավատով: Ապա կաթողիկոսական աթոռը բաժանվեց երկու մասի (ընդգծ. մերն է- Ն.Դ.). մեկի անունը՝ Մովսես, իսկ մյուսինը՝ Նովիան: Մովսեսը՝ Պարսից կողմում, իսկ Նովիանը՝ Նունաց: Նովիանը, նրանց հետ հաղորդվելով, միավորվեց, իսկ Մովսեսը ամենեւին չնոսրեցավ նրանց: Ամբողջ սպասքը, որ Դվինի Սուրբ Գրիգոր եկեղեցում էր, փարան պահեցին Կարին քաղաքում»⁷⁵:

Սերետսը թեև փարեթիվ չի նշում, բայց ակներե է, որ պարմում է պատերազմական շրջանի, այսինքն՝ մինչեւ Նայասրանի երկրորդ բաժանումը (591թ.) կատարված դեպքերի մասին: Տոմարա-

71 Քրիստոնյա Նայասրան, էջ 559:

72 Վարդանյան Ռ., Նայոց տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), Երևան, 1999, էջ 140, նաև Մարտիրոս Օրբելյան, Սյունիքի պարմություն, Երևան, 1986, էջ 436:

73 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 664:

74 Քրիստոնյա Նայասրան, էջ 277:

75 Սերետս, նշվ. աշխ., էջ 101:

գետր Գ. Բրուսյանը, որպես աղբյուր նշելով Մովսես Կաղանկավազու երկը, կարծիք է հայտնում, թե՛ «Յովհանի կաթողիկոսութիւնը պէտք է հաշուել 584-ից»⁷⁶: Այս է համապատասխան հարվածը. «Երբ հայոց հայրապետությունը երկուսի բաժանվեց, մեծ պայքար սկսվեց Մովսեսի ու Կարնո եպիսկոպոս Թեոդորոսի միջև, որին անվանում էին փիլիսոփայապետ: Մովսեսը իր կողմնակից վարդապետներով ժողով է անում եւ հրամայում է ամենեւին չհաղորդակցվել այն բյուզանդացիների հետ, որոնք հնազանդվել են Քաղկեդոնի չար ժողովին, որովհետեւ նրանց գործերը սուր են: Նրանցից չպետք է ընդունել ո՛չ գրքեր, ո՛չ պատկերներ, ո՛չ նշխարներ: Այդ ժամանակ Թեոդորոսը հրաման արվեց, որպեսզի իր կողմնակից հայոց եպիսկոպոսները հավաքվեն Կարին քաղաքում, եւ ասաց. «Մենք պետք է կաթողիկոս ընտրենք»: Եվ այունեցի Նոհան անունով մեկին բերին, ձեռնադրեցին ու հնազանդվեցին քաղկեդոնական աղանդին»⁷⁷: Այսպիսով, 584թ. Նովհաննես Բագարանցի եպիսկոպոսը եկեղեցական ժողովում հայ եպիսկոպոսների կողմից ընտրվում է կաթողիկոս: Բայց, հակառակ մեր պատմիչների թողած սույն արժանահավատ տեղեկությունների, ամրագրված է այն տեսակետը, թե 591-ին Մորիկ կայսրն է Նովհաննես եպիսկոպոսին կաթողիկոս նշանակել (ճիշտ է, ձեռական կողմն ապահովելու համար որոշումը հաստատել արվել է եկեղեցական ժողովում): Եթե ընդունենք վերջին տարեթվի իսկությունը, ապա այդ դեպքում կկորչեն Դվինում եւ Կարինում գումարված վերոնշյալ չափազանց կարեւոր ժողովները, ինչը կնշանակի պարմության խեղաթյուրում, փաստերի հարմարեցում սեփական կարիքներին:

Կարծում ենք՝ հանգույցը լուծելու համար ստիպված ենք ուշադրություն դարձնել կաթողիկոսների աթոռակալության օրինականության հարցին: Այսպես, քանի որ նախորդ կաթողիկոսը՝ Նովհաննես Բ. Գաբելյանը, Կ. Պոլսում ընդունեց քաղկեդոնականությունը, ապա միայն «ննջեաց ուղղափառ խոստովանութեամբ», հետեւապես, փվյալ պահին Նայասարանյայց եկեղեցին երկաբնակությունը պաշտոնապես ճանաչող եկեղեցի էր, ընդունում էր Կ. Պոլսի աթոռի գերագահությունը, եւ, ուրեմն, կայսրության իրավունքն էր կազմակերպել Նայոց կաթողիկոսի ընտրությունը: Մակայն դա հարցի մի կողմն է: Նրա դարձերեսին, այդ մասին էլ ենք

76 Բրուսյան Գ., Օրացոյց Նայոց, Էջմիածին, 1997, էջ 85:

77 Մովսես Կաղանկավազի, Պարմություն Աղվանից աշխարհի, Երևան, 1969, էջ 207-208:

արդեն ասել, պարսից փիրապետության ներքո գտնվող Նայասպանի եպիսկոպոսների քայլն էր, որով նրանք ոչ միայն մերժեցին Նովիաննես Բ - ի դավանաբանորեն միաբանվելը հույների հետ (գուցե նաև նոր կաթողիկոսություն հիմնելը Կ. Պոլսում), այլև նրանից հետո կաթողիկոս ընտրեցին Մովսես Բ Եղիվարդեցուն: Վերջինս էլ, իհարկե, չէր կարող ընդունվել (և չընդունվեց) բյուզանդական Նայասպանի եպիսկոպոսների կողմից: Փոխհամաձայնության եզր գտնելու նպատակով բանակցություններ սկսվեցին երկու կողմերի՝ Նայասպանի պարսից բաժնի ներկայացուցիչ Մովսես Եղիվարդեցու և բյուզանդականի ներկայացուցիչ Կարնո եպիսկոպոս, փիլիսոփայապետ Թեոդորոսի միջև: Նանդիպումներն ու փեղի ունեցած դավանաբանական վեճերը ոչ մի պտուղ չբերեցին, և Մովսեսը որոշեց «իր կողմնակից վարդապետներով ժողով անել»: Այնուհայտ է, որ ժողով կազմակերպելու նրա ցանկությունը միայն Քաղկեդոնի որոշումները դարապարտելու համար չէր: Ժողովով նա կամենում էր հաստատել կամ վերահաստատել իր ընտրությունը կաթողիկոսի պաշտոնում, քանզի հարց էր՝ նախորդ 10 փարիներին ի՞նչ պաշտոնով էր նա գլխավորել Նայասպանյայց եկեղեցին: Ինքնաբերաբար է ասվում, թե նա կաթողիկոս է ընտրվել Նովիաննես Բ կաթողիկոսի մահվանից անմիջապես հետո: Բայց ոչ մի փեղ չի հիշարակվում, որ 574թ. Նայասպանի որեւէ բնակավայրում եկեղեցական ժողով է գումարվել: Իսկ առանց եկեղեցական ժողովի կաթողիկոս չի ընտրվում: Ուրեմն, Մովսեսին կաթողիկոս հայտարարող ժողովը պիտի 581/584թ. Դվինի ժողովը լինի: Նկատի ունենանք, որ Կարինում էլ նոր կաթողիկոս է ընտրվում Նովիաննես Բագարանցին («ունն Նովիան Թեոդուպոլսում եղավ կաթողիկոս»)՝⁷⁸: Այդ առումով, Կաղանկապոլացին Կարնո (Թեոդոսիոպոլիսի) երկու ժողով է հիշարակում⁷⁹, իսկ Օրբելյանը՝ երեք⁸⁰, սակայն, կարծում ենք, դա այնքան էլ էական հարց չէ: Այլ բան է, թե դրանք երբ են փեղի ունեցել՝ 591թ. Կ. Պոլսի ժողովից առաջ, թե՛ հետո:

Ընդունված է այն փեսակետը, թե այդ ժողովները փեղի են ունեցել 591թ. հետո (Օրմանյան⁸¹, Եզն. քահ. Պեպրոսյան⁸²), սակայն կարծում ենք՝ մեկն անպայման փեղի է ունեցել 581/584թ. Դվինի

78 Սյրեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 120:

79 Մովսես Կաղանկապոլացի, նշվ. աշխ., էջ 211:

80 Սյրեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 127:

81 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 674:

82 Եզն. քահ. Պեպրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 57:

ժողովից հետո: Պարմության փրամաբանությունն է դա հուշում. Նովհաննես Բագարանցին կաթողիկոս է ընտրվել (շեշտում ենք՝ ընտրվել) Մովսես Եղիվարդեցու հետ համաժամանակ կամ նրա ընտրվելուց կարճ ժամանակ անց: Իսկ դա նշանակում է, որ Դվինում Մովսեսի «վարահության քվե» սրանալուց եւ Կարինում Նովհաննեսի ընտրվելուց հետո եկեղեցին Նայասրանում երկու մասի է բաժանվել. կազմավորվել է Նայասրանյայց քաղկեդոնական եկեղեցի եւ Նայասրանյայց լուսավորչահիմն եկեղեցի: Սա է պարճառը, որ Նայասրանյայց եկեղեցու եւ հայ պարմագրության կողմից պաշտոնապես չեն ճանաչվում մեր ուշադրությունը գրաված ժողովները: Սակայն եթե նման մտրեցումը մեզ համար կարող է ինքնակաշկանդում դառնալ, ապա օտար հեղինակները բարեբախտաբար ազատ են դրանից: Ռուս հայրնի աստվածաբան Վ. Բոլոտովը գրում է. «Նայերին Բյուզանդիայի հետ կապելու համար Մավրիկիոսը որոշեց նրանց առանձին եկեղեցապետ փոխել: Բոլոր հայերը հոգեւոր առաջնորդ էին ճանաչում կաթողիկոսին, որը նստում էր Դվինում՝ Պարսկահայասրանում: Մավրիկիոսը վճռեց, որ իր բաժին հայերը կախում չպիտի ունենան այդ կաթողիկոսից: Եվ հունահայերի համար առանձին կաթողիկոս ընտրվեց՝ Նովհանը⁸³: Նկատելի է, որ Մորիկի գահակալությունն սկսվում է 582 թվականից՝ 584-ից երկու փոքր առաջ:

Այսպիսով, հարցը շատ ավելի լուրջ է, քան առաջին հայացքից է թվում, որովհետեւ երբ երկիրն ու ժողովուրդը գրկված են լինում քաղաքական իշխանությունից, եւ նրան փոխարինում է հոգեւոր մարմինը, ապա չափազանց կարեւորվում է այն հանգամանքը, թե դրանք քանիսն են: Ի վերջո, երկու եկեղեցի նշանակում է երկու փոքր երկրին, ժողովրդին ու նաեւ եկեղեցական հարստությանը: Նշանակում է նաեւ, որ հարցը սկզբից եւեթ դավանաբանական երանգ չունեն եւ, ուրեմն, հակապարմական է նրան քաղկեդոնականության դեմ մղվող պայքարի մեջ ներառելը: Սակայն եկեղեցին դա արեց շատ հեշտորեն, մի փոքրիկ հնարքի միջոցով, ինքնուրույն կաթողիկոսությունն ընդամենը հակաթոռություն համարելով: Իսկ հակաթոռություն նշանակում է օրենքով ընտրված կաթողիկոսին հակառակ կաթողիկոս, իմա՝ անօրինական: Վերջ. Նովհաննես Բագարանցին անօրինական կաթողիկոս էր: Նրա մասին հենց այդպես էլ

83 Болотов В., там же, стр. 513.

ասում էր Նովհաննես Դրասխանակերպոցին, իբր վերջինիս «հակաթոռ լինելով՝ հայրապետական աթոռի միապարր միությունը ճեղքվել էր երկու հարվածի»⁸⁴, Մովսես Կաղանկարվացին՝ «յեր Մովսեսն էր նսրած սուրբ Գրիգորի աթոռին Դվինում, իսկ հունական կողմում Մովսեսին հակառակ նսրեցրին մի ոմն Օհանի»⁸⁵: Նմանօրինակ վերաբերմունք ունեն նաև հայ պատմագիրներից ՌԲխարանեսը, Ասողիկը, Սամուել Անեցին: Օրմանյանն էլ գրում է. «Միեւնոյն աթոռին վրայ միեւնոյն արեն երկու օրինաւոր աթոռակալներ րեսնել՝ բացարձակապէս անհնար է... Ներեւաբար Յովհան հակաթոռ մըն է կանոնական րեսակէրէն, եւ անհնար է անոր անունը օրինաւոր կաթողիկոսներու ցուցակին մէջ ընդունիլ»⁸⁶:

Իրականում, սակայն, շարք դժվար է «կանոնական րեսակէրէն» անօրինական համարել Նովհաննես Բագարանցու աթոռակալությունը: Նախ, որ Նովհաննես Բ -ի մահվանից հետո կաթողիկոսական լիարժեք ընտրություն չէր կատարվել, Մովսեսը «պաշտօնի կոչումը է նոյնիսկ շփոթ պարագաներու մէջ»⁸⁷ եւ, վստահաբար, առանց հունական կողմի հայ եպիսկոպոսների մասնակցության, եւ ապա՝ Կարինում, Թեոդորոս եպիսկոպոսի գլխավորությամբ, բացառապես հայ եպիսկոպոսների մասնակցությամբ ու առանց Կ. Պոլսի ներկայացուցիչների («Թեոդորոսը հրաման րվեց, որպէսզի իր կողմնակից հայոց եպիսկոպոսները հավաքվեն»⁸⁸ գումարված ժողովում է Նովհաննես Բագարանցին կաթողիկոս ընտրվում (հնարավոր է նույնիսկ իր բացակայությամբ): «Եվ սյունեցի Նոհան անունով մեկին բերին, ձեռնադրեցին ու հնազանդվեցին»⁸⁹ եւ հետո, մեկ այլ՝ ավելի մեծ ժողովում (591թ., Կ. Պոլիս) Մորիկ կայսրը հաստատում է նրա ընտրությունը որպէս Ամենայն Տայոց Նովհաննես Բ կաթողիկոսի հաջորդ: Եվ, վերջապես, Նովհաննես Բագարանցին «միեւնոյն աթոռին վրայ» չէր աթոռակալում, այլ՝ նոր, առանձին եւ ինքնուրույն աթոռի վրա:

Կարծում ենք՝ նախկինում բազմաթիվ ուսումնասիրողներ, ինչպէս թվարկված, այնպէս էլ շարք ուրիշ փաստարկներ էին նկատի ունենում, երբ Նովհաննես Բագարանցուն կաթողիկոսների գավա-

84 Նովհաննես Դրասխանակերպոցի, նշվ. աշխ., էջ 77:

85 Մովսես Կաղանկարվացի, նշվ. աշխ., էջ 212:

86 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 672:

87 Նույն րեղում, էջ 660:

88 Մովսես Կաղանկարվացի, նշվ. աշխ., էջ 208:

89 Նույն րեղում:

զանազարքից դուրս չէին դնում: Մի բան, որ կարարվեց նոր ժամանակներում: Բայց, ցավոք, դա չէր այն ճանապարհը, որը մեզ պիտի հասցներ ճշմարտության հանգրվան, եւ դա չէր այն եղանակը, որով պիտի երբեւէ հնարավոր լիներ գտնել թեկուզ հետեւյալ հարցերի պարասխանները. ա) եթե խոսքը հակաթոռության մասին է, ապա ով ում հանդեպ էր հակառակաթոռ՝ Նովհաննես Բագարանցին Մովսես Եղիվարդեցո՞ւ, թե՛ հակառակը, եւ բ) եթե խոսքը Նայասփանյայց մեկ այլ եկեղեցի հիմնելու մասին է, ապա նրան աղանդ⁹⁰ պիտակելով եւ իբրեւ աղանդ պայքարելով նրա դեմ՝ արդյո՞ք հենց դրանով հետագայում ունեցած ազգային մեծամեծ կորուստների հիմքը չդրեցինք: Իսկ գուցե պատմությունը մեզ շանս էր տվել նախկինում գործած խոշորագույն սխալները (պետականության կորուստ, հայրենիքի վրա իշխանություն ունեցող տերությունների հետ հարաբերություններում կոպիտ վրիպումներ եւ այլն) շտկելու համար, եւ քանի որ երկիրը բաժանված էր երկու մասի, գուցե, իսկապես, եկեղեցի՞ն էլ պիտի բաժանվեր երկու մասի, որպեսզի երկու կողմում էլ ազգը պահպանվեր: Չէ՞ որ հասկանալի պատճառներով Նայոց մի կողմի իրավունքները երբեք չէին կարող փարածվել մյուսի վրա: Այնինչ, կարարվում էր ազգապահպանությունից ու ազգային խնդիրներից բոլորովին հեռու մի բան, որի վերջնական ձեւակերպումը կրեսսենք 607 (609/10) թվի Դվինի ժողովի որոշումներում:

Նորից ասենք, որ 581/584թ. Նայասփանի մայրաքաղաքներում Դվինում եւ Թեոդոսիուպոլիս-Կարինում (որպես Բյուզանդական Նայասփանի քաղաքական կենտրոն) անցկացված ժողովները, չնայած գրեթե չեն հիշարակվում, սակայն իրենց կարեւորությամբ շատ ավելի նշանակալից են, քան Կ.Պոլսում գումարված հաջորդ ժողովը: Իսկ հաջորդ ժողովը Կ. Պոլսում, ինչպես գիտենք, տեղի ունեցավ 591 թվականին: Ավարտվել էր պարերազմը, խաղաղության դաշնագիր էր կնքվել, Բյուզանդիան Պարսկաստանից հսկայական փարածքներ էր սրացել, որոնք հիմնականում հայկական հողեր էին, եւ հիմա կայսրը, ինչպես ցանկացած իսլամի կառավարիչ, ձեռնամուխ էր եղել վարչական, տնտեսական, զինվորական, անշուշտ, նաեւ եկեղեցական բարեփոխումների, որպեսզի այդ նոր երկրամասերը հնարավորինս արագ միավորվեն կայսրության պետական կառավարման համակարգում: Այլ հարց է, թե այդ նոր փարածքներ-

90 Նույն տեղում:

րը, բնականաբար, ոչ հույն բնակչությանը, ինչ չափով էին պահպանում իրենց ներքին ինքնավարությունն ու ազգային դիմագիծը: Նուստրինիանոս Ա - ից հետո Մորիկը երկրորդ կայսրն էր, որ Նայաստանում սկսեց փոփոխություններ կատարել: Բնականաբար, դա վերաբերում էր նաև եկեղեցուն, եւ ժողովը պիտի ընթացք փար դրան: Կ. Պոլսի Փոյր պատրիարքը, որը հայոց հարցը քննող այդ ժողովին հատուկ հրավիրվել էր, տեղեկություն է թողել տեղի ունեցածի մասին: Ըստ նրա, երբ կրկին «խոսք բացվեց հավարի մասին կայսեր ներկայությամբ, եւ կայսրը հրամայեց հրավիրել եկեղեցաժողով: Այն ժամանակ հայերից հավաքվեց 21 եպիսկոպոս, իսկ եկեղեցաժողովում ընդամենը կար 160 եպիսկոպոս: Այդ եկեղեցաժողովը կոչվում է VI: Նայերը քննությամբ նորից ընդունեցին Քաղկեդոնի ժողովը հայերի կաթողիկոս Մովսեսի աթոռակալման օրոք»⁹¹:

Ի դեպ, չնայած Փոյր պատրիարքը համարում է VI-ը, սակայն հետագայում սա էլ չի մտնում Արեւմտյան պիեզերական ժողովների մեջ⁹², հավանաբար ժողովի բնույթն է փոքր-ինչ տեղային համարվում: Տեղային, սակայն նշանակությամբ ոչ փոքր: Նայաստանը թեւ ինքնուրույն երկիր չէր, բայց մեծ դերակատարություն ուներ արեւելյան հարցերում ընդհանրապես:

Ամենայն հավանականությամբ, Մորիկ կայսրը եկեղեցական ժողովը գումարում է Կ. Պոլսի Փոյր պատրիարքի խորհրդով (ի միջի այլոց, երկուսի համար էլ «հայ սերունդ լինելու» մասին մարտնագրական համառ տեղեկություններ կան)⁹³: Նեպաքրքրական է, որ «կայսրը նամակներով հրաման ուղարկեց (ընդգ. մերն է- Ն.Գ.), որպեսզի Նայոց բոլոր եպիսկոպոսները եւ Մովսես կաթողիկոսը իր դպիրների հետ միասին ներկայանան Կոստանդնուպոլիս»⁹⁴: Թե ինչ իրավասությամբ էր կայսրը Մովսեսին ոչ թե հրավիրում, այլ հրամանով կանչում, որեւէ տեղ բացառություն չկա: Դրա փոխարեն նույն աղբյուրը նշում է, որ Նայաստանից միայն «Տարոնի եպիսկոպոսները եւ ովքեր որ գտնվում էին հռոմայեցիների տիրապետության տակ գնացին Կոստանդնուպոլիս: Երկար գննելուց հետո, նրանք հռոմաններից համոզվեցին եւ ստորագրեցին ու երդմամբ համամիտ դարձան նրանց»⁹⁵: Նակառակ դրան, Կիրակոս Գանձա-

91 Իսկանյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 344:

92 Քրիստոնյա Նայաստան, էջ 1016:

93 Կիրակոս Գանձակեցի, Նայոց պատմություն, Երևան, 1982, էջ 47:

94 Բարթիկյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 466-467:

95 Նույն տեղում:

կեցին գրում է, որ ժողովին Նայասարանի պարսկական բաժնից մասնակցել են Մովսես Եղիվարդեցու պարվիրակներ Վրթանես և Գրիգոր վարդապետները: Կարդում ենք. «Մա (Մորիկը -Ն.Դ.) ժողով արեց Քաղկեդոնի դավանության քննության համար՝ կանչեց հայոց վարդապետներին: Գնացին Վրթանեսն ու Գրիգորը և այլ վարդապետներ. սրանք ոչ մի օգուտ չբերեցին՝ վերադարձան նզովելով»⁹⁶: Կարծես թե աներկբա չէ, ուրեմն, Օրմանյանի այն կարծիքը, թե «Ժողովները կը գումարուէին գլխատրապէս յունական բաժնին եպիսկոպոսներով»⁹⁷:

Մորիկը կամենում էր վերացնել Նայասարանյայց եկեղեցու երկապությունը՝ երկու կաթողիկոսի և երկու կաթողիկոսության առկայությունը: Պետք է միաձուլվելու կամ երկրորդի վերանալու գնով նրանցից մեկը մնար: Ահա թե ինչու էր Մորիկը հրավիրում (հրամանով կանչում) Մովսես Եղիվարդեցուն, իսկ Նովհաննես Բագարանցու ընտրությունն էլ մինչ այդ ձգձգում էր պաշտոնապես վավերացնել: Եթե Մովսեսը զար և ընդուներ քաղկեդոնականությունը, ապա կայսեր կողմից օրինականորեն ինքը կճանաչվեր Նովհաննես Բ-ին հաջորդած Ամենայն հայոց կաթողիկոս, նստավայրը կտեղափոխվեր բյուզանդական մաս՝ Կարին կամ իր ընտրությամբ մեկ այլ քաղաք, և կայսերը ծառայելով կկազմակերպեր ազգային հոգևոր կյանքը: Այս դեպքում արդեն մայրաքաղաքում կքննարկվեին Նայասարանյայց եկեղեցու ինքնավարության հարցը, իրավունքների շրջանակն ու Կ. Պոլսի պարրիարքարանի հետ հարաբերությունների ձևերը:

Մովսես Եղիվարդեցին հրաժարվեց գնալ Կ. Պոլիս և այսպես պարասխանեց դեսպաններին. «Չեմ անցնի Ազար գետն, որ է սահմանն պարսից, չեմ ուրի հունաց թիվածքը և չեմ խմի նրանց թերմոնը (ջրախառն փաք գինին - Ն. Դ.)»⁹⁸: Եվ Մովսեսը մնաց «Դուինի մեջ, ուր էր հայրապետանոցը, կը շարունակեր Պարսից կառավարութիւնը մարզպաններու ձեռք»⁹⁹: Մորիկ կայսրը, հավանաբար ձանձրանալով հարցի երկարաձգվելուց, Ամենայն հայոց կաթողիկոս է ճանաչում Նովհաննես Բագարանցուն, նրա իրավունքները վավերացնում է Կ. Պոլսի ժողովում և մեծամեծ նվիրավորություններով ուղարկում է Նայասարան՝ հաբուկ նոր նստա-

96 Կիրակոս Գանձակեցի, նշվ. աշխ., էջ 49:

97 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 673:

98 Մելիքսեթ-Բեկ Լ., նշվ. աշխ., էջ 43:

99 Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 678:

վայր ընտրելով Ավան գյուղաքաղաքը, որը Դվինին շար մոտ էր: Դրանով Բյուզանդական կայսրությունը Նայաստանում ճանաչում էր մեկ եկեղեցի՝ Նայաստանյայց ուղղափառ (քաղկեդոնիկ) եկեղեցին, որին վարչականորեն պիտի ենթարկվեին հայկական գավառների բոլոր թեմական առաջնորդները:

Նորից ասենք՝ սխալ է, երբ Ավանի կաթողիկոսությունը ներկայացվում է որպես հակաթոռ կաթողիկոսություն: Նակաթոռ էր, օրինակ, հեփազայում գործած Աղթամարի կաթողիկոսությունը (1113-1895), իսկ Ավանինը հակաթոռ չէր: Բացառենք. հակաթոռ կարելի է համարել միայն նույնադավան եկեղեցիներին, որոնք վարչականորեն եւ նույնիսկ ի հոգեդուս իրար ենթակա չեն: Տարբեր վարդապետություններ դավանող եկեղեցիները առանձին եւ ինքնուրույն են համարվում՝ առանց հաշվի առնելու համայնքի ազգային հիմքը: Մեր օրերում դա ավելի ցայտուն է երևում:

Ավանի կաթողիկոսությունը գործեց 20 փարի: Այն միակ ուղղափառ (քաղկեդոնիկ) եկեղեցին եղավ Նայաստանի պարսկական մեջ: Սակայն նրա վերանալով քաղկեդոնականությունը Նայաստանում բնավ չվերացավ, այլ վերացավ քաղկեդոնիկ հայությունը, որովհետեւ ոչ միայն չունեցավ իր ազգային պերականությունը, այլև չունեցավ իր սուրբ աթոռը եւ, ամենասարսափելին, նզովվեց Նայաստանյայց եկեղեցու հովվապետի կողմից: Այս կաթողիկոսությունը նույնքան իրավունքներ ու պարսկականություններ ուներ Բյուզանդիայում, որքան Դվինի կաթողիկոսությունը Պարսկաստանում: Գուցե փրամաբանական էր, ուրեմն, որ մի քանի դար անց Ավանի կաթողիկոսության գործառույթներն ինչպես հայերի մեջ, այնպես էլ մինչեւ Կովկասյան լեռներ Նայաստանյայց եկեղեցուց բաժանվելուց հետո սրանձնեց Վրաց եկեղեցին:

Ավարվում էր VI դարը, սակայն փարսամ կացությունը շուրջ մեկուկես դար դեռ պիտի շարունակվեր, եւ կաթողիկոսներից գրեթե յուրաքանչյուրն իր հերթին իր կողմնակիցներով ժողովրդի անունից պիտի որոշում կայացներ՝ Նայաստանյայց եկեղեցին դարձնել քաղկեդոնական, թե՛ թողնել հակաքաղկեդոնական: Առջետում էին Աբրահամ, Եզր, Նովհան Օձնեցի կաթողիկոսների ժամանակները...

ՍՈՒՍ ՉՐԻՊՈՐՅԱՆ

2008թ. ամսադրել է Երևանի պետական համալսարանի արևելագիտության ֆակուլտետի արաբագիտության ամբիոնի մագիստրատուրան:
Նեղինակ է մոտ 5 գիտական եւ բազմաթիվ հրատարակահոստական հոդվածների:
Ներկայումս աշխատում է ԵՊՏ քաղաքակրթական եւ մշակութային հետազոտությունների կենտրոնում որպես կրթակեր հետազոտող:

**ԻՍԼԱՄԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ` ԸՍՏ ԻՍԼԱՄԻ ՀԱՅՏՆԻ
ՉԱՂԱՓԱՐԱԽՈՍ ՍԱՅԻՂ ԿՈՒՏԲԻ**

86

Իր մահապատժից ավելի քան չորս տասնամյակ անց եգիպտացի աստվածաբան Սայիդ Կուրբը (1906-1966) շարունակում է մնալ ժամանակակից իսլամական աշխարհի ամենաազդեցիկ գաղափարախոսներից մեկը: Բազմաթիվ մուսուլման հեղինակների գործեր կա՛ն լիովին ներշնչված են Կուրբի գաղափարներով, կա՛ն նրա աշխատությունների մեկնաբանությունն են:

Արեւմտյան բազմաթիվ հեղինակներ Կուրբի գաղափարները ներկայացնում են որպես վրանգ աշխարհիկությանը, դեմոկրատական արժեքներին, վերջին հաշվով` Ամերիկային ու Արեւմուտքին ընդհանրապես: Առավել հանրամարտչելի ձեւակերպումների համաձայն` Ս. Կուրբն իսլամական ահաբեկչության ու հակաարեւմտյան ջիհադի նախահայրն է:

Ինչո՞ւ է պայմանավորված Կուրբի կարեւորությունը, եւ ինչո՞ւ է նրա գաղափարախոսությունը շարունակում արդիական մնալ մեր օրերում:

Պատասխանը թերեւս կբխեցնենք արդար եւ կատարյալ հասարակության, հասարակական ու քաղաքական ռեֆորմի ռազմավարության, մարդկային բնույթի վերաբերյալ Կուրբի թեորիաներից ու սկզբունքային հասկացություններից:

Կուրբի ներկայացրած իսլամական համակարգի մասին պարկերացում կազմելու համար առանձնացրել ենք դրա երկու հիմնաքարային բաղադրիչները՝ *անհապն ու հասարակությունը*, որոնցով պայմանավորված են այդ համակարգի կայացվածությունն ու գոյությունն ընդհանրապես:

Անհապի բնութագիրը

Անհապականության մոդելը Կուրբը ներկայացնում է հետևյալ երեք հասկացությունների միջոցով՝ *մարդկային բնույթ (fitra)*, *հավապ (akida)* եւ *գործողություն/շարժում (haraka)*:

Ֆիտրա: Եթե 19-րդ դ. իսլամական ռեֆորմիստները մարդկային բնույթը համարում էին բացասական ու թույլ, մարդու ամբոխային, վայրի մրաժողության փոփոխությունը պայմանավորում միայն Ասրվածային գիտելիքով, ապա Կուրբը պնդում էր, որ մարդկային բնույթը՝ *ֆիտրան*, սկզբից եւեթ դրական է: Մարդը բացառիկ էակ է փիեզերքում, բացառիկ է իր էությանը, կառուցվածքով ու գործառույթներով: Նա պարահաբար ու հենց այնպես չի այդպես սրեղծվել, արարվել է նպատակով եւ Արարչի կողմից փոխարինող (*xalifa*) հռչակվել երկրի վրա¹: Ներեւաբար, մարդկային բնույթը, ըստ էության, չի կարող բացասական լինել:

Քանի որ Ասրված մարդու ու բնության արարիչն է, ապա դրանք Ասրվածային ներդաշնակության մեջ են, որը պահպանվում է միայն այն դեպքում, երբ մարդը քայլում է Արարչի ճանապարհով:

Մարդկային բնույթի վերաբերյալ պարկերացումն ավելի հստակեցնելու համար անհրաժեշտ է անդրադառնալ մեկ այլ կարևոր հասկացության, որին մեծ փեղ է տրված Կուրբի աշխատություններում: Խոսքը իսլամի համամարդկային ուղերձի ու առաքելության մասին է, որոնց իրականացումն ուղղակիորեն պայմանավորված է մարդկային բնույթով:

Կուրբի ներկայացնելով՝ իսլամը միայն պարմականորեն սահմանափակված Ասրվածային կոչ չէ, ոչ էլ առանձնահատուկ կապ Ալլահի ու նրա ընտրյալների միջեւ: Իսլամն ավելին է. այն քաղաքակրթելու առաքելություն ունի եւ ծառայում է ոչ միայն իսլամական հասարակության, այլեւ ցանկացած հասարակության ու մշակույթի

¹ Ս. Կուրբ, Իսլամը և քաղաքակրթության խնդիրները, (Al-islām wa mushkilāt al-hadāra), Կահիրե, Dār ash-shurūq, 1968, էջ 41-45:

բարեփոխմանը: Իսլամի նպատակն է սրեղծել հասարակության ամենաարդար ձեւը, որն անկախ է ժամանակից ու փարածությունից: Իսկ մարդկային բնույթն այս ամենին հասնելու կարողություններ² ունի:

Ըստ Կուրբի՝ իսլամի փարածունը պէտք է սկսվի Մեծ հեղափոխությամբ, որի շնորհիվ մարդկությունը կունենա աշխարհի վերջնական ու կատարյալ պատկերը: Մուհամմադ մարգարեն իր գործունեությամբ ապացուցել է, որ հնարավոր է հասնել կատարյալ հասարակության՝ ումմային (*imma*): Մարգարեի հեռանալը Մեքքայից՝ *հիջրան* (*hijra*), Կուրբն օգտագործում է՝ ձեռակերպելու համար ըմբոսության ու պայքարի պարադիգման³:

Նախաիսլամականից անցումն իսլամական շրջանի կատարվել է հանկարծակի ու կտրուկ: Սա արմատական փեղաշարժ էր, որով առանձնացավ երկու հակասական համակարգ: Ըստ Կուրբի՝ այս շրջադարձը պատմական կամ մշակութային հենք չուներ: Նա այս հաղթանակը վերագրում է ոչ թե արաբական մշակույթը կրող մեքքացիներին ու մադինացիներին, այլ մարդկային բնույթի կարողություններին, որոնց շնորհիվ մարդը պատասխանում է Աստվածային ուղերձներին:

Կատարյալ հասարակության կատարյալ հաջողությունը կարող է վերարտադրվել բոլորի կողմից բոլոր ժամանակներում, քանի որ այն մարդկային բնույթից բխող գործունեության արդյունք է, եւ դա արդեն մեկ անգամ ապացուցվել է իսլամով: Սա թույլ է տալիս Կուրբին ասելու, որ իսլամը համամարդկային կոչ է⁴:

Այսպիսով, մարդկային բնույթը իր ամբողջ էությամբ ու հարստությամբ եւ դրա համապատասխանությունն Աստվածային ճանապարհին բացաբարում է այն ամենը, ինչն ընկած է Կատարյալ հաջողության հիմքում: Այդ ճանապարհն ուղղորդում է մարդուն հնազանդվել իր բնույթին ու ներդաշնակորեն գործել դրա սկզբունքների հետ, սակայն այն մարդուն չի օգնում բացահայտել սեփական բնույթը: Նա միայն կարող է պատկերացումներ ունենալ իր

2 http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold/chapter_4.asp

3 Լուիզ Բեռնարդն օգտագործում է *սկզբիվ մուսուլման* փերմինը: Ակտիվ մուսուլմանը փորձում է անցնել այն ճանապարհով, որով անցավ Մուհամմադ մարգարեն. ըմբոսություն իր իշխանությունների դեմ, փախուստ, հաղթական վերադարձ, պայքար անհավաքների կամ ոչ մուսուլմանների դեմ: Մարգարեն՝ որպես ըմբոս, մուսուլմաններին փվել է հեղափոխության պարադիգման:

4 Ս. Կուրբ, Այս կրոնը (Hadā ad-d īn.), Կահիրե, Dār ash- shurūq 1968, էջ 67:

բնույթի մասին, բայց երբեք չի կարող ամբողջովին փրապել դրա էությանը⁵:

Մեփական բնույթը հասկանալու անկարողությունը Կուրբը համարում է բնական ու նույնիսկ անհրաժեշտ: Նա պնդում է, որ մարդը պետք է հավասարակշռություն ստեղծի այն ամենի մեջ, որ հնարավոր է իմանալ եւ այն ամենի, որ վեր է իմացության սահմաններից: Մարդու չիմացությունը փոխարկվում է հավաքով, եւ դրանով մարդը գիտակցում է այն փարբերությունը, որ կա իր ու իր Արարչի միջեւ:

Այսպեղից պարզ է դառնում, որ անհատի մյուս կարեւոր նկարագիրը հավաքն է՝ *akida*:

Ակիդա: Կուրբի պնդմամբ՝ իսլամական կարգ գոյություն է ունեցել միայն չորս բարեպաշտ խալիֆների օրոք: Դրանից հետո Կապարյալ հասարակություն չի եղել: Պարճառը շեղումն է ասվածային ճանապարհից, *li illahi illa lahi* (*չկա այլ Աստված, Ալլահից բացի*) ճշմարտությունից: Այն վերականգնելու համար պետք է վերականգնել հավաքն Աստծու ու նրա իշխանության նկատմամբ: Իսլամը եկել է ոչ միայն մարդու համոզմունքներն ու սկզբունքները փոխելու, այլեւ այդ փոփոխության մեթոդները սովորեցնելու. դրա համար մարդն առաջին հերթին պետք է հավաքա, եւ հավաքը պետք է արտահայտվի ամենօրյա կյանքով, պայքարով, իսկական հավաքացյալի գործով:

Այս համարաբերում հասարակության կառուցման ամենից կարեւոր միավորը հավաքացյալն է: Կուրբի պնդմամբ՝ հասարակությունը անհատների գործունեության արտացոլումն է: Ներելաբար, եթե հասարակության անդամը հավաքացյալ է ու հնազանդ՝ *մուսլիմ*, հասարակությունը եւս իսլամական է, հակառակ դեպքում իշխում է *ջահիլիան*՝ *jahiliya* (փոփոխությունը):

Ընդ որում, հավաքի հարցում մուսուլմանը պետք է լինի անզիջում, այսինքն՝ հավաքը երբեք չի կարելի փոխզիջել, նույնիսկ եթե դա շահավետ թվա:

Եթե 19-րդ դ. մուսուլման բարեփոխիչ Մ. Աբդուն հավաքալու համար պայման էր համարում *պարճառը*⁶, ապա Կուրբը պնդում էր, որ Աստծու բացարձակ իշխանությանը պետք է հավաքալ ան-

5 Ս. Կուրբ, Իսլամը և քաղաքակրթության խնդիրները (Al-islām wa mushkilāt al-hadāra.), Dār ash-shurūq, 1968, էջ 51:

6 A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford, 1962, p. 145.

վերապահորեն: Միայն հավաքի միջոցով մարդը կարող է հավասարակշռություն ստեղծել իմացության ու չիմացության միջև. դա անհրաժեշտություն է մարդկային բնույթի համար:

Կուրբի ընկալմամբ մարդը կոմպլեքսային էակ է. եթե մարդը հավատում է, ապա անպայման գործում է: Այսպեղից հանգում ենք անհավի մյուս կարեւորագույն նկարագրին՝ գործողությանը (*haraka*):

Տարաքա: Մուսուլմանի պարտքն է գործողության միջոցով իսլամի էությունը դարձնել կոնկրետ իրականություն⁷: Նավարն ու գործողությունը միասին ձեւավորում են իսլամական մեթոդը:

Կրոնը պարադիգմա է հասարակություն կառուցելու համար, եւ դրա միջոցով պետք է կարգավորվի անհավի կյանքը: Մուսուլմանի աստվածապաշտությունը որոշվում է ոչ այնքան կրոնական ծեսերին հետեւելով, որքան իսլամական հասարակության մեջ նրա իսլամական գործունեությամբ ու ազդեցությամբ:

Այսպիսով, Կուրբը գործողությունը ներկայացնում է որպես հավաքի անհրաժեշտ պայման՝ ի փարբերություն սուննիական չորս մագհաբների, որոնք մուսուլման են համարում նրան, ով պարտաստ է արտասանել *շահադան* (*shahida*) (չկա այլ Աստված, Ալլահից բացի, եւ Մուհամմադն Ալլահի առաքյալն է (*li illahi illa lahi wa Muhammad rasil u lah*) եւ դրանով իսկ ընդունել իսլամի մնացած 4 սյունները: Կուրբը պնդում է, որ այդ կրոնական պարտականությունները բավարար չեն էապես մուսուլման լինելու համար:

Ընդլայնվում է նաեւ կրոն հասկացության իմաստը. իսլամը ներկայացվում է որպես սոցիալական համակարգ (*nizim*): Կուրբյան փրամաբանությամբ՝ կրոնի ու սոցիալական համակարգի առանձնացումը խախտում է միաստվածության հիմքերը, քանի որ մարդը մի կողմից՝ պաշտում է Աստծուն, մյուս կողմից՝ հետեւում ու երկրպագում է այն սոցիալական համակարգը, որը դուրս է կրոնից: Ներեւաբար, կրոնն ու սոցիալական համակարգը պետք է լինեն մեկ ամբողջության մեջ: Այդ ամբողջության մեջ ապրող մուսուլմանը ոչ միայն անվանապես է մուսուլման, այլեւ էությամբ:

Մուսուլմանն ունի առաքելություն՝ պայքարել երկրային անարդարությունների դեմ: Կուրբը հայտարարում է, որ իսլամն իր էությամբ հեղափոխություն է բռնապետության ու անարդարության դեմ: Ներեւաբար, յուրաքանչյուր մուսուլման հեղափոխական է:

7 http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold/chapter__7.asp

Մուսուլմանի պայքարը ֆիզիկական է, քանի որ այն խոչընդոտները, որոնք կան ասարվածային կարգն սրելով նույնպես ֆիզիկական են⁸: Ըստ Կուրբի՝ միայն քարոզչական միջոցները բավարար չեն գաղափարական փոփոխությունների համար, պետք է օգտագործել նաև ֆիզիկական ուժն ու *ջիհադը (jihid)*՝ ոչնչացնելու համար *ջահիլիայի* համակարգը, որը մարդկանց փրկում է մոլոր ճանապարհով ու նրանց սրիպում ծառայել բռնապետներին եւ ոչ թե ամենակարող Աստուծուն⁹:

Նման համակարգի դեմ պայքարելու համար իսլամը չպետք է բավարարվի միայն քարոզով ու համոզությամբ: Իսկ *ջիհադը* չպետք է լինի միայն պաշտպանական: Ջիհադի իմաստը պարզունակ ու հասարակ է դառնում, երբ դրան վերագրվում է զուր պաշտպանական նպատակ, այսինքն՝ *ջիհադի* միջոցով մուսուլմանները զուր պաշտպանվում են անհավասարներից:

Այս ձեռակերպումը հաշվի չի առնում իսլամի համամարդկային առաքելությունը՝ Աստուծու իշխանության հաստատումը, մարդու կողմից մարդու շահագործման ու սրբկացման վերացումը, հավասարությունն ու ազատությունը:

Իսլամն է, որ մարդուն *սզադասզեյուց* հետո ազատ ընտրության հնարավորություն է տալիս: Կուրբը պնդում է, որ եթե նույնիսկ ջիհադը պաշտպանական շարժում է, ապա պետք է ընդլայնել պաշտպանությունը բառի իմաստը. մարդու պաշտպանությունն այն ամենից, ինչը սահմանափակում է նրա ազատությունը:

Այս ձեռակերպումը ջիհադին վերագրում է փրկչական իմաստ: Այսպեղից էլ բխում է այն հիմնական գաղափարը, որ աշխարհին անհրաժեշտ է առաջնորդող նոր ուժ, եւ դա կարող է լինել միայն իսլամը՝ որպես միակ ուսմունք, որը բարոյապես ու գաղափարապես չի սպառվում, ի տարբերություն մյուս՝ հիմնականում արեւմտյան ուսմունքների ու համակարգերի¹⁰:

Այսպիսով, անհատի բնութագրման կուրբյան երեք հիմնական մտքեցումներն են մարդկային բնույթը՝ *ֆիտրան*, հավասար՝ ակիդան եւ՝ գործողությունը՝ *հարաքան*: Ֆիտրան մարդու մեջ կա ի ծնե, այն միշտ անդրադառնում է մարդու վարքին. եթե մարդը գործում է *ֆիտրային* ներդաշնակ, ապա պարզեւտարվում է, հակա-

8 http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold/chapter__7.asp

9 Նույն տեղում:

10 http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold/chapter__7.asp

ռակ դեպքում պատժվում է: Ընդ որում, մարդն անկարող է վերլուծել ու նկարագրել իր բնույթը: Դրա փոխարեն Արարիչը մարդուն ուղարկել է սրբազան քեթսպը, որով նրան ցույց է տալիս իր կենսաձեռքի ամբողջական համակարգը: Եթե մարդը հեղտում է այդ ցուցումներին, ուրեմն ներդաշնակ է իր բնույթին: Իսկ հեղտելու համար նա պետք է բացարձակորեն հավատա Աստուծուն: Նավապարը քարացած որակ չէ, այլ Աստուծու խոսքին հեղտողի դիմամիկ էքզիսպենցիալ վիճակ: Դա արտահայտվում է մուսուլմանի գործողությամբ, որի առաքելությունն ու նպատակը *ջահիլիսալի* ոչնչացումն է:

Նասարակության բնութագիրը

Կուրբի՝ հասարակության բնութագրման հիմնական հասկացություններն են *ջահիլիսան*, այսինքն՝ այն, ինչ կա, եւ *հաքիմիսան* (*hakimiya*) այն, ինչ պետք է լինի: Ջահիլիան համարարած քզիպության ու Աստուծու իշխանության մերժումն է, իսկ հաքիմիան Աստուծու գերիշխանության ընդունումն է: Այս երկու տերմինները կուրբյան համակարգված ու պարզ բառապաշարի գլխավոր բաղադրարարներից են, որոնցով նա փորձում է ցույց տալ մի ամբողջական համակարգի էությունը:

92

Այս հասկացությունները հիմք են ծառայում գործողության արմատական կոչի համար. կա թշնամի թիրախ՝ *ջահիլիսան*՝ իշխող քաղաքական էլիտայով, որը իսկ է աստվածային իշխանության ֆունկցիաներն ու լիազորությունները: Դա պետք է փոխարինվի *հաքիմիսայով* Ալլահի իշխանությամբ: Մշակութային պեսիմիզմը, որի պատճառը ջահիլիան է, վերափոխվում է ակտիվության, գործողության կոչի¹¹:

Ջահիլիսա: Կուրբը փաստորեն մերժում է մուսուլմանի կամ իսլամի ներկան, ժխտում ավանդական ուլեմայի իսլամը՝ պնդելով, որ գոյություն չունի իրական իսլամական հասարակություն: Սա, անշուշտ, սկանդալային ձեռնարկում է: Ավանդապաշտների պնդմամբ՝ *ջահիլիսա* չի կարող լինել Մուհամմադ մարգարեից հետո:

Կուրբի «Ուղենիշներ» գիրքը, որը, այս առումով, ամենաարմա-

11 E. Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Yale, University Press, New Haven, London, 1985, p 65.

տական էր, Ազհարի հոգեւորականությունը ներկայացրեց որպէս սրբապղծություն¹²:

Կուրբն ավելի հեռու է գնում՝ հայտարարելով, որ այսօրվա ջահիլիան ավելի խորն է, քան այն, ինչ կար նախախլամական շրջանում. եթե նախախլամական շրջանում դա պարզապէս քրիստոսի արտահայտություն էր, ապա այժմ այն աստվածամեծության հետեւանք էր: Կուրբի համար ջահիլիայի ակնհայտ արտահայտություն էին կոմունիզմն ու կապիտալիզմը. առաջինը մարդուն նվաստացնող, մյուսը՝ անհատին շահագործող: Երկուսն էլ ընդվզում են Աստուծոյ դեմ եւ ուրնահարում մարդու արժանապատվությունը, որ փրկել է Աստուծոյ¹³: Այսպէս Վուրբը բխեցնում է իսլամական կոնցեպցիայի գաղափարական կարեւորագոյն բնութագրերից մեկը. իսլամական հասարակությունում, ուր գերիշխանությունն Ալլահինն է, չի կարող լինել մարդու շահագործում մարդու կողմից: Դա հնարավոր չէ հետեւյալ պարճառներով. նախ՝ իսլամական գաղափարների հիմքով ձեւավորված հասարակությունն արդարության հասարակություն է եւ լիակատար ներդաշնակության մեջ է բնութայն հետ, երկրորդ՝ իրական իսլամական հասարակության մեջ մարդու շահագործումը չի կարող երկարատեւ լինել, քանի որ աստուծոյ բացարձակ իշխանության նկատմամբ հավատքը՝ *սկիդան*, միշտ պատրաստ է ինքն իրեն դնել շարժման ու գործողության մեջ, պայքարել անարդարության դեմ, հետեւաբար, իսլամական հասարակությունը չի կարող հանդուրժել ու համակերպել մարդկային իշխանությանը:

Ջահիլիան մշտապէս արտահայտվում է ոչ թե թեորիայով, այլ պրակտիկայով: Այն կազմակերպված համակարգ է, որի ներսում գոյություն ունի սերտ համագործակցություն, այն միշտ պատրաստ է պաշտպանվել գիտակցաբար կամ անգիտակցաբար: *Ջահիլիան* փորձում է կործանել իրեն խոչընդոտող բոլոր ուժերը: Սա պէտք է հասկանա յուրաքանչյուր ճշմարիտ մուսուլման: Նետեաբար, *ջահիլիան* հնարավոր չէ վերացնել առանց պայքարի, առանց ուժի:

12 Այս հարցում փարմբոնում կար նաև «Մուսուլման եղբայրների» շրջանում: Ներագայում կազմակերպության Գերագոյն խորհրդի նախագահ Նուրայիին հարակորեն առանձնացնում էր *ջահիլիան ջուհից*: Շար մուսուլմաններ կարող են լինել *ջուհի* մեջ, որը պարզապէս քրիստոսի է, սակայն ոչ ջահիլիայի, որը քառս ու անբարոյականություն է, քանի որ ընդունում են շահադան (վկայությունը):

13 Ս.Կուրբ, *Բսլանը եւ քաղաքակրթության խնդիրները* (Al-islām wa mushkilāt al-hadāra), Կահիրե, Dar ash-shuruq, 1968, էջ 107-108:

Ուժ ասելով՝ Կուրբը նկարի ունի հավարի ու բարոյականության, միություն ստեղծելու եւ այն կառավարելու ուժը, այն ֆիզիկական կառույցի ուժը, որ կգերակայի *ջահիլիայի* նկարմամբ¹⁴: Ովքեր գիտակցում են սա եւ պատրաստ են իրականացնել իսլամական ռեֆորմը, ձեւավորում են շարժման առաջնորդությունը (*talī'a*):

Առաջնորդները՝ իսկական հավաքացյալները, պետք է իմանան ինչպիսի վարք ունենալ *ջահիլիայի* ներսում, ինչպիսի հարաբերություններ ձեւավորել իրենց շրջապատող համակարգի հետ, որպեսզի կարողանան իրականացնել իրենց առաքելությունը:

Առաջնորդը չպետք է զիջումների գնա, հոգեպես պետք է առանձնանա *ջահիլիայից*, միաժամանակ դրա անդամների հետ պետք է ունենա որոշ կապեր, որպեսզի հնարավոր դարձնի իր գործունեությունը: Առաջնորդը պետք է կարողանա պահպանել հավասարակշռություն՝ ոչ մի կերպ չզիջել *ջահիլիային*, բայց միեւնույն ժամանակ չսրել հարաբերություններն այն ասպիճան, որ դա հանգեցնի մեկուսացման¹⁵:

94 *Տաքիմիա: hukimiya illahiya (Աստվածային իշխանություն)* Կրթմինն իր աշխարհություններում Կուրբից առաջ օգտագործել է իսլամի պակիստանցի գաղափարախոս Ալի ալ Մաուդուդին¹⁶: Այս գաղափարախոսության հիմքը հետեւյալն է. Դուրանը հաղորդում է այն հավիտենական ճշմարտությունը, ըստ որի՝ թե՛ երկրային, թե՛ երկնային թագավորություններն ունեն մեկ սկիզբ՝ Աստծու գերիշխանության ընդունումը:

Կուրբի դիսկուրսում հաքիմիան իսլամական համակարգի դրսեւորում է:

Ալլահի գերիշխանության շնորհիվ իսլամական կոնցեպտը հետեւյալն է .

1) բազմակողմանի/իսկապար

Ամբողջ փիեզերքն Ալլահի իշխանության ներքո է: Այդ իշխանությունը պետք է ճանաչվի բացարձակորեն, քանի որ այն միակ օրինաստեղծ իշխանությունն է: Մարդու եւ փիեզերքի միջեւ ներդաշնակությունը բխում է միայն Աստծու բարձրագույն օրենքից:

14 http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold/chapter__10.asp

15 Նույն փեղում:

16 Մաուլան ալ Մաուդուդին 20-րդ դ. հայտնի մուսուլման մտածողներից է, լրագրող, քաղաքական գործիչ, որը հիմնադրել է «Ջամաաթ իսլամի» ազդեցիկ կազմակերպությունը: Նրա գործերից հաճախ է օգտվել Ս. Կուրբը:

Իսլամը եկել է ոչ թե մզկիթներում մեկուսանալու կամ գոյություն ունենալու միայն մարդկանց սրտերում, այլ ղեկավարելու մարդկանց կյանքը, հասարակության մեջ ներմուծվելու որպես աշխարհայացք, մրաժեւակերպ: Եվ դա պետք է լինի ոչ միայն քարոզով ու ղեկավարմամբ (*al wu'id wa al irshid*), այլև կանոնադրությամբ ու համակարգմամբ (*at tashri' wa at tandh im*):

«Ուղենիշներում» Կուրբը բացահայտորեն նույնացնում է շարիաթն ու իսլամական կոնցեպտը: Այսինքն՝ շարիաթը նույնպես համընդգրկուն է, դրանով իսկ ոչ թե քարացած եւ դոգմատիկ, այլ դինամիկ համակարգ, որն ի վիճակի է մարդուն փալ բոլոր հարցերի պարասխանը:

2) ունիվերսալ/համամարդկային

Իսլամական կոնցեպցիայի աստվածային սկիզբը թույլ է փալիս իսլամին վերագրել համամարդկային բնույթ: Իսլամը մարդկության կրոնն է բոլոր ժամանակների համար:

Այս գաղափարը նոր չէր, եւ դեռ 19-րդ դ. ռեֆորմիստները, իսլամի համամարդկային բնույթի մասին խոսելով, մեծ ազդեցություն էին գործում իրենց հեղինակների վրա¹⁷:

Նավերժական ու համամարդկային է նաեւ շարիաթը՝ անկախ քաղաքակրթության փոփոխից: Իսլամը միայն արաբների համար չէ, այն մարդկությանը միավորող հավաք է: Այս պատճառով էլ իսլամը մերժում է ազգայնականությունը, քանի որ այն հակասում է մարդկության միասնության սկզբունքներին:

3) մաքուր/պարզ

Չնայած ներկա թուլությանը՝ իսլամը պահպանել է իր մաքրությունը եւ պարմության մեջ երբեք չի իշխել բռնությամբ: Մաքրությունն ու պարզությունը իսլամի կարեւորագույն նկարագրերից են, քանի որ դրանցով այն արմատապես փարբերվում է մնացած կրոններից: Դրանով իսկ այն հասանելի է բոլորին ու հասկանալի:

4) եզակի

Իսլամի եզակիության մասին խոսելիս Կուրբը մեկ անգամ եւս փարբերվում է իրեն նախորդող ռեֆորմիստներից. եթե վերջիններն իսլամն առավել բարձր ու զարգացած համակարգ էին համարում՝ այն համեմատության մեջ դնելով այլ կրոնների, օրինակ՝ քրիստոնեության հետ, ապա Կուրբը համարում էր, որ բոլոր կրոնները սկզ-

17 A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford, 1962, p. 123.

բից եւեթ ունեցել են իսլամի էությունը, բայց սկզբնական մաքրությունը պահպանել է միայն իսլամը, դրանով իսկ այն եզակի է: Այդ իսլամի կրողները, ինչպես արդեն նշել ենք, եղել են Կապարյալ հասարակության անդամները Մարգարեի ու չորս բարեպաշտ խալիֆների օրոք: Այդ կապարելությունն այլևս չի կրկնվել մարդկության պատմության մեջ:

Կապարյալ հասարակության հաջողությունը ինքնաբարեփոխման մեթոդի մեջ է, որը ենթադրում է Ղուրանի ուղերձի ճիշտ ընկալում եւ այդ ուղերձի ադապտացիա գործողության միջոցով, բացառիկ նվիրվածություն Ղուրանին ու *հադիսներին*¹⁸՝ որպես բարոյական ու սոցիալական օրենքների միակ աղբյուրի¹⁹:

Կուրբը միավորում է կրոնն ու հասարակարգը՝ դրանով ընդլայնելով կրոն հասկացության իմաստը²⁰:

Այսպիսով, Կուրբը փորձում էր նախ վերականգնել մուսուլմանի ինքնությունն իսլամի միջոցով, ապա առկա խնդիրները լուծել իսլամական ինքնագիտակցությամբ ու իսլամական մեթոդներով:

Այդ նպատակով Կուրբը փայլիս է անհատի ու հասարակության կապարյալ, իսլամական էությունից բխող բնութագրերը: Անհատի բնույթը նա ներկայացնում է երեք կարեւորագույն հասկացությունների միջոցով՝ մարդկային բնույթ, հավատ (համոզմունք), գործողություն, որոնց ներդաշնակ գոյությամբ միայն անհատը կարող է մուսուլման համարվել: Նասարակության նկարագրության համար նա օգտագործում է *ջահիլիս եւ հաքիմիս* տերմինները. առաջինի միջոցով նկարագրում է այն, ինչ կա, իսկ երկրորդի միջոցով՝ այն, ինչ պետք է լինի:

Կուրբի քարոզչությունը ուղղված էր նաեւ ջիհադի վերաիմաստավորմանը. ջիհադը ներկայացնել ոչ թե որպես պաշտպանական, այլ հարձակողական գործողություն, քանի որ ջիհադի նպատակը

18 Նադիսները պատմություններ են Մուհամմադ մարգարեի արարքների, ասածների մասին, որոնցում շոշափվում են իսլամական համայնքի կրոնաիրավական համայնքի տարբեր հարցեր: Մուսուլմանները հադիսները համարում են իրավունքի երկրորդ կարևոր աղբյուրը Ղուրանից հետո:

19 http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold/chapter__1.asp

20 Ս.Կուրբ, Ապագան այս կրոնին է, (Al mustaqbal fi hāda dīn), Կահիրե, Dar ash-shuruq, 1968, էջ 15:

ոչ միայն մուսուլմանին անհավարներից պաշտպանելն է, այլև ամբողջ աշխարհի ազատագրումը կեղծ ու անարդար ուսմունքներից: Սրանով Կուրբը շեշտում էր իսլամի համամարդկային բնույթը՝ որպես միակ ուսմունքի, որ չի սպառվում, ի տարբերություն մյուս՝ հիմնականում արեւմտյան նյութական ուսմունքների, եւ իսլամի առաքելությունը՝ որպես մարդկությանն առաջնորդող ուժի:

Թերեւս իսլամի նման ընկալմամբ ու ներկայացնելով է պայմանավորված Ս.Կուրբի դերը իսլամական նորագույն ծայրահեղ շարժումների, մասնավորապես «Մուսուլման եղբայրներ» կրոնաքաղաքական շարժման գաղափարախոսության զարգացման գործում:

Գրականություն

Ս. Կուրբ, Իսլամը եւ քաղաքակրթության խնդիրները, (Al-islam wa mushkilit alhadira), Կահիրե, Dir ash- shuriq, 1968:

Ս.Կուրբ, Ապագան այս կրոնինն է, (*Al mustaqbal li hida din*), Կահիրե, *Dir ashshuriq*, 1968:

Ս. Կուրբ, Այս կրոնը (*Hadi ad-d in*), Կահիրե, *Dir ash- shuriq* 1968:

S. Qutb, Milestones on the Path, http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold (մուտք գործելու ժամանակը՝ 17.12. 2008).

A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 1798-1939, Oxford, 1962 E. Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Yale, University Press, New Haven, London, 1985.

Լորեն Գ. ԼԱՅԲԱՐԳԵՐ

Լորեն Լայբարգերը Կալիֆոռնիայի համալսարանի կրոնի սոցիոլոգիայի պրոֆեսոր է եւ իր դոկտորական թեզը պաշտպանել է Չիկագոյի համալսարանում 2002թ.:

Ներկայումս զբաղվում է իսլամիստական շարժումների եւ Մերձավոր Արեւելքում սոցիալ-քաղաքական ինքնության վրա դրանց ազդեցության հետազոտությամբ: Նրա հետազոտության հիմնական շրջանակներն են մուսուլմանական հասարակություններն ու մշակույթները, ազգայնականությունը, պաղեստինա-իսրայելական կոնֆլիկտը եւ այլն: Կալիֆոռնիայի համալսարանում նա դեկավարում է Մերձավոր Արեւելքի հետազոտությունների ծրագիրը, նաեւ խորհրդարկություն է ապահովում իսլամական ուսանողական միության համար: Նեղինակ է մի շարք մենագրությունների ու հոդվածների, որոնք հիմնականում առնչվում են պաղեստինա-իսրայելական կոնֆլիկտին եւ ինքնության խնդիրներին: Մտացել է մի շարք մրցանակներ եւ հեղինակ է ճանաչված մասնագիտական կազմակերպությունների: Նոդվածը տպագրվում է հեղինակի գիտությամբ եւ թույլտվությամբ:

98

**ԵԿՈՂՈՅՈՒՒԹՅԱՆ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՐ:
ԻՍԼԱՄԻԶՄ, ԱՇԽԱՐՀԻԿ-ԱԶԳԱՅՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՎ ԲՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄԸ
ՊԱՂԵՍՏԻՆՈՒՄ**

Այս հոդվածը վերլուծում է քրիստոնեական ինքնության փոփոխությունները Պաղեստինում՝ Օսլոյի խաղաղության գործընթացի տարիներին՝ 1993-2000թթ.: Նեղինակը 1999-2000թթ. կատարել է դաշտային աշխատանքներ, իսկ առաջին ինտերֆազայի ընթացքում (1987-1993թթ.) 5 տարի շարունակ բնակվել է գրավված տարածքներում, ինչի շնորհիվ հոդվածում օգտագործել է օրագրեր, հար-

ցազրույցներ քաղաքական գործիչների հետ, որոնց միջոցով փորձում է պարզել, թե Իսրայելի օկուպացիայի, ժողովրդագրական փոփոխությունների ու հզոր իսլամիստական շարժման ու թուլացող աշխարհիկ-ազգայնական դարաշրջանի պայմաններում ինչ է նշանակում լինել պաղեստինցի եւ միեւնոյն ժամանակ՝ քրիստոնյա: Նողմածում ուրվագծվում են քրիստոնյա բնակչության երեք համաժամանակյա ինքնություններ, որոնք ի հայտ են եկել առաջին ինտիֆադայի ընթացքում եւ հետո: Առաջին հոսանքը ներկայացնում է աշխարհիկ-ազգայնականությունը, երկրորդ ուղղությունը ներառում է կրոնական խմբերը, երրորդ խումբը բաղկացած է հիմնականում ապաքաղաքական տարրերից: Այս հոսանքների ի հայտ գալը նոր լույս է սփռում այսօր Պաղեստինում տիրող իրավիճակի եւ, ընդհանուր առմամբ, ինքնության ձեւավորման գործընթացի վրա: Ուսումնասիրությունը համեմատական վերլուծության է ենթարկում մեծամասնություն կազմող կրոնական եւ էթնիկ խմբերի փոխհարաբերությունը փոքրամասնությունների հետ:

1948թ. Իսրայել պետության հիմնումից ի վեր Պաղեստինի քրիստոնյա համայնքն ունեցել է մի շարք նշանակալի կորուստներ: 1967թ. հունիսին վեցօրյա պապերագմից հետո սրված հարաբերությունները վերջին երկու փասնամյակների ընթացքում էական փոփոխություններ չեն կրել, իսկ խաղաղ բանակցություններն այդպես էլ որեւէ արդյունքի չեն հանգեցրել: Ներկայումս բազմաթիվ քրիստոնյաների մտահոգում է իրենց համայնքների վերջնական ոչնչացման վտանգը, քանի որ քրիստոնյաներն ընտանիքներով գաղթում են Եվրոպա, Միացյալ Նահանգներ եւ Ավստրալիա: Պաղեստինում մնացած քրիստոնյաներն ստիպված են պայքար մղել ոչ միայն Իսրայելի քառասունամյա բռնազավթման, այլեւ օրեցօր ուժգնացող իսլամիստական քաղաքականության դեմ, որը վերջ տվեց երբեմնի գերակայություն ունեցող աշխարհիկ-ազգայնական կոնսետուսին եւ որոշ իմաստով փոփոխության ենթարկեց պաղեստինյան ինքնության բովանդակությունն ու նշանակությունը:

Իսլամական եւ աշխարհիկ-ազգայնական ուժերի միջեւ պայքա-

րը ծնունդ Կրկնի նոր քաղաքական իրողությունների՝ աշխարհիկ-խալամական խառնուրդից մինչև նեոհեղափոխական եւ նեոֆունդամենտալիստական ուղղություններ: Իսրայելի վարած քաղաքականությունը մեծապես նպաստեց այդ փոփոխություններին: 1970-ական թթ. սկսած՝ Իսրայելը փորձում էր խոչընդոտել Պաղեստինի ազգագրման կազմակերպության (ՊԱԿ) հետ սերտորեն կապված աշխարհիկ-ազգայնական կազմակերպություններին ցուցաբերվող աջակցությանը՝ խրախուսելով իսլամական շարժման ծավալումը: Երբ Շեյխ Ահմադ Յասինը 1973թ. սպեղծեց Իսլամական միավորումը (Ալ Ջամաա Ալ Իսլամիա, հետագայում դարձավ Նամասի հիմքը), իր հերթին, Իսրայելն սկսեց թույլատրել մզկիթների կառուցումը, ֆինանսական միջոցներին հնարավորություն ընձեռեց մուսլիմ գործել Ծոցի երկրներ եւ խրախուսեց Միավորման հետ կապված բարեգործական կազմակերպությունների գործունեությունը: Միաժամանակ, Իսրայելն օրենքից դուրս հայտարարեց ՊԱԿ-ի հետ կապված կազմակերպություններին եւ ձեռքակալեց ակտիվիստներին: Իսլամիստներն օգտվեցին Իսրայելի ընձեռած հնարավորություններից՝ հրաժարվելով աջակցություն ցուցաբերել ՊԱԿ-ի հակաիսրայելական պայքարին: Դրա փոխարեն նրանք իրենց գլխավոր թիրախ հռչակեցին աշխարհիկ-ազգայնականությունը եւ հարկապես Գազայի հատվածում օտար գաղափարախոսությունների փարածումը: Ալ Ջամաա Ալ Իսլամիայի ակտիվիստներն աշխատում էին վերահսկողություն սահմանել մզկիթների նկատմամբ, սպեղծել բարեգործական կազմակերպությունների ցանց եւ համոզման ու հարկադրանքի ուժով փարածել իսլամական գաղափարներն ու պրակտիկան: Ահմադ Յասինի հետերորդների այս ջանքերը բախվեցին աշխարհիկ-ազգայնականների դիմադրությանը, որոնք փորձում էին իրենց ձեռքում պահել հիմնական հասարակությունների վերահսկողությունը: Այս հակամարտությունը հաճախակի էր ավարտվում բռնությամբ, ինչը աշխարհիկ-ազգայնականների ճամբարում ծնեց այն մտորումը, որ իսլամիստները համագործակցում են Իսրայելի հետ: Այս կասկածները ցրվեցին միայն այն ժամանակ, երբ 1980-ականների սկզբին ի հայտ եկած իսլամական ջիհադ շարժման շրջանակներում իսլամիստները հարձակումներ կազմակերպեցին Իսրայելի ռազմական բազաների վրա, լիովին ներգրավվեցին հակաօկուպացիոն գործունեության մեջ եւ, իբրեւ այլընտրանք ՊԱԿ-ին, վերակազմավորվեցին

որպես իսլամական-ազգայնական կազմակերպություն՝ Նամաս անվանմամբ¹:

Նամասի գործունեությունը արմատապես փոխեց Պաղեստինի քաղաքական դաշպը՝ այն բաժանելով իսլամիստական խմբավորման ու երկարատև գերակայություն ունեցող աշխարհիկ-ազգայնական ուժերի միջև: Այս զարգացումներն իրենց կնիքը դրեցին նաև Պաղեստինում բնակվող քրիստոնեական համայնքի վրա: Այս հողվածում վերլուծության են ենթարկվել հասկապես պաղեստինյան ազգայնականության փոփոխությունները եւ թե ինչպե՞ս ու ի՞նչ մեթոդներով են դրանք ազդել պաղեստինցիների միասնականության վրա՝ անկախ քաղաքական ու կրոնական կողմնորոշումներից:

Պաղեստինի քրիստոնյաները տեղական, փարաձաշրջանային եւ գլոբալ համատեքստում

Այս ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ հետիստիֆադայի² շրջանում Պաղեստինի քրիստոնյա բնակչությունը բաժանվել է

1 Անկախ ամեն ինչից, պետք է հիշել, որ Իսլամական միավորումը, ավելի ուշ՝ Նամասը, Իսրայելի կողմից հովանավորվող միակ կամ գլխավոր կազմակերպությունը չէր: Նմանապիսի խմբերի գաղափարական և կամակերպական արմատներն ընկած են Պաղեստինում 1930-ական թթ. Մուսուլման եղբայրների ծավալած գործունեության մեջ: Ավելին, Մուսուլման եղբայրների կառույցներն ու գաղափարները վերակազմակերպած անհատները 1970-ական թթ. ձևակերպեցին իրենց յուրօրինակ օրակարգը, ընդունեցին ռազմավարական որոշումներ ու ինքնուրույնաբար սկսեցին գործել ինչպես Իսրայելի, այնպես էլ ՊԱԿ-ի դեմ: Ներագայում՝ խաղաղություն հաստատելու բանակցությունների ձախողումից հետո, կասկածներ սկսեցին ի հայտ գալ ՖԱՏՏ-ի շուրջ, որը, համագործակցելով Իսրայելի և ԱՄՆ հատուկ ծառայությունների հետ, նպատակ ուներ թուլացնել ու քայքայել Նամասի ռազմական ու քաղաքական կարողությունները: Այս շրջանում Նամասն իրեն հռչակեց որպես Պաղեստինի ազգային դիմադրության իրական առաջնորդ, և դրանից հետո ՖԱՏՏ-ում շարքերը հիմնական թշնամի սկսեցին համարել ոչ թե իսրայելական օկուպացիան, այլ իսլամական ցանցերի փարաձումն ու ուժեղացումը հասկապես Նամասի կողմից Գազայի հարվածում իշխանություն հաստատվելուց հետո: Իսկապես, 1970-80-ական թթ. Ալ Ջամաա Ալ Իսլամիայի նման ներկայումս ՖԱՏՏ-ն նպատակ ունի խուսափել Իսրայելի դեմ զինված դիմադրությունից և, օգտվելով ընձեռված խաղաղությունից ու ժամանակից, ավելացնել ֆինանսական ու ռազմական կարողությունները՝ դրանով իսկ արդյունավետորեն լուծելով պաղեստինյան հասարակության մեջ իր գերակայության հարցը: Այնուամենայնիվ, ինչպես ժամանակին Նամասի պարագայում, այս դեպքում ևս դժվար է ՖԱՏՏ-ին մեղադրել ԱՄՆ-ի կամ Իսրայելի հետ համագործակցելու մեջ: Այս իմաստով, պետք է նշել, որ ՖԱՏՏ-ի ղեկավարները և ակտիվիստները ընդունել են մի շարք ռազմավարական որոշումներ՝ ելնելով իրենց պատմական փորձից, ազգային ըմբռումներից և շահերից:

2 Իստիֆադա նշանակում է ապստամբություն կամ ընդվզում: Պաղեստինյան համատեքստում այն վերաբերում է 1987-1993 թթ. Իսրայելի օկուպացիայի դեմ տեղի ունեցած առաջին ընդվզմանը: 2000թ. պայթեց երկրորդ և առավել կապաղի ընդվզումը «Ալ-Աքսա» անվանմամբ:

երեք հիմնական ուղղությունների՝ ա) ավանդական ՊԱԿ-ի աշխարհիկ-ազգայնականներ, բ) կրոնահավաքային փոքր խմբեր, գ) սպաքաղաքականացված զանգվածներ: Այս բաժանումն իսլամիստների եւ աշխարհիկ-ազգայնականների միջեւ գոյություն ունեցող լարվածության արդյունքն էր, ինչին նպաստում էին նաեւ ժողովրդագրական տեղաշարժերը եւ իսրայելական օկուպացիան:

Վերջին տարիներին կատարվել են որոշակի հեղափոխություններ առ այն, թե ինչպես է իսլամիստների մոբիլիզացիան, հատկապես Արեւմտյան ասիին, ազդում Պաղեստինի քրիստոնյաների վրա: Մակայն նշված հեղափոխություններից ոչ մեկը դաշտային հեղափոխության արդյունքներ չի օգտագործել եւ առավելապես շեշտը դրել է Իսրայելում բնակվող արաբ քրիստոնյաների հիմնախնդիրների վրա: Այս հեղափոխության նպատակն է ուսումնասիրել իսրայելական ներխուժումների ազդեցությունը քրիստոնեական խմբերի ներքին կառուցվածքի ու դինամիկայի վրա: 1948-1966թթ. ընթացքում Իսրայելն իր կենտրոնում ապրող պաղեստինցիներին ենթարկել էր ռազմական օրենքի, որի կառավարման օղակները կամաց-կամաց վերածվեցին քաղաքացիական այնպիսի բյուրոկրատական սպարաթի, ինչպիսիք էին արաբական գործերով վարչապետի խորհրդականի գրասենյակը եւ կրոնի գործերով նախարարությունը: Այս վարչական մարմինների գլխավոր նպատակն էր կանխարգելել ազգային ինքնության դրսևորումները պաղեստինյան փոքրամասնության մեջ: Պաղեստինի պարագայում Իսրայելն օգտագործել է բրիտանական ու թուրքական փորձը՝ պաղեստինյան փոքրամասնությանը բաժանելով տարաբնույթ էթնիկական ու կրոնական համայնքների (բեդվիններ, քրիստոնյաներ, մուսուլմաններ, դրուզներ եւ այլն): Որոշակի համայնքներ առավել մեծ արտոնություններ ստացան մյուսների համեմատ, որով փորձ էր արվում ուժեղացնել էթնիկ-կրոնական տարաբաժանումներն ու դրանով արգելակել ազգայնականության հողի վրա տեղի ունեցող ինտեգրման յուրաքանչյուր գործընթաց: Դրան նպաստում էին նաեւ 1948թ. սիոնիստական հաղթանակից հետո տեղաբնիկ պաղեստինցիների քաղաքական ու կրոնական կառույցների քայքայումը եւ փախստականների զանգվածային արտագաղթը³:

Իսրայելում ու օկուպացված տարածքներում ապրող Պաղեստինյան

3. St'u Emmett, Chad F. Beyond the Basilica: Christians and Muslims in Nazareth. Chicago, 1995, p. 48-70.

փինի քրիստոնյաների սոցիալ-քաղաքական կողմնորոշումների վրա, բացի Իսրայելի նպատակատուղված քաղաքականությունից, ազդում էին նաև մի շարք այլ գործոններ: Նմանատիպ գործոններից էին կրոնական լիդերների դերը համայնքային խնդիրների լուծման գործում, պետականաստեղծ գործընթացները (ցանցերի ձևավորումը, կազմակերպությունների ստեղծումը և այլն): Այս ուսումնասիրության հիմնական հարցադրումն այն է, թե պաղեստինցի քրիստոնյաներն ի՞նչ նշանակություն և ինչպիսի՞ պատասխաններ են տալիս գաղութացմանը, ճնշումներին, կոնֆլիկտներին և ներքին բաժանվածությանը: Որո՞նք են այն ուղիները, որոնցով պաղեստինցի քրիստոնյաները պետք է արժեւորեն անցյալը՝ իրենց անկայուն ներկան հասկանալու համար: Երկարատև օկուպացիայի ու ազգային բաժանվածության պայմաններում ինչպե՞ս են այս գործողություններն ազդում կրոնական ու ազգային կոլեկտիվ ինքնության վրա: Չնայած այնպիսի մակրոգործոններ, ինչպիսիք են իսրայելական օկուպացիան, պետականաստեղծ գործընթացները, ժողովրդագրական փոփոխությունները, իրենց ազդեցությունն ունեն անհատի աշխարհայացքի ու կենսակերպի վրա, սակայն առավել փոքր գործոնները ևս չպետք է անտեսվեն: Նկատի ունենք այն, որ ժառանգաբար փոփոխ խորհրդանշանների ու համակարգերի վերաարժեքավորումն ու վերամեկնաբանությունը կարող են ծնունդ տալ նոր փիլիսոփային խմբային հիշողության ու համայնական կյանքի: Սուբյեկտիվ մեկնաբանությունները վերակազմակերպում, վերաձեռնում ու վերակառուցում են ինստիտուցիոնալ կառուցվածքները⁴: Այս առումով, եթե պաղեստինցիների պետականաստեղծ ձգտումները փորձենք բացատրել միայն մակրոգործոններով ու հաշվի չառնենք պաղեստինցիների ինքնության առանձնահատկությունները, ապա բազմաթիվ հարցեր կմնան անպատասխան: Փորձագետները նշում են, որ իսլամիստական ուղղության հետերոդոքների թվի ավելացումն ուղղակիորեն կապված է նրա հետ, որ Պաղեստինի վերականգնման, Իսրայելի կողմից

4 Stú Emirbayer Mustafa and Jeff Godwin. Network Analysis, Culture and the Problem of Agency, The American Journal of Sociology 99/6, 1994, p. 1411-1454; Stú Juul Kane, Anne. Theorizing Meaning Construction in Social Movements: Symbolic Structures and Interpretation during the Irish Land War, 1879-1882, Sociological Theory 15/3: 1997, p. 249-276.

5 Stú Abu-Amr, Ziad. Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad. Indianapolis, 1994, xv; Stú Juul Robinson, Glen E. «Abu Barbour». Building a Palestinian State: The Incomplete Revolution, Indiana University Press, 1997, p. 135.

1948թ. եւ 1967թ.⁵ օկուպացված փարաձքների վերադարձման ու գաղթականների վերադարձի հետ առնչվող՝ ՊԱԿ-ի խոսարումներն այնպես էլ իրականություն չեն դառնում: Այսպէղ հարց է առաջանում, թե արդյո՞ք պաղեստինյան ազգայնականությունը, ի դեմս ՊԱԿ-ի, շարունակում է հուսալի գործոն մնալ ազգի ու նրա փարբեր հափվածների միավորման համար:

Այն խնդիրները, որոնք ի հայտ են գալիս, միայն Պաղեստինին չեն վերաբերում: Շարունակվող ազգայնական բախումներն ու կրոնա-էթնիկական փեղաշարժերը մարտահրավեր են ներել աշխարհիկ պետական կառուցվածքին եւ այդ գործընթացում փարաձաշրջանային ու գլոբալ մակարդակով ընդգծվել են փոքրամասնությունների խոցելի դիրքերը: Իսլամական աշխարհում համախմբումը իսլամի շուրջ ռազմական օկուպացիայի (Իրաք, Լիբանան, Պաղեստին), ավտորիտար քաղաքական համակարգերի (Ալժիր, Եգիպտոս, Նորդանան) եւ ռեժիմի կողմից փարվող աշխարհիկացման ու ազափականացման (մինչ 1979թ. Իրան, հերնասարյան Եգիպտոս) պայմաններում դարձել է ընդդիմության կողմից խաղարկվող գլխավոր խաղաքարը: Երբ իսլամիստական ուժերն իշխանության են հասել (Սուդան, Իրան) կամ պայքարել են գործող ռեժիմի դեմ (Եգիպտոս), այդ ժամանակ կրոնական եւ էթնիկական փոքրամասնությունները հետապնդումների ու խտրական վերաբերմունքի են արժանանում (օր.՝ բահայիները Իրանում, անիմիստները Սուդանում): Շարիաթի կանոններով առաջնորդվող երկրներում (Պակիստան) եւս հաճախ են ուրնահարվում փոքրամասնությունների իրավունքները: Պակիստանում աստվածամերժության մասին օրենքների ընդունումից հետո հետապնդումների սկսեցին ենթարկվել քրիստոնյաները: Նմանափայ գործընթաց սկսվեց Սուդանում ոչ միայն ընդդեմ քրիստոնյաների ու անիմիստների, այլեւ մուսուլմանական բարեփոխիչների նկատմամբ 1983թ. Սեպտեմբերյան օրենքների ընդունումից հետո⁶:

Միաժամանակ, այն երկրներում, որտեղ մուսուլմաններն էին կազմում փոքրամասնություն, հարկ եղավ համախմբվել կրոնաէթնիկական հողի վրա՝ ոչ մուսուլման մեծամասնությունների ճնշումներին դիմազրավելու համար: Ֆիլիպիններում ապրող մուսուլմանները

6 Sten Beinen, Joel. Political Islam and the New Global Economy: The Political Economy of an Egyptian Social Movement, The New Centennial Review 5/1, 2005, p. 111-139; Sten Insl Marshall, Paul. Religious Freedom in the World: A Global Report on Freedom and Persecution, Nashville, TN: Broadman u Holman Publishers, 2000, p. 282-289.

ստիպված էին պայքարել քրիստոնեական մեծամասնության կողմից վարվող համակարգային խտրականության եւ ճնշումների դեմ: Նույն երեւոյթները նկատելի են նաեւ Չինաստանում եւ Նդկաստանում⁷:

Մշակութային ու կրոնական բազմազանության պայմաններում ինքնության կրոնահամայնական քաղաքական վերազարթոնքը մեծ խնդիրներ է առաջադրում ազգայնական գաղափարախոսություններին եւ ազգային պետություններին: Տեսաբանների մի մեծ խումբ զբաղվում է այն հարցով, թե ինչպես կարող են փոքրամասնությունների իրավունքները համադրվել մեծամասնությունների իրավա-կրոնական ավանդույթների հետ: Չնայած պաղեստինյան քրիստոնյաներին վերաբերող այս ուսումնասիրությունը հիմնականում կենտրոնացած է այնպիսի իրողությունների վրա, երբ համընդհանուրը փոխվում է բավականին ուժեղ անկայունության պայմաններում, այնուամենայնիվ, վերլուծության նպատակն է ուսումնասիրել այն համակարգերն ու կառուցվածքները, որոնք ազգային պետության պայմաններում կերաշխավորեն բազմազանության գոյությունն ու զարգացումը:

Պաղեստինի քրիստոնյաների դրությունը: Պատմական իրավիճակը

Ժամանակակից պաղեստինցի քրիստոնյաների ինքնության փոփոխության վրա ազդող գործընթացներն ավելի քան հարյուրամյա պատմություն ունեն: Սրանցից ամենակարեւորը համաարաբական ազգայնականության մասին գաղափարն էր, որի համաձայն՝ բոլոր արաբները լեզվական ու իսլամական քաղաքակրթության հիմքի վրա պետք է միավորվեն մեկ ազգի մեջ: Քրիստոնյա մտավորականները մեծ դեր խաղացին այս համաազգայնականության մշակման գործում: Նրանց աջակցությունը համընկավ ուղղափառ քրիստոնյաների առեւտրական դասի շահերի հետ, որոնք փորձում էին փոխել ոչ մուսուլման բնակչության սուբորդինացված կարգավիճակն օսմանյան հասարակությունում: Նամաարաբականությունը նաեւ յուրաքանչյուր գործիք էր եկեղեցական նվիրապետների դեմ, որոնք ձգտում էին պահպանել հաստատված իրավա-

7 Stú McCarthy, Susan. If Allah Wills It: Integration, Isolation, and Muslim Authenticity in YunanProvince in China, Religion, State and Society 33/2, 2005, p. 121-136; Stú Խսու Stark, Jan. «Muslims in the Philippines». Journal of Muslim Minority Affairs 23/1, 2003, p. 195-209.

քաղաքական հարաբերությունները: Այսպիսով, արաբական եւ սիրիական ազգայնականություններն աշխարհիկ բողոքի եւ բարեփոխման յուրօրինակ խթան դարձան Մերձավոր Արեւելքի քրիստոնյա համայնքների համար: Աշխարհիկ այս բարեփոխիչները մեծ դեր կատարեցին նաեւ եվրոպական գաղափարների ձեւավորման գործում: 17-րդ դարից սկսած՝ քրիստոնյա գիտնականները կապեր հաստատեցին իրենց եվրոպացի եւ հայկապետ ֆրանսիացի գործընկերների հետ, որից հետո նրանց երեխաները կրթություն ստացան եվրոպական համալսարաններում եւ հետ վերադարձան քաղաքացիության վերաբերյալ նոր գաղափարներով⁸:

Օսմանյան կայսրության փլուզումից եւ նախկին արաբական տարածքներում անգլիական ու ֆրանսիական մանդատների հաստատումից հետո հակազաղութային քաղաքականություն վարող կուսակցությունների եւ շարժումների համար համաազգայնականությունը հիմնական կողմնորոշիչ դարձավ: Բրիտանական մանդատ ստացած Պաղեստինի տարածքներում ծնունդ առավ արաբապաղեստինական ազգայնական շարժումը: Այս շարժումը տարբերվում էր համաարաբական ու համասիրիական շարժումներից նրանով, որ իր հիմնական նպատակ էր հռչակել Իսրայելի կողմից 1948թ. եւ 1967թ. օկուպացված տարածքների ազատագրումը: Նամաարաբականները կարծում էին՝ արաբական երկրների մեծամասնությունում հեղափոխական ռեժիմների իշխանության գալուց հետո առավել դյուրին կդառնար Պաղեստինի ազատագրումը, մինչդեռ ՖԱՏՆ-ն պնդում էր, որ պաղեստինցիները պետք է լինեն ռազմական գործողությունների նախաձեռնողը, եւ դրանից հետո արաբական պետությունների մեծ մասն ինքնաբերաբար կմիանար իրենց պայքարին: Այս մտրեցման գլխավոր փաստարկն այն էր, որ դրանով Պաղեստինը կպահպաներ իր ինքնուրույնությունը եւ թույլ չէր տա որեւէ արաբական երկրի միջամտություն իր ներքին գործերին: Չնայած այս հանգամանքին՝ համաարաբական հոսանքը մեծապես ոգեշնչում էր պաղեստինյան ազգայնականներին⁹:

Քրիստոնեական տարրի դերը հենց սկզբից բավականին մեծ էր

8 St'ú Cragg, Kenneth. The Arab Christian: A History in the Middle East. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1991, p. 131-169; St'ú Issawi, Charles. The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century, New York: Holmes and Meier Publishers, 1982, p. 261-285.

9 St'ú Khalidi, Rashid. Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness. New York: Columbia University Press, 1997, p. 9-62, 90-104.

պաղեստինյան ազգային ինքնության համար բազմաճյուղ համաարարական շրջանակի ձեւավորման գործում: Օրինակ, 1918 թ. Ջաֆֆայում քրիստոնյաների օժանդակությամբ հիմնվեց մուսուլմանա-քրիստոնեական ասոցիացիան, որը կարեւոր դեր խաղաց սիոնիստական գաղութացման դեմ մղվող պայքարում¹⁰: 1948թ. Իսրայելի հիմնումից հետո Պաղեստինի քրիստոնյաները դարձան «Արաբ ազգայնականներ» նոր շարժման հիմնական ղեկավարները, որը դարձավ համաարարական միավորումների իրավահաջորդը: Այս շարժման հիմնադիրներից Դր. Ջորջ Նաբաշն ուղղափառ քրիստոնյա էր¹¹: Նաբաշի ղեկավարությամբ շարժումը դարձավ Պաղեստինի ազապագրման համար սրեղծված գլխավոր կազմակերպություններից մեկը: 1968-69թթ. միանալով Պաղեստինի ազգային խորհրդին եւ ՊԱԿ-ին՝ կազմակերպությունը դարձավ Յասեր Արաֆատի գլխավորած ՖԱՏ՛-ի հիմնական մրցակիցը: Նաբաշն ու նրա շարժման քրիստոնյա ակտիվիստներն արտահայտում էին պաղեստինցի քրիստոնյաների նվիրվածությունը աշխարհիկ-ազգայնականությանը եւ արաբիզմի գաղափարախոսությանը: Շարժումը քայլեր ձեռնարկեց նաեւ արաբացնելու օտարերկրացի եկեղեցական նվիրապետներին, մասնավորապես այն իր ողջ սրությամբ դրսևորվեց Երուսաղեմի հունական ուղղափառ պատրիարքության պարագայում¹²:

Անդրէթնիկական, անդրկրոնական ազգայնական իդեալները Պաղեստինի քրիստոնյաներին փարբերակում են այլ արաբ քրիստոնեական համայնքներից: Ի փարբերություն Լիբանանի, որտեղ կրոնաէթնիկական գործոնը գերազանցում է անդր-էթնիկական ազգայնականությանը, Պաղեստինում ապրող քրիստոնյաները հավատում են, որ իրենց հիմնական նպատակը բրիտանական մանդատով գծված սահմաններով¹³ աշխարհիկ-ժողովրդավարական պետության սրեղծումն է: Իսլամի շուրջ համախմբման ժամանակաշրջանում քրիստոնյաներին մրահոգում էր այն հարցը, թե արդյոք կունենան իրենց փեղն ազգի շրջանակներում: Այս մրահոգությունն առավել է ուժեղանում, երբ հաշվի ենք առնում մեծ ժողովրդագրական փոփոխությունները:

10 St'u Muslih, Muhammad Y. The Origins of Palestinian Nationalism. New York: Columbia University Press, 1988, p. 107-109, 158-163.

11 St'u Cragg, Kenneth. The Arab Christian: A History in the Middle East. p.220-223.

12 St'u Tsimhoni, Daphne. Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948: An Historical, Social and Political Study. Westport, CT: Praeger, 1993, p. 34-35.

13 Այս համապրեսպում Լիբանանում միակ բացառությունը հույն ուղղափառ համայնքներն էին 1950-80 թթ.:

Ժողովրդագրական և սոցիալ-քաղաքական համադրերսպր

Պաղեստինում ապրող քրիստոնյաներին բնորոշ են բաժանվածությունը և նվազող բնակչության քանակը: Աղյուսակ 1-ի համաձայն՝ օկուպացված պաղեստինյան տարածքներում 1994թ. բնակվում էր 50.340 քրիստոնյա, կամ այս տարածքների պաղեստինցի բնակչության 2.8%-ը¹⁴: Պաղեստինի իշխանության վերջին պաշտոնական տվյալներով՝ օկուպացված տարածքներում բնակվում է 40.055 քրիստոնյա: Նույն աղբյուրը տեղեկացնում է, որ Պաղեստինի օկուպացված տարածքների բնակչության (չհաշված 1967թ. հետո Իսրայելի կողմից Երուսաղեմի որոշ օկուպացված տարածքների բնակիչներին) թիվը կազմում է 2.597.616 մարդ: Այս տվյալների համաձայն՝ 1997թ. քրիստոնյաները Պաղեստինի օկուպացված տարածքների բնակչության ընդամենը 1.5%-ն են կազմում¹⁵:

Աղյուսակ 1. Պաղեստինի քրիստոնյաների տեղաբաշխումը Երուսաղեմում, Արևմտյան ափին և Գազայի հատվածում (1994թ.)

108

Համայնքի անվանումը	Բնակչության քանակը	Քրիստոնյա բնակչությունը (%)
Հույն ուղղափառ	26.473	52.6
Հռոմի կաթոլիկ	15.168	30.1
Հույն կաթոլիկ	2.848	5.7
Բողոքականներ	2.443	4.8
Միրիայի ուղղափառներ	1.498	3.0
Հայեր	1.500	3.0
Ղպտիներ	250	0.5
Եթովպացիներ	60	0.1
Մարոնիտներ	100	0.2
Ընդամենը	50.340	100

Աղբյուրը՝ Սարելլա, էջ 39:

14 St'ú Sabella, Bernard. Socio-Economic Characteristics and the Challenges to Palestinian Christians in the Holy Land. London: World of Islam Festival Trust, 1994, p. 33.

15 Պաղեստինի ազգային իշխանություն: Պաղեստինի վիճակագրական կենտրոնական բյուրո, Ռամալահ, Պաղեստին, 1997, մաս 1, էջ 153-154:

**Աղյուսակ 2. Քրիստոնյաների տեղաբաշխումը
Բեթղեհեմի շրջանում**

Նամայնքի անվանումը	Բեթղեհեմ	Բայթ Ջալա	Սահուր	Ընդհանուրը
Նույն ուղղափառ	2.133	4.733	5.749	12.615
Նոսրի կաթոլիկ	2.934	1.116	919	4.969
Նույն կաթոլիկ	480	134	528	1.142
Միրիայի ուղղափառներ	902	120	44	1.066
Բողոքականներ	110	240	95	445
Ընդամենը	6.559	6.343	7.335	20.237

Աղբյուրը՝ Սաբելլա, էջ 38:

Արեւմտյան ափին եւ Գազայի հարվածում կան ինը հիմնական հավաքամասային խմբեր (Աղյուսակ 1): Թվակազմով գերիշխող համայնք են հույն ուղղափառները, սակայն ազդեցությամբ առավել ուժեղ են Նոսրի կաթոլիկները, քանի որ ունեն բազմաթիվ կրթական հասարակություններ, հիվանդանոցներ եւ սոցիալական ծառայություն ապահովող գործակալություններ: Բողոքականներն իրենց ազդեցությունը տարածում են դրսից ֆինանսավորվող բարեգործական կազմակերպությունների եւ դպրոցների միջոցով: Բեթղեհեմ քաղաքում Նոսրի կաթոլիկները 801 անձով գերազանցում են հույն ուղղափառներին:

Աղյուսակ 3.

Վայրը	Բնակչության քանակը	Քրիստոնյա բնակչությունը(%)
Բեթղեհեմ	15.728	42
Բայթ Ջալա	9.049	70
Բայթ Սահուր	8.436	80
Ընդամենը	33.213	

*Աղբյուրը՝ Պաղեստինի ազգային իշխանություն:
Պաղեստինի վիճակագրական կենտրոնական բյուրո (1999, 120,125):*

Չնայած, Պաղեստինի բնակչության հետ համեմատված, քրիստոնյաների քանակը այնքան էլ մեծ չէ, սակայն քրիստոնյա բնակիչների թիվն ավելանում է այնպիսի տարածքներում, ինչպիսին Բեթղեհեմն է: 1997թ. փվյալներով (Աղյուսակ 3)՝ Բեթղեհեմում ապրում էր 15.728 մարդ, Բայթ Ջալայում՝ 9049, Բայթ Սահուրում՝ 8436: Քրիստոնյա բնակչության քանակը, ընդհանուր բնակչության հետ համեմատված, կազմում էր 61%, սակայն այն վերաբերում է միայն քաղաքաբնակներին, քանի որ Բեթղեհեմի շրջանում քրիստոնյաները փոքրամասնություն էին կազմում (միայն Բեթղեհեմում՝ 42%):

Պաղեստինում եւ Իսրայելում ապրող քրիստոնյաների մեջ գերիշխում է իրենց համայնքի աստիճանական վերացման մասին դիսկուրսը: Արաբ քրիստոնյա ղեկավարների հիմնական մտահոգությունը համայնքի թվաքանակի նվազումն է: Փաստերը ցույց են տալիս, որ վերջին հարյուրամյակի ընթացքում քրիստոնյաների քանակը զգալիորեն նվազել է: Այսպես, 1922թ. քրիստոնյաների մանդատ ստացած Պաղեստինում քրիստոնյաները 11% էին, իսկ 1946թ.՝ արդեն 8%՝ կապված հրեական տարրի ներթափանցման հետ¹⁶: Իսրայել պետության հիմնման ժամանակ Բեթղեհեմի քրիստոնյա բնակչությունը կազմել է 78%, իսկ արդեն հինգ տասնամյակ անց՝ 56%:

Քրիստոնյա բնակչության նվազման պատճառների շարքում նշվում են քաղաքական անկայունությունը, հատկապես 1948թ. եւ 1967թ. պատերազմները, ռազմական օկուպացիան, կրթական ու աշխատանքային հնարավորությունների սահմանափակումը եւ այլն: Այնուամենայնիվ, հիմնական պատճառը մնում է քաղաքականը: Բերնարդ Սաբելայի փվյալներով՝ 1948թ. ավելի քան 714.000 պաղեստինցիներ գաղթականի կարգավիճակով վտարվեցին կամ գաղթեցին իրենց բնակավայրերից, որոնցից 7%-ը կամ 50.000-ը քրիստոնյաներ էին (Պաղեստինի քրիստոնյաների 1/3-ը): 1967թ. օկուպացիայից հետո այդ միություններն էլ ավելի ուժեղացան եւ մոտ 290.000 պաղեստինցիներ գաղթեցին Արևմտյան ափից եւ Գազայի հատվածից: Սաբելլան նշում է, որ քրիստոնյաների մեծամասնությունը ներկայացնում էր միջին խավը, կրթվածության ցենզը նրանց մոտ բավականին բարձր էր, եւ նրանք գերադասեցին գաղթել, քան թե տառապել¹⁷:

16 Տե՛ս Պաղեստինի ուսումնասիրության կենտրոն, 1991ա, 141, 1991բ, 10, 13: Տե՛ս նաև www.pcpsr.org/survey/polls/2004.

17 Տե՛ս Sabella, Bernard. Socio-Economic Characteristics and the Challenges to Palestinian Christians in the Holy Land. 1994, p. 33, 37, 40-41.

Մուսուլմանների արագ աճող միջին խավը քրիստոնյաներին դուրս մղեց բազմաթիվ ոլորտներից, եւ նրանք սկսեցին կորցնել իրենց երբեմնի շահավետ պաշտոններն ու աշխատատեղերը: Քրիստոնյաներին անհանգստություն էին պատճառում նաեւ իսլամիստական շարժումների աճող հեղինակությունն ու հասարակական ընդունելությունը: Ազգայնականները մերժում էին այն, որ իսլամիստական մոբիլիզացիան կարող է քրիստոնյաների արտագաղթման պատճառ դառնալ: Նրանց կարծիքով՝ քրիստոնյաների ու մուսուլմանների միջեւ եղած կոնֆլիկտները սահմանափակվում էին առանձին անհատների ու ընտանիքների միջեւ եղած խնդիրներով: Այդ կոնֆլիկտները, ըստ նրանց, առավելապես պայմանավորված էին իսրայելական քարոզությամբ՝ վարկաբեկել Պաղեստինի ազգային շարժումը եւ ՊԱԿ-ը:

Վերոնշյալը գերծ չէր «ռացիոնալ հարիկից»: Նասարակության մեջ քրիստոնյա-մուսուլման բախումները պայմանավորված էին նրա կլանային կառուցվածքով (humula): Իսրայելական գործակալությունները, քաղաքական ուժերն ու գործիչները, իրենց հերթին, խրախուսում էին ներպաղեստինական փարաբնույթ կոնֆլիկտներն ու բախումները: Օրինակ՝ Նազարեթում նմանապիպ մեծ կոնֆլիկտ առաջացավ այն բանից հետո, երբ Վադիկանը փորձեց մեծ հյուրանոց կառուցել Նայրության փաճարի դիմաց, որն առաջացրեց Նազարեթի իսլամական շարժում կազմակերպության դժգոհությունը: Նրանք պնդում էին, որ նշված փարաժքում է գտնվում 12-րդ դարում իսաչակիրներից Երուսաղեմն ազատագրած Սալահ Ալ-Դինի գարմիկի՝ Շիհաբ ալ-Դին ալ-Այուբի գերեզմանը (waqf)¹⁸:

Չնայած այս դեպքը Նազարեթում իշխանություն պահպանելու ենթադրեքստ ունեւ, այնուամենայնիվ, այն իր արտացոլումը գտավ Պաղեստինի քրիստոնյա համայնքներում: Քրիստոնյաներն իրենց մասնավոր խոսակցություններում նշում էին, որ Նազարեթի դեպքը որոշակիորեն փոխեց մուսուլմանների հանդուրժողական վերաբերմունքը Գրքի ժողովրդի՝ քրիստոնյաների նկատմամբ: Սաբելլայի կանխատեսմամբ՝ հիսուն տարի անց քրիստոնյա բնակչությունը կկազմի ազգաբնակչության 0.04%-ը, եւ նվազման այդ միտումներն ավելի են մտահոգում քրիստոնյա բնակչությանը: Իսլամիստական

18 Այս դեպքը մեծ ծավալով լուսաբանել են պաղեստինյան և միջազգային լրատվամիջոցները: Տն՝ Lynfield, Ben. Politics, Religion Clash in Nazareth: Mosque Dispute Kindles Muslim-Christian Antagonism. National Catholic Reporter, 26, May 2000, p. 14-15:

շարժումների ակտիվացմամբ հեփին պլան մղվեցին պաղեստինյան ինքնության աշխարհիկ ձեւերը, որոնք այլեւս ի գորու չէին ազգային համախմբման գործառույթ իրականացնել: Քրիստոնյաները 21-րդ դարում որեւէ կերպ չեն ընդունում մուսուլմանների կողմից սուբորդինացված լինելու երեսույթը (ahl al-dhimma) եւ առաջին պլան են մղում իրենց պաղեստինցի լինելու հանգամանքը կամ, այլ կերպ ասած, պաղեստինյան ինքնությունը¹⁹:

1999-2000թթ. Պաղեստինի քրիստոնյաների դրությունը բարվոք չէր մի քանի տեսանկյուններից. ժողովրդագրական փոփոխություններ, ազրեսիվ իսլամիստական շարժումներ, իսրայելական միջամտություններ եւ մանիպուլյացիաներ եւ այս խնդիրները լուծել անկարող Պաղեստինի ազգային իշխանություն: Խոցելի լինելու հանգամանքը շարք քրիստոնյաների, հարկապես երիտասարդության մեջ, համոզմունք առաջացրեց աշխարհիկ-ազգայնական ծրագրի կենսունակության նկատմամբ: Ինչպես արդեն նշել ենք, քրիստոնյաները եղել են համաարաբական շարժման կենտրոնում, աջակցել ՊԱԿ-ին եւ աշխարհիկ Պաղեստին պետության գաղափարին: Սակայն, սրան զուգահեռ, ավելանում էր այն քրիստոնյաների քանակը, որոնք իրենց փրկությունը տեսնում էին Պաղեստինից հեռանալու եւ նոր կյանք սկսելու մեջ:

Քաղաքական ճգնաժամը եւ ինքնության փոխակերպությունը

Այլընտրանքային ինքնության փնտրությունը մեծ մասամբ տեղի է ունենում մեծ սերնդափոխությունների ժամանակ: Նունգարացի սոցիոլոգ Կարլ Մանհեյմը կարծում է՝ սերունդը, իբրեւ ամբողջականություն, ձեւավորվում է այն ժամանակ, երբ դեռեւս քաղաքական հստակ կողմնորոշում չունեցող երիտասարդների մի խումբ նախաձեռնում է համակարգային փոփոխություններ: Նմանատիպ փոփոխությունների շնորհիվ ավանդական հաստատություններն անարդյունավետ են հռչակվում ու ենթարկվում բարենորոգումների: Այս փոփոխությունները հանգեցնում են բախման հին սերնդի հետ, որն արդեն հարմարվել է գոյություն ունեցող հաստատություններին եւ նորմերին: Բարեփոխման գործընթացը ենթադրում է քննար-

19 Առավել մանրամասն տե՛ս Usher, Graham. Palestinian Christians after Nazareth. Al-Ahram Weekly 458 (2-8 December), 1999.

կումներ, մրցակցություն, որոնց շնորհիվ նոր սերնդի ներկայացուցիչները կրնդգրկվեն փարբեր կուսակցություններում, շարժումներում եւ խմբերում, կունենան փարբեր մոտեցումներ ապագա գործողությունների վերաբերյալ: Այս փարբերակված բարոյաքաղաքական միությունները, ըստ Մանհեյմի, կոչվում են «սերնդային միավորներ»: Յուրաքանչյուր խմբի գաղափարական եւ մշակութային հենքը կարող են կազմել ուսումնական շրջանակները, քաղաքական խմբերը կամ կրոնական շարժումները: Այս գաղափարականցված խմբերն սկսում են ընդլայնել իրենց ազդեցության շրջանակները, որով էլ ձեւավորվում են մեծ խմբեր ու միություններ²⁰:

Չնայած Մանհեյմի հայեցակարգը գերծ չէ թերություններից, սակայն այն հնարավորություն է փալիս վերլուծելու Պաղեստինի քրիստոնյաների ինքնության ձեւավորման գործընթացը՝ սկսած առաջին ինփիլադայից: Բեթղեհեմի պաղեստինցի քրիստոնյաների մեջ նկատելի էին երեք հիմնական միություններ. ա) հին աշխարհիկ-ազգայնական ավանդական կարգերի պաշտպաններ, բ) քրիստոնեական հավաքքի շուրջ համախմբվելու կողմնակիցներ, գ) ապաքաղաքական նվիրյալներ: Այս միությունները պատասխանն էին Նամասի կողմից պաղեստինցիների պայքարի փրամաբանությունը փոխելուց առաջացած ազգային միասնության ճգնաժամի: Անհատը այս հոսանքներից որեւէ մեկին նախապատվություն է փալիս՝ ելնելով մոբիլիզացիայի փարբեր ձեւերից, քաղաքական խմբերում կամ կրոնական կառույցներում ինտեգրման փարբեր աստիճաններից եւ ակտիվությունը խրախուսող ընթանեկան ու համայնքային ավանդույթների փոփոխությունից:

Եզրակացություն

Պաղեստինում լինել քրիստոնյա նշանակում է դառնալ Պաղեստինի ազատագրության ու անկախության պայքարի մի մասնիկը: Վերջին շրջանում, սակայն, ազգայնական այս կողմնորոշումը որոշակիորեն անկում է ապրել, ինչը պայմանավորված է քրիստո-

20 Տե՛ս Dunham, Charlotte. Generation Units and Life Course: A Sociological Perspective on Youth and the Anti-War Movement. *Journal of Political and Military Sociology* 26/2, 1998, 137-155; Տե՛ս Mann, Karl. The Problem of Generations. In *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1952, p. 304.

նեական համայնքների ժողովրդագրական փոփոխությամբ, խաղաղության գործընթացի փափալմամբ ու Իսրայելի կողմից Պաղեստինի փարածքների բռնագրավմամբ, իսլամիստական շարժումների ակտիվացմամբ, Նամասի կողմից Գազայի հատվածում ՖԱՏՆ-ի նկատմամբ ձեռք բերված հաղթանակով եւ պաղեստինյան միասնականության գրավականի՝ ՖԱՏՆ-ի կողմից ղեկավարվող աշխարհիկ-ազգայնականության քայքայմամբ: Նշված զարգացումները քրիստոնյաների շրջանում առաջ բերեցին փարաբնույթ խմբեր, որոնք քաղաքական ասպարեզում էին հայտնվել առաջին ինֆիֆադայից անմիջապես առաջ, դրա ընթացքում կամ դրանից հետո:

Ինֆերակտիվ ու սինխրոն սերնդաբանական գործընթացը բաժանում է մտքերը ոչ միայն իսլամիստների ու աշխարհականների միջև, այլև նմանափայ բաժանման են ենթարկվել քրիստոնյա համայնքները: Պաղեստինի քրիստոնյաները բավականին մտահոգված էին ոչ միայն քանակական կորուստներով ու իրենց հիմնական բնակավայրերում քաղաքական ու սոցիալական դիրքի անկմամբ, այլև աշխարհիկ դեմոկրատական հավասարության սկզբունքների կորստով՝ ի հաշիվ կրոնական ինքնության վրա հիմնված հիերարխիկ կառույցների: Նմանափայ փոփոխություններն իրենց ազդեցությունն ունեցան նաև քրիստոնյա համայնքի կառուցվածքի ու ըմբռնումների վրա: Նրանց մի մասը հավաքարիմ է մնում աշխարհիկության սկզբունքներին՝ չբեռնելով ավելի իրատեսական գաղափարախոսություն, իսկ մնացածը կարծում է՝ աշխարհիկ-ազգայնականությունն այլևս ապագա չունի: Չնայած այս մարդիկ հավաքարիմ են մնում ՊԱԿ-ին ու նրա իդեալներին, սակայն իսլամականացման դեմ պայքարելու նպատակով սկսում են առավել մեծ ուշադրություն դարձնել կրոնական կրթությանն ու կրոնական համայնքին: Չնայած այս հանգամանքին՝ շարերն օկուպացիայի հետևանքներից ու քաղաքական իրավիճակից ազատվելու միջոց էին համարում եկեղեցու ժամերգություններն ու պատարագները, քանի որ նրանց համար թագավորությունը կարող է միայն երկնային լինել:

Այս միությունների զարգացման ուղղվածությունը առանձին ուսումնասիրության թեմա է: Սույն հոդվածում արվացողված իրողությունները սահմանափակված են փարածքային ու ժամանակային ոլորտներով: Այս առումով, Կրեդում կատարված հետազո-

ությունը հեղինակին հանգեցրել է այն համոզման, որ իսլամիստական շարժմանը հաջողվել է սահմանափակել աշխարհիկ-ազգայնական ուղղության ազդեցությունը: Սա հատկապես վերաբերում է Գազայի հատվածին, որտեղ 2007թ. հունիսից սկսած՝ մի քանի շաբաթ տեւած պայքարի շնորհիվ համասականները կարողացան դուրս մղել ՖԱՏՆ-ի կողմից ղեկավարվող ու վերահսկվող ուժերին եւ լիովին գերիշխանություն հաստատել այդ գոտում: Սա արդյունքն էր այն բանի, որ մինչ այդ կայացած օրենսդրական ու տեղական ինքնակառավարման ընտրություններում համասականները հաղթանակ տարան: Տեղական ինքնակառավարման ընտրություններում իսլամիստներն Արեւմտյան ափին եւ Գազայի հատվածում համապատասխանաբար²¹ հավաքեցին 35% եւ 40%: Նամասականների դիրքերի ուժեղացումը հանգեցրեց բազմաթիվ բախումների իսլամիստների ու աշխարհիկ-ազգայնականների միջեւ, ինչն էլ իր ազդեցությունն ունեցավ հասարակական կարգի տապալման վրա: Ռազմական գերակայություն հաստատելով Գազայի հատվածում՝ Նամասը առավել բարդացրեց իր վիճակը: Իսրայելը եւ միջազգային հանրությունը գրեթե ամբողջական շրջափակման ենթարկեցին Գազան եւ զուգահեռաբար սկսեցին աջակցել ՖԱՏՆ-ին Արեւմտյան ափին: Գազայի հատվածում, համասականներին ճնշելու գուցահեռ, մեծ գումարներ ու զինամթերք էին տրվում Արեւմտյան ափին ՖԱՏՆ-ի վերջին հենարան համարվող Ռամալահ քաղաքին: Իսրայելը միաժամանակ շարունակում էր զանգվածային ձերբակալությունները, Կունտի կործանումը, ստուգման կետերի ավելացումը եւ ճանապարհային ստուգումները²²: Սակայն մեզ հետաքրքրող հարցն այն է, թե ինչպիսի՞ ազդեցություն են ունեցել անկայունության այս գործոնները քրիստոնյաների ինքնության կողմնորոշումների վրա: Արդյո՞ք ի հայտ եկած միտումները միայն այս ուսումնասիրության մեջ նշվածներն են, թե՛ վերջին յոթ տարիների դեպքերը լիովին փոխել են այդ միտումները: Եթե այո, ապա ինչպիսի նշանակություն են ունեցել այդ փոփոխությունները պաղեստինյան ինքնության ձեւի ու բովանդակության վրա: Այսպիսի հարցադրումները նոր, հավելյալ ուսումնասիրության կարիք ունեն:

21 Ներագրությունների պաղեստինյան կենտրոն, էջ 3-5:

22 St'u Lybarger, Loren D. Religion and Identity in Palestine: The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupies Territories. Princeton: Princeton University Press, 2007b, E3.

Մեկ այլ կարեւոր, սակայն չուսումնասիրված հանգամանք. քրիստոնյա համայնքները եւս դուրս են մնացել այս հեղափոխության շրջանակից: Խնդիրն այն է, թե ինչպես են Ռամալահում եւ Երուսաղեմում ապրող քրիստոնյաները արտահայտել հասարակական մասնակցության իրենց ձեւը: Խնդիրը մնում է չուսաբանված նաեւ Իսրայելում ապրող արաբ պաղեստինցի քրիստոնյաների պարագայում: Նախկին հեղափոխական է, թե արաբ փոքրամասնության նկատմամբ շարունակվող խտրականությունները ինչպե՞ս են ազդում Իսրայելում ապրող քրիստոնյաների ինքնության վրա, իսլամիստական շարժման ուժգնացման փոքր մակարդակները ինչպիսի ազդեցություն են ունեցել քրիստոնյաների վրա, ինչպիսի փոփոխություններ է կրել պաղեստինյան քրիստոնյաների ինքնությունը արտագաղթի եւ սփյուռքի ձեւավորման ընթացքում, եւ մինչեւ ե՞րբ են արտագաղթողները պահպանում պաղեստինցի լինելու զգացումը ու պահպանո՞ւմ են կապն իրենց համայնքների հետ, ինչ չափով են արտագաղթած քրիստոնյաները կամ էլ նրանց սերունդները ձուլվում: Եվ, վերջապես, ինչպես է պաղեստինյան սփյուռքն ազդում Պաղեստինի իրենց համայնքների ինքնության կողմնորոշիչների վրա հաջորդապես այն պարագայում, երբ իրավիճակը Արեւմտյան ափին ու Երուսաղեմում շարունակում է վարանալ:

Ավանդաբար քրիստոնյաները նպաստել են համաարաբական կողմնորոշումների գաղափարականացմանն ու ձեւավորմանը, որոնցով ներծծված էր ավանդական ՊԱԿ-ի ազգայնականությունը: Իսլամիստական գաղափարախոսական այլընտրանքի ու աշխարհիկ-ազգայնականության շարքերի նոսրացման պայմաններում քրիստոնյաների համար արդիական դարձավ աշխարհիկ-ազգայնական գաղափարախոսության կենսունակության հարցը: Ազգային պարկանելության ինչպիսի՞ նոր ձեւեր ի հայտ կգան պաղեստինցիների մեջ անկախության եւ պետականության համար մղվող պայքարում, ի՞նչ ազդեցություն կունենա իսլամիստական մոթիվացիան այս մտքեցումների վրա եւ ի՞նչ տեղ վերապահված կլինի քրիստոնյաներին ստեղծվելիք ձեւաչափերի մեջ. պաղեստինյան իրականությունից ծնված նման հարցադրումները ենթադրում են կրոնական եւ էթնիկական վերագարթոնքի համեմատական վերլուծություն ու դրա հնարավոր ազդեցությունն աշխարհում սփռված փոքրամասնություն կազմող համայնքների վրա:

Նավելված 1 Մեթոդ

Այս հետազոտության համար հիմք են ծառայել Բեթղեհեմում եւ Գագայի հատվածում գրնվող փախստականների ճամբարներում հեղինակի՝ 1999-2000 թթ. կատարած դաշտային աշխատանքները: Այս ուսումնասիրության շնորհիվ փորձ է կատարվել պարզել աշխարհիկ-ազգայնական եւ իսլամիստական ուղղվածությունների ազդեցությունը քաղաքական ու կրոնական ակտիվիստների ինքնության վրա, որոնք առաջին անգամ համախմբվեցին 1987-1993թթ. ինֆիֆադայի ժամանակ: 1967թ. իսրայելական օկուպացիայից անմիջապես առաջ եւ դրանից հետո է ծնվել աշխարհիկ-ազգայնականների նոր սերունդը: Ինֆիֆադայի ժամանակ էլ հենց րեղի ունեցավ Նամասի մութքը քաղաքական դաշտ, որով բաժանում մարցվեց Պաղեստինի քաղաքական կողմնորոշումների միջեւ:

Ներագոտական նպատակներով Բեթղեհեմի ու Գագայի ընտրությունը հեղինակի կողմից պայմանավորված է նրանով, որ նա 1986-89թթ. ապրել է հիմնականում քրիստոնյաներով բնակեցված Բայթ Զալայում, իսկ 1991-1993թթ.՝ Գագա քաղաքում: Մեթոդաբանական նկատառումներով ընտրվել են սոցիալական տարբեր շերտերից, տարբեր կրոնական ու աշխարհագրական արմատներ ունեցող պաղեստինցիներ: Ուսումնասիրության ժամանակ հիմնականում օգտագործվել են ազգագրական մեթոդներ, ակնապեսների հաղորդած տեղեկատվություններ եւ հարցազրույցներ, ինչպես նաեւ թերթերի հոդվածներ, քարտզների ու ելույթների տեքստեր:

Քրիստոնյաների հետ կապված ուսումնասիրությունը հիմնված է աշխարհիկների ու հոգեւորականների հետ անցկացրած 28 հարցազրույցների, ինչպես նաեւ բազմաթիվ ամենօրյա ոչ ֆորմալ խոսակցությունների վրա: Ֆորմալ հարցազրույցներ են անցկացվել 17 հույն ուղղափառների, 4 հույն կաթոլիկների, 3 Նոմի կաթոլիկների, 3 բողոքականների եւ 1 հայ առաքելականի հետ: Նարցազրույցների այս համասնությունը կապված է Բեթղեհեմի շրջանում բնակչության քանակական փոփոխությունների հետ (Աղյուսակ 1): Նարցախույզի ենթարկվածները ներկայացնում էին սոցիալական տարբեր շերտեր ու քաղաքական կուսակցություններ:

*«Կրոն եւ հասարակություն» ամսագիրը
ներկայացնում է Նայասրանում գործող կրոնական
կազմակերպությունները:*

ԿՍՐԵՆ ԽԱԶԱՏՐՅԱՆ

*ՆՏ Ավերարարանական Նավարքի
«Ռեւնա» եկեղեցու աշխատակից*

ՀՀ ԱՎԵՏԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՎԱՏՔԻ «ՌԵՄԱ» ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

118

Նայասրանում կոմունիստական կարգերի փլուզումից հետո հոգեգալստական եկեղեցին մյուս եկեղեցիների հետ ձեռք բերեց ազատ գործելու հնարավորություն եւ 1991-1997 թվականներին արագ աճի եւ զարգացման պարագայում ուներ բազմաթիվ փեղական համայնքներ հանրապետության փարբեր բնակավայրերում: Մակայն արագ աճը եւ զարգացումը առաջ բերեցին հետեյալ խնդիրները՝

- եկեղեցու կենտրոնացված առաջնորդությունը չէր հասցնում իրականացնել եկեղեցու սպասավորության խնդիրների լուծումը ողջ հանրապետությունում.

- դանդաղում էր ժամանակի աշխարհաձեւավորման հետիսամահունչ եկեղեցու բարեփոխումների ընթացքը.

- հանրապետության փարբեր շրջանների փեղական եկեղեցիները սկսեցին ձեւավորվել՝ իրենց առանձնահատկություններով փարբերվելով մնացածից:

Սա հանգեցրեց նրան, որ, սկսած 1997 թվականից, հանրապետության փարբեր վայրերում եկեղեցու միավորները սկսեցին առանձնանալ որպես առանձին համայնքներ՝ ձեւավորելով սեփական ինքնավար առաջնորդությունը եւ եկեղեցական ինքնությունը:

1997 թվականի օգոստոսին նման մի համայնք, առանձնանալով Ավերարարանի Նավարքի Քրիստոնյաների Եկեղեցուց, Երեւանում սկսեց գործել որպես «Լոգոս» անվամբ եկեղեցի: Արդեն 2000 թվականին «Լոգոսն» ուներ մոտ 250 անդամներ: Զարգացման եւ աճի բուն ընթացքը հանգեցրեց նրան, որ 2000 թ. աշնանը Երեւանի

կենտրոնում հիմնադրվեց «Ռեմա» եկեղեցին: Իր գործունեությունը օրինականացնելու եւ լիարժեք հոգեւոր ու հասարակական կյանք իրականացնելու համար 2006 թվականի դեկտեմբերին եկեղեցին գրանցվեց ՆՏ պետքեզիստրում ՆՏ Ավետարանական Նավարքի «Ռեմա» Եկեղեցի անունով:

Եկեղեցու գործունեությունը

Եկեղեցու գործունեության հիմնական ձեւը ժողովների կազմակերպումն է, որպէս կապարվում են Աստուծո խոսքի քարոզչություն, հոգեւոր երգեցողություն եւ աղոթքներ առ Աստված: Քարոզչությունը կապարվում է միայն Աստվածաշնչի հիման վրա: Ժողովները հիմնականում երկու ձեւի են. կիրակնօրյա ընդհանուր ծառայություն բոլորի համար եւ խմբակներով, որոնք ամեն շաբաթ հանդիպում են եկեղեցու անդամների տներում:

Եկեղեցին առաջնորդում է երեցների կամ հովիվների խորհուրդը: Բոլոր հիմնական որոշումները կայացնում է այս խորհուրդը: Եկեղեցում գործում են փարբեր ծառայություններ, որոնք ուղղված են եկեղեցու եւ հասարակության փարբեր կարիքների բավարարմանը:

«Ռեմա» եկեղեցու նպատակներն են՝

- պահպանել եւ զարգացնել ազգային եւ համաշխարհային քրիստոնեական հոգեւոր, բարոյական եւ մշակութային արժեքները,
- նպաստել մարդկանց հոգեւոր արթնությանը, բարոյական մաքրությանը, սերմանել քրիստոնեական հավատք, սեր, բարություն, արդարություն, խաղաղություն եւ գթասրբություն,
- նպաստել Նայաստանում ժողովրդավարական իրավական հասարակության կառուցմանը:

Եկեղեցու սոցիալական հայեցակարգը

Ընդհանիր եւ ամուսնություն. Եկեղեցին ընդունում է ՆՏ օրենքը ընդհանիր եւ ամուսնության մասին եւ իր անդամներին սովորեցնում ու հորդորում է հաստատել եւ պահպանել առողջ ընդհանրական հարաբերություններ: Եկեղեցին դեմ է ամուսնական դավաճանությանը, բազմակնությանը եւ միասեռությանը:

Կրթություն եւ գիտություն. մեր ազգի բնորոշ հատկություններից մեկը դպրության, գրի եւ գրականության հանդեպ ունեցած բարձր գնահատականն է: Եկեղեցին իր անդամներին քաջալերում է իրենց ընդունակություններին եւ նախասիրություններին համա-

պարասխան ձեռք բերել միջնակարգ եւ բարձրագույն կրթություն, ինչպես նաեւ շարունակաբար զարգացնել հմտությունները եւ գիտելիքները՝ արհեստավարժ եւ հմուտ դառնալու ընտրած մասնագիտության մեջ:

Մենք հավատում ենք, որ ճշգրիտ գիտությունը անհրաժեշտ է եւ օգտակար հասարակության զարգացման համար: Խնդիրն այն է, որ գիտությունը եւ կրոնը, ճիշտ է, գործում են փարբեր հարթություններում, բայց իրարամերժ չեն, այլ իրականում լրացնում են իրար. կրոնն առանց գիտության կույր է, գիտությունն առանց կրոնի մեռած է: Գիտությունը նույնիսկ իր ամբողջ լիարժեքությամբ սահմանափակ է **էթիկական** (լավ-վատ, չար-բարի, արդար-անարդար եւ այլն), **էսթետիկական** (գեղեցիկ-տգեղ, համաչափ-անհամաչափ եւ այլն), **իմաստային** (ո՞րն է գոյություն ունեցող իրականության իմաստը կամ նպատակը), **մեթաֆիզիկական** (ո՞րն է գոյություն ունեցող մեթաֆիզիկական երեւոյթների բնությունը) խնդիրներում:

Ճշմարտությունն ավելին է, քան զուտ գիտական կամ փիլիսոփայական կամ կրոնական չափանիշները: Այն ունիվերսալ է, բացարձակ է, ճանաչելի է, խոսքով փոխանցելի է:

120

Տեղեկատվություն. մենք սովորեցնում ենք օգտվել տեղեկատվության բոլոր հնարավոր միջոցներից, ձեւավորել լայն աշխարհայացք եւ վերլուծողական մտածելակերպ: Սակայն խորհուրդ ենք տալիս նաեւ տեղեկատվության աղբյուրների ընտրության հարցում լինել ընտրողական եւ խելացի:

Առողջություն. հավատում ենք, որ յուրաքանչյուր անհատ պետք է լավագույնս հոգ տանի իր առողջական վիճակի համար՝ օգտվելով պեղական առողջապահական համակարգից, ժողովրդական եւ Աստվածային բժշկության միջոցներից: Խորհուրդ ենք տալիս զբաղվել սպորտով, ապրել լիարժեք կյանքով եւ հանգստով, ունենալ նախասիրություններ եւ զվարճանքներ:

Եկեղեցին դեմ է ինքնասպանությանը, թմրամոլությանը, ալկոհոլիզմին, թունամոլությանը, ծխախոտի օգտագործմանը, ինչպես նաեւ գուշակություններին, էքստրասենսուրային, կախարդություններին եւ այն ամենին, ինչն սպառնում է մարդու ֆիզիկական եւ հոգեկան ամբողջականությանը:

Քաղաքացիական պարտականություններ եւ իրավունքներ. Եկեղեցին իր անդամներին սովորեցնում է կարարել իրենց քաղաքացիական, բարոյական, հասարակական եւ զինվո-

րական պարտականությունները, լինել ՆՏ ակտիվ քաղաքացի եւ բարձր պահել մեր ազգի պատիվը այլոց առջեւ:

Մարդու իրավունքները. Եկեղեցին հարգում է Նայաստանի Նահրապետության Սահմանադրությամբ սահմանված մարդու իրավունքները եւ իր գործունեության մեջ առաջնորդվում է վերջինիս համաձայն:

Վերաբերմունքը այլ կրոնական ուղղությունների եւ համայնքների հանդեպ

Ըստ մեզ, գոյություն ունեն ուղղադավան քրիստոնեություն եւ ոչ ուղղադավան կրոններ կամ կրոնական ուղղություններ:

Ուղղադավան քրիստոնեության ներսում մենք տարակարծիք ենք պաշտամունքի ձեւերի, ծիսակարգերի, առաջնորդության կանոնակարգի եւ մեկնաբանված ճշմարտությունների հարցերում, սակայն միասնական ենք դոկտրինալ կամ հիմնական վարդապետական հավաքամքներում:

Ինչ վերաբերում է այլ կրոններին, նույնիսկ եթե մենք արտաքինից նմանություն ունենանք այն հարցերում, որոնցում տարակարծիք ենք անգամ ուղղադավան այլ համայնքների հետ, սակայն տարբեր ենք հիմնական ճշմարտությունների հավաքամքում:

Յուրաքանչյուր կրոն կամ հավաքամք արգասիք է պատմական հասարակական յուրահատուկ ժամանակաշրջանի, կրում եւ ձեւավորում է որոշակի աշխարհայացք, հավաքամք, արժեքների համակարգ եւ մշակույթ: Ուստի անհրաժեշտ է հարգել յուրաքանչյուր սուբյեկտի աշխարհընկալումը եւ մշակույթը, անկախ նրանից, թե որքան տարբեր է այն սեփականից, այսինքն՝ լինել զգայուն եւ հանդուրժող ուրիշների համոզմունքների հանդեպ:

Իրավական հանդուրժողականություն. սա նշանակում է, որ բոլորի կրոնական իրավունքները պետք է հավասարապես պաշտպանված լինեն օրենքով: Կարծում եմ՝ մանավանդ քրիստոնեական անցյալով երկրներին սա բնորոշ է: Քրիստոնյաները պիտի պահանջեն սա, Սահմանադրությունը պիտի պաշտպանի սա:

Նասարակական հանդուրժողականություն. սա նշանակում է իրապես հարգել յուրաքանչյուր մարդու, անկախ նրա հայացքներից, գնահատել նրա դիրքը եւ դերը հասարակության համար, կանխել խաղաղ համագոյակցության խաթարման որեւէ դրսեւորում:

Ինտելեկտուալ հանդուրժողականություն. սա հարգանք է մարդու կարծիքի հանդեպ, սակայն չի պարտավորեցնում դրա ընդունումը: Մենք չենք պնդում, թե ողջ ճշմարտությունը քրիստոնեության մեջ է, եւ ոչ մի ճշմարտություն չկա այլ կրոնական ուղղություններում: Ընդհանուր հայրնության շնորհիվ, արարչագործության եւ մարդկային խղճի միջոցով մարդկային էակները ունակ են ընկալելու աստվածային ճշմարտության փարբեր չափեր, եւ դրանք պարունակում են այլ կրոնները եւս:

Կրոնական այլ ուղղությունների հետ մենք կարող ենք համագործակցել բոլոր այն հարցերում, որոնք վերաբերում են մարդեղությանը, արդարադատության, միջավայրի պաշտպանության, մարդկային կարիքների ապահովման խնդիրներին:

Եկեղեցու դավանանքը

Եկեղեցին ընդունում է՝

Աստվածաշունչը որպես Աստծո միակ եւ անփոփոխ հայրնություն, Սուրբ Երրորդությունը (Նայր, Որդի եւ Սուրբ Նոգի) որպես մեկ Աստվածություն, Տիսուս Քրիստոսին որպես մարդկության փրկության միակ ճանապարհի, հավաքացյալների համարեղ հավաքները եւ հաղորդակցությունը որպես Քրիստոսի մարմնի կենսագործունեության դրսեւորում, կենդանի աստվածապաշտությունը որպես մարդու կյանքի բոլոր ոլորտների համար բնորոշ իրականություն՝ շեշտադրելով ներքին խոր եւ հոգեւոր արժեքները, հոգեւոր ծառայությունը որպես նպատակամետ կյանքի կենսական անհրաժեշտություն, որում ներգրավված են աստվածապաշտ փղամարդիկ եւ կանայք՝ ըստ իրենց կոչման եւ ընդունակությունների, ծառայությունների ժամանակ Աստծո գերբնական դրսեւորումների եւ Սուրբ Նոգու բոլոր պարգեւների առկայությունը որպես հոգեւոր բնականոն ընթացք՝ ի փառս Աստծո եւ ի շինություն մարդկանց, ավանդական սովորույթները որպես փայլ ժամանակի եւ անհրաժեշտության խելամիտ թելադրանք, որոնք հիմնական վարդապետության արժեքավորում չունեն եւ ենթակա են ընթացիկ փոփոխությունների, բոլոր ուղղադավան քրիստոնեական եկեղեցիներին (որոնք ընդունում են քրիստոնեական առաջին երեք Տիեզերական վեհաժողովները) որպես Քրիստոսի Տիեզերական մարմնի մեկ անդամի՝ հարգելով նրանց հետ առողջ փոխհարաբերությունների հաստատումը, ձեւավորված ազգային, հասարակական եւ մշակույ-

թային արժեքները, որոնք չեն հակասում Ասրվածաշնչյան բարոյականության չափանիշներին:

Եկեղեցին հավատում է՝

Ասրվածաշունչը Ասրծո հավիտենական եւ ճշմարիտ Խոսքն է մարդկանց համար, որով Ասրված հայրն էլ է Իրեն եւ իր նպատակները մարդկության համար: Ասրվածաշնչի կանոնական վաթսուվեց գրքերը սկզբնապես ներշնչվել են Ասրծո կողմից եւ անսխալ են: Ասրվածաշունչը Ասրծո ճանաչողության, հավատքի, հայրնությունների, փորձառությունների, բարոյականության չափանիշների եւ ապրելակերպի միակ եւ ճշմարիտ ուղեցույցն է, կա մեկ Ասրված՝ Արարիչը եւ Պահպանողը ամեն ինչի, անսահման իր բնության, էության եւ կարարելության մեջ: Նա հավիտենապես գոյություն ունի երեք Անձերով. Նայրը, Որդին եւ Սուրբ Նոզին, որոնք մեկ էություն են եւ հավասարազոր են կարարելությամբ, գորությամբ, իմացությամբ, դիրքով եւ փառքով, Ասրված մարդուն արարեց Իր նմանությամբ եւ պարկերով: Մարդը ազատ էր իր ընտրության մեջ. հավիտենապես ապրել Ասրծո հետ կամ մերժել Նրան: Սաբանայի կողմից փորձվելու միջոցով անհնազանդությամբ նրանք զրկվեցին իրենց անմեղ վիճակից: Այս անկումը մարդկությանը զցեց մեղքի եւ հոգեւոր մահվան վիճակի մեջ եւ ամբողջ մարդկային ցեղը մարմնեց հավիտենական դատապարտության: Ոչ բարի գործերը, ոչ ազգային պարկանելիությունը կամ կրոնական դավանանքը չեն կարող **ապահովել մարդու վերականգնումը նախկին դիրքի եւ հաղորդակցության մեջ, այսինքն՝ Գալ փրկություն, հավիտենապես նախագո Ասրծո Որդին մարդացավ, ծնվելով կույս Մարիամից՝ առանց մարդկային հոր մասնակցության:** Ուստի Տեր Նիսուս Զրիստոսի անձի մեջ ասրվածային եւ մարդկային բնությունները մեկ դարձան՝ միեւնույն ժամանակ պահպանելով երկու բնությունների ամբողջականությունները, կարարելությունները եւ փառքերությունները: Մարդկության փրկությունն ապահովելու նպատակով Նա ապրեց անմեղ կյանքով եւ խաչի վրա մահացավ մեղավորների համար՝ թափելով Իր արյունը մարդկանց մեղքերի թողության համար: Երբորդ օրը Նա հարություն առավ այն նույն մարմնով, որով դրվել էր գերեզման, համբարձվեց եւ հայրնվեց Նոր աջ կողմում, որպեսզի բարեխոսում է մեզ համար: Նա կրկին անձամբ եւ րեսասնելի վերադառնալու է Իր փրկչական գործը եւ Ասրծո հավիտենական

ծրագիրն ավարտին հասցնելու նպատակով: Նա հանդիսանում է Նոր, Կատարյալ եւ Նավիպենական ՌԻսարի միջնորդը եւ կատարողը: Միայն Տիտուսի անվանը եւ կատարած գործին հավատարմով եւ Նրան Տեր դավանելով՝ մարդը կարող է փրկվել եւ վերականգնվել արդարության եւ Աստուծո հետ հաղորդակցության մեջ: Նա կլինի բոլորի Դատավորը Վերջին օրը:

Սուրբ Նոզին Աստուծո Երրորդության, այսինքն՝ Եռամիակ Աստուծո երրորդ անձն է: Նա գործել է արարչագործության ժամանակ, խոսել է մարգարեների միջոցով եւ հիմա մարդու համար կիրառելի է դարձնում Քրիստոսի փրկչագործությունը: Սուրբ Նոզին լեցնում է Քրիստոսի մարմինը՝ Եկեղեցին, վերստին ծնելով, սրբացնելով, որդեգրելով հավատացյալներին: Նա շնորհում է Եկեղեցուն հոգեւոր պարգեւներով, պարուղներով եւ գորությանը, Եկեղեցին Աստուծո ժամանակությունը եւ գործակիցն է երկրի վրա: Քրիստոսի Եկեղեցու բոլոր անդամները պարտավոր են իրենց սուրբ եւ արդար կյանքով հռչակել Տիտուսի տիրապետությունը եւ Աստուծո թագավորության իրականությունը, վերջում մեռելները հարություն կառնեն մարմնավորապես եւ կդարձնեն ըստ իրենց գործերի: Արդարները կժամանակեն Աստուծո ներկայության մեջ հավիպենական երանության ամբողջական լեցունությունը, իսկ մեղավորները կդատապարտվեն հավիպենական կորստի եւ փանջանքի հավիպենական կրակի մեջ, մկրությունների վարդապետությունը Նոր Կրակարանի Եկեղեցու հավատամքի եւ գործառության կարեւոր մասն է: Մկրությունների մասին վկայել է Նովիաննես Մկրտիչը, եւ հետագայում պարվիրել է անձամբ Տեր Տիտու Քրիստոսը: Նոր Կրակարանը խոսում է երեք մկրությունների մասին՝ 1) Մկրություն Քրիստոսի մարմնի մեջ, 2) Ջրի մկրություն, 3) Սուրբ Նոզու մկրություն:

Մկրությունը Քրիստոսի մարմնում կատարվում է մարդու ապաշխարությամբ եւ վերստին ծննդով: Այն փեղի է ունենում Աստուծո Խոսքին հավատարմով եւ Սուրբ Նոզու գործակցությամբ, որի ժամանակ մարդը դառնում է Աստուծո ընտանիքի եւ Տիեզերական Եկեղեցու անդամ:

Ջրի մկրությունը հանդիսանում է վերստին ծնված եւ փրկված անձնավորության անձնական հավատքի վկայությունը Տիտու Քրիստոսի՝ իսաչի վրա կատարած փրկչագործության հանդեպ: Մկրությունը կատարվում է Տեր Տիտու Քրիստոսի անունով ջրի մեջ լրիվ ընկղմումով: Մկրվել կարող են չափահաս անձնավորությունները

կամ հավաքացյալ ծնողների հավաքացյալ, փասներեք փարեկանից բարձր պատանիները՝ իրենց ցանկությամբ եւ ծնողների համաձայնությամբ: Ջրի մկրտությունը կատարվում է եկեղեցու սպասավորների կողմից եկեղեցու անդամների եւ այլոց ներկայությամբ:

Սուրբ Նոգու մկրտությունը Նայր Ասպժու Խոսպումն է Նիսուսին հավաքացողների համար: Այն առանձին փորձառություն է վերստին ծննդից եւ ուղեկցվում է օրար եւ անհասկանալի լեզուների դրսեւորման նշանով: Սուրբ Նոգու մկրտությունը հնարավոր է դարձնում հավաքացյալների համար հոգեւոր կյանքի ավելի կատարյալ լեցունությունը, հոգեւոր պարզեւնների գործառությունները եւ աշխարհի ավերարանման Տեր Նիսուսի պատվերի իրականացումը:

Տերունական ընթրիքը (հաղորդությունը) Տեր Նիսուսի պատվերն է եւ նորկրակարանային եկեղեցու կյանքի անբաժանելի մասը: Այն կատարվում է փրկված մարդկանց կողմից ի հիշարակ Տեր Նիսուսի մահվան, հարության եւ երկրորդ գալստյան: Նաղորդությունը վկայում է Եկեղեցու մեկությունը Քրիստոսի եւ իրար հետ: Այն Նիսուսի գոհաբերությամբ շնորհված նոր եւ հաղթական կյանքի հռչակումն է եւ փոնակատարությունը: Նաղորդությունը կարող է կատարվել ցանկացած ժամանակ՝ եկեղեցու հայեցողությամբ:

125

Եկեղեցու Խորհուրդները. Եկեղեցին ունի երկու խորհուրդներ՝

Նաղորդությունը իրականացնում են հովիվները: Նաղորդության ժամանակ օգրագործվում է սովորական հաց եւ գինի: Ծառայությունը կատարվում է քարոզի, աղոթքների եւ հոգեւոր երգերի ուղեկցությամբ: Նաղորդությանը կարող են մասնակցել եկեղեցու եւ այլ եկեղեցիներից հյուր եկած անդամները՝ ըստ իրենց ցանկության: Նաղորդությունը կարող է կատարվել ցանկացած ժամանակ՝ եկեղեցու հայեցողությամբ:

Մկրտությունը կատարվում է Տեր Նիսուս Քրիստոսի անունով ջրի մեջ լրիվ ընկղմումով: Մկրտվել կարող են չափահաս անձնավորությունները՝ իրենց ցանկությամբ: Ջրի մկրտությունը կատարում են Եկեղեցու սպասավորները եկեղեցու անդամների ներկայությամբ: Մկրտության համար կարող են օգրագործվել բնական եւ արհեստական ջրային միջոցները՝ պահպանելով հասարակական կարգուկանոնը: Մկրտության ժամանակ մասնակիցները կարող են կրել հարուկ հագուստներ կամ լինել փոնային հագուստներով՝ պահպանելով պատշաճ արարաքինը:

ԼԵՌՆԱՅԻՆ ՂԱՐԱԲԱՂԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՕՐԵՆՔԸ

ԽՂՃԻ ԱԶԳՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

126

Ղեկավարվելով Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության անկախության մասին Նոչակագրով եւ Սահմանադրությամբ, նկատի ունենալով հայ ժողովրդի հոգեւոր զարթոնքը, նրա դարավոր հոգեւոր փորձն ու ավանդույթները, ճանաչելով Նայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին որպէս հայ ժողովրդի ազգային եկեղեցի, նրա հոգեւոր կյանքի շինության ու ազգապահպանման կարեւոր պարզարար, առաջնորդվելով միջազգային նորմերով սահմանված՝ մարդու իրավունքների եւ հիմնական ազատությունների սկզբունքներով եւ հավատարիմ լինելով քաղաքացիական եւ քաղաքական իրավունքների միջազգային Դաշնագրի 18 հոդվածի դրույթներին՝ Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության Ազգային ժողովն ընդունում է սույն օրենքը խղճի ազատության եւ կրոնական կազմակերպությունների մասին:

ԳԼՈՒԽ 1 ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԴՐՈՒՅԹՆԵՐ

Նոդված 1.

Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետությունում ապահովվում է քաղաքացիների խղճի եւ կրոնական դավանանքի ազատությունը: Յուրաքանչյուր քաղաքացի ազատորեն է որոշում իր վերաբերմունքը կրոնի նկատմամբ, իրավունք ունի դավանելու ցանկացած կրոն կամ չդավանելու ոչ մի կրոն, անձնապես կամ այլ քաղաքացիների հետ համատեղ կատարելու կրոնական ծեսեր:

Նոդված 2.

1. Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության քաղաքացիներն օրենքի առջեւ հավասար են քաղաքացիական, քաղաքական, հասարակական, տնտեսական եւ մշակութային կյանքի բոլոր բնագավառներում՝ անկախ կրոնի նկատմամբ իրենց վերաբերմունքից կամ կրոնական պատկանելիությունից:

2. Դավանանքի նկատմամբ քաղաքացիների իրավունքների ուղղակի կամ անուղղակի սահմանափակումները, կրոնական հողի վրա հեղափոխումները կամ այլ իրավունքների խոչընդոտումը, կրոնական թշնամանքի հարուցումը առաջ են բերում օրենքով սահմանված պատասխանատվություն:

Նոդված 3.

1. Քաղաքացու նկատմամբ չի թույլատրվում որեւէ հարկադրանք կամ բռնություն՝ ժամերգություններին, կրոնական ծիսակատարություններին եւ արարողություններին, կրոնի ուսուցմանը մասնակցելու կամ չմասնակցելու հարցերի նկատմամբ իր վերաբերմունքը որոշելիս:

2. Խղճի ազատության իրավունքի իրագործումը ենթակա է լոկայն սահմանափակումներին, որոնք անհրաժեշտ են պետական եւ հասարակական անվտանգությունը, կարգուկանոնը, քաղաքացիների առողջությունն ու բարոյականությունը, հասարակության մյուս անդամների իրավունքներն ու ազատությունները պաշտպանելու համար:

127

ԳԼՈՒԽ 2

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅԱՆ ՍԱՏՄԱՆՈՒՄԸ

Նոդված 4.

1. Կրոնական կազմակերպությունը հավասարի համարելը դավանության, ինչպես նաեւ կրոնական այլ պահանջմունքների բավարարման նպատակով ստեղծված քաղաքացիների միավորում է:

2. Կրոնական կազմակերպություններ են եկեղեցական ու կրոնական համայնքները, թեմերը, վանքերը, կրոնական միաբանությունները, նրանց կրթական ու հրապարակչական հաստատությունները եւ այլ կրոնական-եկեղեցական հիմնարկներ:

Նոդված 5.

1. Քաղաքացիների խումբը ճանաչվում է որպես կրոնական կազմակերպություն, եթե այն բավարարում է հետևյալ պայմանները.

- 1) չի հակասում սույն օրենքի 3-րդ հոդվածի դրույթներին.
- 2) հիմնվում է պատմականորեն կանոնացված որեւէ սուրբ գրքի վրա.
- 3) իր դավանանքով մտնում է համաշխարհային ժամանակակից կրոնական-եկեղեցական համայնքների համակարգի մեջ.
- 4) զերծ է նյութապաշարությունից եւ ուղղված է դեպի զուր հոգեւոր ոլորտները.
- 5) ընդգրկում է առնվազն 100 հավաքացյալ անդամ: Մինչեւ 18 տարեկան երեխաները չեն կարող անդամագրվել կրոնական կազմակերպությանը՝ անկախ կրոնական ծեսերին իրենց մասնակցելու պարագայից եւ այլ հանգամանքներից:

2. Սույն պայմանները (բացի 1-ին կետում նշվածից) պարտադիր չեն միայն ազգային փոքրամասնությունների կրոնական կազմակերպությունների համար՝ իրենց ազգային դավանանքով:

128

Նոդված 6.

Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության փարածքում գործում են.

- 1) Նայաստրանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին (կրճատ՝ Նայ Եկեղեցի) իր ավանդական կազմակերպություններով.
- 2) կրոնական այլ կազմակերպություններ, որոնք սրբեղծվում եւ գործում են իրենց հավաքացյալ անդամների շրջանակում՝ սեփական ունեցվածքի ու կանոնադրության համաձայն:

ԳԼՈՒԽ 3

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐԸ

Նոդված 7.

1. Կրոնական կազմակերպությունների հոգետր՝ կրոնական գործունեությունն իրականացվում է հետևյալ իրավունքների հստակ ընդգծված շրջանակներում.

- 1) իրենց շուրջ համախմբել իրենց հավաքացյալներին.

2) ապահովել իրենց հավաքացյալների հոգեւոր-կրոնական բոլոր կարիքների ու պահանջմունքների բավարարումը.

3) կատարել կրոնական ժամերգություններ, ծեսեր ու արարողություններ աղոթասրներում եւ դրանց պարկանող տարածքում, ուխտապարեղիներում, կրոնական կազմակերպությունների հիմնարկներում, ինչպէս նաեւ հիվանդանոցներում, զառամյալների ու հաշմանդամների տներում, ազատագրկման վայրերում՝ այնպէղ գտնվող եւ փվյալ կրոնական կազմակերպության անդամ հանդիսացող քաղաքացիների խնդրանքով:

Ձորամասերում կրոնական ժամերգություններ, ծեսեր ու արարողություններ կարող է կատարել Ղայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին:

Մնացած դեպքերում հրապարակային ժամասացությունները, կրոնական ծեսերն ու արարողությունները կատարվում են ժողովների, ցույցերի ու երթերի համար սահմանված կարգով: Նման միջոցառումների համար դահլիճներ, համերգասրահներ եւ այլ տարածքներ հարկացվում են միայն գրանցված կրոնական կազմակերպություններին՝ նախօրոք այդ հարցը համաձայնեցնելով Լեռնային Ղարաբաղի Ղանրապետության կրոնի գործերով պետական լիազորված մարմնի հետ:

4) սրեղծել համապատասխան կրոնական ուսուցման խմբեր իրենց անդամների ու նրանց երեխաների կրոնական կրթության համար? ծնողների համաձայնությամբ, այդ նպատակով օգտագործելով իրենց պարկանող կամ հարկացված շինությունները.

5) գրաղվել աստվածաբանական, կրոնական, պատմամշակութային ուսումնասիրություններով.

6) պատրաստել հոգեւորական ծառայության կամ գիտական ու մանկավարժական մշակներ իրենց հոգեւոր կենտրոնների կրթական հաստատություններում.

7) ձեռք բերել եւ օգտագործել կրոնական նշանակության առարկաներ ու նյութեր.

8) օգտվել զանգվածային լրատվության միջոցներից՝ օրենքով սահմանված կարգով.

9) կատարել հաստատել այլ երկրների եկեղեցական կազմակերպությունների հետ՝ անկախ նրանց ազգային կամ դավանական պարկանելիությունից, Լեռնային Ղարաբաղի Ղանրապետության կրոնի գործերով պետական լիազորված մարմնի համաձայնությամբ

իրենց հավաքացյալներին գործուղել արտասահման՝ ուխտագնացության, ժողովների կամ կրոնական այլ միջոցառումների մասնակցելու, ինչպես նաև ուսման կամ հանգստի նպատակով: Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետությունում գրանցված կրոնական եւ այլ կազմակերպությունները, հիմնարկներն ու պաշտոնապարանձինք օտարերկրյա կրոնական կազմակերպությունների ներկայացուցիչներին Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետություն են հրավիրում Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության կրոնի գործերով պետական լիազորված մարմնի միջոցով:

10) զբաղվել բարեգործությամբ:

2.Կրոնական կազմակերպությունների հրատարակչական գործունեությունը կարգավորվում է Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության գործող օրենսդրությամբ:

3.Կրոնական կազմակերպությունների իրավունքներն առաջանում են փվյալ կրոնական կազմակերպության՝ Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետությունում գրանցվելու պահից:

130

Նոդված 8.

Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության փարածքում արգելվում է հոգեորությունը (դավանաորությունը): Որպես հոգեորություն (դավանաորություն) չի կարող դիտվել սույն օրենքի 7-րդ հոդվածում նշված իրավասությունների սահմանում ծավալված որեւէ գործողություն:

ԳԼՈՒԽ 4

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՒՆԵՑՎԱԾՔԸ

Նոդված 9.

1.Կրոնական կազմակերպության սեփականության իրավունքը կարգավորվում է Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության քաղաքացիական օրենսգրքով:

2.Պետությունն անհատույց Նայ Եկեղեցուն է վերադարձնում կրոնական շինությունները, նրանց կից փարածքները եւ այլ ունեցվածքները:

Նոդված 10.

Նայաաբանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու եւ կրոնական այլ կազմակերպությունների պատմական հուշարձաններն ու պաշտամունքային գույքը օգտագործվում են՝ համաձայն այդ կազմակերպությունների նվիրագործված ավանդական կարգի:

Նոդված 11.

Կրոնական կազմակերպությունները պարտավոր են ապահովել պետության կողմից որպես սեփականություն իրենց հանձնված կառույցների, փարածքների եւ մյուս ունեցվածքի, ինչպես նաեւ իրենց սեփականություն հանդիսացող պատմական հուշարձանների պահպանությունը եւ ըստ նշանակության օգտագործումը:

Նոդված 12.

1. Կրոնական կազմակերպությունները կարող են դիմել հավատացյալներին կամավոր դրամական եւ այլ նվիրատվությունների խնդրանքով, ստանալ եւ փոփոխել դրանք:

2. Կրոնական կազմակերպությունների ստացած դրամական եւ այլ նվիրատվությունները, քաղաքացիներից ստացվող հասույթները հարկման ենթակա չեն:

Նոդված 13.

Այն կրոնական կազմակերպությունները, որոնց հոգեւոր կենտրոնները գտնվում են Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության փրածքից դուրս, չեն կարող ֆինանսավորվել այդ կենտրոնների կողմից: Կրոնական կազմակերպությունները չեն կարող ֆինանսավորվել կուսակցությունների կողմից եւ ֆինանսավորել նրանց:

ԳԼՈՒԽ 5

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԳՐԱՆՅՈՒՄԸ

Նոդված 14.

Կրոնական համայնքը կամ կազմակերպությունն իրավաբանական անձ է ճանաչվում պետական ռեգիստրի կենտրոնական մարմնի կողմից օրենքով սահմանված կարգով պետական գրանցում ստանալու պահից: Կրոնական կազմակերպությունը գրանցելու

համար անհրաժեշտ փաստաթղթերի հետ միասին իրավաբանական անձանց պետական ռեգիստր պետք է ներկայացվի կրոնի գործերով պետական լիազորված մարմնի փորձագիտական եզրակացությունը սույն օրենքի 5-րդ հոդվածով սահմանված պայմանների վերաբերյալ: Փորձագիտական եզրակացություն ստանալու համար կրոնական կազմակերպությունը պետք է ներկայացնի սույն օրենքի 5-րդ հոդվածում նշված պայմանները հավասարող փաստաթղթեր: Փորձագիտական եզրակացությունը դիմողին փոխանակվում է դիմելու օրվանից ոչ ուշ, քան քսան օրվա ընթացքում: Փորձագիտական եզրակացության ձեռք սահմանում է կրոնի գործերով պետական լիազորված մարմինը:

Նոդված 15.

Կրոնական կազմակերպության կանոնադրությունը փոխանակվում է պարունակում կրոնական կազմակերպության բնույթի եւ գործելու վայրի, դավանական պատկանելիության, կրոնական միավորման կառուցվածքի, աղոթապեղինների եւ գույքային դրության, ձեռնարկություններ հիմնելու, ուսումնական եւ հրատարակչական հաստատություններ ստեղծելու մրատրությունների, գործունեության դադարեցման դեպքում գույքային եւ այլ հարցերի լուծման կարգի մասին, ինչպես նաեւ պարունակում է փոխալ կազմակերպության գործունեության առանձնահատկությունների հետ կապված այլ դրույթներ:

Նոդված 16.

1. Կրոնական կազմակերպության գրանցման կամ գրանցումը մերժելու որոշումը՝ մերժման հիմքերի նշումով, մեկամսյա ժամկետում գրավոր ձևով հանձնվում է դիմողին:

2. Կրոնական կազմակերպության գրանցումը մերժվում է գործող օրենսդրությանը նրա հակասելու պարագայում:

3. Մերժումը կամ որոշման կայացման՝ սույն օրենքով նախատեսված ժամկետի խախտումը կարող է բողոքարկվել դատական կարգով:

4. Կրոնական կազմակերպության գործունեությունը կարող է դադարեցվել ինքնալուծարման հետեւանքով կամ դատարանի որոշմամբ՝ Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության օրենքների խախտման դեպքում:

ԳԼՈՒԽ 6
ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԵՎ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՆԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Նոդված 17.

1. Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետությունում եկեղեցին անջատված է պետությունից: Սույն հիմնադրույթի համաձայն՝ պետությունը՝

1) իրավունք չունի քաղաքացուն հարկադրել դավանելու այս կամ այն կրոնը.

2) չի միջամտում եկեղեցու եւ կրոնական կազմակերպությունների՝ օրենքին համապատասխանող գործունեությանը եւ ներքին կյանքին, արգելում է եկեղեցիների եւ կրոնական կազմակերպությունների կառուցվածքում որեւէ պետական մարմնի կամ նրա հանձնարարությունները կատարող անձի գործունեությունը.

3) արգելում է եկեղեցու մասնակցությունը պետական կառավարմանը, եկեղեցու եւ կրոնական կազմակերպությունների վրա չի դնում որեւէ պետական գործառույթ:

2. Պետությունը չի խոչընդոտում ազգային եկեղեցու մենաշնորհի հանդիսացող հետեւյալ առաքելությունների իրագործմանը.

1) ազատ քարոզել ու փարածել իր դավանանքը Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության ողջ տարածքում.

2) վերստեղծել իր պատմական ավանդույթները, կառուցվածքը, կազմակերպությունները, թեմերն ու համայնքները.

3) կառուցել նոր եկեղեցիներ, գործող դարձնել իրեն պատկանող պատմական հուշարձան-եկեղեցիները ինչպես հավատացյալների խնդրանքով, այնպես էլ սեփական նախաձեռնությամբ.

4) օրենքով սահմանված կարգով նպաստել ժողովրդի հոգեւոր կրթությանը նաեւ պետական կրթական հաստատություններում, որտեղ կրոնի դասավանդումը թույլատրվում է միայն Նայասարանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու դավանության հիմքի վրա եւ իրագործվում է Նայ Եկեղեցու կողմից համապատասխան որակավորում եւ թույլտվություն ստացած ուսուցիչների ուժերով.

5) գործնականորեն աջակցել ժողովրդի բարոյական կատարելագործմանը.

6) ծավալել բարեգործական եւ բարեխնամ գործունեություն.

7) մշտական հոգեւոր ներկայացուցիչ ունենալ հիվանդանոցներում,

գառաձայլների եւ հաշմանդամների փներում, զորամասերում, ազա-
տագրկման վայրերում (ներառյալ՝ քննչական մեկուսարաններում):

3. Նայ Եկեղեցու միջնորդության դեպքում տաղավարային փոնե-
րին հաջորդող երկուշաբթի աշխատանքային օրը տեղափոխվում է
նախորդ շաբաթ օրը:

Նոդված 18.

Պետությունը չի ֆինանսավորում ինչպես կրոնական կազմակեր-
պությունների գործունեությունը, այնպես էլ այթեիզմի քարոզչու-
թյունը, միեւնույն ժամանակ կրոնական կազմակերպությունների
անդամներին ու սպասավորներին վերապահում է հասարակական
ու քաղաքական կյանքին մասնակցելու իրավունք՝ այլ քաղաքացի-
ների հետ համահավասար:

Նոդված 19.

1. Գործող օրենսդրությամբ նախատեսված բոլոր քաղաքացիա-
կան պարտականությունները տարածվում են նաեւ կրոնական
կազմակերպությունների հավատացյալ անդամների վրա՝ այլ քա-
ղաքացիների հետ համահավասար:

2. Քաղաքացիական պարտականությունների եւ կրոնական հա-
մոզմունքների հակասության առանձին դեպքերում քաղաքացիա-
կան պարտականությունների կատարման հարցը կարող է լուծվել
այլընտրանքային սկզբունքով՝ օրենքով նախատեսված կարգով,
համապատասխան պեղական մարմնի եւ փվյալ կրոնական կազ-
մակերպության փոխադարձ համաձայնությամբ:

Նոդված 20.

Պետությունը ճանաչում է խոստովանության գաղտնիությունը:
Քննչական եւ դատական արյաններում որպես վկա չի կարող հար-
ցաքննվել ձեռնադրված հոգեւորական-խոստովանահայրը գործի
այն հանգամանքների մասին, որոնք նրան հայտնի են դարձել խոս-
տովանության ժամանակ:

Նոդված 21.

Պետությունն իր վրա է վերցնում կրոնական նշանակություն ունե-
ցող պատմական հուշարձանների պահպանությունը՝ անկախ
նրանց պատկանելիությունից:

Նոդված 22.

1. Պետության եւ կրոնական կազմակերպությունների հարաբերությունները կարգավորում է Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության կառավարության կողմից լիազորված մարմինը, որը՝

1) փորձագիտական եզրակացություն է տալիս կրոնական կազմակերպությունները գրանցելու համար, միջնորդում է դապարանին օրենքը խախտող կրոնական կազմակերպությունների լուծարման առաջարկով.

2) կրոնական կազմակերպությունների խնդրանքով աջակցում է առանձին հարցերի շուրջ պետական մարմինների հետ համաձայնության գալուն եւ անհրաժեշտ օգնություն ցույց տալիս այդ հարցերի լուծմանը պետական մարմինների կողմից.

3) պետության անունից որպես միջնորդ մասնակցում է Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության կրոնական կազմակերպությունների միջեւ ծագող հարցերի եւ վեճերի լուծմանը.

4) իրականացնում է հսկողություն կրոնական թեմաներով գրականության եւ ծիսական նշանակության առարկաների արտադրության, ներմուծման եւ վաճառքի նկատմամբ.

5) իրականացնում է սույն օրենքով նախատեսված լիազորությունները:

2. Պետության եւ կրոնական կազմակերպությունների՝ սույն օրենքով չկանոնակարգված հարաբերությունները կարգավորվում են պետության եւ համապատասխան կրոնական կազմակերպությունների ղեկավար մարմինների համաձայնությամբ:

135

ԳԼՈՒԽ 7

ՍՈՒՅՆ ՕՐԵՆՔԻ ԽԱՆՏՄԱՆ ՆԱՄԱՐ ՊԱՏԱՍԽԱՆԱՏՎՈՒԹՅՈՒՆԸ

Նոդված 23.

1. Սույն օրենքի դրույթների խախտման համար կրոնական կազմակերպությունները ենթակա են պատասխանարվության՝ Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության օրենսդրությամբ սահմանված կարգով:

2. Կրկնակի խախտման դեպքում դապարանն իրավունք ունի Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության կրոնի գործերով պետական լիազորված մարմնի կամ շահագրգիռ անձանց դիմումի հիման վրա

վճիռ կայացնելու Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետությունում գրանցված կրոնական կազմակերպության լուծարման մասին:

3.Սույն օրենքի պահանջների կրկնակի խախտում թույլ տված օտարերկրյա կրոնական կազմակերպության՝ Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության քաղաքացի չհանդիսացող ներկայացուցիչները վարարվում են Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետությունից:

Նոդված 24.

1. Սույն օրենքի դրույթների խախտման համար պաշտոնավար անձինք ենթակա են պարասխանավորության՝ Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության օրենսդրությամբ սահմանված կարգով:

2. Սույն օրենքի պահանջների խախտմամբ ձեռք բերված շահույթը որպես եկամուտ ենթակա է բռնագանձման Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության պետական բյուջե:

3. Նման դեպքերում դատարան հայց է ներկայացնում պետական լիազորված մարմինը՝ Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության կրոնի գործերով պետական լիազորված մարմնի միջնորդությամբ:

Նոդված 25.

136

Կրոնական կազմակերպությունները պարտավոր են գրանցվել կամ վերագրանցվել սույն օրենքն ուժի մեջ մտնելուց հետո՝ վեցամսյա ժամկետում:

ԳԼՈՒԽ 8 ԵԶՐԱՓՈՒԿԻՉ ՄԱՍ

Նոդված 26.

1. Սույն օրենքն ուժի մեջ է մտնում պաշտոնական հրապարակմանը հաջորդող փաստերորդ օրը:

2. Սույն օրենքն ուժի մեջ մտնելու պահից ուժը կորցրած ճանաչել «Խղճի ազատության եւ կրոնական կազմակերպությունների մասին» Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության 1996 թվականի սեպտեմբերի 18-ի ՆՕ-35-Ն օրենքը:

**ԼԵՌՆԱՅԻՆ ՂԱՐԱԲԱՂԻ
ՆԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱԳԱՆ Բ. ՍԱՏԱԿՅԱՆ**

*24-րդ դեկտեմբերի 2008թ.
ՆՕ-59-Ն*

ԼԵՐՈՆ 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
պետուհ: 1918-ին ընտրվել է Ալեքսանդրապոլի
քաղաքագլուխ: 1921-1922թթ. եղել է ՄՍՄ լիազոր
ներկայացուցիչը Պարսկաստանում:*

ԱՆՏՐՈՒՉՍ ԵՎ ՀՈԳԵՒՐԱԿԱՆՆԵՐ

Ջոնել անձնական բարեկեցութիւնը, իր «ես»-ը ուրիշի բարօրութեան համար, մոռանալ իրան «ոչ-ես»-ի համար՝ դա այն բարձր բարոյական զգացմունքն է, որ քարոզել է եւ Քրիստոս: Այժմեան փիլիսոփայութիւնը այդ գաղափարը կոչում է *ալտրուիզմ* եւ նրան ընդունում է իբրեւ հիմնաքար հասարակական առաջադիմութեան:

Ուրեմն, մաքուր քրիստոնէութիւնը ալտրուիստական դաւանանք է եւ հոգեւորական դասակարգ կաստային նախապաշարմունքներով ու շահերով չէ կարող հարազատ լինել անտարանի ոգուն:

Անտարանի քարոզիչը պէտք է թողնի ամեն մի իշխանասիրական ու բռնակալական ձգտում եւ դառնայ ժողովրդի սպասաւոր, նա իր անձը պէտք է դնի «եղբարց» բարօրութեան համար: Այլապէս քրիստոնէայ հոգեւորականը կռապաշտական հոգեւորականութեան հետեւող է դառնում եւ չէ փարբերվում նրանից: Ալտրուիստը ոչ միայն չէ կարող դէմ լինել այն բոլորին, ինչ որ ընդհանրութեան համար բարիք է, այլ մինչեւ անգամ, իր եսական շահը մի կողմ դնելով, պէտք է ճգնի ձեռք բերելու այն, ինչ որ ուրիշների բարօրութեան փեսակէտից անհրաժեշտ է:

Այդպէս. ահա սիստեմի բերված ճշմարտութիւնները, այսինքն՝ գիտութիւնը, որ մարդուն միջոց է փալիս օգտվել թէ իր եւ թէ բնութեան ոյժերով՝ անելի դիւրին կերպով բարօրութեան հասնելու համար, ինչպէս եւ արդարադատութիւնը, որ բոլոր մահկանացուների համար հաւասար օրենքներ սահմանելով եւ իւրաքանչիւրին հաւասար դիւրութիւն փայով երեսան հանել չարագործութիւնը՝ ապահովում է մարդու փարրական իրաւունքը՝ անձի, սրացուածքի եւ պա-

տրուի անբռնաբարությունը ուժեղների կամայականություններից՝ ահա այդ երկուսն էլ ընդհանրության բարօրության համար անհրաժեշտ գործոններ են: Ուստի ալտրոուիստը, ուրեմն եւ ատերաբանի ոգուն հաւատարիմ իրաքանչիւր անձ, չը պէտք է դէմ լինի այդ գործօնների: Այնպէս, ուր գիտութիւն եւ արդարադատութիւն չը կայ, պէտք է փրկել խաւարն եւ անիրաւութիւնը, որ ձեռնարկ կարող է լինել միմիայն մի քանիսին եւ ոչ ընդհանուրին:

Որպէս ընդհանրութիւնը, ժողովուրդը, կամ նրա ընտրածները չեն քննում օրէնքները, այլ մէկի կամ մի քանիսի քմահաճութիւնը օրէնք է յայտարարվում եւ կամքը՝ անսխալական, այնպէս կամայական ընտրել է փրկապետում, որը ձեռնարկ է միայն այն անձանց, որոնց ձեռքումն է իշխանութեան դէկը կամ որոնք իշխանաւորի մերձաւորներն են:

Ալտրոուիստ կամ լաւագոյն հոգեւորականութիւնը պէտք է մերժի կամայականութեան հետ դաշնակցութիւնը եւ հաւատարիմ մնայ ժողովրդին, որից եւ որի համար նա ընտրվում է: Ժողովրդի հաւաքական արտայայտութեան - եկեղեցու սպասաւոր դառնալով, արժանաւոր հոգեւորականը պէտք է աշխատի ժողովրդի բարօրութեան համար, որը գիտութեան եւ արդարադատութեան հետ է կապված. նա ժողովրդի հաւատարիմ սպասաւորը պէտք է լինի եւ ոչ նրա վրա իշխողը կամ փերը. նրա իրաւունքները պաշտպանողը պէտք է լինի եւ ոչ նրա իրաւունքներ ուրակոյն անողը: Դասակարգային կղերական շահեր նա չը պէտք է ընդունի, այլ միայն ժողովրդական բարօրութիւն, եթէ չէ ուզում նմանել եզուիպներին:

Յայտնի է, որ քրիստոնէական եկեղեցու անունից չարագործութիւններ անող եզուիպները հալածվեցին գիտութեան եւ ժողովրդի համար գործողներից, իբրեւ վնասակար հակաքրիստոնէական փարր: Եվ արդարեւ, նրանք, որոնք փանջում, այրում, մեռցնում էին անմեղ մարդկանց, սպեր ու կեղծիքներ փարածում, բռնութեան օժանդակիչներ հանդիսանում, յեղաշրջում իրենց գարշելի նպատակների համար ատերաբանը, կղերի գերիշխանութիւնը զօրացնում, կղերի անսխալականութիւնը յայտարարում, ժողովրդի համար բռնութեան շղթաներ կռում՝ նրանք ճշմարտութեան թշնամիներ էին եւ իրաւունք չունէին իրենց հետեւող համարել մարդկանց համար հալածված, փանջված եւ խաչված Քրիստոսին...

Նեզութեան, սիրոյ, անձնուրացութեան փոխարէն այդ հոգեւորականութիւնը ընկել էր գոռոգութեան, մեծամտութեան, մամոնայի եւ աշխարհային վայելչութիւնների երկրպագութեան երեւից: Իրենց անձը հօտի կամ ժողովրդի համար դնելու փոխարէն՝ նրանք յափշտակում, իրացնում էին ժողովրդի սեփականութիւնը՝ համարելով այդ բոլորը իրենց «փարաջի գինը». եկեղեցին ջոկում էին ժողովր-

դից եւ ոչ միայն հզօրների առաջ չէին պաշտպանում թոյլերին, այլ իրանք էին խլում ժողովրդի իրաւունքները եւ աջակցում, շողոքորթում բռնակալներին: Ժողովրդի լուսավորութիւնը իրենց ձեռքը գցելով կեղծում էին գիտութիւնը, այլանդակում էին մաքաղ սերնդի միտքը եւ հոգին՝ ազապ, ալպրուիստական եւ ժողովրդասէր եկեղեցու համար պատրաստելով նեղ, կղերական, անհամբերող եւ եսական ոգով սնված սոսկալի հրէշներ, որոնք իրենց չարագործութիւններով միայն գայրոյթ ու զգուանք առաջացրին ժողովրդի մէջ:

Եւ այդ Կրօնական հոգեւորականութիւնը ըստ արժանւոյն գնահատվեց. նրա հեղինակութիւնը ընկաւ, որովհետեւ ամէն մի ընժիմ, որը փոքրամասնութեան շահերին է ծառայում եւ արդարութեան ու գիտութեան փոխարէն կամայականութեան ու նախապաշարմունքի վրա է հիմնված՝ արդէն ինքն իր մէջ կրում է քայքայման ու մահվան կնիքը: Քանի որ նա վնաս է հասցնում մեծամասնութեան՝ ժողովրդի բարօրութեան, նա պէտք է ոչնչանայ, ինչպէս միջնադարեան անձնիշխան, անսխալական պապականութիւնը, որ շնորհիվ իր կղերի բարոյական այլանդակութեան, անթիվ խարդախութիւններին եւ ճնշող ինկվիզիցիայի՝ միայն արագացրեց իր անկումը եւ առաջացրեց *ռէֆօրմացիան*:

Տին Նայաստանում էլ արեղանների մեծ մասը քրիստոնէական ոգուն բոլորովին հակառակ ընթացք էր բռնել եւ *քաղղէհրեական* ու *կոստպաշտական* ծեսերի ու նախապաշարմունքների մէջ էր փնտրում կրօնը: Վանքերից, ուր Կրօնականութիւնը ու արծաթափրութիւնը առաքինութիւն էր ճանաչված, հալածվելով հալածվեցին Խորենացիներն ու Փարպեցիները: Ժողովրդի լուսատրութեան եւ բարեգործութեան համար շինված վանքերը, իրենց ընդարձակ կալուածներով, արեղանների անձնական սեփականութիւն էին դարձել. նրանք յափշտակում էին ազգի սեփականութիւնը՝ գանձ դիզելու եւ աշխարհական ազգականներին հարստացնելու նպատակով: Նոգեւորական աստիճանը սակարկութեամբ վաճառվում էր դրամով, ժողովրդի ընտրութիւնը խախտված էր: Շրջիկ արեղանների «նուիրակութիւններով» կեղեքվում էր ժողովուրդը յօգուտ պորտաբոյծ, ծոյլ եւ Կրօնականութիւնների: Ժողովրդի Կրօնականութիւնը ու միամտութիւնը դարձել էր *հարստահարութեան* անսպառ *աղբիւր*. դժոխքի արհաւիրքներով ու սատրաններով վախեցնում էին նախապաշարված ժողովրդին, իրենց գրպանների համար նուէրներ կորզելու նպատակով: Աւերարանի լայն, ալպրուիստական ոգին քարոզելու փոխարէն նրանք զրգռում էին կաթաղի ֆանատիկոսութիւն ու թշնամութիւն դէպի այն մարդիկ, որոնք այնպէս չէին հասկանում բարոյականութիւնը, ինչպէս հաճելի էր Կրօնականութիւնին: Նարստահարված, ճնշված ժողովրդին մարդկային *իրաւունք*

քարոզելու փոխարեն՝ հոգեւորականները սպրկահոգութեան եւ բռնութեան խնկարկողներ էին եւ անիրաւութիւնների սրբագործողներ: Տամարեա նոյնը փետում է մինչեւ մեր օրերը:

Եւ ժողովուրդը միշտ փեսնելով Կոզեպ, մոլեռանդ, շահասէր եւ սպոր մարդիկ հոգեւորական պաշտոնի մէջ՝ կամաց-կամաց սովորեց նրանց վնասակար համարել եւ առաձներում արհամարհել ու ծաղրել: Չը նայելով դրան, երբ երեսան էր գալիս մի ազնիվ, լուսաւոր ու գործով ժողովրդասէր հոգեւորական՝ ժողովուրդը, չը լսելով կղերի մեծամասնութեան չարախոսութիւններին, յարգում, պաշտում էր այդպիսի անձին: Ժողովուրդն իր առողջ դատողութեամբ միշտ լաւն ու արդարը վաղ թէ ուշ հասկանում է: Այդպէս, Կարբեցու բոլոր սպոր ու կեղտոտ միջոցներն անգոր էին վայր գցելու Աշտարակեցու ժողովրդականութիւնը ոչ միայն հասարակութեան լուսաւոր եւ առաջադէմ մասի աչքում, այլեւ ժողովրդի, որը գործերով է գնահատում իր անունից խօսողներին:

Ժողովուրդն իր օգուրը լաւ է հասկանում. նրան կարելի է սուր ու խաբուսիկ բաներով մոլորեցնել միայն կարճ ժամանակով, նրա ուշադրութիւնը հեռացնել իր վերքերից կարելի է միայն վայրկենաբար, բայց նա վերջ ի վերջոյ ըմբռնում է ճշմարտութիւնը եւ կրկին վերադառնում իր վերքերին եւ այնուհետեւ ոչ մի շանքաժային կամ փարիսեցիական աչքակապութիւն չի օգնի, եւ այնուհետեւ կղերը կամ պէտք է գոհացում փայ ժողովրդի դրած պահանջներին եւ բարեփոխվելով դառնայ ժողովրդի վերածնութեան գործօններից մէկը, կամ արհամարհվելով մոռացվի ժողովրդից եւ պապական կղերի վիճակին հասնի:

Մեր դարում անձիշխան կամայականութիւնը եւ մեծամիտ քղերութիւնը անպարիժ չեն անցնում, ինչպէս եւ չեն անցել երբեք: Այժմեան հասարակական կարգերի իդէալը le peuple souverain-ն է, եւ յառաջադիմութեան յաղթական ընթացքում փշրվում, ոչնչանում է այն ամէնը, ինչ որ անհամապատասխան է արդարադատութեան եւ գիտութեան պահանջների:

1895թ., Ապրիլ

ՄՕՏԻԿ ԱՆՅԵԱԼԻՑ

*«Ո՛հ հովիւք, որք զանձինս
արածէք և ոչ զխաշինս»:*

Ներկան լուսաբանվում է անցեալով, ինչպէս երևոյթները՝ պարճառներով: Մեր այսօրվայ օրը մի կղզիացած կամ անցեալը բոլորովին խզված մօմենտ չէ, այլ շարունակութիւն, հետևանք նախընթաց եղելութիւնների և կատարված գործերի:

Ուստի մեր հնագէտ-պատմագրող Ա.Երիցեանի «Ամենայն հայոց կաթողիկոսութիւնը և Կովկասի Նայք XIX դարում» վերնագրով աշխատութիւնը, վերաբերվելով մեր ամենամօտ անցեալին և հիմնված լինելով մեծ մասամբ պաշտօնական գրութիւնների և ականապետների նկարագրութիւնների վրա, ունի ներկայիս համար էլ շարուսանելի յարկութիւններ: Շար անգամ կիրքը մեզ թոյլ չէ քալիս ներկայի համանման երևոյթների վրա սառն և արդար քննադատութեամբ խօսել, իսկ անցեալի նկարմամբ՝ սուր չափազանցութիւնը և սօփեստութիւնները անզօր են մոլորեցնելու: Այդ պարճառով մենք խորհուրդ կը քայինք ամեն մի հային կարդալ ծայրէ ի ծայր Երիցեանի վերջին աշխատութիւնը, որի վերնագիրը դրած է մեր յօդուածի սկզբում և որի երկրորդ մասը վերաբերում է Կարբեցի Յովհաննես կաթողիկոսի (1831-1842) օրերում պարտաւիճակ անցքերին և հայ հոգեւորականութեան ներքին կեանքին: Իսկ մենք, հիմնվելով այդ գրքի վրա, ներկայ յօդուածում կը բաւականանանք այդ ժամանակվայ մի համառօտ քննութեամբ:

Կարբեցի Յովհաննէսը մանկութեան և պարանեկութեան օրերը վանքերումն էր անցկացրել և նրանց մթնոլորտում մեծացել: Սաղմոս, Ժամագիրք բերան անելով և «փոխ» ասել կարողանալով՝ նա երեւակայում էր գիտութեան գազաթնակէտին հասած: Գիտութիւնը նա համարում էր այն, ինչ որ իր գլխում կար: Կուսակրօնութիւնը այն ժամանակներում էլ դիրին ճանապարհ էր հարստանալու: Կարբեցին այդ ճշմարտութիւնը շար լավ էր իրացրել: Կեանքի նպարակ դնելով՝ փող դիզել և իր ազգականներին հարստացնել, նա կուսակրօնութիւն ընդունեց և յետոյ, իբրև վարդապետ, շրջեց զանազան կողմերում «նուիրակութիւնով», որի շնորհիվ բաւական մեծ հարստութիւն ժողովեց: Փողը օգնեց նրան եպիսկոպոս ձեռնադրվելու: Լինելով բնութիւնից սահմանափակ և բարքով սպոր՝ նա ոչ մի այլ գաղափար չունէր, բացի մամօնայի երկրպագութիւնը և սնափառութիւնը: Փողը նա համարում էր ոչ միայն ամենագօրեղ միջոց, այլև ամենամեծ նպարակ:

Այդ փոփոխությունները դեռ Եփրեմ կաթողիկոսի կենդանության ժամանակ ձգվում էր կաթողիկոսական աթոռին: Փողի միջոցով նա աշխատում էր Երեւանի սարդարի աջակցությունը ձեռք բերել՝ կաթողիկոս դառնալու: Ասիական երկիրներում մեծացած սարկի նման նա որչափ գոռոզ էր սպորադիկալի հետ, նույնչափ քծնող, շողոքորթ՝ հզորների առաջ: Պասկեիչի և իշխան Վ. Բեհրուդովի հովանաւորութիւնն էր աշխատում գրաւել՝ հրաժարված Եփրեմի փոխարեն 1881 թին կաթողիկոս ընտրվելու համար: Եւ այդ աջողվեց, հակառակ ռուսահայ ինտելիգենցիայի, ժողովրդի, Եփրեմի, և թիւրքահայերի ցանկութեան, որը Ներսէս Աշտարակեցու կողմն էր: Թիւրքաց հայերը յետոյ էլ չը հաշտվեցին եւ վճռեցին՝ հաւաքարիմ մնալով Էջմիածնին՝ չը ճանաչել Յովհաննէսի կաթողիկոսութիւնը:

Տգէք, անընդունակ, անձեռնհաս, հալածատէր և կաշառակեր Կարբեցին մի էւ նոյն ժամանակ այնքան մանր և նախանձոք էր, որ Ներսէսին վնասելու համար կանգ չէր առնում ոչ մի սպորտութեան առաջ: Բռնելով Թիֆլիսից հեռացված Ներսէսի առաջնորդական փառքը, նա, ժողովրդի աչքում իր հակառակորդի վարկը վայր գցելու համար, դիմեց մի չարագործութեան. - քանդեց ազգի լուսաւորութեան միակ ճրագը, նրա շինած Ներսիսեան ուսումնարանը, իվեց դպրոցի եկամտութիւնը, 5 դասարանի փոխարէն թողեց 2 դասարան, 400 աշակերտների թիվը հասցրեց 160-ի, 11 ուսուցչի փոխարէն բաւականացաւ 3 ուսուցիչներով: Ուսումնարանի ընդարձակ շինութիւնը յանձնեց զինուորական վարչութեան. Կօջօր ամարանոցը, որի մի քանի հազար դեսիարիներ Ներսէսը գնել էր 500 թուրքով յօգուտ իր ուսումնարանի՝ Կարբեցին ընծայեց իր բարեկամ Սիպեագին և Պանկրատիեւ գնեցրաւ նրան: Չը բաւականանալով դրանով՝ ինքն զրպարարում, բամբասում էր Ներսէսի հիմնած ուսումնարանը և ամեն ջանք գործ էր դնում՝ դպրոցը փակելու համար:

Արժաթսիրութիւնը այնքան մեծ էր նրա մէջ, որ կաթողիկոս դառնալով հանդերձ, դեռ մինչև օծումը, Թիֆլիսում աշխատեց իր վերջին հունձը հնձել: Այն թեւում, ուր 14 փարի Ներսէսը ստիպված էր ոչ ոքի քահանայութիւն չը փալ (այնքան մեծ էր նրանց թիւը)՝ Կարբեցին իր առաջնորդութեան օրից անխափիր ամենքին կոչում էր քահանայութեան՝ - «աջահամբոյրի» մասին համաձայնութիւն կայացնելուց յետոյ: Առաջնորդարանում ամեն օր սակարկութիւն էր կատարվում և առաջարկված գումարի քանակութիւնը ծածկում էր քահանայացուի փոխարինութիւնը և անաբարոյականութիւնը: Իր մտերիմ քահանաներին, որոնցից ամեն մէկը մի քանի հազար «աջահամբոյր» էր հաւաքում՝ վեհի համար փերփերացուններից, - նա առաւարտապարզեալով էր:

Ականապես Մսեր մագիստրոսը վկայում է, որ արդիւնք, որք համբուրեցին զարբամաքուր աջ սրբազան դիպին Յովհաննու ի քահանայից մինչեւ էր ի Տփխիս՝ հասաւ 5075 թումանի (23 հազար ռուբլի): Օրինակելի և ազգօգուր ջերմեռանդութիւն... Կարբեցին ուզում էր նաև թեմերը սակարկութեամբ յանձնել առաջնորդներին, բայց իշխանութիւնը արգելք դրեց:

Նաւաբելով 50.143 ռուբլի՝ Էջմիածնի վանքի 24,800 ռուբլու պարտքի դիմաց, նա, Էջմիածին հասնելով, ոչ մի կօպէք այդ գումարից չը մսխեց Էջմիածնի վրա, այլ բոլորը իւրացրեց, իսկ պարտքերի համար դիմեց կառավարութեան՝ գանձարանից փող խնդրելով և փոխարէնը գրաւ դնելով վանքերի կալուածքները: Վանքը, եկեղեցին խորթ էր նրա սրբին. ինչ գումար ընկնում էր իր ձեռքը՝ համարում էր իր եւ ազգականների սեփականութիւն:

Վանքը մտնելու օրից Կարբեցին սկսեց հալածել Ներսէսի կողմնակից հոգևորականներին, որոնք միակ արժանատի պաշտօնեաներն էին այն ժամանակ, եւ իրան շրջապատեց փզէփ, սպոր, շողոքորթ և արապաւորված արեղաներով, որոնց առաջ էր քաշում և հարստացնելու համար «նուիրակութեան» ուղարկում ու պաշտօններ փախա:

Իբրեւ ասիական բռնավոր, այդ կաթողիկոսը արդարադատութեան մասին գաղափար չունէր: Իր միահեծան իշխանութեամբ, քմքի և հաճոյքի համաձայն, կարգաւորում էր ամեն բան, համարելով ազգը իր ծառան, իսկ եկեղեցին՝ իր սեփական փունը: Աքսորական Ներսէսը Քիշինեվից լուռ ու թախծալից դիպում էր այդ բոլոր ազգավնաս խայտառակութիւնները և միայն ժամանակ առ ժամանակ արհամարհական և սուր երգիծական գրութիւններով էր խայթում այդ ողորմելի ուզուրպատօրին: Ժողովրդի և միաբանութեան մեջ ընդհանուր դժգոհութիւն էր փիրում. Կ.Պօլիսը չէր յիշատակում նրա անունը. նոյն իսկ նրա կողմնակից հացկափակ արարածները հայհոյում էին նրա եփեւից և միայն երեսից, անձնական շահերից կուրացած, շողոքորթում, քծնում էին: Իսկ այդ միամիպը կարծում էր թէ մեծ բանի վրա է՝ անպիտաններին առաջ քաշելով և լաւերին հալածելով...

Չը փանելով բոլոր անկարգութիւնները և կամայականութիւնները, Էջմիածնի միաբանութիւնը վերջապէս ընտրեց 8 հոգի, որ կաթողիկոսի հետ բանակցեն: 1833 թի նոյեմբերի 10-ին ընտրվածները խմբովին ներկայանում են կաթողիկոսին մի բողոքագրով, որից բերում ենք մի քանի կէտեր:

Նրանք բողոքում են.

1) Որ կաթողիկոսը փոխանակ ընդհանուրի շահը և հասարակութեան բարօրութիւնը նպատակ դնելու, «առանց որոց ոչ մի իշխա-

նութիւն չէ օրինաւոր եւ չէ հաճելի Աստուծոյ - անձնական քմահաճութեամբ է գործում, ոչնչացնելով եւ վանքի այն «սահմանադրական կառավարութիւնը», որը հաստատել էին Դանիէլ և Եփրեմ կաթողիկոսները, համաձայն ազգի և միաբանութեան ցանկութեան այն նպատակով, որ վերջ դրվի կաթողիկոսների և նրանց սիրելի ֆալօրիքների քմահաճ, անձնիշխան փնտրենութիւններին:

2) Ոչ մի հասարակաօգուր կարգադրութիւն կամ գործ չէ կատարվում և անկարգութիւնները ոչ միայն չեն վերացվում, այլև խրախուսվում են:

3) Փոխանակ վանքի պարսքերը վճարելու և նրա չքաւոր գանձարանը լցնելու՝ Կարբեցին ձգտում է անվերջ արծաթ և ոսկի դիզել՝ յարկապէս սեփական գոյքը և գանձը աւելացնելու և իր աշխարհական ազգականներին հարստացնելու նպատակով: Ոչ միայն կանօնաւոր հաշիւ չէ տալիս, այլ ընդհակառակը, միշտ աշխատում է ամեն դէպքում և զանազան անվայել միջոցներով վանքի սեփական գոյքից և գանձարանից էլ մի բան աւելացնել իր սեփական գանձին:

4) Միաբանութեան մի մասին աչառութեամբ և թշնամաբար է վերաբերվում, հրապարակաւ անարգում ու մեղադրում է նրանց սնորհի ու սուր պատճառաբանութիւններով և թշուառացնում է միաբանութեան դրութիւնը:

5) Անարժաններին, անձնական շահերից դրդված, բարձրացնում է և պաշտօններ տալիս, ըստ իր հաճոյից և քմաց, առանց հետեւելու Դանիէլ-Եփրեմի սահմանադրական ուղղութեան:

6) Նրաժարած Եփրեմին մարդու տեղ չէ դնում, նրա խորհուրդներին չէ դիմում և զրկել է նրան կաթողիկոսական պատրից ու հեռացրել վեհարանից:

Եւ, առհասարակ, ոչ միայն ոչինչ հոգս չէ փանում խառնվինթոր գործերը կարգի բերելու, հաշուետեսութիւն մտցնելու, անարժաններին և փզէրներին քահանայանալու դէմն առնելու, այլև ինքն սեփական բարքով գայթակղեցուցիչ օրինակ է դառնում այլոց համար և զանազան անբարոյական, լիրբ անձանց երես է տալիս ու վանքում պահում:

Եւ այլն եւ այլն եւ այլն:

Բողոքատուները վերջն ավելացնում են. «Քաջ գիտենալով, որ ծածկված վերքերն անբուժելի են մնում, բարուք համարեցինք բանալ այդ վերքերը, որպէս զի բժշկական դարման գրվի», և ապա առաջարկում են միջոցներ՝ փիրող անկարգութիւններին վերջ դնելու համար:

Երևանի նահանգապետ իշխան Բեհբութօվը, որը եւս ժողովրդի համար մի ցաւ էր, Կարբեցուն պաշտպանելու միակ միջոցը գտաւ՝

անբաւականներին հեռացնելը Էջմիածնից, թէւ ինքն խոստովանվում էր թէ՛ «կաթողիկոսին ամենեւին ազատ չէ համարում վերոգրեալ մեղադրանքներից, բայց եւ այնպէս Կարբեցին աւելի պիտանացի կարող է լինել, քան թէ ուրիշ ոք» ...

Առհասարակ հայոց եկեղեցա-վարչական գործերում փիրող սախական անկարգութիւնները ոչ միայն զգուեցրել էին լաւ հոգևորականներին, այլև կրթված աշխարհականներին, նոյն իսկ հասարակ ժողովրդին: Դեռ Էջմիածինը պարսից ձեռքումն էր, որ 1805 թին մօսկվարնակ Մինաս Լազարյանը աշխատում էր համոզել Դանիէլ կաթողիկոսին, որ սախական անձնիշխան կամայականութիւններին վերջ դրվի՝ կօլլեգեալ հաստատութիւններով և որոշ կարգ ու կանօններով:

Եւ Դանիէլը պարասխանում էր թէ. «Կամին զի կենդանասցին օրենք և կանօնք առաքելոց և հայրապետաց սրբոց. վասն որոյ զայս առաջի առնեմ՝ որպէս հիմն, զի կաթողիկոսն առանց եպիսկոպոսաց եւ եպիսկոպոսք՝ առանց կաթողիկոսի մի եւս իշխեսցին յայսմհերէ եզական կամօք իւրեանց իշխանաբար առնել ինչ գործ որ իցէ պարկանեալ Եկեղեցոյ Տայաստանեայց կամ Տայոց Ազգի»: Մա մինչև անգամ առաջարկեց ընհանուր միաբանութեամբ ընտրել եպիսկոպոսներից և վարդապետներից «ժողով», որ լինի դատարար սինհոդոսի և ծայրագոյն պարբիարքի վրա «ըստ կանոնաց հայոց»:

Սակայն նրա աջակից Ներսէսի ցանկութիւնը՝ մի ընդհանուր հայկական եկեղեցական գերագոյն «ժողով» ունենալը՝ չիրագործվեց եւ երբ Էջմիածինը 1828 թին անցաւ ռուսաց ձեռքը և Կարբեցին կաթողիկոս դարձաւ, Պասկեվիչը, վերջ դնելու համար փիրող անկարգութիւններին, կազմեց մի գաղտնի «կօմիտեպ» Կարբեցու մերձավոր անձերից - իշխան Բեհբութօվ, կաթօլիկ Շահան Ջրպետեանց, կաթօլիկութիւնից դարձած Սերովբէ վարդապետ և կաթօլիկ Օջկին պաշտօնեան, - մշակելու Տայոց եկեղեցու վարչութեան համար ընդհանուր կանօնադրութեան (Պօլօժենիէի) նախագիծը:

Չը նայած որ ռուսաց կայսրերի ցանկութիւնն էր՝ բարձրացնել Էջմիածնի հեղինակութիւնը և փալ նրան այնպիսի սահմանորոշութիւն, որով ըստ կարելոյն պահպանված լինէին Տայոց եկեղեցու անհղութիւնները և իրաւունքները, «որ անշուշտ թանգ էին ժողովրդի համար» - բայց, փարաբաղդաբար, ո՛չ կաթողիկոսը, ո՛չ էլ նրա առաջարկած պապական ոգով կրթված արքանեակները կամ բուրբօն Բեհբութօվը՝ ձեռնհաս էին ուսումնասիրելու և ըմբռնելու հայոց ժողովրդական ազատ եկեղեցու ոգին:

Տասկանալի է, թէ ի՞նչ ուղղութեամբ նախագիծ պէտք է մշակել այդ «կօմիտեպը»: Բարեբաղդաբար, Պետերբուրգում մինիստրներ-

րի խորհուրդը չը համաձայնվեց նախագծի շարք մասերի հետ և հարկ եղաւ Պետերբուրգում հիմնել նոր կոմիտեայ, որը երեք-չորս տարի աշխատելով՝ մտքեց նախագծի մէջ փոփոխութիւններ յօգուտ Տայոց եկեղեցու: Այդպիսով, Պօլօժէնիէի բոլոր պակասաւոր կողմերի պարասխանաւորութիւնը ընկնում է հայ հոգեւորականութեան Գրգիւրութեան և կարարյալ անձեռնհասութեան վրա: Ինչ կարելի է սպասել մի հոգեւորականութիւնից, որի գլուխը՝ կաթողիկոսը, Նիկողայոս կայսրի բարեհաճ հարցին Էջմիածնում 1837թին, թէ՛

- «Ի՞նչ կամիք խնդրել ինձնից ձեր եկեղեցու եւ հօրի բարօրութեան համար»:

Պարասխանել էր.

- Շնորհել իմ երկու եղբորդոց՝ Թէվումօվներին ռուսական շքանշաններ, որպէս զի ազնուական դառնան ...

Կամ՝ ի՞նչ սպասել մի կաթողիկոսից, որը բարոն Րօզէնին հաճոյանալու նպատակով Էջմիածնից ուղարկում է Թի Փլիս նրա կնոջ համար կաթողիկոսների հին թանգագին թագը և երբ յետ է սրանում՝ զարդարած արդէն հասարակ ապակու կտորներով, մեծագին ակնեղենների փոխարէն, - լռում է: Ի՞նչ կարելի է սպասել մի հոգեւորականութիւնից, որը փողի համար պարրասար էր ամեն ստորութիւն յանձն առնել և որի հրէշաւոր Գրգիւրութեան, նախանձի և ապիկարութեան չափի մասին միայն հայ խեղճ ազգը գաղափար ունի, որովհետեւ միայն նա է տուժել այդ կղերից:

Ճիշդ է, «Կանօնադրութեամբ» արտաքին, ձևական կարգ ու կանօն մտաւ մեր եկեղեցավարչական գործերում, սակայն ներքինը՝ հին, ասիական կամայականութիւնը՝ մնաց, որովհետեւ հոգեւոր իերարխիայի պաշտօնեայից միայն փարաջա էր պահանջվում և ոչ մի մտաւոր բարոյական ցենզ: Տասկանալի է, որ կօնսիստօրիաները դարձել էին ժողովուրդը կեղեքող հիմնարկութիւններ, ուր «ստորոժից» սկսած մինչեւ առաջնորդը կաշառք էին վերցնում:

Ամեն չըհաս՝ հաս էր դառնում, ամեն մի տգէտ՝ քահանայ, նայելով տուած գումարին: Եկեղեցական գոյքերն ու կալուածները յափշտակվում էին. արդարութեան նշոյլ չը կար: Կամայականութիւնը թագաւորում էր սոսկալի անամօթութեամբ և միայն շողոքորթ, ինկարկող մամուլն էր պակաս ...

Ամբողջ հոգեւորականութիւնը խորին Գրգիւրութեան մէջ էր ընկղմված, վանքերը ուսումնարան, տպարան չունէին, իսկ կաթողիկոսը չէր էլ մտածում այդ շռայլութիւնների մասին: Մտեր մագիստրոսը պարզամտութեամբ բացատրում է կաթողիկոսի և եպիսկոպոսների ուսումնարելութեան պարճառը այսպէս.

«Ի ծագել լուսաւորութեան ի գունդս արեղայից և սարկաւագաց ըստ օրինի այլոց ազգաց, ոչ զնոյն համարումն յարգանաց մարթէին գրանել զինքեանց եպիսկոպոսքն զոր ինչ այժմ: Քանզի յոգունց եպիսկոպոսաց և վարդապետաց թէպէտ և չիցեն ուսեալք, սակայն գոլով այժմ ի գերագոյն պատուի ու պաշտաման, զոր օրինակ ի գանձապետութեան, յաւագ լուսարարութեան և դարպասճութեան և այլն, ի համարի են յաչս միաբանից և բնակչաց Վաղարշապատոյ և վկային լինել արժանիք առաջնորդութեան, նուիրակութեան և կաթողիկոսութեան, որոյ վասն իսկ վայելեն ի մեծագոյն բարութիւն, և օրըստօրէ առաւելուն պատիւ փառաց իրեանց. իսկ ի բանիլ աչաց միաբանից լուսով իմաստից, յայտնի է՝ թէ այն համարումն կամ բնաւ իսկ ոչ մնայր առ նոսա, և կամ փոխարկիւր յայլ իմն. քանզի կամաւ կորանալ՝ կամաւ կորանալ՝ ոչ ամենեցուն է, բայց այնոցիկ միայն՝ որոց կամ արտաքին և կամ ներքին կորացեալ իցեն աչք»:

Իմաստուն խօսքեր ...

Ննդկաստանի հայերը, կարդալով Պօլօթէնիէն, ուղարկում են իրենց դիպողութիւնները, որոնցից գլխաւորն այն էր, որ ոչ միայն կաթողիկոսական ընտրութեան համար պէտք է դիմել ընդհանրական ազգային ժողովի վճռին, այլև ուրիշ կարևոր ազգային-եկեղեցական խնդիրներում, համաձայն Տայոց եկեղեցու հին սովորութեան, որովպէս Տայոց եկեղեցին երբէք չէ ընդունել պապական եկեղեցու կղերական գերիշխանութեան կամ անսխալականութեան գաղափարը: Կայսրն իմանալով այդ գրութեան մասին, հրամայեց պահանջել կաթողիկոսի կարծիքը յիշած յօդուածների մասին: Ինչ պէտք է պատասխանէր տգէտ, անձեռնհաս կաթողիկոսը իր անպէտք շքախմբով ...

Մի քանի ժամանակից յետոյ մեռաւ Կարբեցին 80 տարեկան հասակում, կրակելով իր անձնական հարստութիւնը իր ազգականներին: Նա մեռավ ամենավար յիշատակ թողնելով իր վնասակար գործունէութեան և անձնական արարատր բնաւորութեան շնորհիւ: Նրա դժբաղդութիւնից չը կար այն ժամանակ խաւարամիտ մամուլ, որ խնկարկէր նրան և նրա չարագործութիւնները սրբացնէր պապական կղերի աջակցութեամբ և անսխալականութեան գաղափարով: Իսկ շատ շուտ, ինչպէս ժողովուրդն իր առողջ դատողութեամբ, այնպէս և պատմութիւնը իր անաչառութեամբ կարդացին իրենց դատաւճիտը ...

ԿՐՈՆ ԵՎ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Համար 6

փետրվար

148

Տղազրվել է «Բեկոր-Նրա» տղազրասանը

**Տղազրությունը՝ օֆսեթ, Թուղթը՝ օֆսեթ,
Չափսը՝ 70x100 1/16, Ծավալը՝ 9,25 տղ.մամ.,**

Տղաֆանակը՝ 550 օրինակ