

ԿՐՈՆ ԵՎ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ



Հանդեսի հրատարակումը ֆինանսավորվել է
Բաց հասարակության ինստիտուտի օժանդակության հիմնադրամի հայկական մասնաճյուղի եւ Նիդերլանդների
թագավորության կառավարության կողմից

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

2007

Խմբագրական խորհուրդ

Լևոն Աբրահամյան

ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

Ստեփան Դանիելյան

Համազործակցություն հանուն ժողովրդավարության կենտրոն

Հովհաննես Հովհաննիսյան

Երևանի պետական համալսարան

Վարդան Զալոյան

Հունանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոն

Արամ Սարգսյան

Հայաստանի պետական տնտեսագիտության ինստիտուտ

Խմբագիր

Շավարշ Խաչատրյան



Համազործակցություն
հանուն ժողովրդավարության
կենտրոն

Հեռ.՝ 22 36 97

Էլեկտրոնային հասցե՝ colfordem@gmail.com

Բովանդակություն

Հոդվածներ

Եկեղեցաշինությունը որպես իշխանության գործողության հայելի
Մանվել Սարգսյան

Հայ առաքելական եկեղեցու արդի ուղղվածությունը.
Ժողովուրդը եւ հավատքը, անցյալն ու ներկան
Կոնրադ Շեկերսկի

Քաղաքացիական հասարակություն, կրոն և ինտեգրացիա.
Իսլամը Ֆրանսիայում և Գերմանիայում
Ռիվա Կաստորյանո

Իսլամ և ժողովրդավարություն.
ակնարկ մոտեցումների ու ընկալումների մասին
Միքայել Հովհաննիսյան

Հրապարակումներ

Կրոնական զարգացումները XXI դարասկզբին և
Հայաստանի իրողությունները
Հրանուշ Խառատյան

Մարդու իրավունքների արդի խնդիրը քրիստոնեության տեսանկյունից
Հոգեշնորհ Տ. Հովակիմ վարդապետ Մանուկյան

Անցյալից

Երկու խոսք (հատվածներ)
Միքայել Նալբանդյան

Անդրադարձ

Ստեփանոս Նազարյանը կրոնական
հանդուրժողականության և խղճի ազատության մասին
(ծննդյան 195-ամյակի առթիվ)
Ռազմիկ Սահակյան

Օրենքներ եվ համաձայնագրեր

Կոնվենցիա Մարդու իրավունքների և հիմնարար
ազատությունների պաշտպանության մասին (կրճատումներով)

Մարդու իրավունքների և հիմնարար ազատությունների պաշտպանության
մասին կոնվենցիայի թիվ 12 արձանագրություն (կրճատումներով)

Կոնվենցիա քաղաքացիական և քաղաքական իրավունքների
մասին (կրճատումներով)

ՀՀ օրենքը «խղճի ազատության և
կրոնական կազմակերպությունների մասին»

ԵԿԵՂԵՑԱՇԻՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ԶՈՐԵՂՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԵԼԻ

Աշխարհի ժողովուրդների քաղաքական պատմության մեջ հոգևոր իշխանության ինստիտուտների դերը բավականին լավ է ուսումնասիրված: Միապետությունների գոյության և XVIII դարում սահմանադրական պետությունների առաջացման ժամանակաշրջաններում եկեղեցու ինստիտուտի սկզբունքորեն տարբեր գործառույթները նույնպես միանգամայն թափանցիկ են: Հետազոտական այսպիսի իրադրությունը թույլ է տալիս արժանահավատության բավարար աստիճանով վերլուծության ենթարկել նաև հայ ժողովրդի քաղաքական պատմությունը և, մասնավորապես՝ Հայ առաքելական եկեղեցու ուրույն դերն այդ պատմության մեջ:

Հայաստանում ընդունված է պնդել, որ Հայ առաքելական եկեղեցին հայ ժողովրդի պատմության մեջ հատուկ տեղ է զբաղեցրել: Միաժամանակ՝ այդ պատմական դերի էությունը դեռևս բավարար չէ ուսումնասիրված, և այնքան էլ հասկանալի չէ, թե ինչպես է հայոց պատմությանը բնորոշ քաղաքական իշխանության պարբերական պակասը հարաբերակցվել եկեղեցու ոչ տիպական ակտիվության հետ: Բացի այդ՝ հայ ժողովրդի ազգային նույնականության պահպանման հարցերում Հայ առաքելական եկեղեցու վճռորոշ դերի վերաբերյալ առկա վարկածներն այնքան էլ համոզիչ չեն: Նշենք նաև, որ ազգային նույնականության բուն էությունն էլ հաճախ ծայր աստիճան հակասականորեն է գնահատվում, ինչի վկայությունն է, թեկուզ՝ եկեղեցու և ժողովրդի կամ նույնիսկ՝ կուսակցությունների և ժողովրդի նույնացման տարածված փորձը:

Առկա պատմագրությունը վեր հանված հարցերում բազում «սպիտակ բծեր» է թողնում: Մասնավորապես՝ այդ պատմագրության կողմից կազմած՝ քրիստոնեական ժամանակաշրջանի Հայաստանում ծավալված քաղաքական և մշակութային-կրոնական գործընթացների պատկերը կտրուկ հակասության մեջ է պատմության առավել արժանահավատ վկայի, այն է՝ անցած դարաշրջանների նյութական ժառանգության հետ: Խոսքը, առաջին հերթին՝ միջնադարյան եկեղեցական ճարտարապետության մասին է, որի նմուշները, բարեբախտաբար, բավարար քանակով մեզ են հասել:

Տարածված կարծիքն առ այն, թե՛ ճարտարապետությունը հասարակության հոգու բյուրեղացումն է, հիմքերից զուրկ չէ: Իսկ հայ եկեղեցական ճարտարապետության դեպքում այդ կարծիքն առավել համոզիչ է. չէ՞ որ այստեղ է բյուրեղացված Հայաստանի հոգևոր-քաղաքական ողջ պատմությունը: Համենայն դեպս, մեր հետագա շարադրանքը կոչված է ցուցադրելու, որ ընդամենը տարբեր դարերի եկեղեցական շինությունների մի շարք յուրահատուկ բնութագրիչների բացահայտումը կարող է ոչ միայն լույս սփռել պատմության բազմաթիվ գաղտնիքների վրա, այլև՝ կառուցել հայ ժողովրդի քաղաքական պատմության ողջ տրամաբանությունը:

Կրոնական և քաղաքական փոփոխությունների անվերջանալի ժամանակագրությունն ինքնին շատ բան չի բացահայտում պատմության հասարակական-քաղաքական գործընթացների տրամաբանության մեջ: Այստեղ իրեն զգացնել է տալիս պատմության այդ ժամանակաշրջանների կազմակերպական-մշակութային պարունակության, այսինքն՝ դարաշրջանների ներուժի վերաբերյալ պատկերացումների պակասը: Հենց այդ առումով՝ Հայաստանի տարածքում եկեղեցաշինության վերելքի ժամանակաշրջանների ընդամենն ուշադիր դիտարկումը թույլ է տալիս հայտաբերել անցյալի քաղաքական գործընթացներից շատերի խորքային տրամաբանությունը: Կարծում ենք՝ ավելի լավ ճանաչողական նյութ պարզապես գոյություն չունի:

Եթե եկեղեցական շինությունների ծավալների, ոճի ու կրոնական կողմնորոշման և պատմության շրջադարձային այս կամ այն իրադարձությունների միջև կապը ենթարկենք համակարգված վերլուծության, ապա հնարավոր կդառնա վերագնահատել Հայաստանի տարածքում այս կամ այն պետական կազմավորումների բնույթի վերաբերյալ «ուղղամիտ» բազում տեսություններ, ինչպես նաև՝ հայ ժողովրդի պատմության մեջ քաղաքական ու կրոնական իշխանության իրական դերի մասին սովորական պատկերացումներից շատերը: Հնարավոր է դառնում նաև՝ ժողովրդի զարգացման համոզիչ պատկերի կազմումը:

Պատմության վրա նման հայացքի արդիականությունը թելադրված է այնքանով, որ պատմության աղավաղված ընկալումը ներկայումս նշանակալից գործոն է դառնում ժողովուրդների միջև, նաև՝ բուն հայ ազգի ներսում քաղաքական լարվածության խթանման մեջ: 1990-ականների սկզբում բազմաթիվ ժողովուրդների կողմից անկախ պետականության կառուցման ուղին բռնելն ամենուրեք հրատապ դարձրեց ազգային նույնականության հիմնահարցը: Բացի այդ՝ պետականորեն կազմակերպված նոր ազգերի առջև ծագեց փոխհարաբերությունների նոր ձևերի ուղիների որոնման հիմնախնդիրը:

Նման պայմաններում պատմության հիմնահարցերից շատերն սպառնում են վերածվել պետական քաղաքականության ձևավորման ուղիներում էական խոչընդոտների: Այդ հիմնահարցերը ժամանակին որպես պետական խնդիրներ չձևակերպվեցին, ինչը մեծ դժվարություններ ստեղծեց նորանկախ պետությունների ժողովուրդների ներքին և արտաքին քաղաքական կյանքում: Կոնկրետորեն Հայաստանում՝ 1915 թվականի Մեծ եղեռնի, Լեռնային Ղարաբաղի, հայկական սփյուռքի, ինչպես նաև՝ հայ եկեղեցու դերի հիմնահարցերը ոչ միայն շարունակում են կյանքի կոչել միջազգային բարդ խնդիրներ, այլև՝ անընդհատ խթանում ներազգային լարվածության հզոր ալիքներ:

Դեռ ավելին՝ «պատմության իրավունքի» և «պատմական ժառանգության իրավունքի» վերաբերյալ կրկին հրատապ դարձած վեճերն սպառնում են վերաճել ապակառուցողական բնույթի գործնական քաղաքականության: Արդեն իսկ հարկ չկա հիշատակելու այն բարդ վիճակի մասին, որում են ներկայումս հայ-թուրքական ու հայ-ադրբեջանական հարաբերությունները, մինչդեռ ավելի ու ավելի մեծ հնչեղություն է ստանում հայ-վրացական պատմական-մշակութային նկրտումների ոլորտը: Իսկ նկրտումներն իրական գործողություններ են ծնում, քանի որ անցյալի երևույթների նպատակահարմարեցումը հանգեցվում է ընդամենը «անբաժանելիի բաժանման» պրակտիկայի, ընդ որում, մեծավ մասամբ՝ մտացածին երևույթների բաժանման: Ներկա դարաշրջանի իրական պատմությունն ու իսկական հիմնախնդիրները քաղաքագետների ուշադրության սահմաններից դուրս են մնում: Ասպարեզ է բացվում միայն անհանդուրժելիության և անհաշտության տրամադրվածությունների առջև:

Այս ամենի մեջ առավել վտանգավոր հանգամանքն այն է, որ ներկա սերունդների քաղաքական-հոգեբանական ժամանակակից վիճակի՝ որպես պատմական ժառանգության կերպերից մեկի, տրամաբանությունն անհասանելի է մնում: Մինչդեռ այս դեպքում խոսքն արդեն ժողովրդի ներկան ու ապագան կանխորոշող հանգամանքի մասին է: Բոլորը փորձում են երկխոսություն հաստատել սեփական ճշմարտության և սեփական հակվածությունների հետ: Եվ քչերն են խորհրդածում այն մասին, թե որտեղ են թաղված մարդկանց այժմեական «լրդված» մտածելակերպի ակունքները: Այս ամենն այնքան էլ անվճար չէ. ինքը՝ իր և աշխարհի անհամազոր ընկալումը թանկ է նստում:

Միանգամայն արժանահավատ վկայությունների հիման վրա ազգերի արդի աշխարհընկալման պատմական արմատների իմաստավորման ցանկացած փորձ ներկայումս կենսականորեն կարևոր հետաքրքրություն է ներկայացնում: Իսկ եթե նպատակ է դրվում՝ ճանաչել անցյալի եկեղեցական-քաղաքական կյանքի տրամաբանությունն ու հոգեբանական այն ժառանգությունը, որը թողել է այդ պատմությունը մարդկանց ներկա սերունդների մտածելակերպի առումով, ապա անփոխարինելի է դառնում անցյալի կյանքի նյութականացված մարմնավորումը՝ պատմության բոլոր ժամանակաշրջանների եկեղեցական շինությունները: Նման փաստարկումը ելնում է այն հանգամանքից, որ պատմական գրավոր ցանկացած վկայություն կամ շարադրանք մշտապես յուրաքանչյուր դարաշրջանի եկեղեցական-քաղաքական կյանքի պտուղն է ու բաղադրիչ մասը և, համապատասխանաբար, ականայից իր վրա է կրում քաղաքական հակումների կնիքն ու հատկություն ունի պատմական իրողությունները ջատագովությամբ նենգափոխելու:

Այս առումով՝ անխոս քարերն անաչառ են: Ուստի արժե դրանց վստահել՝ նվազագույն ռիսկով: Մեթոդաբանական տեսանկյունից՝ եթե այդ գործոնը, այնուամենայնիվ, հարաբերակցվի պատմության փաստերի հետ, ապա նպատակահարմար կլինի հարաբերակցելու համար քաղաքական և կրոնական պատմության հանրահայտ (քրեստոնատիական) փաստեր առանձնացնել: Մնացյալ բոլոր հարաբերակցումներն ավելի լավ է եկեղեցու և պետության փոխհարաբերությունների համընդհանուր տեսական օրինաչափությունների հետ կատարել: Իսկ տարեգիրների վկայությունները կարելի է ներկայացնել ընդամենը որպես մշակված վարկածների օգտին լրացուցիչ փաստարկներ: Հետագա շարադրանքում մենք կփորձենք հենց այդպիսի՝ փորձ կատարել:

Շարադրման տրամաբանության կանոնավորության պահպանման նպատակով՝ պատմական առավել կարևոր վկայությունները մենք առանձնացրել ենք հղումներում և տեղեկատվական նյութերում: Ենթադրվում է, թե ընթերցողը հեշտությամբ կարող է համեմատել գրավոր աղբյուրների ու հետազոտությունների տեղեկությունները՝ առավել ևս, որ վերլուծություն կատարելիս շեշտը դրվել է տարածված ու բոլորի կողմից ընդունված կարծիքների վրա: Բացի այդ, մեր կարծիքով՝ նախքան պատմական գործընթացների «թավուտները» մուտք գործելը նպատակահարմար է հակիրճ կանգ առնել հասարակությունների քաղաքական ու կրոնական կյանքի միջև փոխկապակցվածության տրամաբանության քրեստոնատիական տեսական հիմունքների վրա: Դա կատարվում է հետագա վերլուծության մեջ տարրընթերցումները բացառելու նպատակով:

ԵԿԵՂԵՑԻՆ ԵՎ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ. ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՏԵՂՆ ՈՒ ԴԵՐԸ ՄԻԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ ԵՎ ՍԱՐՄԱՆԱԴՐԱԿԱՆ ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Քանի որ մենք պատրաստվում ենք օգտվել եկեղեցական ճարտարապետության ճանաչողական ներուժից, ուստի առաջարկում ենք ընթերցողին կանխավ համաձայնել հեղինակի հետ այն հասարակ ճշմարտության առումով, որ խոշոր և մեծաքանակ եկեղեցիներ ու վանքեր կարող են կառուցել միայն նյութական մեծ հնարավորություններով և վեհ նպատակներով հասարակությունները: Չէ՞ որ միայն կենսականորեն կարևոր պատճառներն ու նպատակները կարող են մարդկանց հարկադրել, որ տասնամյակների ընթացքում կառուցեն այդքան թանկարժեք շինություններ: Իսկ երբ խոսքը կրոնական զգացմունքի հասարակական-քաղաքական կյանքի ռազմավարական տեսանկյունների վրա այդ զգացմունքի արտացոլման մասին է, նման դեպքում առավել ևս անհրաժեշտ է խորանալ մինչև հիշատակված պատճառների ու նպատակների բուն էությունը:

Այդ առումով՝ դժվար է պատկերացնել, թե սոսկ հանուն սեփական հոգևոր փրկության և աստվածավախության առանձին հանրությունը կարող է իրեն թույլ տալ կառուցել մի տաճար, որն իր արժողությամբ հավասար է այս կամ այն հանրության անդամների բազում սերունդների ստեղծած նյութական հարստություններին: Լայնածավալ եկեղեցաշինության հանդեպ հակվածության պատճառը պետք է ավելի բանական և անմիջականորեն շոշափելի լինի: Համենայն դեպս, փաստերը վկայում են, որ այս կամ այն տարածքի տնտեսական բարգավաճումը հաճախ չի համապատասխանում եկեղեցաշինության ծավալին: Նման կապ դիտվում է մեկ այլ տեսանկյունում, այն է՝ **Իշխանության գործողության** աստիճանի հետ:

Եկեղեցու և պետական կազմավորումների միջև կապի հիմնահարցի վերաբերյալ ոչ բոլոր հետազոտություններն են մինչև վերջ պարզաբանում լայնածավալ եկեղեցաշինության հանդեպ տարբեր ժամանակների իշխանավորների հակվածության բացառիկ երևույթը: Շատ է ասվում այն մասին, թե եկեղեցին միշտ էլ հասարակական-քաղաքական կյանքի ինստիտուտներից մեկն էր և միապետների իշխանության ամրության անփոխարինելի հենարանը: Այստեղ արժե անդրադառնալ միայն մեկ տեսանկյունին՝ Եկեղեցու և միապետական տերության միջև անխզելի կապի բացառիկ երևույթի բուն էությանը:

Խնդիրն այն է, որ այդ հանգամանքի լիակատար ըմբռնման բացակայությունը դժվարացնում է զոնե հետևյալ հարցի պատասխանը. ժամանակակից սահմանադրական պետություններում ո՞րն է եկեղեցու և պետության տարանջատման արդի սկզբունքի էությունը: Ավելի ճիշտ՝ ինչո՞ւ եկեղեցին կորցրեց իր բազմահազարամյա պետականաստեղծ գործառույթը՝ այն դեպքում, երբ միապետությունների ողջ պատմությունը սերտորեն կապված է կրոնական այդ ինստիտուտի պատմության հետ: Իսկ այստեղից կհանգեմք այն հարցին, թե՞ ինչպիսի՞ն է ժամանակակից աշխարհում եկեղեցու ճակատագիրը:

Կարելի է բավարարվել այն պնդմամբ, որ բոլոր ժամանակների միապետներն աստվածներին (Աստծուն) տուրք էին տալիս՝ աստվածավախման զգացմունքից ելնելով, հանուն որի զոհաբերում էին իրենց տերությունների հարստությունների նշանակալից մասը: Բայց այդ դեպքում հարկ կլինի պատասխանել հետևյալ հարցին. ինչո՞ւ նման աստվածավախությունը շատերին չէր զսպում վանականներին առանց երկմտանքի սպանելուց: Պատմությունն առատ է այդպիսի դեպքերով: Կամ էլ՝ պատմության մեջ որտեղի՞ց հայտնվեց տարբեր հպատակների կրոնական հակվածությունները հարգելու բացառիկ երևույթը, այսինքն՝ ինչո՞ւ միապետներն Աստծու տաճարներ էին կառուցում տարբեր հավատքներ ունեցող հպատակների համար: Չէ՞ որ յուրաքանչյուր եկեղեցի իր միապետին պետք է ներշնչեր սեփական բացառիկության ու մնացյալ եկեղեցիների, առավել ևս՝ այլ կրոնների «անհավատության» մասին միտքը: Կարող են նաև բազմաթիվ այլ հարցեր ծագել:

Վեր հանված հարցերը կարող են վկայել միայն այն, որ միապետները կառուցում էին եկեղեցիներ (մզկիթներ, սինագոգներ և այլն), մեծավ մասամբ, ոչ թե հանուն սեփական հոգու փրկության, այլ, ավելի շուտ՝ իրենց **հավերժական** իշխանության պահպանման նպատակներից ելնելով: Համատասխանաբար, **եկեղեցիներ էին կառուցում, մեծավ մասամբ՝ իրենց հպատակներին հնազանդեցնելու նպատակով, բայց ոչ՝ հանուն Աստծու:** Նման պնդումը կարող է մեզ օգնել շատ ավելի խորն ըմբռնելու միապետական տերությունների բուն էությունն ու ողջ աշխարհով մեկ լայ-

նածավալ եկեղեցաշինության բացառիկ երևույթը: Ավելի հեշտ կլինի հասկանալ նաև պատմությունից նույնպես հայտնի՝ աստվածավախությամբ ու օրինապաշտությամբ այնքան էլ չփայլող միապետների կենսափիլիսոփայությունը: Որպես արդյունք՝ ավելի դյուրին կլինի ըմբռնել հասարակությունների և պետությունների պատմության բուն տրամաբանությունը:

Վերոնշյալ պնդումն ամենևին դժվար չէ փաստարկել, եթե կանգ առնենք ցանկացած կրոնական համակարգի առանցքային քաղաքական իմաստի վրա: Բոլոր միապետների «փրկությունն» էր «տիրակալի՝ Աստծու ընտրյալ լինելու» դրույթը, որն ամրագրված էր ցանկացած կրոնական ուղղության մեջ: «Ցանկացած իշխանություն Աստծուց է», - ահա՛ այդ դրույթը, առանց որի ոչ մի կրոն հնարավորություն չէր ունենա երկար ժամանակ մարդկության մեջ գոյատևելու: Այս «Աստծու ճշմարտությունը», ըստ եկեղեցական ավանդույթի, կրոնի հետևորդներին մեկնվում էր ամենապարզ ու համոզիչ ձևով, այն է՝ մարդկանց ներշնչելով, իբր՝ «աշխարհում միայն մեկն ունի բոլորին իշխելու իրավունք», ինչն էլ դեռ հնուց եկեղեցին վերածեց առանցքային պետականաստեղծ գործոնի:

Բնականաբար, ճշմարտությունն առ այն, որ՝ «ցանկացած իշխանություն Աստծուց է», շատ ավելի խորն է նման պատմական մեկնությունից: Ներկայումս շատերն են հասկանում, որ այս բանաձևը հետևյալ ճշմարտության արտացոլումն է. «Մարդը կամ իշխում է մեկ ուրիշին, կամ՝ ոչ»: Այլ կերպ ասած՝ ուրիշներին կարող է իշխել միայն այնպիսի անձնավորությունը, ով օժտված է այլոց գիտակցությանը տիրելու և սեփական կամքին նրանց ենթարկելու զարգացած ընդունակություններով: Դա, իրոք, Աստծու շնորհ է և բնավ ոչ բոլորին է ի վերուստ տրված: Սակայն մեզ այժմ հետաքրքրում է այդ հարցի ավանդական եկեղեցական մեկնությունն ու դրա դերը մարդկության պատմության մեջ:

Աստծուն խորը հավատացող հասարակությունները չէին կարող «տիրակալի՝ Աստծու ընտրյալ լինելու» դրույթն անտեսել: Եթե այդպես չլիներ, ապա մարդկանց պետական միավորումներն ընդհանրապես անհնարին կլինեին: Հասկանալի չէր լինի նաև՝ եկեղեցական կազմակերպության ռազմավարական իմաստը, քանի որ գորեղ լինելու համար լոկ խրատները թույլ գործոն են: Կրոնն ի սկզբանե պետք է ունենար քաղաքական գործառույթ, այսինքն՝ մարդկանց հարաբերությունների կանոնակարգման գործառույթ՝ նրանց բարոյական զարգացվածությունից անկախ: Եկեղեցուն հենց այդպիսի՝ գործիք էր տրամադրում հասարակության հավատը տիրակալի՝ Աստծու ընտրյալ լինելու մեջ: Դա թույլ էր տալիս եկեղեցիների առաջնորդներին մատնանշել այն անձին, ով Աստծու ընտրյալ է. հասարակությունները կարող էին միայն ծունր դնել ու բացականչել. «Կեցցե՛ տիրակալը»:

Միապետական կարգի պետական կազմավորումների ձևավորման այսպիսի տրամաբանությունը հստակորեն ուրվագծում է եկեղեցու և տիրակալի դերերի, ինչպես նաև՝ նրանց փոխհարաբերությունների իմաստը: Հենց այստեղ ենք մենք գտնում եկեղեցու զորեղացման ու նրա հեղինակության բարձրացման հանդեպ բոլոր միապետների հակվածության մեկնությունը: Միապետները (նույնիսկ՝ նրանք, ովքեր Աստծուն չէին հավատում) ստեղծում էին եկեղեցու հենքը, իսկ եկեղեցին պաշտպանում էր հպատակների հավատն իրենց տիրակալի՝ Աստծու ընտրյալ լինելու մեջ: Դրանով իսկ պետական միավորումն ստանում էր իր կայացման ու կայուն գործունեության համար անթերի ամբողջական համակարգ:

Այսպես էր հազարամյակներ, և թվում էր, թե ոչինչ չի կարող փոփոխել գործերի առկա վիճակը: Բայց Աստծու հավատը նույնպես կոնկրետ ձևեր ունի: Միշտ գալիս է մի ժամանակ, երբ մարդիկ փոխում են Աստծու ճշմարտությունների իրենց ընկալումը: Այդ առումով, մեր հետազոտության հաջորդ տեսանկյունին, այն է՝ մեր ժամանակներում եկեղեցու ճակատագրին անդրադառնալով՝ անհրաժեշտ է հակիրճ քննարկել մարդկային խմբակցությունների քաղաքական կազմակերպման սխեմայի որակական փոփոխությունը, իսկ ավելի կոնկրետ՝ սահմանադրական կարգի պետության էությունը: Այդ ընթացքում պարզ կդառնա նաև՝ մարդկային խմբակցությունների կյանքում եկեղեցու դերի արմատական փոփոխության տրամաբանությունը:

Միանգամայն բնական է, որ, մարդկանց իրավունքների հավասարության հանդեպ հավատ առաջանալու հետ մեկտեղ, տիրակալների՝ Աստծու ընտրյալներ լինելու մեջ հավատը պետք է սպառվեր և իր դերը կորցնել՝ որպես պետականաստեղծ գործոն: XVIII դարից սկսած՝ ազատականության (լիբերալիզմի)՝ անձի ազատության և հավասարության իդեալների հանդեպ հավատ ընծայած Հյուսիսային Ամերիկայի ու Եվրոպայի ժողովուրդները մերժեցին եկեղեցու առանցքային

դերն իրենց պետություններում իշխանություններ ձևավորելիս: Պետություններն սկսեցին կազմավորվել հավասար հիմունքներով քաղաքացիների համընդհանուր պայմանագրի, այն է՝ **Սահմանադրության** հիման վրա: Եկեղեցին, սեփական կամքի հակառակ՝ այդ գործընթացից հետ էր քաշվել, ինչը հատուկ ամրագրվեց սահմանադրությունների հենց տեքստերում: Եկեղեցական ինստիտուտի հազարամյա դերը սասանվեց:

Դեռ ավելին՝ կորցրեց իր արդյունավետությունը Եկեղեցու գլխավոր ինստիտուտներից մեկը, այն է՝ **Ճշմարտության մասին վեճը**: Ազատական գաղափարախոսությունը պետական կյանքում մերժեց բարձրագույն ճշմարտության իրավունքը: Փոխարենը, որպես սահմանադրական պետությունների հիմնական սկզբունքներից մեկը՝ արմատավորվեց սեփական կարծիքն արտահայտելու ազատության սկզբունքը: Եկեղեցուն վիճակված էր հասարակությունների կենսագործունեության մեջ սկզբունքորեն այլ դեր ուղղելու: Եկեղեցու քաղաքական դերն սպառվեց: Դրանից եկեղեցաշինությունը չնվազեց, սակայն արմատապես փոխվեց եկեղեցական գործունեության դերը:



Հայ ժողովրդի պատմությանն անդրադառնալով՝ մենք հեշտությամբ կարող ենք նկատել, թե հասարակությունների քաղաքական կազմակերպության ու Եկեղեցու փոխկապակցվածության բոլոր նշված օրինաչափություններն ինչպես են թելադրել նաև հայ ժողովրդի կյանքը: Եվ հենց այդ օրինաչափությունների լույսի ներքո առավել դյուրին է բացահայտել Հայ առաքելական եկեղեցու հատուկ դերի մասին պնդումների էությունը: Չէ՞ որ պետք է պարզ լինի, որ այդ հատուկ դերը չէր կարող դուրս գալ պատմության համընդհանուր օրենքների շրջանակներից: Իսկ դա նշանակում է, որ նշված դերը պետք է փնտրել Հայ առաքելական եկեղեցու և ազգային քաղաքական իշխանության ու Հայաստանում կրոնական այլ ուղղությունների միջև փոխհարաբերությունների ոլորտում, իսկ, զուցե և՛ այն ժամանակների իշխանության ազդեցիկ արտաքին կենտրոնների հետ դաշինքներում: Այլուր փնտրելն անհիմաստ է: Ինչ-որ յուրահատկության առկայության դեպքում դա պետք է արտահայտվեր հենց այստեղ:

ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԵԿԵՂԵՑԱՇԻՆՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԵԼՔՆԵՐԻ ՈՒ ԱՆԿՈՒՄՆԵՐԻ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆՆԵՐԸ ՈՐՊԵՍ ԿՐՈՆԱԿԱՆ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔԻ ՀԱՅԵԼԻ

Ինչպես և ողջ աշխարհում՝ Հայաստանի տարածքում նույնպես ակնառու են եկեղեցաշինության տիեզերական ծավալի վերելքների, տեղական ծավալի և գործնական բացակայության ժամանակաշրջաններ: Դա արդեն իսկ երևում է պահպանված շինությունների չափսերից, ոճաբանական առանձնահատկություններից ու շինարարական որակից:

V-VII դարերից պահպանված եկեղեցական շինությունների բավարար քանակը վկայում է տվյալ ժամանակաշրջանում եկեղեցաշինության մեջ ներդրված մեծածավալ էներգիայի մասին: Բոլոր եկեղեցիները մեծ չափսեր ունեն ու թանկարժեք օբյեկտներ են (օրինակ կարող են ծառայել Երերուլքի, Բազավանի, Մաստարայի, Չվարթնոցի, Ավանի, Թալինի, Վաղարշապատի և այլ եկեղեցիներ): Դա կարող է նշանակել միայն այն, որ շինարարության այսպիսի ծրագիրը ենթադրում էր քաղաքական ու տնտեսական մեծ ներուժ:

Եվ ուշագրավն այստեղ այն է, որ նշված ժամանակահատվածը հայկական թագավորական հարստությունների զորեղացման ու անկման ժամանակաշրջանների հետ որևէ աղերս չունի: Արշակունիների հայկական պետությունը բաժանվել է Հռոմի ու Պարսկաստանի միջև մ.թ. 387 թվականին, ընդ որում՝ Հռոմին հատկացված մասում կենտրոնական իշխանությունն անմիջապես կազմացրվել է: Ընդամենը մինչև մ.թ. 428 թվականը կարողացավ դիմանալ թագավորական հարստությունը և Պարսկաստանին հատկացված մասում: Իսկ ո՞վ էր շարունակում նույն թափով եկեղեցիներ կառուցել ընդհուպ մինչև VII դարի վերջը:

Թվում է, թե՛ Հայաստանում թագավորական հարստության և անկախ պետականության անկումը պետք է եկեղեցաշինության ծավալը կրճատեր: Օրինակ կարող են ծառայել հետագա երկու դարը՝ VIII և գրեթե ողջ IX, որոնք Հայաստանում բնորոշվում են եկեղեցաշինության գործնական բացակայությամբ: Այս դեպքում ամեն ինչ ավելի հասկանալի է. դա պայմանավորված է Հայաստանում

698 թվականին արաբների տիրակալության հաստատմամբ: Ինչպես երևում է՝ այդ ժամանակաշրջանում եկեղեցաշինության ո՛չ ներքին, ո՛չ արտաքին պահանջմունք չկար. նոր՝ իսլամական հավատքի և այդ հավատքով զինված քաղաքական հոսանքի երևան գալը պետք է նվաճվող ժողովուրդներին երկար ժամանակով թողներ առանց քաղաքականություն վարելու և հոգևոր համախմբման հնարավորության: Իսկ իրենք՝ արաբ տիրակալները, դեռ երկար ժամանակ պահանջ չունեին նվաճվող տարածքներում իրենց դաշնակիցներին խրախուսելու մեջ: Իսկ, ահա, մինչև VII դարի վերջը նման քաղաքական պահանջ դեռ ինչ-որ մեկն ուներ: Միայն թե՝ այնքան էլ հասկանալի չէ, թե՛ ո՞վ:

Եկեղեցաշինության հերթական վերելքն արձանագրվել է IX դարի վերջից մինչև XIII դարի 30-ական թվականները: Այս դեպքում թելադրողներն ակնհայտորեն նշմարվում են. Հայաստանում վերականգնվել էր անկախ պետականությունը, և հաստատվել էր Բագրատունիների հարստության իշխանությունը: Նույնիսկ XI դարի կեսերին այդ իշխանության անկումից հետո կարելի է նշմարել նոր տերերի՝ Բյուզանդիայի և Վրաստանի կերպարանքը: Շատ ավելի բարդ է հասկանալ լայնածավալ եկեղեցաշինության տրամաբանությունը Հայաստանի տարածքում 1236 թվականին մոնղոլների տիրակալության հաստատումից հետո՝ ընդհուպ մինչև XIV դարի սկիզբը: Չէ՞ որ նշված տարածքում Բյուզանդիայի ու Վրաստանի իշխանությունը լուծարվել էր, իսկ որևէ այլ իշխանություն չկար՝ մոնղոլականից բացի:

Մինչև XVII դարն առկա է եկեղեցաշինության գործնական բացակայություն: Իսկ նոր վերելքն աչքի է ընկնում XVII դարում՝ Սեֆյանների պետության մեջ ընդգրկված Հայաստանի տարածքներում: Ահա՛, թերևս, վերելքների ու անկումների և ողջ պատկերը, որն առաջ է քաշում բազմաթիվ հարցեր, այդ թվում՝ նշված ժամանակաշրջաններում Հայ առաքելական եկեղեցու տեղի ու դերի հարցերը:

Ինչպես ցույց կտա հետագա շարադրանքը՝ Հայ առաքելական եկեղեցին պատմության բոլոր այդ ժամանակաշրջաններում, իրո՞ք, հատուկ դեր է խաղացել, բայց այդ դերը միշտ չէ, որ հանգեցվում էր թելադրողի ու առաջընթացի խթանիչի դերին: Ավելի շուտ՝ պատմությունը հաճախակի զարգանում էր Հայ առաքելական եկեղեցու կամքին հակառակ, բայց իր դերակատարմամբ, ընդ որում՝ ոչ այնքան արժանի: Ավելի ճիշտ՝ դա շատ առումներով եկեղեցու՝ իր վրա վերցրած և կրոնական կազմակերպության համար ոչ այնքան սովորական դերի հետևանքն ու արտահայտությունը դարձավ: Ասվածը պարզաբանելու նպատակով՝ կանգ կառնենք պատմության առանցքային փաստերի ու եկեղեցական հուշարձաններում դրանց արտացոլման վրա:

Հայ ժողովրդի ճակատագրում վճռորոշ իրադարձություններն արձանագրվել են մեր նշած՝ Հայաստանում եկեղեցաշինության վերելքի առաջին ժամանակաշրջանում, այն է՝ V-VII դարերում: Այդ վերելքի բուն փաստն էլ մեզ է ընձեռում տեղի ունեցածի ճիշտ մեկնությունը: Հավաստիորեն հայտնի է, որ մ.թ. 451 թվականին Քաղկեդոն քաղաքում Բյուզանդիան Տիեզերական ժողով գումարեց: Այստեղ լուծվում էին քրիստոնեական եկեղեցու ապագայի հարցերը. ասպարեզում հայտնվեց քրիստոնեության երկաբնակ ուղղությունը, որն ավելի ուշ տիեզերական բնույթ ձեռք բերեց: Հայտնի է, որ Հայ առաքելական եկեղեցին (եզիպտական ու Սիրիական եկեղեցիների հետ) հրաժարվեց այդ Տիեզերաժողովին մասնակցելուց՝ միաբնակ մնալով:

Թվում էր, թե տվյալ հանգամանքը՝ Հայաստանում կենտրոնացած պետության բացակայության փաստի հետ մեկտեղ, պետք է նպաստեր եկեղեցաշինության տեղայնացմանը տեղական իշխանությունների ու տեղական եկեղեցու ջանքերի շրջանակում: Հզորացող Բյուզանդական կայսրության կրոնական-քաղաքական միջոցառման նկատմամբ Հայ առաքելական եկեղեցու մերժողական կեցվածքը չէր կարող այդ եկեղեցու համար քաղաքական լուրջ հետևանքների չհանգեցնել: Ամենաքիչը՝ Հայ առաքելական եկեղեցին պետք է մնար ինքնամեկուսացման մեջ: Թվում էր, թե այդ նույն ճակատագիրը պետք է բաժին ընկներ և ողջ Հայաստանին:

Սակայն տեղի ունեցավ հակառակը. գրեթե երկու դարի ընթացքում Հայաստանում չտեսնված թափով ու որակով եկեղեցաշինություն ծավալվեց: Իսկ դա նշանակում է, որ երկրում առկա էին ազդեցիկ շահեր և ազդեցիկ տեր: Եվ այդ տերը, որքան էլ զարմանալի թվա, բայց Հայ առաքելական եկեղեցին չէր: Բայց այլ կերպ չէր էլ կարող լինել:

Պատմությունը հաստատեց, որ Քաղկեդոնի Տիեզերաժողովն անտեսելով՝ Հայ առաքելական եկեղեցու վճիռը քաղաքական ներուժով չէր ապահովված: Չնայած բուն կայսրությունում Քաղկեդոնի Տիեզերաժողովի որոշումները մեծ դժվարությամբ էին մարսվում գրեթե երկու դար, սակայն VI դարի վերջից Բյուզանդիան ուժգնացրեց իր կրոնական ընդարձակումը երկրի քրիստոնեական նահանգներում, որտեղ առանց այդ էլ երկաբնակությունը մեծ թափ էր ձեռք բերել: Որպես այդ ընդար-

ծականան արդյունք՝ Վրաստանը 607 թվականին հրաժարվեց Հայ առաքելական եկեղեցու գերագահությունից ու երկաբնակություն ընդունեց: Իսկ արդեն VI դարի ամենավերջում Ավանում երկաբնակ կաթողիկոսություն հաստատվեց: Եվ, չնայած 602 թվին, պարսից թագավոր Խոսրովի անմիջական աջակցությունից օգտվելով, այդ կաթողիկոսությունը հաջողվեց լուծարել, սակայն 630 թվականին Հայաստանի հայրապետական աթոռը (*Վեհարանը*) պաշտոնական մակարդակով ընդունեց երկաբնակությունը: Մինչև 726 թվականը երկաբնակությունը Հայաստանում պաշտոնական կրոնի կարգավիճակ ունեցավ¹:

Այսպիսով՝ Հայ առաքելական եկեղեցու՝ իր դիրքերը պաշտպանելու փորձերն ապարդյուն գտնվեցին: Բայց, փոխարենը՝ Հայաստանում երկաբնակ եկեղեցու մեկդարյա հաղթանակի ընթացքում Հայաստանում այնպիսի ծավալով ու որակով եկեղեցաշինություն ծավալվեց, որ դույզն իսկ կասկած չի մնում առ այն, թե այդ գործընթացը սատարվում էր ավելի զորեղ ատյանների կողմից: Ամտարակույս՝ այդ ատյանը Կոստանդնուպոլիսն էր. դժվար թե կենտրոնացած քաղաքական իշխանությունից զուրկ երկիրն ընդունակ լիներ նման ծրագիր իրագործելու: Որքան էլ զարմանալի թվա, բայց երկաբնակ Հայաստանի այս չտեսնված ծաղկման միակ վկաներն են մնում VII դարի եկեղեցական ճարտարապետության բազմաթիվ գլուխգործոցները: Բազավանի Ս.Հովհաննես, Ջվարթնոցի Ս.Գրիգոր, Ավանի, Թալինի Կաթողիկե, Արուճի Ս.Գրիգոր, Մրենի և բազում այլ տաճարներ, որոնք սկզբնավորեցին ճարտարապետական նոր ճաշակները ոչ միայն կայսրությունում, այլև՝ ողջ աշխարհում, իրենց կառուցման բուն փաստով իսկ ընդունակ են ի չիք դարձնելու Հայաստանի պատմական անցյալի վերաբերյալ բոլոր մտավարժանքները: Հայ մշակույթի «ոսկե դարը» կապված է հենց երկաբնակ Հայաստանի ծաղկման հետ: 630-ից մինչև 726 թվականները ներառող ժամանակաշրջանը հայոց պատմության մեջ ոչ միայն կրոնական փոխակերպումների հերթական ժամանակամիջոցն էր: Կգա ժամանակ, երբ այդ մասին կխոսվի այլ տոնայնությամբ և այլ արժանապատվությամբ:

Դժվար է ասել, թե հետագա դարերում ինչպես կծավալվեր Հայաստանի ճակատագիրը, եթե կրոնական-քաղաքական իրադրությունն անփոփոխ մնար: Բայց փաստ է մնում այն, որ VII դարում ի դեմս իսլամի նոր կրոնի ի հայտ գալը, իսկ դրա հետ մեկտեղ՝ նոր ահեղ քաղաքական ուժի ընդարձակումը հանգեցրին երկրի ճակատագրական հերթական շրջադարձին: Հայաստանում հաստատված արաբները, ուն հիմնական հակառակորդն էր Բյուզանդիան, անխուսափելիորեն պետք է քայքայեին բյուզանդական ազդեցության հիմքերը նվաճված տարածքներում: Հայաստանում դա արտահայտվեց երկաբնակ կաթողիկոսության վերացման փաստով, բայց բնավ ոչ՝ միաբնակ եկեղեցու նույնական դերի վերականգնմամբ: Ճակատագրի այսպիսի շրջադարձը չհանգեցրեց Հայ առաքելական եկեղեցու ազդեցության նշանակալից աճին, բայց, փոխարենը՝ վերջ դրեց երկրի կրոնական-մշակութային ծաղկմանը:

Իսկ, ինչն առավել կարևոր է՝ ազգային իշխանության և ինքնուրույն երկաբնակ կաթողիկոսության բացակայության պայմաններում այդ եկեղեցու թեմն ու համայնքը հայտնվեցին Կոստանդնուպոլիսի հայրապետական աթոռին, ինչպես նաև՝ Վրաստանի կաթողիկոսությանը կողմնորոշվելու հիմնախնդրի առջև: Իսկ ինքը՝ Հայ առաքելական եկեղեցին, կրոնական բացն ամենևին չլրացրեց. երկաբնակ մշակույթի ծաղկման գրավչանքն զգացած երկիրը չէր կարող այդքան արագ վերակողմնորոշվել այլ ուղղության՝ առավել ևս, որ միաբնակների քաղաքական հովանավորներն էին արաբ մուսուլմանները: Ուստի սպասելի էր մշակութային խոր անկում, ինչը նկատելի է արդեն իսկ Հայաստանում եկեղեցաշինության նվազման փաստից:

Այսպիսով՝ եթե փորձենք մեզ հետաքրքրող եզրակացություններ կատարել Հայաստանի պատմության այդ ժամանակաշրջանից, ապա կարելի է համարձակորեն պնդել, որ վերը նշված երկու հանգամանքը՝ քրիստոնեական եկեղեցու բաժանվելը միաբնակության ու երկաբնակության, ինչպես նաև՝ իսլամական կրոնական-քաղաքական գործոնի ի հայտ գալը, կանխորոշեցին հայ ժողովրդի ճակատագրի բնույթը ոչ միայն V-VII, այլև՝ հետագա դարերում:

Փաստ է մնում այն, որ Բյուզանդիայի ազդեցությունը խթանեց Հայաստանում ու Վրաստանում ամբողջական կրոնական իրադրության և տիեզերական ծավալով համապատասխան մշակույթի կայացումը: Կարելի է ասել՝ դա հայ մշակույթի «ոսկե դարն» էր՝ մշակույթի, որտեղ վճռորոշ դերն ուներ երկաբնակ հավատքը: Եվ դա բնական է, քանզի կրոնական իրադրությունն արտացոլվեց և՛ քաղաքական դաշնությունում, և՛ Բյուզանդական կայսրության վիթխարի բաց աշխարհում հայերի

համար հսկայական հնարավորությունների առաջացման մեջ: Կենտրոնն ու ծայրերկիրն ապրում էին նույն ոգով և նույն պատմությամբ:

Սակայն փաստ է մնում և այն, որ Հայաստանում ի դեմս Հայ առաքելական եկեղեցու առաջացավ հայ ժողովրդի զարգացման այդ ուղու յուրօրինակ հակառակորդ՝ ընդամին այնպիսի հակառակորդ, որի իրական դաշնակիցները դարձան Բյուզանդիայի թշնամիները՝ ի դեմ պարսիկների ու արաբների²: Հենց այդ հանգամանքը շատ առումներով կանխորոշեց հայ ժողովրդի հետագա ճակատագիրը: Նախ և առաջ՝ **Հայաստանում առաջացավ անլուծելի ներքին հիմնախնդիր**, որը հետզհետե, ինչպես ժամանակը ցույց տվեց, խարխիւեց հայ ժողովրդի ազգային-կրոնական նույնականությունը: Նշված հանգամանքը վկայում է ոչ միայն Հայ առաքելական եկեղեցու միջավայրում արտաքին ուժերի հետ դաշինքում երկաբնակության ճնշման յուրօրինակ քաղաքականության արմատավորման ակունքների, այլև՝ նման քաղաքականության ռազմավարական արդյունքների մասին: Դժվար չէ հասկանալ, որ կրոնական կենտրոնից զրկված՝ ժողովրդի առավել կազմակերպված ու զարգացած մասը հայտնվեց իր կրոնական հենարանի որոնման հիմնախնդրի առջև: Բնականաբար, ոմանք պետք է ընդունեին Կոստանդնուպոլսի հայրիշխանության, իսկ մյուսները՝ Վրացականի գերագահությունը: Ժամանակի ընթացքում այդ խմբերի ազգային նույնականությունը պետք է աղավաղված բնույթ ստանար: Եվ պատահական չէ, որ արդեն X դարի սկզբին կարելի էր հանդիպել *հայ վրացիներ*, *հայ հույներ* և, ինչն էլ ավելի հետաքրքիր է՝ *հայ ազգայնականներ* տեսակի բնութագրերի:

Հասկանալի է, որ խոսքն այդ խմբերի կրոնական պատկանելության մասին է: Հայաստանում երկաբնակ կաթողիկոսության լուծարումը, փաստորեն, ժողովրդի ազգային կազմավորման սկիզբը դարձավ: Այդ հանգամանքն անմիջականորեն անդրադարձավ երկրում քաղաքական մթնոլորտի վրա: Պարզ է, որ առանցքային քաղաքական շահերից մեկը դարձավ միմյանց ճնշելու շահագրգռվածությունը: Իսկ նման շահը պետք է խթաներ արտաքին ուժերի շահագրգռվածությունը ներազգային հակամարտող այս կամ այն խմբի հետ համագործակցության մեջ: Կարելի է ասել, թե՛ հատկապես VIII դարն սկիզբ դրեց հայ ժողովրդի կազմավորմանը: Ըստ երևույթին՝ Հայ առաքելական եկեղեցին այն ժամանակ պետք է լուրջ խորհեր երկաբնակ կաթողիկոսության ցրման վերաբերյալ վճիռը կայացնելիս: Բոլոր հույսերն առ այն, թե միաբնակությունը վերականգնած եկեղեցին ընդունակ կգտնվի երկրում նոր միասնականություն ու կրոնական-քաղաքական հզորություն ստեղծելու, պատրանքային էին: Կրոնական այդ վճիռը ոչ միայն հետևանք ունեցավ Հայաստանի մշակութային վերելքի խորտակումը, այլև բուն ժողովրդի ընդերքում կենտրոնախույս միտումներ ներդրեց:

Ակնհայտ է և այն, որ հենց Հայ առաքելական եկեղեցու և իր համայնքի քաղաքական վարքն սկսեց միանգամայն յուրահատուկ ձևեր ձեռք բերել: Մասնավորապես՝ մեկուսացվածության և արտաքին հովանավորության որոնման հանդեպ հակվածությունը հայկական միաբնակության ավանդույթը դարձավ: Նույնպիսի ավանդույթ դարձավ եկեղեցու և ժողովրդի ու ժողովրդի և եկեղեցու ազգային նույնության հավասարացումը: Հայերի՝ նշված երկու այլ խումբը նույնքան ապակառուցողական վերափոխման ենթարկվեցին: Այս ավանդույթներին վիճակվեց հայ ժողովրդի հետագա պատմության մեջ ծայրահեղ ապակառուցողական դեր խաղալ:

Հարևան Վրաստանի փորձը վկայում է այն, որ պետական մակարդակով երկաբնակության ընդունումն ու այս գծին կայուն կերպով հետևելը, որպես արդյունք՝ ոչ միայն ապահովեց ազգի միասնականությունը, այլև եզակի հնարավորություններ ստեղծեց՝ XII-XIII դարերում այդ ազգի քաղաքական և մշակութային հզորացման համար: Մինչդեռ ըստ կրոնական սկզբունքի մասնատված հայերի տարբեր խմբերի էներգիան միմյանց դեմ ու արտաքին հովանավորի հավերժական փնտրտուքին ուղղվեց: Ժամանակը, փաստորեն, դաժանորեն արձագանքեց 421 և 726 թվականներին Հայ առաքելական եկեղեցու հոգևոր ընտրանքին: Ընդհուպ մինչև XIII դարը Հայ առաքելական եկեղեցուն՝ ժողովրդի հետ, վիճակվեց քաղել այդ ընտրության ոչ քաղցր պտուղները:

Այլ կերպ լինել չէր էլ կարող: Հոգևոր առումով մերժված Բյուզանդիային անխուսափելիորեն վիճակված էր հայ ժողովրդի ոչ միայն ստրկացնողն ու հոգեկան գայթակղիչը, այլև՝ իր գլխավոր քաղաքական դաշնակիցը դառնալու: Իսկ Բյուզանդիայի այդ երկակի դերը միշտ չէ, որ Հայաստանի ներսում բանական կերպով էր գիտակցվում, ինչը ժամանակի ընթացքում անխուսափելիորեն պետք է հոգևոր կերպով ու քաղաքականորեն կազմավորեր հայ ժողովուրդը: Հենց այդպես էլ տեղի ունեցավ: VIII և IX դարերում հետևած՝ արաբների բռնակալությունը, որն ուղեկցվում էր հայ

ավատատերերի անվերջանալի երկպառակություններով, պետք է Հայաստանի հոգևոր հովիվներին ստիպեր պարբերաբար օգնություն խնդրելու Բյուզանդիայից³: Նման օգնությունը թանկ ևստեց հայ ժողովրդին:

X դարի վերջից Բյուզանդիան սկսեց դեպի արևելք իր երկրորդ առաջխաղացումը: Բավականաչափ արագորեն Հայաստանի գրեթե ողջ տարածքում վերականգնվեց Բյուզանդիայի վերահսկողությունը: Եվ այդժամ, ինչպես պարզվեց՝ Հայ առաքելական եկեղեցու «դաշնակցական» և «կրոնական» խաղերը չէին մոռացվել: Ոչ միայն եկեղեցին, այլև՝ Հայաստանի միաբնակ ողջ ազգաբնակչությունը, փաստորեն, սկսեցին ընկալվել որպես Բյուզանդիայի հակառակորդների «հինգերորդ շարասյուն»՝ «հերետիկոսների» մականուն ստանալով: Ուստի սպասելի էր միաբնակ հայերի նկատմամբ Բյուզանդիայի նոր քաղաքականության դրսևորում:

Կայսերական այդ քաղաքականության ամենաակնառու մարմնավորումն էին X դարի վերջում և XI դարի սկզբում սկսված՝ իրենց տիրակալների ու հոգևոր հովիվների հետ միաբնակ հայերի զանգվածային տեղափոխությունները⁴ բյուզանդական տարածքների խորքեր և Հայաստանում Բագրատունիների թագավորության լուծարումը: Նման պայմաններում Հայ առաքելական եկեղեցուն անհնար էր մտածել ոչ միայն երկրում քաղաքական իշխանության վերականգնման, այլև՝ իր սեփական միասնականության մասին: Այդպիսին է քաղաքականության տրամաբանությունը: Հայ միաբնակների քաղաքական հայացքները, անտարակույս, չափից ավելի կտրված էին այն ժամանակների քաղաքական իրողություններից: Իսկ իրողություններն այն էին, որ, չնայած IX դարի վերջից սկսած՝ Հայաստանում սկզբնավորվեց Բագրատունիների հարստության հաստատման գործընթացը (Հայաստանում պետականությունը վերականգնվեց Աշոտ Ա Բագրատունի թագավորի (885-890) օրոք), երկրի կրոնի վիճակն արդեն իր վրա կրում էր կրոնական պառակտման կնիքը: Երկաբնակությունն այդ ժամանակ Հայաստանի մարզերից շատերում արդեն խոր արմատներ էր զգել, և Հայ առաքելական եկեղեցու գործունեությունն այլևս չէր կարող մենաշնորհային լինել⁵: Լիակատար գաղտնիքի քողով է պարուրված Հայաստանում վերածնված կենտրոնացված իշխանության նաև բուն էությունը: Մինչև վերջ չի պարզվել անգամ այն, թե պատմության այս կամ այն ժամանակաշրջանում հատկապես ո՞ր եկեղեցին է օժել այդ հարստության թագավորներին, էլ չենք խոսում այն մասին, թե Բագրատունիների հարստության հենց սկզբնավորումը քաղաքական ու կրոնական բնույթի բազում հանելուկներով է պատված:

Կան նույնիսկ վկայություններ առ այն, որ այդ հարստության հենց հիմնադիրն ամուսնացած էր Վրաց գահի արքայադստեր հետ: Հարստության հիմքը դրվեց, երբ Հայոց հայրապետ Գևորգ Բ Գառնեցին (877-897) 878-880 թվականներին Աշոտ Ա Բագրատունու (885-890) համար Բաղդադից ու Կոստանդնուպոլսից թագավորի տիտղոս «կորզեց»: Ըստ երևութին՝ արդեն ի սկզբանե ներդրվել էին այդ հարստության՝ միաբնակ ու երկաբնակ ճյուղերի տրոհվելու հիմքերը: Դեռ ավելին՝ Հայաստանում և Վրաստանում Բագրատունիների իշխանության հաստատման գործընթացի քաղաքական խրախուսումն ինքնին, անշուշտ, պայմանավորված էր շահերով, որոնք դուրս էին գալիս բուն տեղական քաղաքական ու կրոնական սուբյեկտների շահերի շրջանակներից (այստեղ դժվար է նկատել «Կոստանդնուպոլսի ծեռքը»):

Ավանդական պատմագրությունը պնդում է, որ X-XI դարերում Անիում տիրում էին միաբնակ թագավորներ, Տայքում՝ նշված հարստության երկաբնակ ճյուղը, իսկ Վրաստանում, բնականաբար, նույնպես երկաբնակը: Եթե դա նույնիսկ ամբողջությամբ չի համապատասխանում իրականությանը, ապա առանցքային նշանակություն ունի մեկ այլ հանգամանք. ընդհուպ մինչև XIII դարը նկատելի է երկաբնակության քաղաքական դերի հերթական բարձրացման գործընթացը՝ մինչ իր լիակատար հաղթանակն այն տարածքներում, որոնք XII դարում միասնական երկաբնակ թագավորության մասը դարձան՝ Վրացական հայրապետական տան և Վրաց թագավորական գահի խնամակալության ներքո:

Պատմական այդ գործընթացի առավել ստույգ հաստատումն է Անի քաղաքում և Տայք նահանգում ու Հայաստանի հյուսիսային շրջաններում այդ ժամանակաշրջանների եկեղեցական շինությունների բնույթը: Միանգամայն բնական է, որ նշված ժամանակաշրջանը պետք է եկեղեցաշինության հերթական վերելքի ժամանակաշրջանը դառնար: Եվ առավել ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ այդ տարածքներում պահպանված տաճարներից առավել նշանավորները պատկանում են երկաբնակ եկեղեցուն⁶: Եվ, եթե նույնիսկ X-XI դարերի որոշ շինություններ միաբնակ բնույթ ունեին,

ապա երկաբնակ պետության մեկուկեսդարյա հաղթանակի ընթացքում այդ շինություններից շատերը կրոնական նույն ուղղության օբյեկտներ դարձան:

XI դարից սկսված՝ պատմությունը կտրուկ շրջադարձ է կատարում: Սելջուկ թուրքերի ներխուժումը Փոքր Ասիա պետք է հանգեցներ Առաջավոր Ասիայում քաղաքական ու հոգևոր մթնոլորտի լիակատար փոփոխմանը: Հենց այդ ժամանակաշրջանում մենք հանդիպում ենք հայ ժողովրդի հոգևոր ու քաղաքական կյանքում առավել գրգռիչ կերպարանափոխությանը (խոսքը վերը նշված՝ հայ ժողովրդի առանձին խմբերի ազգային-կրոնական վերամարմնավորման մասին է): Հայաստանում իր տիրակալությունը հաստատած Բյուզանդիան լուծարեց Անիի թագավորությունը: Հայ Բագրատունիների հարստության վերջին թագավորը՝ Գագիկ Բ (1042-1045), թողեց գահին ու երկիրը՝ այդ տարածքի՝ Բյուզանդիայի խնամակալության ներքո անցնելու հետևանքով:

Անին ու Կարսն ընդգրկվեցին բյուզանդական Իբիրիա նահանգում (*թեմնում*), համապատասխանաբար, 1045 և 1065 թվականներին: Նախկին Անիի թագավորության, Տայքի և Վրաստանի տարածքներում հաստատվեց երկաբնակ ծագմամբ տիրակալների լիակատար իշխանությունը (Բյուզանդիայի դրածոների՝ *կատեպանների* նշանակման ձևով): Բնականաբար, Հայ առաքելական եկեղեցին հենց այդ պահից կրկին սկսեց կորցնել քաղաքական իր դերը:

1071 թվականին սելջուկ թուրքերի ու բյուզանդացիների միջև Մանազկերտի ճակատամարտից հետո՝ Փոքր Ասիայի հողերում Իկոնիայի (*Ռումի*) սուլթանությունը ձևավորած սելջուկները կտրեցին Փոքր Ասիայի քաղկեդոնական ողջ աշխարհը Բյուզանդիայից: Իսկ այդ աշխարհը նշված ժամանակներում բավականին ուժեղ էր ու ընդարձակ: Սելջուկյան ընդարձակման սպառնալիքի ներքո՝ բնական դարձավ բոլոր այս տարածքներում ինքնուրույն կրոնական կենտրոնի ու թագավորության ձևավորումը: Այդ դերն ստանձնեցին Վրաստանի թագավորներն ու Սցխեթի երկաբնակ կաթողիկոսությունը:

Նախկին բյուզանդական Իբիրիա նահանգի մեծածավալ ազնվականությունը, սելջուկների դեմ երես առ երես մնալով՝ բնականաբար, պետք է հովանավորություն խնդրեր Վրաստանի հոգևոր ու քաղաքական իշխանություններից: Հենց այդպես էլ տեղի ունեցավ՝ առավել ևս, որ արդեն 1064 թվականին սելջուկները գրավեցին Անին: 1124 թվականին վրաց թագավոր Դավիթ Շինարարի (1089-1125) զորքերը սելջուկ թուրքերից ժամանակավորապես հետ գրավեցին Անին (հետագայում Անին ժամանակապես հետ է գրավվել ևս երկու անգամ՝ 1161 և 1174 թվականին): Իսկ 1199 թվականին՝ արդեն Թամար Մեծ թագուհու (1184-1213) օրոք, քաղաքը վերջնականապես ազատագրվեց և անցավ Ջաքարյաններին (Վրաստանի խնամակալությամբ): Այնուհետև շարունակվեց բոլոր քրիստոնեական հողերի «ժողովման» պատերազմաշրջանը, որն այդ պետական միավորումը վերածեց տարածաշրջանում կենտրոնացված գործող գործոնի՝ երկաբնակության հենադաշտի:

Այդ ժամանակաշրջանի ճարտարապետական ժառանգությունը՝ ընդհուպ մինչև XIII դարի 30-ական թվականները, ինքնին վկայում է Հայաստանի ու Վրաստանի մշակույթի և երկաբնակների եկեղեցական կյանքի վերելքի աստիճանի, ինչպես նաև՝ տվյալ մշակույթի բնույթի մասին: Որպես եկեղեցու պաշտոնական լեզու՝ վրացերենը լցունեց Հայաստանի հյուսիսային ու արևմտյան նահանգների հասարակական-քաղաքական և մշակութային ողջ կյանքը: Վրացերեն մակագրեր հայտնվեցին նաև Անի քաղաքի տաճարների պատերի վրա: Գիշտ է, մշակութային ծաղկման գագաթնակետի հետ մեկտեղ՝ հայերի կրոնական-ազգային նույնականությունը նույնպես հասավ իր աղավաղման գագաթնակետին:

Եվ, քանի որ ցանկացած վերելք երբևիցե հասնում է իր ավարտին, հատկապես հետաքրքիր է միշտ ժողովրդի հետագա ճակատագիրը: Այս դիտանկյունին մենք հատուկ կանդորադառնանք՝ հանդիմանալով, որ երկաբնակ մշակույթի վերելքի վերջակետը դրեց մոնղոլների ներխուժումը: Ստացվեց այնպես, որ 1241-43 թվականներին սելջուկների ռազմաքաղաքական հզորությունը ջախջախած մոնղոլ խաները, ամեն ինչից բացի՝ կրկին արմատականապես փոխեցին տարածաշրջանի ժողովուրդների հոգևոր և քաղաքական զարգացման ուղեմիջերը:

Իսկ առայժմ կանգ կառնենք նկարագրվող ժամանակաշրջանում Հայ առաքելական եկեղեցու վիճակի վրա: Արդեն պարզ պետք է դառնա, որ Հայ առաքելական եկեղեցին այդ աշխարհում իրադրության տերը չէր և լուսանցքայնացվեց: Դեռ ավելին՝ Բյուզանդիայի նոր քաղաքականության շրջանակներում, Անիում Բագրատունիների թագավորական հարստության լուծարումից հետո՝ 1065 թվականին հայ եկեղեցական հովվապետերին կանչեցին Կոստանդնուպոլիս, որտեղ նրանց պահանջ ներկայացվեց՝ կամ լուծարքի ենթարկել Կաթողիկոսի գահը, կամ երկաբնակու-

թյուն ընդունել: Պատմագրությունը հաղորդում է, որ այս առիթով նույնիսկ համաձայնագիր էր կազմվել, և միայն այդ ժամանակ արդեն իշխանությունից զրկված Գագիկ Բ թագավորի միջամտությունը փրկեց Հայ առաքելական եկեղեցու դրությունը⁷:

Եիշտ է՝ նման քաղաքականությունը, այնուամենայնիվ, հայոց հայրապետության վիճակի վրա լուրջ ազդեցություն ունեցավ, և որոշ ժամանակ անց (1080-ական թվականներին) տարբեր նահանգներում (Մարաշում, Անիում, հոների երկրում, Եգիպտոսում) սկսեցին կազմավորվել հայոց հայրապետական աթոռներ, այսինքն՝ Հայ առաքելական եկեղեցու միասնականությունը նույնպես խախտվեց: Դեռ ավելին՝ այդ եկեղեցու ազդեցությունն առավել շեղվեց ծայրամասերը:

Եվ այսպես՝ երկու առանցքային պատմական շահ ու համապատասխան քաղաքական ուղղություն, այն է՝ Հայաստանի տարածքում երկաբնակ եկեղեցու ինքնուրույն հայրապետական աթոռի հիմնման դեմ Հայ առաքելական եկեղեցու բազմադարյան պայքարը և Հայաստանի նահանգներում երկաբնակ մեծածավալ ազնվականության ձևավորմանն ուղղված՝ Բյուզանդիայի զուգահեռ քաղաքականությունը, կանխորոշեցին ոչ միայն Հայաստանի քաղաքական կերպարի բնույթը պատմության տարբեր ժամանակաշրջաններում, այլև՝ Հայ առաքելական եկեղեցու յուրահատուկ քաղաքական դերը:

Այդ դերն առավել թափով դրսևորվեց մոնղոլների կողմից Հայաստանը գրավելուց հետո: Կարելի է պնդել, որ հենց այդ ժամանակաշրջանում Հայ առաքելական եկեղեցուն հաջողվեց իր բազմադարյան երազանքն իրականացնել: XIII դարը Հայաստանում երկաբնակության վերացման սկիզբը դարձավ: Ընդամին XIII դարում Հայ առաքելական եկեղեցու մենաշնորհային դերի վերականգնման գործընթացն ինքնին ծայրահեղ ապակառուղոցական գործոն դարձավ, որի նշանակությունը հայ ժողովրդի ճակատագրում դժվար է միարժեքորեն գնահատել:

Հայաստանի տարածքում մոնղոլների հայտնվելու պահից սկսած՝ մշակութային ժառանգության ամփոփումն արդիականացնում է մեզ հետաքրքրող գլխավոր խնդիրը. ի դեմս Հայ առաքելական եկեղեցու՝ միաբնակությունը վերականգնեց իր ազդեցությունն ու քաղաքական դերը: Երկաբնակ մշակույթի ծաղկման հենքը քայքայվեց, և պատմության այդ պահից սկսած՝ կարելի է խոսել միայն հայ ժողովրդի պատմության մեջ մշակութային այդ շերտի վերացման մասին: Համապատասխանաբար, հարցեր են ծագում. ո՞ր կորավ այդ մշակույթն ու իր կրողները, ինչպես նաև՝ օտարերկրյա զավթման ժամանակաշրջանում ի՞նչ կերպ տեղի ունեցավ Հայաստանում միաբնակության քաղաքական և մշակութային հավաքագրումը:

Այդ առումով՝ առավել ևս ավանդական պատմագրության հետ այնքան էլ չի ծայրակցվում XIII դարի կեսերին Հայաստանում եկեղեցաշինության հերթական վերելքը: Բոլորի կողմից ընդունված է, որ այս ժամանակաշրջանը հայ ճարտարապետության հերթական «ոսկե դարն» է, ընդ որում՝ Հայ առաքելական եկեղեցուն պատկանող ճարտարապետության:

Այն, որ եկեղեցաշինությունն իր ծաղկման գագաթնակետին հասավ մինչև 1236 թվականը (Հայաստանում մոնղոլների հաստատման տարեթիվը), միանգամայն տրամաբանական է: XIII դարի սկիզբը հայ-վրացական երկաբնակ պետության հզորության գագաթնակետն էր: Բայց այն, որ մոնղոլական ավերումների ու վայրագությունների վերաբերյալ բոլոր խոսակցությունները ոչ մի կերպ չեն համապատասխանում Հայաստանում մինչև XIV դարի սկիզբը շարունակված՝ եկեղեցաշինության վերելքին՝ արդեն հանելուկ է: Անտարակույս, պատմագրությունն այստեղ որոշ ուղղամտություն է դրսևորում: Չափազանց կարևոր ինչ-որ բան պետք է տեղի ունենար այդ ժամանակաշրջանի պատմությունում, որ ոչ միայն պահպանվեր այդքան լայնածավալ եկեղեցաշինության մակարդակը, այլև՝ որակապես փոփոխվեին միաբնակ և երկաբնակ եկեղեցիների դերերը:

Այդ նպատակով՝ կրկին անդրադառնանք պատմության «ծեծված» փաստերին: Փոքր Ասիայում հայտնված մոնղոլները պետք է բախվեին երկու զորեղ ուժի՝ սելջուկ թուրքերի Իկոնիայի սուլթանությանն ու հայ-վրացական թագավորությանը: Այդ երկու ուժն էլ արագորեն ջախջախվեցին, և նշված տարածքում հայտնվեց մոնղոլական վարչակազմը: Թվում էր, թե այդ ժամանակաշրջանը եկեղեցիներ կառուցելու բնավ պահը չէր: Բայց այդ դեպքում՝ հետագա վաթսուն տարվա ընթացքում Հայաստանում ինչպե՞ս էին շարունակվում վիթխարի վանքեր ու եկեղեցիներ կառուցվել: Ո՞վ էր դրանք կառուցում: Եվ այդ ինչպե՞ս Հայ առաքելական եկեղեցին նման հզորություն ձեռք բերեց. չէ՞ որ այս ժամանակաշրջանը կարելի է նշված եկեղեցու վերածնության ժամանակաշրջան անվանել: Ովքե՞ր էին նման վանքեր ու եկեղեցիներ կառուցող այդ զորեղ թագավորները:

Հայոց պատմության այդ հանելուկային ժամանակաշրջանի տրամաբանությունը պատմության հանդեպ ավանդական մոտեցմամբ դժվար է ճանաչել: Սակայն քաղաքագիտական մոտեցման

դեպքում ամեն ինչ արագորեն իր տեղն է ընկնում: Այդ առումով՝ պետք է հայացքները հառել XI դարում՝ արդեն Կիլիկիայի իշխանությունում, հայոց պետականության վերածնունդի նոր փուլին: XIII դարի սկզբին՝ թագավորություն դարձած Կիլիկիայի Լևոն Բ Մեծագործ (1198-1219) և Յեթում Ա (1226-1269) թագավորների օրոք, այդ պետությունը դիվանագիտության զարգացման լուրջ մակարդակի հասավ:

Հավաստիորեն հայտնի է, որ նշված ժամանակաշրջանում Կիլիկիայի հայոց թագավորները մոնղոլ խաների հետ ձևավորեցին ռազմաքաղաքական դաշինք⁸, որը հայերին ապահովեց ոչ միայն անվտանգ կյանք, այլև՝ հովանավորություն քրիստոնեական եկեղեցիներին: Այդ մասին առկա են բազում վկայություններ: Բայց սա Կիլիկիային է վերաբերում: Մինչդեռ մեզ հետաքրքրում են գործընթացներն այնտեղ, որտեղ տապալվեց Անիի թագավորությունը և ընդհուպ մինչև Արևելյան Հայաստանի տարածքները: Քաղաքական ի՞նչ վարչակարգ հաստատվեց այդ տարածքներում, և ինչպե՞ս կարողացավ Հայ առաքելական եկեղեցին «մոխրից համել»: Եվ ինչո՞ւ երկաբնակ հայ մշակույթն անէություն անցավ:

Առավել համոզիչ պատասխանը կրկին կարող են տալ հենց ինքները՝ եկեղեցական ճարտարապետության հուշարձանները: Սեփական կենտրոնացված իշխանության բացակայության պայմաններում շինարարության նման թափ անհնար է առանց զորեղ քաղաքական հովանավորության: Այդպիսի հովանավորներ կարող էին լինել միայն մոնղոլները: Եվ այդ փաստի հաստատումներ գոյություն ունեն: Ընդհուպ մինչև XIV դարի սկիզբը մոնղոլ խաներն իրենց նվաճած տարածքներից շատերում օրինականացրել են քրիստոնեությունը՝ որպես համապետական կրոն: Այդ հարցի մեջ մենք այստեղ չենք խորանա: Պարզ է միայն այն, որ Հայ առաքելական եկեղեցուն հաջողվեց այն ժամանակների՝ մոնղոլների կայսրության կողմից ճանաչված կրոնական ինստիտուտներից մեկը դառնալ: Համապատասխանաբար, մոնղոլների իշխանությունը հայ ժողովրդի միջավայրում պետք է եկեղեցու կողմից օրինություն ստացած լիներ: Իսկ այդ իշխանությունը պետք է խրախուսեր նոր եկեղեցիների շինարարությունը: Ըստ երևույթին՝ Հայ առաքելական եկեղեցին հետևեց Կիլիկիայի թագավորների օրինակին՝ կարողանալով իրեն ոչ միայն փրկարար դաշինք, այլև՝ Հայաստանից երկաբնակ եկեղեցու վերջնական դուրս մղման պայմաններ ապահովել: Այլ բան ենթադրելն անհնար է:

Երևում է՝ այս դեպքում ևս դրսևորվեց եկեղեցու և նվաճողների միջև փոխհարաբերությունների նույն տրամաբանությունը, ինչ և VII դարում՝ արաբների պարագայում: Նվաճված տարածքներում նվաճողների՝ ոտնահարված սուբյեկտներին աջակցելու տրամաբանությունը համընդհանուր բնույթ ունի: Այդ սուբյեկտները հաճախակիորեն դառնում էին նվաճողների գլխավոր դաշնակիցները՝ գործող իշխանությունների դեմ պայքարում: Իսկ Հայաստանում մոնղոլական կայսրության հիմնախնդիրները դյուրինացրեց նաև տարբեր կրոնադավանության եկեղեցիների միջև հակամարտության հիմնահարցի առկայությունը: Բոլոր դեպքերում՝ փաստ է Հայ առաքելական եկեղեցու մենաշնորհի վերականգնումը: Եվ կրկին այդ հանգամանքը Հայաստանի մշակութային հերթական վերելքի վիժեցման պատճառ դարձավ՝ երկրում քաղկեդոնականների իշխանության ջախջախման հետևանքով:

Միաբնակների «երջանկությունը» ձեռք բերվեց թանկ գնով: Գիշտ է՝ այս անգամ, ի տարբերություն արաբական զավթման ժամանակաշրջանի՝ մշակութային առկա վերելքը միաբնակների կողմից որոշ չափով աջակցվեց ու շարունակվեց: Եվ, ըստ երևույթին՝ նույնիսկ XIII դարի վերջում եկեղեցիների ավերման վերաբերյալ Ոսկե Հորդայի խաների արձակած հրամանագիրը (մոնղոլների գերագույն իշխանությունը ողջ կայսրությամբ մեկ հոգուտ մուսուլմանության դադարեցրեց քրիստոնեության հովանավորությունը) չկարողացավ ազդեցություն ունենալ Հայաստանի տարածքում: Պատճառն այն էր, որ հայերին դաշնակից Հուլավյան կայսրության տիրակալները շարունակում էին քրիստոնեաներին հովանավորությունը: Սակայն այդ «երջանկությունն» ընդամենը շուրջ 70 տարի տևեց՝ մինչև XIV դարի սկզբում հայոց թագավորների ու եկեղեցու դաշնակիցը Հուլավյանների հետ անէություն անցավ (1335 թվականին):

XIV դարի սկիզբը հայ ճարտարապետության հերթական «ոսկե դարի» վերջը դարձավ: Հայկական վանքերից ու եկեղեցիներից շատերը, բարեբախտաբար, չոչնչացվեցին: Ուստիև այսօր հեշտ է ոչ միայն այդ կառույցներով հիանալը, այլև՝ հայկական տաճարների ու խաչքարերի գեղազարդական ձևավորման վրա մոնղոլական տարրերի բացահայտ ազդեցության փաստին հանդիպելը

(խաչքարերի արվեստը հենց այդ ժամանակաշրջանում կատարելության հասավ): Դա այն ժամանակների հովանավորների առանցքային դերի նյութականացված ևս մեկ ապացույց է:

Անորոշ մնաց սոսկ այն, թե՛ Հայաստանում հատկապես ո՛վ կարողացավ իրականացնել այդ փայլուն դիվանագիտությունը մոնղոլների հետ, եթե ուժեղ իշխանություն գոյություն ուներ միայն Կիլիկիայում: Ըստ երևույթին՝ մոնղոլների հետ կնքած պայմանագրերում Կիլիկիայի թագավորներն իրենք ընդգրկեցին ողջ Հայաստանի միաբնակներին իրենց դաշնակցության հովանավորության ներքո: Սակայն փաստ է մնում այն, որ մոնղոլների արշավանքը հանգեցրեց Հայաստանում քաղկեդոնականների վերացմանը և, միաժամանակ՝ Հայ առաքելական եկեղեցու ուժեղացմանը: Այդպիսին է ճակատագրի հեզմանքը: Փաստորեն, V դարում Քաղկեդոնի Տիեզերական ժողովին մասնակցելուց հրաժարվելով՝ այդ եկեղեցին քիչ էր մնում թողնել համաշխարհային բեմը: XIII դարն այդ սպառնալիքը վերացրեց: Բայց, որպես արդյունք՝ XIV դարում Հայաստանի տարածքում մոնղոլների իշխանության վերացման հետ երկիրն արյունազրկվեց. պատմության մեջ դեռ երբեք այդպիսի իրավիճակ չէր ստեղծվել, երբ Հայաստանի տարածքում միաժամանակ բացակայում էին թե՛ կրոնական միասնական կացությունը, թե՛ գոնե փոքր-ինչ գործունակ իշխանությունը: Համաշխարհային ասպարեզից Հայաստանի հեռացման ճանապարհն այլևս բաց էր:

XIV դարում թյուրքական հորդանների նոր ալիքների ներխուժումները Փոքր Ասիա չէին կարող չբախվել կազմակերպված լուրջ ուժերի: Մեկ դար անց տապալվեց Բյուզանդիան, իսկ թյուրքական տարբեր հարստությունների միջև բռնկված երեքհարյուրամյա պատերազմը ո՛չ հայ ժողովրդին, ո՛չ Հայ առաքելական եկեղեցուն իր դերի ուժեղացման համար որևէ լուրջ որմնախորշ չթողեց: Համեմայն դեպս, մինչև XVII դար ինչ-որ կոնկրետ բան ասելը բավականաչափ բարդ է: Միակը, ինչ կտակ մնաց ժողովրդին ու եկեղեցուն, դարերի ընթացքում մշակած՝ մշտապես արտաքին հովանավոր փնտրելու համազգային հոգեբանությունն էր: Թե այդ հոգեբանությունն ինչպե՞ս իրեն դրսևորեց օտարածին ուժերի միջև երկպառակությունների ժամանակաշրջանում՝ դեռ պետք է հետազոտել: Սակայն պատմական ևս մեկ ժամանակաշրջան կարող է մտորմունքների առիթ տալ:

Հայաստանի տարածքում եկեղեցաշինության հերթական վերելքը տեղի է ունեցել XVII դարում՝ պարսից շահ Աբբաս Երկրորդի (1642-1666) գահակալումից հետո ժամանակաշրջանում: Ընդհուպ մինչև պարսից շահ Աբբաս Երկրորդի վեհացումը հայերը դաշնակիցներ չուներին: Եկեղեցիների ժամանակը չէր. իշխանությունը սրով էր հաստատվում: Միայն շահ Աբբասի՝ իշխանության գլուխն անցնելուց հետո Արևելյան Հայաստանի տարածքում հաղթանակեց օտարածին, բայց կայուն պետական կյանքի ավանդական կառուցվածքը: Պարսկաստանի կենտրոնացված կայսերական իշխանությանը կրկին պահանջվեց եկեղեցուն հովանավորությունը: Այդ ժամանակաշրջանի եկեղեցական շինություններից դատելով՝ Հայաստանում շահ Աբբասի իշխանությունը օժված էր եկեղեցու կողմից, իսկ միապետական դրամները հոսեցին եկեղեցիների շինարարության:

Պատմության այդ ժամանակաշրջանի հայկական եկեղեցիների չափսերը տպավորիչ են ոչ միայն Նախիջևանի նահանգի քաղաքներում, այլև՝ Սյունիքի ու Արցախի գյուղական վայրերում: Դժվար է հավատալ, որ մի քանի տասնյակ մետր չափսերով բազմաթիվ գյուղական եկեղեցիների կառուցումը կարող էր աննշան եկամուտներ ունեցող գյուղական համայնքների ուժերի սահմաններում լինել: Պարզ է, որ այդ եկեղեցիները պարսից միապետի կենտրոնացված քաղաքականության արդյունքը դարձան: Դա հաստատվում է նաև՝ հետագա ժամանակների եկեղեցաշինության վիճակով:

Եվ կրկին՝ XVIII դարում Պարսկական տերության քայքայումը նորից վերջակետ դրեց խաղաղ շինարարությանը: Կենտրոնական իշխանությունը վերացավ, իսկ հայազգի բնակչությանը տարածքներում (Սյունիքում ու Արցախում) ի հայտ եկան սեփական տիրակալներ՝ **մելիքներ (ավատակալվածքավոր իշխաններ)**: Թվում էր, թե երկար սպասված տեղական իշխանությունը պետք է հայ ժողովրդի հոգևոր կյանքի մակարդակը բարձրացներ: Սակայն, ինչպես երևում է՝ սեփական իշխանությունը պահպանելու համար մելիքներին եկեղեցին պետք չէր. նրանք իշխանությունը կայացնում ու պահպանում էին զենքի ուժով: Եկեղեցաշինությունը դադարեց. համեմայն դեպս, դժվար է գտնել մելիքների ժամանակաշրջանի որևէ նշանակալից կառույց:

Փոխարենը՝ այդ իշխանների դրյակ-պալատների շինարարությունը բուռն զարգացում ապրեց: Այդ պալատների բազմաթիվ նմուշները մինչ այժմ ապշեցնում են իրենց վեհությամբ: Մեկ անգամ ևս համոզվում ես, որ ոչ միայն շինարարության վերելքների փաստերը, այլև՝ ճարտարապետական կառույցների բնութագիրը թելադրվում են իշխանության բնույթով: Ուժի իշխանությունը պաշտպա-

նական կառույցներ է պահանջում. հասարակության հետ այլ երկխոսության պահանջումնք չկա (այդ միտումը դիտվում է աշխարհի բազում երկրներում. կենտրոնացված իշխանության անկումը խրախուսում է դոյակների կառուցումն ու հանգեցնում եկեղեցաշինության անկման):

Միանգամայն բնական է, որ XIX դարի սկզբում Արևելյան Հայաստանի տարածքի մուտքը ռուսաց թագավորի հովանավորության ներքո նորից վերածնեց այստեղ եկեղեցաշինությունը, որը կրկին տիեզերական ծավալ ձեռք բերեց: Պատմության տրամաբանությունը չի խախտվում: Կարելի էր այս դեպքում ևս խոսել Հայ առաքելական եկեղեցու դերի մասին, սակայն այդ ժամանակաշրջանը մեկ այլ հետազոտության համար թողնենք: Ավելի նպատակահարմար է անդրադառնալ մեր օրերին ու փորձել բացահայտել Հայաստանում ժամանակակից գործընթացների վրա պատմական ավանդույթների ազդեցության բնույթը, ինչը կարող է պատմության ըմբռնման համար լրացուցիչ փաստարկներ տրամադրել:

Հետագայի համար թողնենք նաև՝ պատմական տարեգրությունների և գրավոր այլ գործերի բնույթի վրա միաբնակության ու երկաբնակության պատմության անցքերի ազդեցության դիտանկյունը: Այն, որ անցյալի հակասությունները և, հատկապես՝ վերջին դարերում Հայ առաքելական եկեղեցու մենաշնորհի վերականգնումը պետք է ազդեի այդ փաստաթղթերի վարձահրահրված բնույթի վրա, առանձնապես փաստարկել չի պահանջում: Առավել ևս՝ քննադատական վերլուծության պետք է ենթարկվեն պատմության խորհրդային ժամանակաշրջանի հետազոտությունները:

Վերջին տեսանկյունը կարևոր է այն առումով, որ պատմության գիրկն անցած երևույթների էության՝ վերջիններիս փոխարինման եկած նոր ազդեցիկ երևույթների կողմից մենագափոխման հիմնախնդիրը ներհատուկ է պատմության տրամաբանությանը: Որպես կանոն՝ նոր ուժերը հաճախակիորեն զինվում են վերացված հակառակորդների մտավոր հարստությամբ՝ հետագայում այդ փաստը պատմական ջատագովությամբ ամրապնդելով: Նույնիսկ հայտնի են հաղթողների կողմից հաղթվողների լեզվի ընդօրինակման դեպքեր՝ այստեղից բխող բոլոր պատմական հերյուրանքներով: Հաղթողների կողմից հաղթվածների անցած փառքի յուրացումը պատմության ամենահետաքրքիր ու բացառիկ երևույթներից մեկն է:

ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԵՐՆ ՈՒ ԵԿԵՂԵՑԱՇԻՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

ԽՍՀՄ փլուզման հետևանքով Հայաստանում անկախ պետության վերականգնումը, հայ ժողովրդի պատմական ազգային հիմնախնդիրների ողջ համալիրի (1915 թվականին Օսմանյան Թուրքիայում կատարված Եղեռնի հիմնախնդիրը, Լեռնային Ղարաբաղի ազատագրման հիմնախնդիրը, հայթուրքական հարաբերությունների հիմնախնդիրը) արդիականացումից բացի՝ արդիականացրեց նաև Հայ առաքելական եկեղեցու հիմնախնդիրը: Մինչ այժմ այդ հիմնախնդիրները չեն իմաստավորվել և որպես պետական ռազմավարական խնդիրներ չեն ձևակերպվել՝ չնայած դրանց շուրջ հրապարակային բանավեճերը ժամանակակից Հայաստանի քաղաքական կյանքի վրա լուրջ ազդեցություն են գործում:

Անիշխանության ու եկեղեցական երկպառակությունների ժամանակաշրջանների բովոյվ անցած Հայ առաքելական եկեղեցին Հայաստանում անկախ պետականության նոր ժամանակաշրջան մուտք գործեց պատմության հիմնախնդիրների ողջ բեռի ներքո: Սակայն այդ եկեղեցին առաջին անգամ կանգնեց նաև նոր պայմանների առջև: Մասնավորապես, ինչպես և՛ սահմանադրական ցանկացած պետությունում, Հայաստանում եկեղեցին անջատված է պետությունից: Եկեղեցու համար, որի գլխավոր նպատակը հիմնման օրից «**ազգի պահպանության**» հիմնախնդիրն էր, նման նոր պայմանները պետք է նոր հիմնահարցեր հարուցեին:

Ինքնագնահատումն ու դրան համապատասխանող ունակությունները լուրջ առարկաներ են: Պատահական չէ, որ Հայաստանում պետականության գործառնության առաջին իսկ օրերից հայոց պատմության նոր ժամանակաշրջանում Հայ առաքելական եկեղեցու դերի վերաբերյալ հարցը բուռն վեճեր առաջացրեց եկեղեցականների, քաղաքագետների ու հասարակական գործիչների շրջանում: Ոչ միայն երկու կաթողիկոսությունների՝ ի դեմս Էջմիածնի և Մեծի Տանն Կիլիկիո, առկայության փաստը, այլև՝ հայ ժողովրդի կյանքում հայկական եկեղեցու դերն այդպես էլ կարծիքների միասնություն չգտան հայոց ընտրախավում:

Այդ վիճաբանություններում որոշ հանդարտություններ մտնում են հատուկ դրույթի ընդունմամբ Հայաստանի Սահմանադրությունում, որտեղ **I գլխի 8.1 կետում** նշված է, որ. «**Հայաստանի Հանրապետությունում եկեղեցին անջատ է պետությունից: Հայաստանի Հանրապետությունը ճանաչում է Հայաստանյայց առաքելական սուրբ եկեղեցու՝ որպես ազգային եկեղեցու բացառիկ առաքելությունը հայ ժողովրդի հոգևոր կյանքում, նրա արտաքին մշակույթի զարգացման և ազգային ինքնության պահպանման գործում**»:

Այս հանգամանքը կարելի է գնահատել ոչ միայն որպես տուրք Հայ առաքելական եկեղեցու պատմական վաստակներին, այլ նաև՝ որպես ներկա պահին այդ եկեղեցու հատուկ իրավունքների ճանաչում: Ըստ էության՝ եկեղեցին իրական հնարավորություն ստացավ իրեն հաստատելու Հայաստանի հասարակական-քաղաքական կյանքում և Սփյուռքում մենաշնորհային ազդեցության իրավունքը: Կրոնական մնացյալ բոլոր հոսանքներն ի սկզբանե մնացին լուսանցքայնացված դիրքում:

Իրական կյանքում դա արտահայտվեց հասարակության հոգևոր կյանքում մենաշնորհային գերակշռմանը և կրոնական բոլոր այլ հոսանքների քննադատությանն ուղղված՝ Հայ առաքելական եկեղեցու ընթացքի մեջ: Դեռ ավելին՝ նշված հանգամանքը եկեղեցու շրջանակներում բարեփոխական որևէ գործունեության ցանկացած հավակնությունների արգելանքի վերածվեց, այսինքն՝ եկեղեցու արդիականացումն ի սկզբանե անհնարին դարձավ:

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ այժմյան Հայաստանի քաղաքացիների՝ խորհրդային հասարակարգի պայմաններում մեծացած սերունդներն օբյեկտիվ պատճառներով կրոնականության ցածր մակարդակ ունեն, և եկեղեցու նկատմամբ նրանց վերաբերմունքն առավել բնորոշվում է ազգային նույնականության հանդեպ հարգանքով, քան բուն կրոնական ճշմարտությունների ու եկեղեցական ավանդույթների նկատմամբ հետաքրքրությամբ, Հայ առաքելական եկեղեցին ներկա պահին հայերի միջավայրում համախմբող գործոնի դեր է ձեռք բերել: Իրական արտահայտման մեջ այդ եկեղեցին անփոխարինելի ինքնուրույն դեր ձեռք չի բերել, այլ՝ հայտնվել է հայկական անկախ պետության «օգնականի» դերում: Ուստի հայ ժողովրդի կյանքում ռազմավարական նշանակությամբ լրացուցիչ գործոն ի հայտ չի եկել:

Եկեղեցու գործունեության միակ բնագավառը եկեղեցաշինության ոլորտը դարձավ: Վերջին տասնամյակում Հայաստանի ու Լեռնային Ղարաբաղի ողջ տարածքով մեկ նոր եկեղեցիների շինարարություն և պահպանված շինությունների վերակառուցում սկսվեց: Բոլոր այդ եկեղեցիները գործող դարձան, սակայն կրոնական եռանդուն կյանքը չվերականգնվեց: Միայն դիտվում է քաղաքացիների մի մասի հետաքրքրություն՝ մկրտության ծիսակատարության, հարսանյաց ծիսական հանդեսների, թաղման ծիսակատարության և եկեղեցական երգեցողության նկատմամբ: Այնուամենայնիվ, եկեղեցական միաբանությունը ճշտապահորեն կատարում է ծիսական բոլոր ժամասացությունները:

Հասարակության կրոնական կյանքում գործերի նման՝ ինչ-որ տեղ միանգամայն ձևական կացությունն անդրադառնում է նաև եկեղեցաշինության բնույթին: Եկեղեցին նոր շինություններ է կառուցում սեփական միջոցներով ու առանձին ձեռներեցների նվիրատվություններով: Ընդամին առավել ուշագրավ տեսանկյունն է եկեղեցական ճարտարապետության միջնադարյան ձևերի պահպանման հակվածությունը: Եկեղեցական շինությունների ժամանակակից ձևերի մշակման ցանկացած փորձ ոչ միայն մերժում, այլև՝ վրդովմունքի ալիք է առաջացնում: Նման մշակումներում «սուրբ» կանոնների նկատմամբ ոտնձգություն է դիտվում: Հասարակական գիտակցության մեջ որպես Աստծու տաճար չի կարող ընկալվել ոչ մի շենք, եթե վերջինս իր մեջ չի կենտրոնացնում պատմական եկեղեցական շինությունների ավանդական ձևերը, այսինքն՝ ձևը, այլ ոչ՝ բովանդակությունն է թելադրում շենքի նկատմամբ վերաբերմունքը: Ցուցանիշը ձևն է, բայց բնավ ոչ՝ եկեղեցական կյանքի կազմակերպման գործառնությունը:

Բավականաչափ հատկանշական են Հայաստանի մայրաքաղաքում 2001 թվականին կառուցված՝ Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ նոր մայր տաճարի առավել տիպական գնահատականները: Երկրի գլխավոր տաճարի ձևերում ճարտարապետները, անշուշտ, փորձել են ժամանակակից ճարտարապետություններ (պլանային-հորինվածքային դավանաբանություն և կառուցվածքային համակարգ) ներմուծել, ինչը, որպես արդյունք՝ հանգեցրել է նոր շենքի գռեհկացրած կերտարվեստի առաջացմանը: Ավանդական ձևի պահպանմամբ նոր կերտարվեստի ու գեղարվեստական ձևավորման կիրառումը խորտակեց ճարտարապետական մտածողության կուռ տրամաբանությունը: Որ-

պես հետևանք՝ ճշգրտորեն կրոնականացված կյանքի ընկալման ձևականությունն արտացոլվել է ճարտարապետական կառույցի ձևահակության մեջ: Ո՛չ հասարակության կրոնական կյանքում, ո՛չ քաղաքի ճարտարապետական կերպարանքում տաճարը, ցավոք, երևույթ չդարձավ:

Էլ ավելի լուսանցքային են Հայաստանի մայրաքաղաքի՝ տիպական խորհրդային կառուցապատմամբ բնակելի թաղամասերի միջավայրում եկեղեցական շինությունները: Այս նոր եկեղեցիների շրջակայքում խորհրդային ժամանակաշրջանի անճոռնի «խորանարդիկները» միջնադարյան ճարտարապետության ճշգրիտ կանոններով կառուցված այդ եկեղեցիներին հաղորդում են սոսկ «ճարտարապետական հուշարձանների» տպավորություն, բայց բնավ ոչ՝ Աստուծու տաճարների կերպարանք: Այդ կերպարանքին համապատասխանորեն դասավորվում է նաև կրոնական կյանքը. քաղաքացիների մեծամասնությունն ընկալում է այս եկեղեցիներում կատարվող արարողությունները որպես հերթական գվարձացնող «տոնակատարություններ»: Դրանով իսկ ծնվում է այլ կարգի կրոնական կյանքի մերժման զգացում:

Անհրաժեշտ է նշել նոր եկեղեցաշինության ևս մեկ տեսանկյուն: Խոսքը դարաբաղյան պատերազմում զոհված ազատամարտիկների հուշահամալիրների բաղադրիչ մասը դարձած եզակի եկեղեցական շինությունների մասին է: Նման համալիրներում եկեղեցիները ձեռք են բերել համալիրների ընդհանրության ճարտարապետական երիզապատման մեջ գերակշռող տարրի բնույթ, բայց բնավ ոչ՝ ինքնուրույն կրոնական շինության կերպարանք: Դրանից տվյալ կառույցները միայն շահել են, քանի որ իրենց ժամանակակից ձևերը մարդկանց ընկալման մեջ բոլորովին այլ իմաստ են ձեռք բերել: Լավ օրինակ է Երևանում Եռաբլուր հուշահամալիրը, որտեղ գերեզմանատան, ծառուղիների ու արարողությունների հրապարակների ընդհանուր տարածության մեջ ներգծված եկեղեցին ողջ համակազմի կերտարվեստական գերակշռող հատկանիշը դարձավ: Եկեղեցու միանգամայն ժամանակակից ձևերը սոսկ մեկ անգամ ևս հաստատում են հին գաղափարի ճշմարտացիությունը. *այնտեղ, որտեղ դրսևորվում է հասարակության հոգու ներդաշնակությունը, դրսևորվում է նաև ճարտարապետության ներդաշնակությունը:*

Եզրահանգելով՝ նշենք, որ հասարակական կյանքում եկեղեցու դերի անորոշությունն ուժգնացնում է իր լուսանցքայնությունն ու անխուսափելի քայքայումը: Հայ առաքելական եկեղեցու վիթխարի ժամանակի ու էներգիայի ծախսը Հայաստանում տարբեր կարգի կրոնական այլ հոսանքների դեմ պայքարում սոսկ վկայում է բուն եկեղեցուն առկա լուրջ հիմնախնդիրների մասին: Եվ դա պատահական չէ, քանի որ իմաստավորված չէ նոր պայմաններում եկեղեցու ոչ միայն նոր դերը, այլև՝ աշխատանքի մեթոդաբանությունը: Հասարակության հետ հաղորդակցության լեզուն վերականգնված չէ: Նման դեպքերում գործունեության անցած ձևերի պահպանումը կարող է միայն առաջացնել կործանարար ձևահակություն, հասարակության կողմից մերժում և հոգևոր այդ ինստիտուտի լուսանցքայնացում: Եվ ոչ մի բուռն եկեղեցաշինություն չի կարող կանգնեցնել այդպիսի գործընթացը: Ընդհակառակն՝ այդ շինությունների անհամոզիչ ճարտարապետությունը լոկ նպաստում է վանմանը:

Սակայն գոյություն ունի հիմնախնդիրների ավելի լուրջ բնագավառ: Խոսքը պատմության ընթացքում մշակված քաղաքական ավանդույթների ու հոգեբանական կարծրատիպերի ողջ շերտի՝ հայերի ժամանակակից սերնդի գիտակցության հանդեպ թելադրանքի մասին է: Վերջին տասնամյակներում Հայաստանում ծավալված քաղաքական գործընթացներն այդ ավանդույթների կնիքն են կրում: Մասնավորապես՝ միջնադարյան քրիստոնեական ավանդույթի հարատևության վկայությունն են հայկական քաղաքական ընտրախավի հակվածությունն արտաքին հովանավորների մշտական փնտրտուքի և այդ ավանդույթի առաջացրած հակվածությունն արտաքին քաղաքական այս կամ այն կողմնորոշման:

Հայաստանի քաղաքական կուսակցություններից շատերը և, առաջին հերթին, այսպես կոչված՝ Սփյուռքի ավանդական կուսակցությունները, ոչ մի կրոնասիրություն չդրսևորելով՝ այնուամենայնիվ, Հայ առաքելական եկեղեցու զինանոցից վերցված քաղաքական հայացքների կրողներ են: Այդ աշխարհայացքի գլխավոր բնութագիրը «*ազգայինի*» գերակայությունն է պետականի հանդեպ: Հազարամյակների ընթացքում կրոնի ազգայնացումն «*ազգ*» բացառիկ երևույթը պաշտամունքի առարկա դարձրեց: Հասկանալի է, որ, մեկ այլ բացառիկ երևույթի՝ «*անկախ պետականությանն*» ընդհարվելով, նշված աշխարհայացքը պետք է իրեն ոտնահարված զգար: Այնպես որ՝ ոչ միայն եկեղեցուն, այլև՝ իր պահպանած քաղաքական աշխարհայացքին կրկին վիճակված է ընդհարվել

հայ ժողովրդի նպատակահարմար փիլիսոփայությանը: Ինչպես երևում է՝ ավանդական ներազգային հիմնախնդիրը դեռ սպառված չէ:

Կոնրադ Շեկերսկի

Վարչավայի համալսարանի պատմական ֆակուլտետի մագիստրոս,
ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ասպիրանտ

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԱՐԴԻ ՈՒՂՂԱԾՈՒԹՅՈՒՆԸ. ԺՈՂՈՎՈՒՐԴ ԵՎ ՀԱՎԱՏՔԸ, ԱՆՑՅԱԼՆ ՈՒ ՆԵՐԿԱՆ

I ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ առաքելական եկեղեցու գործունեության հիմքում ընկած հայեցակարգը, բացառությամբ քրիստոնեության բոլոր ճյուղերին սկզբունքորեն ընդհանուր՝ աստվածայնության, սրբության, փրկության և այլ գաղափարների, այսինքն՝ այն ամենի, ինչ պատկանում է աստվածաբանությանը, հենվում է ազգային ու կրոնականի միջև ավանդական կապերը և փոխադարձ ներթափանցումն ընդգծելու վրա: Սույն աշխատության մեջ ես չեմ շոշափի աստվածաբանական այն թեմաները, որոնցով ստեղծվել է ողջ քրիստոնեության ընդհանուր «սրբազան պատվարը»¹ (Berger, 2005): Ես կկենտրոնանամ սոսկ այն պարագաներին, որոնք եկեղեցու սուրբ համընդհանրության (*ունիվերսունի*)² *stricte* հայկական մասն են, այսինքն՝ որոնք միասնաբար մասնակցում են հայերի ազգային նույնականացման ձևավորման մեջ:

Ինչպես համարում է Ռազմիկ Փանոսյանը (Panossian, 2002). «Այն ժամանակ, երբ կրոնը նույնականությունը որոշող գլխավոր ցուցանիշն էր, [...] գիտակցական վճիռը զանգվածաբար այնպիսի նոր կրոնի վերակողմնորոշման վերաբերյալ, որն այդքան տարբերվում էր հարևանների հավատալիքներից, վկայում է իրենց տարբերության զգայության մասին, որը հայերը ցանկանում էին պահպանել» (Panossian, 2006, էջ 43): Այնուհետև՝ Փանոսյանն արտահայտում է հետևյալը. «*«Առաջին քրիստոնյա ժողովրդի»* պարադիգմը հայերի համար ներկայումս նույնպես կարևոր գործոն է՝ *«առանցքային առասպելներից»* մեկը մնալով» (Panossian, 2002, էջ 130), որը նրանք վկայակոչում են ինքնանույնականացման գործընթացում:

Այդ պարադիգմի շուրջ «իրականության մթնոլորտը» (Geertz, 2005, էջ 112) ստեղծվում է հաղորդակցման գործընթացում, որն իրականացվում է ինչպես բառային, այնպես էլ՝ ոչ բառային ոլորտում: Խաչքարը, որի կողքով անցնում են շատերը, քաղաքի կենտրոնական մասում կառուցված տաճարը, քահանայի հատուկ զգեստը՝ այս ամենը ցույց է տալիս, որ հասարակական կենսակարգի որոշակի ըմբռնում գոյություն ունի: Այնուամենայնիվ, հաղորդակցումն առավել չափով ստեղծվում է *լեզվի* մակարդակով՝ խոսակցության, ելույթների ընթացքում, հեռուստա- և ռադիոհաղորդումներում, մամուլում, աղոթագրքայիններում կամ դպրոցականների դասագրքերում: Լեզուն, որն առավել չափով՝ «առարկայացնում է համատեղ փորձը, ընդհանուր գիտության ինչպես հիմքն է, այնպես էլ՝ գործիքը, [...] և դա ամենակարևոր միջոցն է, որի օգնությամբ՝ առարկայացված միացությունները փոխանցվում են տվյալ խմբակցության ավանդույթների մեջ» (Berger, Luckman, 1983, էջ 116): Այս համատեքստում բոլոր այն հարթություններից, որոնցում գործում է եկեղեցին, լեզուն, այսինքն՝ եկեղեցական դիսկուրսը (*ուղղվածությունը*), իր հերթին՝ նույն հաղորդակցական դերն է խաղում՝ համատեղ փորձի ժառանգորդության և ներքին, ազգային հասարակական կարգի անսասանության, ամրության մեջ որոշ համոզվածությունն ստեղծելով:

«Դիսկուրս» եզրը հակիրճ բացատրություն է պահանջում՝ մանավանդ, որ՝ «ինչպես և այնպիսի մոտ հասկացությունների դեպքում, ինչպիսիք են «լեզուն», [...] «հասարակությունը» և «մշակույթը», [սա] նույնպես անխուսափելիորեն անորոշ կատեգորիա է» (van Dijk, 2001, էջ 9): Սույն աշխատության մեջ ես հասկանում եմ *դիսկուրսը* որպես հասարակական-մշակութային տվյալ համատեքստում ընկղմված լեզվի օգտագործում, որը ծառայում է հաղորդակցմանը, և որը մենք կարող ենք առանձնացնել՝ իր յուրահատուկ ռճաբանական հատկանիշների և կոնկրետ հայեցակարգերին ու գաղափարներին համապատասխանեցնելու հիման վրա: Նման «լեզուն գործողության մեջ» (Duszak, 1998, էջ 18) իրագործվում է ինչպես բանավոր ասույթների, այնպես էլ՝ գրավոր տեքստերի ձևով: Տվյալ դիսկուրսը բնորոշող ռճաբանական հատկանիշներն ու հռետորական միջոցները ենթարկվում են իր կոնկրետ հասարակական նպատակների կատարմանը:

Դիսկուրսն իրագործելու նպատակով՝ անհրաժեշտ են որոշ տեսանկյուններ, որոնցում դա կարող է ի հայտ գալ, իսկ որքան դրանք շատ են ու ավելի լայն, այնքան «**լեզուն գործողության մեջ**» ավելի արդյունավետ կարող է հաղորդել որոշակի բովանդակություն: Եկեղեցու գործունեությունը՝ միջնորդավորված կամ անմիջականորեն, հենց այդպիսի տեսանկյունների ստեղծումն է, և գործնականորեն այն ամենը, ինչ անում է Եկեղեցին, կարող է դիտարկվել նման կատեգորիաներում: Ես այդպես եմ հասկանում Հայ առաքելական եկեղեցու կողմից դպրոցներում կրոնական կրթության կանոնակարգված գործընթացի ներմուծումը, պաշտամունքի նոր վայրերի կառուցումն ու հին վայրերի նորոգումը կամ հասարակական և բարեգործական գործունեությունը (երիտասարդական խմբակցություններ, մանկապատանեկան կենտրոններ, տարեց մարդկանց համար սնվելու խոհանոցներ): Այս շարքում ներառվում են նաև՝ ծիսակարգերի (ժամերգություններ, պատարագներ, հարսանիքներ և այլն) կատարումը, գրքերի և մամուլի հրատարակումը («**Էջմիածին**» ամսագիր, Քրիստոնեական կրթության կենտրոնի «**Քրիստոնեական Հայաստան**» թերթ, «**Գանձասար**» կենտրոնի գրքեր), հեռուստա- և ռադիոհաղորդումների նախապատրաստումը («**Շողակաթ**» հեռուստաալիք և **BEM** ռադիոհաղորդման կայան) և բոլոր իրականացվող այլ գործողությունները:

Եկեղեցական դիսկուրսի կարևոր դերն այսպես հաշվի առնելով՝ ես առաջարկում եմ դիտել Հայ առաքելական եկեղեցին այս հեռապատկերով, այսինքն՝ համարել այդ եկեղեցին «**դիսկուրսի խմբակցություն**»: Նման խմբակցությունը. «**առաջին՝ [...] ստեղծվում է որոշակի հասարակական նպատակներով: Երկրորդ՝ [...] «այս տեսակի խմբակցության ստեղծումը կանխորոշող գործոն է այդ խմբակցություններին համապատասխանող դիսկուրսի ձևերի գոյությունը, ընդ որում՝ այստեղ կարող են դեր խաղալ տեքստերի մեկ կամ ավելի տեսակներ [...]: Այսպիսով՝ պատկանելությունը նման խմբակցության նշանակում է հռետորական-ոճաբանական որոշակի կառուցվածքի վերաբերյալ տեքստերի ոչ միայն ընկալման, այլև՝ ստեղծման կարողություն» (Duszak, 1998, էջ 254): Իսկ, երրորդ՝ «**դիսկուրսի խմբակցությունները հիմնվում են աստիճանավորված իրազեկության վրա, ինչը թույլ է տալիս սահմանել անդամների ստորակարգությունը (հիերարխիան)**» [...] (Duszak, 1998, էջ 254)» (Modnicka, 2000, էջ 75)⁸:**

Հայ առաքելական եկեղեցին, ինչպես, լայն իմաստով՝ բոլոր հավատացյալների խմբակցություն, այնպես էլ՝ որպես, սույն աշխատության ենթադրությունների համաձայն՝ հատուկ իմաստիտուտ, անշուշտ, իրականացնում է «**դիսկուրսի խմբակցություն**»՝ վերը հիշատակված բոլոր տարբերիչ հատկանիշները: Այստեղ առկա է անդամների հիերարխիա. առաջին՝ **հոգևորականություն - աշխարհիկ անձինք** անմիջական երկնյուղման շրջանակներում, երկրորդ՝ թվարկված երկու խմբում էլ երևում է աստիճանավորում: Աշխարհիկ անձանց դեպքում այս աստիճանավորումն առավելապես ոչ ձևական բնույթ ունի ու առնչվում է, մախ և առաջ՝ անձնական կրոնասիրության չափին ու Եկեղեցու կյանքին մասնակցությանը: Իսկ հոգևորականության դեպքում նշված աստիճանավորումը խիստ ձևական է, զբաղեցրած տեղն էլ՝ ամբողջությամբ որոշում է տվյալ անհատի (սարկավագի, ամուսնացած քահանայի, կաթողիկոսի և այլոց) գործունեությունը: Դժվար չէ նաև՝ ցույց տալ Եկեղեցու գոյության հասարակական նպատակը. այդ նպատակն է հայոց աշխարհում այնպիսի կարգի հաստատումը, որը հենվում է քրիստոնեության դրույթների և հայրենասիրական ու կրոնական գաղափարների վրա: Սույն նպատակը կատարվում է յուրահատուկ դիսկուրսի ճանապարհով, որի հռետորական-ոճաբանական կառուցվածքն ունի տիպական «**խոսելանուններ**» և «**շարադրման ուրվագծեր**» (2000, էջ 72, 75): Այսպիսի կառուցվածքն իրադարձությունների, փաստերի ու փորձերի՝ Եկեղեցու տեսանկյունից ճշմարիտ և ցանկալի լեզվական վերարտադրման տարբերանիշ է ծառայում: Այս ամենը հնարավոր է, քանզի այստեղ հաշվի են առնվում «**խմբակցության կողմից ընդունված չափանիշները**» և, միաժամանակ՝ պահպանվում է «**պարզաբանական որոշակի շրջանակ, այսինքն՝ համապատասխան «առանցքային» բացատրությունների մատուցում, հատուկ՝ «առանցքային» բառերին կամ ձևակերպումներին մատնանշում, «առանցքային» փոխաբերությունների ու խորհրդանիշների կիրառում**» (2000, էջ 75): «**Առանցքային**» այդ տարրերը, որոնք ընտրված են այլ տարրերի շարքից հասարակական և մշակութային զուգադիպումների արդյունքով ու մշտապես վերստին են կոչվում, պատճառն են այն իրողության, որ Եկեղեցու լեզվում, իր հերթին՝ «**ասույթների հարաբերականորեն կայուն տեսակներ են ձևավորվում**» (Duszak, 1998, էջ 16):

Ասույթների հաստատումն և կայուն տեսակների ձևավորումը տեղափոխում է Եկեղեցական դիսկուրսը ծիսակարգային տեսակի գործողությունների ոլորտ: Սովորաբար, «**ծիսակարգ**» բառը

քրիստոնեության վերաբերյալ գործածվում է միայն եկեղեցական այնպիսի արարողությունների բնորոշման համար, ինչպիսիք են պատարագը, հաղորդությունը և այլն: Սակայն եկեղեցու ներկայացուցիչների նաև այլ հաղորդակցական վարվելաձևերը, այդ թվում՝ լեզվականները, խիստ ծիսակարգային բնույթ ունեն: Դեպքի առիթով Լեհաստանից ազգաբանի ելույթները, իր տպագրած հոդվածները կամ նրա հետ զրույցները ներգծվում են այդ ծիսակարգի կառուցվածքի մեջ: Ինչպես և այլ ծիսակարգեր՝ նշվածները նույնպես «կրկնելի են, դրանք գործողության հասարակական կառուցվածքային բնույթ ունեն, մշակութային ծածկագրեր են իրականացնում՝ նույնիսկ եթե անհատականորեն կամ անձնապես են ստեղծվում» (Rothenbuhler, 2003, էջ 30): Դրանցում երևում է «միշտ տեսակադապարային, միօրինակ, ոճապատճենված, հարաբերականորեն անփոփոխ, ձևական մի բան: [...] Դրանք, սովորաբար, կապված են բազում սերունդների ընդգրկմամբ ավանդույթներին, կայունությանը և կարգ ու կանոնին առնչվող գաղափարների հետ: Հաճախ դրանք միակ արդարացումն այն է, որ այդպես են գործել դարերից ի վեր» (2003, էջ 38, 65): Ինչպես և ծիսակարգային յուրաքանչյուր հաղորդակցություն՝ եկեղեցական դիսկուրսը, անշուշտ, ժառանգում է նաև, որ՝ «հատի իրավիճակի որոշակիությունը», այսինքն՝ «միացնի այն, [...] ինչն ընդհանուր է, և այն, ինչն առանձնահատուկ է. Տիեզերքն ու առօրեականությունը, անցյալն ու ապագան, պատմության կառուցվածքն ու անհատի կյանքի իրադարձությունները» (2003, էջ 81, 85):

Տվյալ հոդվածի մեկ այլ մասում ես կդիտարկեմ խոսողության ծիսակարգային նմուշների ամբողջության հիմքում ընկած ավանդույթը, որը գալիս է V դարից, երբ Մեսրոպ Մաշտոցն ստեղծեց հայերեն այբուբենը, և երբ ծնվեց հայերենով գրված գրականությունը: «Ոսկե դարում» ապրած և եկեղեցու հետ կապված պատմաբաններն ու աստվածաբաններն այն ժամանակ ստեղծեցին այն գաղափարների, խորհրդանիշների և հարաբերումների կանոնակարգի հիմքը, որոնցում քրիստոնեականը միահյուսվում է ժողովրդականին (*հմմտ. Panossian, 2002*): Եկեղեցու հետ կապված հաջորդ սերունդները հենվում էին այդ հիմքի վրա և վերջինս համալրում: Վերը հիշատակված կանոնակարգը համապատասխան մեկնությունների ճանապարհով դիմում է առասպելական և պատմական բեկումնային իրադարձություններին, ինչպես նաև՝ ներառում է կատարյալ հայի ու քրիստոնյայի՝ հատուկ կերպով ստեղծված տիպարը: Ստորև ես կջանամ հակիրճ բնութագրել այդ տիպարն ու ցույց տալ պատմության հատընտիր, եկեղեցական դիսկուրսի տեսանկյունից առանցքային տարրերը: Սույն հոդվածի III մասում ես հաջորդաբար կներկայացնեմ քննարկված իրադարձությունների և մտածողության նմուշների վրա հիմնված արդի եկեղեցական ծիսակարգի մի քանի օրինակ:

II ԴԻՍԿՈՒՐՍԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ

Ինչպես արդեն ասվել է՝ վերը հիշատակված կանոնակարգի սկզբնավորման պահն է վանական Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից հայերեն այբուբենի արարման գործողությունը: Այդ գործողությունը վիթխարի խորհրդանշական իմաստ է պարունակում. քրիստոնեության ընդունման շնորհիվ՝ հայերը ձեռք բերեցին ոչ միայն նոր դավանություն, այլև՝ սեփական գիր, իսկ դրա հետ մեկտեղ՝ նոր մշակույթ: Դեռ ավելին՝ գոյություն ունի ավանդություն, որում ասվում է, թե՝ Մեսրոպ Մաշտոցը ոչ այնքան արարել է այբուբենը, որքան ստացել է այդ այբուբենն Աստծուց: Աստծու միջամտությամբ օծված գիրը ժողովրդի պատմության մեջ կատարում էր հայոց նույնականության ցուցանիշի դերը, որն առավել կարևոր է անգամ լեզվից: Այբուբենի տառերը քրիստոնեական Հայաստանի նույնպիսի խորհրդանիշ դարձան, ինչպես Արարատ լեռը կամ խաչքարերը (*հմմտ. Panossian, 2006, էջ 44-46*):

Եկեղեցու ավանդույթի համաձայն՝ հայերեն թարգմանված և, Մեսրոպ Մաշտոցի արարած այբուբենի շնորհիվ՝ այդ լեզվով գրված առաջին գիրքն էր Սուրբ Գիրքը: Հայ առաքելական եկեղեցու կրոնական-ազգային դիսկուրսի համար աստվածաշնչական հարաբերումների առաջատար աղբյուրն է պատմությունը Ջրհեղեղի և Նոյյան տապանի մասին, որն իջավ Արարատ լեռան զագաթին, որտեղից էլ՝ կյանքը վերադարձավ Երկիր: Այս իրադարձությունը սրբագործեց հայկական հողերը՝ դրանք վերածելով մի վայրի, որն Աստված ընտրել էր մարդկությունը վերածնելու նպատակով, իսկ Աստծու այդպիսի վճիռը պետք է, իր հերթին՝ վկայեր Արարատ լեռան ստորոտի մոտ գտնվող հողե-

րի արտասովոր հատկությունների մասին: Սուրբ Գիրքը նաև՝ հայերի ծագման անուղղակի աղբյուրը դարձավ: Հայ ժողովրդի աստվածաշնչական արմատների և իր նահապետ Հայկի՝ Նոյի թոռան մասին պատմությունը, Մովսես Խորենացու⁴ աշխատությունների շնորհիվ՝ հայկական ավանդույթ դարձավ: Ինչպես գրում է Փանոսյանը՝ այս հեղինակը շարադրել է իմաստալի բազում երանգներով մի պատմություն, որը ներդնում է Հայաստանի պատմությունն աստվածաշնչական շարադրանքի մեջ, օգտագործում է Արարատ լեռան սիմվոլիկան և հայոց համակեցության հիմքում դնում բռնապետության ու կեղեքման դեմ արդարացի պայքարի գաղափարը (Panossian, 2002, էջ 127. 2006, էջ 49-51):

Եկեղեցական դիսկուրսի վկայակոչումների շտեմարանն ստեղծող տեղանքների (*տոպոսների*) հետքերով հետագա ճամփորդությունը պահանջում է, որ աստվածաշնչական ժամանակներից մենք տեղափոխվենք 301 թվականը: Բոլորի կողմից ընդունված է համարել, թե հենց այդ ժամանակ⁵ Հայաստանն ընդունեց Քրիստոսի ուսմունքը որպես պետական կրոն, ինչն այս երկիրը վերածում է աշխարհում առաջին քրիստոնեական պետության: Այդ առաջնությունը Եկեղեցու խորհրդանշական համընդհանրության արտակարգ կարևոր տարր է, որին լրացուցիչ արժեք է ավելացնում Նոյի և Ջրհեղեղի ժամանակների մասին պատմությունը. ինչպես Հայաստանի հողն էր ավետյալ երկիր՝ առաջինը, որն ընդունեց վերածնվող կյանքը, այնպես էլ՝ հայերն ընտրյալ ազգ դարձան՝ առաջինը, որն ընդունեց Աստծու Բառը: Ինչը կարևոր է՝ Եկեղեցու արդի դիսկուրսում այդ իրադարձությունը հաճախ ներկայացվում է որպես ողջ ժողովրդի գիտակցական քայլ, և ոչ թե՛ որպես վճիռ, որն ընդունվել է «**իշխանության ամենավերին շրջանակում**», իսկ հետո՝ պարտադրվել թագավորի հպատակներին:

Հայ առաքելական եկեղեցու հիմնադիր առասպելի կորիզը բացահայտվում է **Ագաթանգեղոսի (Agathangelos)** գրվածքից ու կազմված է երկու հիմնական մասից՝ սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի կողմից Տրդատ Գ Մեծ թագավորի մկրտության և Գրիգորի հրաշալի տեսիլքի մասին պատմություններից: Ագաթանգեղոսը ներկայացրել է Գրիգորի հրաշալի տեսիլքն այնպես, որ կարողանա դա համարել Եկեղեցու և ողջ հայ ժողովրդի պատմության փոխաբերությունը: Սև նոխագները խորհրդանշում են հեթանոսության մեջ ապրող հայերին, կենդանիների գետանցը Հայաստանի բնակչության մկրտության պահն է, կերպափոխումն սպիտակ գառնուկների խորհրդանշում է այդ գործողության հետ ձեռք բերած արժանիքները՝ մաքրությունը, անմեղությունն ու հեզությունը: Տաճարից սկիզբ առնող լիառատ գետերը և գառների բազմացումը վկայություններն են Աստծու ողորմածության, որը Նրա ժողովրդին բարեկեցություն է ապահովում: Սև գայլերը խորհրդանշում են քրիստոնեության թշնամիներին, իսկ արյունոտ սպանդն այն հետապնդումների հայտարարումն է, որոնք կավարտվեն վերջնական փրկությամբ, որն սպասում է Քրիստոսի ուսմունքի հետևորդներին:

Այդպիսի ընդհանուր նշանակումներից բացի՝ սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքն ունի նաև ավելի կոնկրետ իմաստ. այդ տեսիլքի շնորհիվ՝ Վաղարշապատ-Էջմիածինը դարձավ հրաշքի վայր՝ սրբազան վայր, որը վերածվեց «**հայկական Բեթլեհեմի**»: Այդ պատճառով՝ միայն Էջմիածնի կաթողիկոսն էր ուղիղ գծով սուրբ Գրիգորի ժառանգորդը⁶ համարվում, և նա օժտված է ողջ ժողովրդի հանդեպ հոգևոր իշխանության բացառիկ պատվավոր իրավունքով: Էջմիածնի դիսկուրսում այսօր դա կարևոր փաստարկ է համարվում՝ Մեծի Տանն Կիլիկիո մրցակցային կաթողիկոսության հետ իր հարաբերություններում:

Ինչպես երևում է արդեն իսկ իր անվանումից՝ Հայ առաքելական եկեղեցու հիմնադիր առասպելը համալրում է այդ եկեղեցու հիմնադրման հարաբերումն առաքելական ավանդականության: Եկեղեցին իր տոհմը բխեցնում է սուրբ Թադեոսից և սուրբ Բարդուղիմեոսից, ովքեր, ըստ Եկեղեցու ավանդույթի՝ հայերի շրջապատում զբաղվում էին քարոզչական գործունեությամբ, ինչու և երկուսն էլ մարտիրոսական մահվամբ հատուցեցին: Այդ առասպելի համալրումը կարելի է համարել նաև պատմաբան Եղիշեի գրառած՝ իրեն ժամանակակից հայ-պարսկական հակամարտության պատմությունը. հակամարտության, որի զագաթնակետն էր Ավարայրի ճակատամարտը 451 թվականին: Թեպետ հատկապես ռազմական իմաստով հայերը պարտվեցին, պարսիկների դեմ ճակատամարտն անցավ պատմություն՝ որպես «**բարոյական հաղթանակ**», և դարձավ խորհրդանշիչ, որից օգտվում էին, երբ Հայաստանին պատերազմ կամ ասպատակում էր սպառնում:

Աստվածաշնչական կամ հայ քրիստոնեության առաջին դարերում տեղի ունեցած իրադարձություններին հարաբերումներից բացի՝ Եկեղեցին իր ճարտասանության մեջ անդրադառնում է նաև ավելի ժամանակակից պատմությանը: Դա, նախ և առաջ՝ անդրադարձն է հայ ժողովրդին ու իր

Եկեղեցուն ընդհանուր՝ Մեծ եղեռնի թեմատիկային, որը հայերի արդի նույնականության հատկապես կարևոր տեսանկյունն է (*հմմտ. Panossian, 2002, 2006*): Եկեղեցական դիսկուրսի շրջանակներում Մեծ եղեռնը դիտարկվում է *զոհի* տեսանկյունից, ըստ որի՝ հայերը զոհ դարձան իրենց կրոնական-ազգային տարբերության պատճառով, իսկ նրանք, ովքեր զոհվեցին, համարվում են անձնագոհության տիպարներ հանդիսացող հերոսներ: Ինչը բնութագրական է՝ եթե Եկեղեցին ներկայումս՝ վերջին հայ սուրբի⁷ մահվանից վեց հարյուր տարի անց, վճռեր սրբացում (*կանոնացում*) կատարել, ապա դա, ըստ երևույթին, կվերաբերեր **Կոմիտասին**՝ հոգևորականին ու հիանալի երգահանին, ով 1915 թվականի իրադարձությունների պատճառով խելագարվեց: Ի հայտ են գալիս և ավելի ծայրահեղ կարծիքներ՝ որ Մեծ եղեռնի բոլոր զոհերը որպես սուրբեր օծվեն: Նման կարծիքին քչերն են համամիտ, սակայն հարկ է ընդգծել, որ Եկեղեցին այդ իրադարձությունների հիշատակի պահպանման եռանդուն քաղաքականություն է վարում: 1915 թվականի զոհերին նվիրված՝ Չայաստանում առաջին հուշարձանը կառուցվել է Էջմիածնի Մայր տաճարի գավթում, իսկ արտերկրում կառուցվող համանման հուշարձաններն առավել հաճախ հայկական խաչի՝ *խաչքարի* ձև են ստանում:

Դիսկուրսի հարաբերակցման երկրորդ ժամանակակից կետը կոմունիստական ժամանակաշրջանն է: Այդ ժամանակաշրջանը համարվում է յուրատեսակ մի հակակերպար, որը հակադրում են դավանության ներկայիս ազատությանն ու կրոնական գիտակցության վերականգնմանը: Աթեիզմի զանգվածայնացման քաղաքականության արդյունքը դարձած ավերումների լուսի ներքո վերլուծվում ու բացատրվում են Եկեղեցու ներկայիս հիմնախնդիրները՝ որպես ինստիտուտ իր թուլությունն ու հավատացյալների կրթության գործում ցածր մասնակցությունը: Եկեղեցին հաճախակի է հիշեցնում խորհրդային ժամանակաշրջանում իր անձնագոհության մասին: Սակայն ես ոչ մի տեղ չեմ հանդիպել այնպիսի դեպք, որ Եկեղեցուն՝ որպես ինստիտուտի, կոմունիստական իշխանության ընդդիմախոսի կամ քաղաքական կոշտ համակարգից ազգաբնակչության պաշտպանի դեր վերագրեին: ԽՍՀՄ ժամանակաշրջանին վկայակոչումներում բացակայում է նաև՝ տիպական այն ճարտասանությունը, որի մասին կպատմեմ ստորև, և որը պատկերում է Եկեղեցին՝ որպես ընդհանուր ներկայացուցիչ և, նույնիսկ՝ ժողովրդի ղեկավար: Ընդունելով, որ Եկեղեցական դիսկուրսը ոչ միայն լեզվական և գաղափարական կառույց է, որը պետք է Եկեղեցու դերի որոշակի գաղափար իրականացնի, այլև՝ որ այդ դիսկուրսում, թեկուզ և՝ անուղղակիորեն, արտացոլվում է և այդ ինստիտուտի փաստացի տեղը, կարող ենք արձանագրել, որ այդ «*լռությունն*» ու տիպական ճարտասանության մերժումը սոցիալիստական պետության իրականության մեջ Եկեղեցու նշանակության իրական նվազման վիճակն են արտացոլում:

Չայ առաքելական եկեղեցու կրոնական-ազգային դիսկուրսում որոշակի իրադարձությունների (օրինակ՝ Չայաստանի բնակչության մկրտության կամ Ավարայրի ճակատամարտի) կամ անձերի (օրինակ՝ Չայկի, սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի կամ Մեսրոպ Մաշտոցի) սիմվոլիկան համալրված է «**հայերի բնածին քրիստոնեության**» և ժողովուրդն իր Եկեղեցու հետ միացնող անխզելի կապի կապի վերաբերյալ՝ ավելի ընդհանուր պատկերացմամբ: Չարաբերումների այդպիսի շտեմարանի ձևավորումը կապված է ոչ այնքան՝ որոշակի ինչ-որ իրադարձության, որքան՝ պատմական որոշակի գործընթացի հետ: Ես նկատի ունեմ հայ ժողովրդի բոլոր պատմությունը, որը հանգեցրեց բազում դարեր տևած՝ անկախ պետականության կորստյան ու հայերի՝ ողջ աշխարհով մեկ սփռման: Այդպիսի պայմաններում արդեն V դարից Չայ առաքելական եկեղեցին ներկայացնում էր մի քրիստոնեություն, որը դադարեց պետական կրոն լինել և ազգային կրոնի վերածվեց: Այս գործընթացը խորանում էր հարյուրամյակներով. միջին դարերում հայերը դեռ կարողացան ստեղծել մի քանի անկախ թագավորություններ⁸ ու պահպանել խիտ բնակչություն, իսկ այնուհետև, ինչպես սեփական ազգի արտագաղթի, այնպես էլ՝ օտարազգի բնակչության ներհոսքի պատճառով, ավելի ու ավելի էին ենթարկվում սփռման: Չարյուրամյակներ ի վեր Եկեղեցին հետևում էր իր հավատացյալներին և հաճախ արտագաղթային կյանքի կենտրոնն էր լինում: Եկեղեցին կատարում էր նաև հայերի ներկայացուցիչ դերը՝ ոչ միայն Աստծու աշխարհի, այլև՝ օտար մարդկանց աշխարհի հետ, որտեղ իրենք ստիպված էին ապրել, շփումների ընթացքում: Ցայսօր Չայաստանում հանրածանոթ է այն արտահայտությունը, որ հայկական սփյուռքում սկզբից կառուցում էին տաճար, հետո՝ դպրոց, և միայն վերջում՝ սեփական տները: Եկեղեցին կատարում էր ոչ միայն կրոնական, այլև՝ մշակութային, քաղաքական, վարչական, դատական և լուսավորչական գործառույթներ, ինչպես նաև՝ ներկայացնում էր իր ժողովրդի շահերն օտար իշխանությունների առջև: Այդպես էր դեռ մինչև **Ռուսիան Գ**

Օձնեցի կաթողիկոսի հանդիպումն **Օմար II** խալիֆայի հետ,⁹ իսկ ամենագորեղ ապացույցն էր Օսմանյան թուրքիայում XV դարում *միլեթների* համակարգի ներմուծումը¹⁰:

Կոնունիզմի ժառանգության հանդեպ ընդդիմադիր կեցվածքը եկեղեցու պատմական դերին վերագրելու պատճառով՝ նույնիսկ ոչ հավատացյալ, չմկրտված, հավատքի հիմնական կանոնները չիմացող հայ, ընդունված մեկնության համաձայն՝ այնուամենայնիվ, «**քրիստոնեությանը օժտված անձ**» է՝ կարծես դա գրառված է իր գեներում: Հայերի երակներում հոսող «**քրիստոնեական արյունն**» այստեղ հակադրվում է նրանց աթեիստական խելքին և, ինչն այս պայթարում առավել կարևոր է՝ այդ արյունը համարվում է ակնհայտ «**հաղթող**», որին, իր առավելությունը ցուցադրելու նպատակով՝ անհրաժեշտ են սուսկ ժամանակ ու կանոնավոր աշխատանք: Եկեղեցու այդպիսի ներկայացմամբ՝ ժողովուրդն ու քրիստոնեությունը միաձուլվում են միասնական մի ամբողջության մեջ. այդ երկուսին անհնար է միմյանցից տարանջատել, քանի որ ժողովրդական հատկանիշները քափանցել են եկեղեցու և իր դավանանքի, իսկ քրիստոնեությունը՝ «**ժողովրդի ոգու**» մեջ: Ինքը՝ եկեղեցին, ներկայացվում է որպես ժողովրդի մշտնջենական նեցուկ, պաշտպան և ներկայացուցիչ այն ժամանակներում, երբ եկեղեցին համաժողովրդական միակ հաստատությունն էր: Հայոց կյանքի հետ եկեղեցու այդպիսի լիակատար կապն ընդունվում է որպես հոգևորականության անձնագր-հոթյան և հատուկ առաքելության ապացույց՝ հոգևորականության, որը հրաժարվեց իր զուտ հոգևոր խնդիրներից, որ սատարի հավատացյալներին նաև իրենց երկրային գոյության հոգսերում: Եկեղեցու այդ երկակի դերի խորհրդանիշն է երկզվխանի արծիվը, որն իր կրծքին է կրում Ամենայն հայոց կաթողիկոսը:

¹ . Попытка основания диофизитского католикосата в Армении была сделана уже в 591 году, когда в городе Аван в противовес монофизитскому католикосату в городе Двин был учрежден патриаршеский престол диофизитов. Это был год нового раздела Армении между Персией и Византией. Что это обстоятельство воспринялось Армянской апостольской церковью как угроза окончательного торжества диофизитства в стране, заметно уже из того факта, что в 603 году явно при прямом содействии завоевавшего восточную Армению Персидского царя Хосрова Аванский католикосат был ликвидирован. *См. В. А. Арутюнова-Фиданян, Армяне-халкедониты на восточных границах Византийской империи (XI-ый век), Ереван, 1980 стр. 56-57*

Торжество диофизитства в Армении было связано с решением патриаршеского престола Армении в 630 при Католикосе Езре А Паразнакерском (63-641) принять диофизитство в качестве официальной религии в Армении. Вплоть до 726 года католикосами-диофизитами в Армении были Нерсес А Тайеци (641-661), Анастас А Акореци (661-667), Исраел А Вотмсеци (667-677), Саак А Дзорепореци (677-703), Егия А Арчишеци (703-717). Последний из них, Каталикос Иоанн Одзнецци в 617 году также заняв пост диофизитского патриаршеского престола (Аменайн Айоц Католикосутюн), опираясь на монофизитское духовенство в 726 году созвал в Маназкертке церковный собор и отверг диофизитство как официальную религию в стране.

¹ . Даже одного примера достаточно для того, чтобы ощутить, насколько серьезен был антагонизм правителей-диофизитов и покровительствуемой арабами Армянской апостольской церковью. Историк Асолик приводит сцену диалога воинов одного из влиятельнейших князей-Багратидов диофизитской ветви, правителя Тайка Давида Куропалата (966-1001) с арабами, где первому предъявляются претензии в том, что он пренебрегает армянскими святынями (святые места армян были превращены в войсковые казармы). Ответом, по словам летописца были слова «мы одинаково смотрим на армянскую церковь и на вашу мечеть». *См. Ստեփանոսի Տարոնեցու Ստղկան՝ Պատմութիւն տիեզերական, Պետերբուրգ, 1885, էջ 268*

¹ . Одним из ярких свидетельств настроений этого периода истории является письмо Католикоса Иоанна Драсханакертци императору Константину седьмому (913-959) с просьбой о помощи армянам в борьбе против арабов . При этом, Католикос уверяет императора в том, что в случае изгнания арабов его народ «вступит под владычество ромеев». Примечательно, что подобное (и множество аналогичных) послание относится к периоду подготовки Византии к новому движению на восток в середине десятого века. То есть, в ситуации заметно взаимное стремление к формированию союзнического настроения.

О письме Католикоса с.м. Հովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտոյ՝ Պատմութիւն, Մտկվա, 1853, էջ 152-153

¹ . Известно, что в 1016 году Католикос Армении Петрос возглавил переход около ста тысяч семей васпураканских армян в Себастию. Византия вынуждала князей Ани, Васпуракана, Карса покинуть свои имения и перебраться внутрь империи. В 1021 году царь Васпуракана Сенекерим Арцруни со ста тысячами населения переселился в Себастию и Кесарию. Многие подробности о переселениях см. **Р.М.Бартикян, Миграция армян в XI-ом веке. Причины и последствия».**

Примечательно, что многие исследователи вызывают недоумение тем, что массовые переселения армян в глубь империи совпали именно с установлением власти Византии, когда уровень безопасности, казалось бы, должен был вырасти. В этом проявляется недопонимание политического аспекта проблемы переселений.

¹ . В указанной выше книге В.А.Арутюновой-Фиданян можно найти достаточно убедительную картину религиозного и политического состояния Армении. (См. **В. А. Арутюнова-Фиданян, Армяне-халкедониты на восточных границах Византийской империи (11-ый век), Ереван, 1980**). В частности, для целей нашего исследования примечательны приведенные автором свидетельства о разделенности армянского народа на несколько групп в зависимости от их религиозной ориентации (стр. 57-60). Столь же ценны приведенные в исследовании подробные данные о сформированной Византией в 11-ом веке диофизитской аристократии в имперских феодах на территории Армении (глава 2. стр. 106-147). Однако, примечательным является полный пробел в исследовании, касающийся периода принятия Арменией диофизитства официальной религией страны в VII-ом веке.

¹ . Прекрасую пищу для размышлений дает полемика исследователей XX-го века касательно религиозной принадлежности того или иного выдающегося образца армянской церковной архитектуры. В этой полемике замента попытка армянских советских армянских исследователей «стереть» диофизитский след не только с памятников архитектуры X-XIII веков, но и с цервей VII-го века. Особенно забавно это выглядит в случае с храмами Звартноц и Аван – двух ключевых символов диофизитской Армении. В этой полемике обнаруживается важнейшее обстоятельство – стремление ликвидировать несоответствие историографии и материальных свидетельств истории. Как видно, логика антагонизма монофизитства и диофизитства пока себя не исчерпала. В этом можно убедиться, познакоившись со следующими издательствами: **Н.Токарский, Архитектура Армении IV-XIV веков, Ереван, 1961г.; Т. Марутян, Звартноц, Собор анийской богородицы, Ереван, 1989 (на русск. яз.); С.Սիրիքյան, Ավանի Տաճարը, Երևան, 1976.,; С.Х.Мнацаканян, Крестовокупольные композиции Армении и Византии 5-7 веков, Ереван, 1989г. И.Я. Марр, Ани, Ереван, 1939г. , а также иными исследованиями.**

¹ . **Տես՝ Սատրեկու Ունշայեցի. Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898, էջ 162-168**

¹ . После захвата Ани в 1235 году и поражения, нанесенного монголами сельджукскому султану в 1243 году, армянские правители Киликии заключили союз с монгольскими ханами. Этот союз еще более укрепился договором, заключенным в Каракоруме между царем Гетумом первым и могольским Великим ханом Мангу во время поездки Гетума в столицу монголов в 1253-56 годах. В частности, с Гетумом монголы договорились о возвращении ранее отнятых у армян мусульманами территорий. Армяне же обязались выставить войско для военных походов. По некоторым сведениям, этот союз сохранялся до 1335 года, до падения государства Хулагидов, а понятие «армяно-монгольские» войска прочло вошло в историю.

До поездки царя Гетума первого, в столице монгольской империи в 1248 году был его брат Смба́т Спарапет, который и привез с собой грамоты в Киликию, где среди прочих привелегий специально отмечалось, что церкви, монастыри и все христиане освобождены от податей. Историография отмечает, что именно этим аспектам грамот особенно возрадовался царь Гетум.

С большими подробностями интересующие нас аспекты взаимоотношения киликийских царей с монгольскими ханами, а также общий аспект отношения монгольских правителей с христианской церковью в XIII-ом веке даны в издании **«Летопись» Смбата Спарапета в переводе и с предисловием А.Г.Галстяна, Ереван, 1974 год** (на

русск. яз.) Столь же интересны для целей нашего исследования свидетельства летописца Киракоса Гандзакци.
Տես՝ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1909

III ԱՐԴԻ ՈՒՂՂՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆԸ (ԴԻՍԿՈՒՐՍԸ)

Վերը նկարագրված բոլոր *տոպոսները* ներկայումս ի հայտ են գալիս զանազան հարաբերակցություններով ու միշտ մեկնվում այնպես, որ այլազան իրադարձությունների և եկեղեցու կողմից ներկայացվող կարծիքների օժված օրինականացում ծառայեն: Այդ իրադարձություններն ու կարծիքները լրացուցիչ իմաստ են հաղորդում որոշակի գործողությունների՝ դրանք հարաբերելով անցյալի նմուշներին կամ ի վերուստ գոյություն ունեցող ընդհանուր կարգին, օգտագործվում և ներկայացվում են տոների ու եկեղեցական արարողությունների ընթացքում, բայց նաև՝ հրատապ իրադարձությունների և մարտահրավերների (օրինակ՝ աղանդների հիմնախնդրի, կոմունիզմի աթեիստական ժառանգության, Լեռնային Ղարաբաղի հակամարտության) մասին ակնարկելիս: Ստորև ես կներկայացնեմ եկեղեցական դիսկուրսի մի քանի տպավորիչ օրինակ, որոնք գործնական իրականացումն են այն ամենի, ինչը փորձել են նկարագրել ինչպես այս գլխում, այնպես էլ՝ սույն աշխատության սկզբում շարադրված՝ դիսկուրսի ու դրա ծիսակարգման վերաբերյալ տեսական դատողություններում:

Սկսենք «**հայերի բնածին քրիստոնեության**» մասին ճարտասանության նմուշը վերարտադրող մի ասույթից.

Մեզ համար քրիստոնեությունը մարմնավորված է այս մշակույթի մեջ: Մեզ համար քրիստոնեությունն առանց մեր ազգային նույնականության գոյություն չունի, առանց քրիստոնեության՝ մեր ժողովուրդը չկա: [...] Չի կարելի ասել՝ սա քրիստոնեական է, իսկ սա՝ ժողովրդական, քանի որ այդ ամենը և՛ ժողովրդական է, և՛ քրիստոնեական: [...] Մեր քրիստոնեությունը, ինչպես և՛ մեր մաշկի գույնը, մենք չենք կարող փոխել: Քրիստոս Երկնքից իջավ ու մարդկային բնություն ընդունեց՝ դարձավ մարդ, միաժամանակ՝ Աստված լինելով: Նույն կերպ և քրիստոնեությունը մարմին ընդունեց այս մշակույթի մեջ: Քրիստոնեությունը մարմնավորված է այս մշակույթում ու այստեղ առկա է ամենուր՝ մեր գրականության, մեր պատմության մեջ, այն ջրում, որը խմում ենք, և այն հացում, որով սնվում ենք: Լինել հայ՝ նշանակում է լինել քրիստոնյա, իսկ դա նշանակում է լինել Յայ առաքելական եկեղեցուն հավատարիմ:¹¹

Ինչպես Յայաստանը IV դարում քրիստոնեական դարձավ, այնպես էլ՝ քրիստոնեությունը V դարում հայկական դարձավ, որովհետև սուրբ Գրիգորը բերեց քրիստոնեությունը Յայաստան, իսկ հարյուր տարի անց, հայերեն այբուբենի հետ՝ հայերն ի վիճակի եղան քրիստոնեությունն ընդունել ու փոփոխել ինչ-որ սեփականի: Այս ամենը չի կարելի տարանջատել, քանի որ դա միահյուսված է, փոխկապակցված և առմիշտ փոխմիացված:

Եկեղեցին ներկայացվում է որպես մի ինստիտուտ, որը դարերով ներկա էր հայոց կյանքի բոլոր բնագավառներում, ինչի շնորհիվ՝ հնարավոր դարձավ մշակույթի և ավանդականության, ուստիև՝ ազգային նույնականության պահպանումն ու զարգացումը.

Եթե եկեղեցին չլիներ՝ [...] ես չեմ կարծում, թե, դիցուք, վերջին 650 տարվա ընթացքում մենք կպահպանեինք մեր հավատքը, լեզուն, ավանդույթներն ու մնացյալ բոլորը: Դա պարզապես անհնար է: [...] Եվ, բնականաբար, այդ ամենում եկեղեցու դերն առկա է՝ [...] սեփական ամենի պահպանումը: Նշանակում է՝ այստեղ գործ ունենք ոչ միայն, այսպես ասած՝ պաշտամունքային կազմակերպություն հետ. եկեղեցին ղեկավարել է, մարդկանց սատարել անգամ աշխարհիկ կյանքում: [...] Ամեն ինչում փրկությունը եկեղեցուց է, որ ժողովուրդը որպես ազգ չկործանվի: [...] Շատ զորեղ ազգեր կային, որոնք այժմ պարզապես չկան: Իսկ մեր ազգը որչա՞ մնաց իր կրոնի շնորհիվ՝ թերևս, այն բնագրի, այն ենթագիտակցության շնորհիվ, թե՛ ես հայ եմ ու պետք է հայացքս հառնեմ եկեղեցուն, քանի որ փրկությունն այդտեղից է: [...] Այսինքն՝ չի կարելի ասել, թե՛ Յայ առաքելական եկեղեցին կրոնական կազմակերպություն է կամ զբաղվում է միայն կրոնի հարցերով՝ հայոց կյանքում նման բան երբեք չկար, այլ, ընդհակառակն՝ միշտ հակադարձն է եղել, նրանք միշտ միասին էին, ժողովուրդն ու եկեղեցին՝ միասին, լինել դա աշխարհիկ թե՛ հոգևոր հարցեր լուծելիս:

Եկեղեցին օգտվում է փաստարկներից, որոնք իրենց արդարացումն են գտնում ինչպես «Չայ առաքելական եկեղեցու առաջնությունում», այնպես էլ՝ «Ժողովուրդն իր հավատքի հետ միացնող կապերում»՝ հայերի միակ և «բնական» հոգևոր առաջնորդի դերին իր ներկայիս նկրտումներն օրինականացնելու նպատակով: Եկեղեցու տեղի այսպիսի բնորոշումը, ի միջի այլոց՝ եկեղեցական ճարտասանության առանցքն է, որն ուղղված է կոմունիզմի ժառանգության պարզաբանմանն ու հաղթահարմանը: Դա նաև կանխորոշում է այն ասույթների տոնայնությունը, որոնք ուղղված են հայերի շրջանում քարոզչության գործունեությամբ զբաղվող այլ դավանությունների ներկայացուցիչներին:

60 տարի այստեղ քահանաներ չկային, գրականություն չկար, եկեղեցիներ չկային: Բոլորը հավատացյալ էին, գիտեին, որ քրիստոնյա են, բայց ինչ է դա նշանակում, ինչ աղոթքներ են, ինչ արարողություններ, ինչ ծիսակատարություններ՝ ո՛չ մի գիտելիք չկար: Նրանք արյամբ, հոգով ու մարմնով իրենց քրիստոնյա էին համարում, սակայն մկրտված չէին ու համապատասխան գիտելիքներից զուրկ էին: Այժմ մենք նորից իրենց ենք վերադարձնում այդ ժառանգությունը, ոգեղենությունը՝ այն, ինչ իրավամբ պատկանում է նրանց. այն, ինչ ժամանակին արարել են իրենց հայրերն ու պապերը:

Մեր ժողովուրդում, ինչ էլ որ արվի՝ արյան մեջ հավատացյալ մի բան կա: Պարզապես՝ դա առայժմ ննջում է: Գիտե՞ս, թե՛ ինչու են այդպես արտահայտվում: Այ, կոմունիզմի ժամանակներում ես որևէ գործարան էի գնում ու եկեղեցու համար մի պարկ ցեմենտ կամ ինչ-որ ուրիշ բան խնդրում: Տնօրենը հավատացյալ չէր՝ նա կոմունիստ էր և զարմանում էր. «Այդ ի՞նչ եք ասում՝ ընդամենը մի պա՞րկ»: Եվ մի ամբողջ մեքենա էր ուղարկում: Նշանակում է՝ ժողովուրդն իր հավատքի հանդեպ ներքին սեր ունի, պարզապես՝ դա ննջում է: [...] Ինքնիրեն կգա մի ժամանակ, երբ ներքին ձայնը կհուշի. «Դու հայ ես, դու քո հավատքն ունես, դու եկեղեցի ունես, քո նախնիները, որտեղ էլ ապրե՞ին՝ առաջին հերթին կառուցում էին եկեղեցի, ապա՝ դպրոց, իսկ երրորդ հերթին միայն՝ սեփական տունը»: [...] Չայերի շրջանում այդպես էր: Եվ հայերը միշտ հավաքվում էին եկեղեցու շուրջ: Եվ, երբ մենք պետություն չունեինք՝ քանի-քանի տարի, եկեղեցին գլխավորում էր ժողովուրդը: Ուզում է թե չի ուզում, աթեիստ է, անհավատ թե Եհովայի վկա, սակայն իր ներսում եկեղեցու հանդեպ սեր կա: Դա պարզապես արհեստական է, որ նա Եհովայի վկա է, դա կանցնի, ես ազնվորեն եմ ասում՝ նա հայ է: [...] Կարելի է հարցը շրջել. գուցե նա գնում է այնտեղ, որտեղ իրեն լավ է զգում, իրեն օգնում են, բայց նա անպայման դարձի կգա:

«Մենք հավատում ենք ու սպասում, որ մեր հայ ժողովուրդը [...] կմերժի այնպիսի մարդկանց ու այնպիսի գործողությունները, որոնք մեր «փոքրիկ այգում», ինչպես նկարագրել է մեր երկիրը Մովսես Խորենացին, որոնք ու տատասկ են ցանում: [...] Նման «քարոզիչները» պետք է գիտակցեն, որ քրիստոնեության սերմն այստեղ ցանել են Քրիստոսի երկու առաքյալները, [...] որ Աստծու այս «այգին» ջրվել է սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի արտասուքով ու փխրունացվել՝ սուրբ Մեսրոպ Մաշտոցի սրբազան այբուբենով: Դարեր ի վեր, անընդմեջ և անփոփոխ զորությամբ՝ Աստծու տնկած այդ «խաղողի այգու» պահապանն ու խնամատարն է Չայ առաքելական եկեղեցին: Եվ այսօր էլ նա նույնպիսի խնամատար է մնում՝ իր առաքելության նորացված զգացումով» (“The Mother Church”, [...] 1993, էջ 13-14):

Ինչպես արդեն հիշատակվել է՝ զանազան հանդիսությունների ու տոների առիթով եկեղեցին դիմում է իր ճարտասանության նմուշների շտեմարանին, որ իր համընդհանրության ավելի լայն համատեքստում արմատավորի այն, ինչն «այստեղ է և այժմ»: Դրա լավ օրինակ են կաթողիկոսի ամենամյա ուղերձներն այնպիսի տոներին, ինչպես Սուրբ Ծնունդը կամ Ավարայրի ճակատամարտում զոհվածների հիշատակի հանդեսները:

«Այստեղ՝ սուրբ Լուսավորչի տեսիլքում, Աստծու Որդին իջավ Արարատ լյառից ու հիմնեց հայոց Բեթղեհեմը: [...] 301 թվականին Քրիստոսի հանդեպ մեր սերը դարձրեց մեր ժողովուրդն ընտրյալ ազգ: Քրիստոսի հանդեպ մեր սերը լցրեց հայոց հավատով ու սիրով: Այդ սերը միացավ հայոց նույնականությանն ու զարգացավ ժողովուրդը միավորող եկեղեցու, որը պաշտպանում է մեր ազգն ու Չայրենիքի հանդեպ սերը» (“The Message of His Holiness”, [...] 2001-2002, էջ 3):

«Այսօր՝ Սուրբ Ծննդի հետ, որ փառաբանում է Հայաստանի ու Արցախի ազատությունը, զանգերը տոնականորեն զարկում են մեր նորացված և վերստին կառուցված տաճարներում, որոնք օրավուր ավելանում են: Այսօր Քրիստոս Ամենափրկչի անունն ավելի ու ավելի են ճանաչում և սիրում մեր մանուկներն ու մեր երիտասարդությունը: [...] Էջքի Սուրբ Աթոռի մոտ, հայոց հոգու Բեթղեհենում մենք մեր աղոթքն ենք մատուցում Երկնքին» («The Message of His Holiness», [...] 2004, էջ 3-4):

«Սուրբ Ղևոնդի և յուր ընկերաց խորհուրդն առմիշտ է: Այդ խորհուրդը մեզ մշտապես ուղեկցել է մեր պատմության շավիղներում: Այսօր՝ XXI դարում, սույն խորհուրդը երաշխավորում է մեր գոյն ու մեր հաղթանակը՝ ինչպես դա ապացուցեցինք Արցախում՝ անցյալ դարավերջում» («The Feast of St. Ghevond», [...] 2004, էջ 5):

Հայ առաքելական եկեղեցու արդի պատմության մեջ առանձնահատուկ պահ էր Հայաստանում քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն ընդունելու 1700-ամյակի առթիվ հանդիսավոր արարողությունն ու Էջմիածնի Մայր տաճարի կառուցման նույնական տարեդարձը: Այդ տոների զագաթնակետերն էին, ըստ հերթականության՝ 2001 և 2003 թվականները: Տոների ընթացքում առաջնահերթ դերն էին խաղում հայ քրիստոնեության օրհնյալ սկզբի ավանդույթին անդրադարձները, որոնց բացառիկ հաճախ էին դիմում:

«Հայաստանի՝ քրիստոնեության անցման 1700-ամյակը, որը բաժին է ընկնում 2001 թվականին, ոչ միայն կարևոր փուլ է հայ ժողովրդի պատմության մեջ, այլ նաև՝ մեր ժողովրդի և ազգային եկեղեցու ներկա վերածննդի առանցքային խթանիչի դեր է կատարում: [...] Հայ առաքելական եկեղեցին կրկնակի է օրհնվել ու օրհնականացվել. նախ՝ Քրիստոսի երկու աշակերտի՝ Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների առաքելության շնորհիվ, իսկ այնուհետև՝ 301 թվականին, այն վայրում, որն այդ պահից հայտնի է որպես *Էջմիածին*, սուրբ Գրիգորին մեր Տեր և Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսի հայտնությամբ: [...] Ինչպես Տրդատ թագավորը, ով լուսավորվեց՝ սուրբ Գրիգորի առաքելության շնորհիվ, մենք նույնպես կոչված ենք, որ մեկ անգամ ևս ընկալենք այդ լուսավորչությունը՝ նրանց շավղով ընթանալով: [...] Այդ տարեդարձը մեզ մատուցվեց որպես օրհնանք և որպես մարտահրավեր, որ ստանձնենք այն պատասխանատվությունը, որն ընկած է մեզ վրա՝ որպես առաջին քրիստոնեական պետության» (Derderian, 2002, էջ 5, 7, 12-13):

«Մենք պատիվ ենք տալիս Աստծուն և Նրա զովքն ենք հռչակում առ այն, որ միավորում է հայերին Սուրբ Էջմիածնի շուրջ ու սատարում նրանց հավատը: Այս բերկրալից օրը մեր կյանքի վրա մի նոր օրհնություն է իջնում, քանի որ մենք այստեղ ենք ժամանել, որ մեծարենք Գրիգոր Լուսավորչի սուրբ Աջը, որ ծունր դնենք, աղոթենք ու ևս մեկ անգամ հաստատենք մեր հավատարմությունը Սրբին, ով, Աստծու ընծայած զորության շնորհիվ՝ կառուցեց Մայր Տաճարն ու Սուրբ Մյուռնոնով օժեց բոլոր հայերի հոգիները, սրտերն ու ճակատները: [...] Բազում դարեր մենք ընթացել ենք պատմության ոլորուն շավիղներով, մշտապես Սուրբ Էջմիածնի խորհուրդով մեր հոգիներում [...] և սուրբ Գրիգորի Աջի պատկերով [...] մեր սրտերում» (Archbishop Kissag Mouradian, [...] 2003, էջ 14):

Լեզվական ծիսակարգ կատարելու հնարավորություն են ընձեռում ոչ միայն պատարագների օրացույցում մշտապես առկա տոները կամ հանդիսավոր կերպով նշվող տարեդարձները, այլև՝ եկեղեցու կյանքի հետ կապված բոլոր այլ իրադարձությունները: Այդպիսիք կարող են լինել, ինչպես ցույց կտրվի ստորև՝ նոր քահանաների ձեռնադրման, տաճարի օծման կամ եկեղեցական հրատարակչությունների ներկայացման առիթով ելույթները:

«Ձեր նոր անունների մի մասն ընտրված է, որ նշանավորենք հայ հերոս քահանաներին, ովքեր հանուն հայ ժողովրդի, Հայ առաքելական եկեղեցու և մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի 1915 թվականին նահատակվեցին մարտիրոսական մահվամբ: Դուք նույնպես պետք է լինեք պատրաստ՝ միշտ պատրաստ սեփական անձը զոհելու» («Seven New Priests», [...] 2007):

«Թո՛ղ այս տաճարը դառնա ձեր հավատի, ձեր մշակույթի ու ձեր հայրենասիրական զգացմունքների վայր: Սա մեր ժողովրդական տունն է, մեր ժողովրդական եկեղեցին, որն արդեն բազում դարեր առաջնորդում է մեր ժողովրդին: [...] Մենք աղոթում ենք, որ դուք ձեր հոգիներում արարեք այդ եկեղեցու մանրակերտը, որ յուրաքանչյուր հայ ապրի սուրբ Մեսրոպ Մաշտոցի ոգով և իր կյանքն ամբողջությամբ նվիրի մեր Հայրենիքի ու ժողովրդի բարեկեցությանը և զարգացմանը» («Consecration of the Church», [...] 2001-2002, էջ 9):

«Սույն դասագրքերը ոչ միայն ներկայացնում են եկեղեցական հաստատության պատմությունը, այլ նաև՝ պատմում մեր ժողովրդի, մեր ավանդույթների, մեր սովորույթների, մեր էության, մեր գոյության ու մեր նույնականության մասին... Մենք հույս ենք տածում, որ այս դասագրքերն օգուտ կբերեն հայ աշակերտներին և, դրանց շնորհիվ՝ նրանք կդաստիարակվեն որպես մեր Հայրենիքի ազնիվ քաղաքացիներ ու մեր ժողովրդի արժանի զավակներ» («New Subject», [...] 2003, էջ 1):

IV ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ առաքելական եկեղեցու դիսկուրսի օրինակների վերը ներկայացված դիտարկումն ավարտում է սույն վերլուծությունը: Իմ աշխատության մեջ ես ջանացել եմ հետազոտել, թե ինչպես է Հայ առաքելական եկեղեցին կառուցում իր դիսկուրսը, և ապա՝ թե ինչպես է մասնակցում Հայաստանում հասարակական իրականության կերտմանը: Ներկայումս, սոցիալականացման զանազան գործընթացների բանեցմամբ ու ընտրյալ գաղափարների զանգվածայնացմամբ՝ եկեղեցին ձգտում է գերիշխող կրոնական կազմակերպության, ինչպես նաև՝ հայոց ազգամշակութային նույնականությունն արարող ինստիտուտի դերը կատարելու: Այդ քաղաքականության իրացման նպատակով՝ եկեղեցին օգտվում է ինչպես լեզվական հաղորդակցման ծիսակարգային ձևերից, այնպես էլ՝ ձեռնարկվող գործողությունների ու նախաձեռնությունների ողջ տարրապատկերից:

Առանձին, թեպետ վերը հիշատակված հարցի հետ սերտորեն կապակցված՝ հիմնահարց է մնում այն, թե՛ եկեղեցու կառուցած իրողությունը որքանով է նկատվում և ընդունվում նրանց կողմից, ում հասցեագրված է: Այս հարցին պատասխանելու յուրաքանչյուր փորձ, իր հերթին՝ հայերի արդի կրոնականության վիճակի վերաբերյալ մտորումներ է պահանջում: Բազմաթիվ քահանաներ, ում հետ զրուցել եմ, ընդգծում էին, որ Հայաստանի՝ անկախության ձեռքբերման պահից անցած տասնհինգ տարին չափազանց կարճ ժամանակամիջոց է, որ հաղթահարվի XX դարի ողբերգական դեպքերի ժառանգությունը, և որ նոր պայմաններում եկեղեցուն վերադարձվի իր նախկին տեղը: Առավել լավատեսները պնդում էին, որ այդ նպատակով ևս տասնհինգ տարի է հարկավոր, մյուսները՝ համարում էին, թե պետք է ասպարեզից հեռանա խորհրդային ժամանակներում դաստիարակված սերունդը: Սակայն բոլորը համամիտ էին, որ, չնայած հարափոփոխ իրականությանը՝ Հայ առաքելական եկեղեցին պետք է կատարի այնպիսի համաժողովրդական ինստիտուտի դեր, որը ոչ միայն արձագանքում է հայերի հոգևոր պահանջումներին, այլև՝ նրանց միավորում իր հովանավորությամբ: Ահա՛ թե ինչպես արտահայտվեց մի քահանա.

Մենք չենք կարող դադարել ազգային եկեղեցի լինելուց, [...] մենք հայոց եկեղեցին ենք, կաթողիկոսն Ամենայն հայոց կաթողիկոսն է: Նա ուղղափառ հայերի կամ տաճարը հաճախող հայերի [...] կաթողիկոսը չէ: Կարևոր չէ՝ հաճախում են, թե՛ ոչ. նա Ամենայն հայոց կաթողիկոսն է: [...] Իսկ մենք պարտավոր ենք նրանց բացատրել, թե՛ ինչու՞ սա իրենց ժողովրդական եկեղեցին է, [...] իրենց հոգևոր տունը, որին պատկանում են նրանք:

Այսօրվա վիճակով՝ հայերի այդ «**հոգևոր տունը**» մշտապես **in statu nascendi** (*սաղմնավորման*) փուլում է: Արդի եկեղեցական դիսկուրսը ցույց է տալիս, որ այժմեականության մարտահրավերներից շատերը ներքին գործոնների (*ինտերնալացման*) առումով բարդ են հոգևորականության համար, իսկ եկեղեցու իշխանությունները, այդ մարտահրավերների առջև հայտնվելով՝ հաճախակի փախչում են պատմության և ավանդականության աշխարհ: Միևնույն ժամանակ՝ հետխորհրդային հայ **homo duplex**-ը՝ Միրջե Էլիադեի **homo religiosus**-ի (այսինքն՝ սրբության (*սակրումի*) կարիք ունեցող և սրբության հետ շփում փնտրող մարդու) և Ալեքսանդր Ջինովկի **homo sovieticus**-ի (առավել խորը կրոնականությունից զուրկ և կոմունիստական վարչակարգի կողմից մտավոր իմաստով բռնաբարված մարդու) միացությունը, առավել հաճախ բավարարվում է մանրացած, մակերեսային կրոնականությամբ, որը սահմանափակվում է արտաքին տեսքով և շարժմունքներով կամ կրոնականը հանգեցնում արտակրոնական չափման: Հայերի արդի կրոնականության վիճակի ու ներքին գործընթացների դինամիկայի ավելի մանրամասն վերլուծությունը, այնուամենայնիվ, արդեն առանձին մոտեցում է պահանջում:

ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Archbishop Kissag Mouradian...

2003 Archbishop Kissag Mouradian, Primate of the Diocese of Argentina, Celebrates „Liturgy of Oath” in Holy Etchmiadzin, „Mother See. Newsletter of Holy Etchmiadzin”, Vol. XV, October – December, 2003, s. 14.

Atiya A. S.

1978 Historia Kościołgw wschodnich, Warszawa.

Berger P. L., Luckmann T.

1983 Społeczne tworzenie rzeczywistości, Warszawa.

Berger P. L.

2005 Święty Baldachim, Krakgw.

Consecration of the Church...

2001-2002 Consecration of the Church of St. Mesrob Mashtots, „Mother See. Newsletter of Holy Etchmiadzin”, Vol. VIII, October – February, Winter 2001-2002, s. 9.

Derderian H.

2002 Reflections on the 1700th Anniversary of Christianity in Armenia, Montreal.

Duszek A.

1998 Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa, Warszawa

Geertz C.

2005 Interpretacje kultur, Krakgw.

Lang D. M.

1975 Armenia kolebka cywilizacji, Warszawa.

Modnicka N.

2000 Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce jako Kościół wyboru, Krakgw.

New Subject...

2003 New Subject: „Armenian Church History” Introduced to Public Schools in Armenia, „Mother See. Newsletter of Holy Etchmiadzin”, Vol. XV, October – December, 2003, s. 1.

Panossian R.

2002 The Past as Nation: Three Dimensions of Armenian Identity, „Geopolitics”, Vol. 7, No. 2, s. 121-146.

- 2006 The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars, New York.
- Postajian T.**
2005 The Armenian Church and the Others.
- Rothenbuhler E.W.**
2003 Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej, Krakgw.
- Seven New Priests...**
2007 Seven New Priests Ordained in Holy Etchmiadzin, Mother See of Holy Etchmiadzin, Information Services, Jun 26, 2007 5:30 AM, www.armenianchurch.org
- Stopka K.**
2002 Armenia Christiana: unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa ormiańskiego (IV – XV w.), Krakgw.
- Tchilingirian H.**
1993 A Brief Historical and Theological Introduction to the Armenian Apostolic Orthodox Church, Diocese of the Armenian Church of Canada.
- The Feast of St. Ghevond...**
2004 The Feast of St. Ghevond the Priest and His Companions in the Mother See, „Mother See. Newsletter of Holy Etchmiadzin”, Vol. XVI, January – March 2004, s. 5.
- The Message of His Holiness...**
2001-2002 The Message of His Holiness Karekin II, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians on the Occasion of the Holy Nativity and Theophany, „Mother See. Newsletter of Holy Etchmiadzin”, Vol. VIII, October – February, Winter 2001-2002, s. 3-4.
- The Mother Church...**
1993 The Mother Church and Roman Catholic Missionary Activity in a Reborn Armenia. Documents Pertaining to the Armenian Uniate Patriarchate's Design to Proselyte in Armenia, New York.
- van Dijk T. A.**
2001 Badania nad dyskursem, [w:] Dyskurs jako struktura i proces, red. T. A. van Dijk, wybgr tekstgw do wyd. pol. G. Grocholski, Warszawa.

Ռիվա Կաստորյանո

Փարիզի հասարակական գիտությունների հետազոտությունների Բարձր Դպրոցի փիլիսոփայության դոկտոր: 1984-1987թթ. դասավանդել է Հարվարդի համալսարանում: 1988-ից դասավանդում է Սեանս Պո եւ մի շարք այլ հեղինակավոր համալսարաններում: Հոդվածը հրատարակվում է հեղինակի համաձայնությամբ:

ՔԱՂԱՔԱՑԻԱԿԱՆ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ, ԿՐՈՆ ԵՎ ԻՆՏԵԳՐԱՑԻԱ. ԻՍԼԱՄԸ ՖՐԱՆՍԻԱՅՈՒՄ ԵՎ ԳԵՐՄԱՆԻԱՅՈՒՄ

Այս հոդվածը դիտարկում է կրոնը, մասնավորապես՝ իսլամը, որպես նորահայտ էթնիկական միավոր **Ֆրանսիայում** և **Գերմանիայում** ու փորձում պարզել, թե ինչպես է իսլամը ներկայանում ու ընկալվում եկեղեցու և պետության փոխհարաբերության սկզբունքների համատեքստում, այս երկրներից յուրաքանչյուրում առանձին և **Միացյալ Նահանգների** համեմատությամբ: Եթե Միացյալ Նահանգներում կրոնը պլուրալիզմի տարր է, և իսլամը, էթնիկական այլ խմբերի պես, «**փոքրամասնության կրոն**» է, ապա եվրոպական պետություններում իսլամը «**կրոնական փոքրամասնություն**» է: Այս սկզբունքային տարբերությունն արտացոլվում է եվրոպական երկրներում և Միացյալ Նահանգներում մշակութային բազմազանության ընկալման ու պրակտիկայի մեջ: Խնդիրը, մի կողմից՝ պետության սկզբունքների և իդեալների շարունակականությունն ապահովելն է, իսկ, մյուս կողմից՝ իսլամի և աշխարհիկ լիբերալ (*ազատական*) եվրոպական հասարակության ինտեգրացումը:

Լեզվի պես՝ կրոնն էլ *ազգի պատմության* մասն է: Նույնը կարելի է ասել նաև կրոնի և պետության առանձնացման մասին: Լուսավորչության փիլիսոփայությունը, որ ընկած է եվրոպական աշխարհիկ քաղաքականության հիմքում, հատկապես՝ **Ֆրանսիայում**, կրոնը համարում է հավատացյալների անհատական ոլորտը՝ վերջինս հակադրելով «*հանրային բանականությանը*»: Եմանսիպացման (*կանանց ազատագրման*) շարժումը, որը հետևեց լուսավորչականությանը, անհատին ազատեց կրոնական և համայնական սահմանափակումներից ու նպաստեց անհատ քաղաքացիներից կազմված քաղաքական հանրույթի ինտեգրացմանը: **Գերմանիայում**, ռեֆորմացիայի և կրոնական պատերազմների հետևանքով՝ կրոնական համայնքները կորպորատիվ (*մեղ խմբակային*) բնույթ ստացան: Այսօր եվրոպայում կրոնը կրկին հասարակական քննարկման առարկա է դառնում, ինչը բացատրվում է հետզադուրստիրական շրջանում ներգաղթած նորաբնիկների փաստով, որոնց մեծամասնությունը մուսուլման են:¹ Արևմտյան երկրների քաղաքացիություն ստացած մուսուլմանները, ովքեր արևմտյան պետության բնույթը ձևավորած եկեղեցու և պետության փոխհարաբերության մասնակից չեն եղել, այժմ պահանջում են, որ իսլամն ընդունվի և ներկայացված լինի այս պետություններում: Իսլամի հավաքական ինքնությամբ բնակչության և կայացած արևմտյան քաղաքական ավանդույթի բախումն անորոշ է դարձնում անհատականի ու հասարակականի միջև ընդունված սահմանագիծը:

Իսլամի առաջացումը որպես վերագաղթյին քաղաքական ուժ քաղաքացիության և լոյալության (*օրինապահության*) առումով լարվածության ու կասկածների տեղիք է տվել: Որոշ եվրոպացիներ համոզված չեն, որ իսլամն ու Արևմուտքը համատեղելի են, իսկ իսլամի հետևորդներն ունակ են ընդունելու արևմտյան «*համամարդկային*» արժեքները: Ֆրանսիացիների շրջանում անցկացված հարցումը պարզել է, որ անհանգստությունը կապված է ոչ այնքան ներգաղթածների, որքան հենց իսլամի՝ հետ: 1985թ. այս հարցման մասնակիցների մեծ մասը կարծում էր, թե ներգաղթածներից շատերը (*նկատի ունեն հյուսիսաֆրիկացիներին*) «**չեն կարող ինտեգրվել ֆրանսիական հասարակությանը**», և այս կարծիքը մուսուլման ներգաղթածներին բացառում էր ազգային ինքնությունից: Սակայն Ռուշդիի խնդիրն Անգլիայում և գլխաշորի խնդիրը Ֆրանսիայում ցույց են տալիս, որ հարցն այլևս ներգաղթածների ինտեգրումը չէ, այլ՝ կրոնի, այսինքն՝ իսլամի և եվրոպական երկրներում ու եվրամիությունում նորահայտ փոքրամասնության ընդունումը:

Ներգաղթածների ինտեգրացման խնդրի ուսումնասիրությունները հիմնականում դիտարկել են ինտեգրացման ձևերի հարաբերությունը քաղաքացիության սկզբունքների հետ (**Բրուքեյքեր, 1992**): Սակայն անհրաժեշտ է, որ կրոնի մասին քննարկումները դիտարկեն եկեղեցու և պետության միջև

հարաբերությունը, որ մեկնաբանեն ու ձևակերպեն մուսուլմանների ներգաղթի հետևանքով առաջացող բազմազանությունը: Եվրոպական մշակութային բազմազանության և ինքնության քաղաքականության առումով՝ ներգաղթածների փաստը փորձություն է սեկուլյարիզմի (*աշխարհականացման*)՝ պետության և եկեղեցու անջատման դոկտրինի համար: Իսլամի պետական ճանաչումը մարտահրավեր է մշակութային բազմազանության վերաբերյալ ժողովրդավարական պետությունների մոտեցմանը և հակասում է ձուլման ու բազմամշակութայնության դիֆուզիոնիական (*երկճյուղային*) տեսակետին (**Ֆրիման, 2004**): Ներկայիս «ճանաչման քաղաքականությունը» հաշվի առնելով՝ ես կարծում եմ, թե ժողովրդավարական երկրները չեն կարող տարբերակել բազմամշակութայնությունը ձուլումից և հստակ տարանջատել սոցիալական, մշակութային ու քաղաքական ոլորտները: Հասարակական դաշտում և քաղաքական հանրությունում առաջացած աշխարհիկ պետություններում իսլամի ստեղծած բախումը հանգուցալուծելու նպատակով՝ առաջատար լիբերալ պետությունները պետք է արձագանքեն փոխլրացնող երկու պահանջի. մեկը՝ ինստիտուցիոնալ, մյուսը՝ քաղաքական: Ինստիտուցիոնալ պահանջի կատարման դեպքում աշխարհիկ պետությունը պետք է փոփոխի իր ինստիտուտներն այնպես, որ իսլամն ընդհանուր ճանաչում ստանա կամ էլ, ինչպես **Բիլու Փառեխն** է առաջարկում՝ ընդլայնի իր ինստիտուտներն ու ներառի նորահայտ իսլամը եվրոպական հասարակություններում: Քաղաքական պահանջի դեպքում պետությունները պետք է որոնեն միջոցներ, որոնցով կապահովեն հավասար ինստիտուցիոնալ ներկայացվածության և քաղաքացիության հարցը: Իսկ ինչպե՞ս կարող են մուսուլմաններն ինտեգրվել քաղաքական հանրության: Ինչպե՞ս է կարելի ընդհանուր անդամակցություն ու ընդհանուր քաղաքացիական մշակույթ ապահովել, ինչն էլ, իր հերթին՝ կապահովի քաղաքացիների ինքնությունը: Խնդիրը ներկայումս իսլամի ընդունումն է որպես եվրոպայի պատմական շարունակություն: Քաղաքական մոտեցումը կտրակաճապես մերժում է հաճախ մեջբերվող այն փաստարկը, թե իսլամն ու արևմտյան ժողովրդավարական պետությունները բնույթով «անհամատեղելի» են: Երկու մոտեցումն էլ համարում են, թե անհրաժեշտ է համատեքստային վերլուծություն կատարել, որի հիմնական առարկան այն է, թե ինչպե՞ս պետք է պետական ինստիտուտները փոփոխվեն, որ հստակեցնեն ազատ ժողովրդավարական հասարակությունում քաղաքացիության հարցը: Այս հոդվածում փորձ է արվել՝ քննել **կրոնը**, մասնավորապես՝ **իսլամը**, որպես **Ֆրանսիայում** ու **Գերմանիայում** նորահայտ էթնիկական միավոր, ուսումնասիրել, թե ինչպե՞ս է ներկայանում ու ընկալվում իսլամը՝ ընդունված այն սկզբունքների հետ հարաբերության առումով, որոնք այս երկու երկրում պայմանավորում են եկեղեցու և պետության փոխհարաբերությունը, ինչպես նաև՝ **Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների** հետ համեմատության մեջ:

ԿՐՈՆԸ՝ ՖՐԱՆՍԻԱՅՈՒՄ ԵՎ ԳԵՐՄԱՆԻԱՅՈՒՄ ԷԹՆԻԿԱԿԱՆ ՄԻԱՎՈՐ

ԱՄՆ-ում վերջին ներգաղթածների շրջանում կատարված ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ հյուրընկալ երկրում նրանց ստեղծած համայնքները հիմնված են *կրոնի* վրա: Տարբեր ազգություններ հաճախ ներկայացնելով՝ եկեղեցին այն կենտրոնն էր, որի շնորհիվ նրանք պահպանել ու ժառանգել են իրենց հին երկրների արժեքները: Ըստ **Չարլզ Հիրշմանի (2004)**՝ տարիների ընթացքում՝ «**ներգաղթածներն ամերիկացի են դառնում՝ եկեղեցուն միանալով և կրոնական ու համայնքի կյանքին մասնակցելով**»: Վերջերս կատարված մի ուսումնասիրություն ցույց է տալիս, թե ինչպե՞ս է ԱՄՆ-ը հաջողակ դարձել կրոնական բազմազանության հարցի առումով, քանի որ՝ «**գաղափարական և իմաստային փոփոխության ջրաղացը շատ դանդաղ է աղում, հետևաբար՝ տվյալ ժամանակաշրջանում ամերիկացիներն ու դիտորդները, ավանդական սահմանումներից օգտվելով, կարող են Միացյալ Նահանգները հանգիստ անվանել կրոնական պլուրալիզմի չափանիշ**» (**Հաթչիսոն, 2003**): **Փիթեր Շուքը (2003)** հարցնում է, թե՝ «**ինչո՞ւ է կրոնական բազմազանության պահպանումը սահմանադրական արժեք**», և կարծիք է հայտնում, թե կրոնական բազմազանությունն սկիզբ է առել 1965թ.՝ որպես ներգաղթածների ձուլման քաղաքական իդեալ: Նա ցույց է տալիս, որ պատմության մեջ՝ «**կրոնական ինքնությունը կարևոր, հաճախ որոշիչ դեր է ունեցել՝ այդ ինքնությունն ունեցողներին դեպի ամերիկյան քաղաքացիական հասարակությունն ուղղորդելով, ինտեգրելով և, ի վերջո՝ քաղաքական կառավարման մասնակից դարձնելով**»:

Ֆրանսիայում այսպիսի ձուլման տեսանկյուններից մեկն այն է, որ ներգաղթածներն ընդունել են կրոնի ու հասարակական կյանքի առանձնացումը: Պատմական ուսումնասիրությունը ցույց են տվել, որ, որպես ազգային միասնության հիմք՝ «**ձուլման պաշտամունքը**» քաղաքացուն իր սեփական լեզվական կամ կրոնական ծագման հանդեպ «անտարբեր» է դարձրել, ինչը թաքցվում կամ ճնշվում է անհատի կյանքում, եթե նա անցնում է «ինստիտուտների» ջրաղացի միջով (**Նուարիել, 1987**): Նույնը կարելի է ասել 20-րդ դարի **Գերմանիայի** մասին, որտեղ գերմանացունը նշանակում էր հարկադրված ձուլում՝ հաշվի առնելով ոչ թե կրոնը, այլ՝ լեզուն:

Սակայն, ինչպես **ժորժ Բալանդիերն** է իրավացիորեն նշել (**1988**)՝ «**հենց կրոնը և, հատկապես՝ իր մշակութային կամ եկեղեցական ինստիտուտն է, որտեղ ամենից հուսալի է խարսխվում ավանդույթը**»: Հասարակության մեջ նորեկների հայտնվելուն պես՝ կրոնն արձագանքում է անցյալի սովորույթների կորստին ու սոցիալական կապեր ստեղծում: Ներգաղթի սկզբնական շրջանում հատկապես գյուղական բնակավայրերից եկածները համայնքներ են ձևավորել հենց կրոնի՝ շուրջ: Նրանք փորձում էին սերտ կապ պահել հայրենիքի հետ և ապրում էին նահապետական ընտանիքներով, որ հնարավորինս պահպանեին մշակութային ավանդույթները: Կրոնն ապահովում էր բարոյական և հասարակական կարգի, ազգային հպարտության ու ինքնահաստատման կարևորագույն բաղադրիչները: Այս զգացմունքների արդյունքը «**պաշտպանողական ավանդապահությունն**» էր, որը նորեկին պահպանում էր ձուլման «վտանգից», եթե ներգաղթածի ու տվյալ հասարակության կրոնը նույնն էր: Որպես օրինակ՝ լեհերի ներգաղթը Ֆրանսիա դիտարկելով՝ **ժանին Պոնտին** ցույց է տվել, որ եկեղեցին «*հոգու դիմադրությունն*» էր ապահովում: Ազգային և կրոնական այս միախառնված զգացմունքը **Պա դը Կալեի** լեհ գաղթական ընտանիքներին ստիպում էր քահանա հրավիրել **Լեհաստանից**, որ նա կազմակերպեր տեղական համայնքի կյանքը (**Պոնտի, 1988**): Իսկ 1970-ականների սկզբին Ֆրանսիա և Գերմանիա գաղթած մուսուլմաններն իրենց հայրենիքից իմամների էին հրավիրում, որ նրանք տեղական իշխանությունների հետ համաձայնության գային ու ղեկավարեին աղթատեղիները: Այս իմամները պետք է օգնեին ներգաղթածներին իրենց բարոյական արժեքները և ինքնությունը փոխանցելու երեխաներին՝ չաբաթ օրը երեկոյան կամ կիրակի օրը Ղուրանի դասեր նրանց տալով: Ավելին՝ իմամներն այնքան երկար էին մնում, որ համայնքներում կենտրոնական անձ էին դառնում՝ հատկապես, երբ անհրաժեշտ էր լինում աղթել մահացածների համար, նրանց դագաղներ պատրաստել ու դիակը հայրենիք ուղարկել:

Այս առումով՝ կրոնի դերը սահմանափակվում է ընտանիքի և տեղական համայնքի կյանքով: Չնայած ներգաղթածներն իսլամի մասին խոսում են որպես սովորույթի, ավանդույթի ու բարոյական արժեքի՝ իսլամի ընկալումը, որպես «*հիմնական տարբերություն*»՝ թե՛ ներգաղթածների, թե՛ պետական իշխանության կողմից քայլ է դեպի ազգային խմբի ձևավորում և ճանաչում, ինչն էլ առաջացնում է «*պատկանելության գիտակցում*»:

Այս գիտակցումն ինստիտուցիոնալ հիմք ստացավ, երբ 1981թ. սոցիալիստ կառավարությունն առաջադրեց «**տարբերության իրավունքը**», որի ամրագրմանը հետևեց օրենքը, որն օտարերկրացիներին թույլ էր տալիս հիմնել իրենց կազմակերպություններն ու այդպիսով «*ինստիտուցիոնալ*» բնույթ հաղորդել այս տարբերությունը: Հավաք բնակության վայրերում միջանձնային կապերի վրա հիմնված միավորումներն այսուհետ, ի դեմս *հայրենակցական միությունների*՝ ինստիտուցիոնալ ու ձևականացված տեսք ստացան: Մինչ այժմ՝ արհեստակցական միությունների, քաղաքական կազմակերպությունների կամ կուսակցությունների (հատկապես՝ Ֆրանսիայի կոմունիստական կուսակցության) անդամ օտարերկրացիները կազմակերպվել են հատուկ մշակութային հատկանիշների շուրջ, որոնք ստեղծվել ու հաստատվել են՝ քաղաքականության հետ իրենց կապի շնորհիվ: Եթե 1960-ականներին կամ 1970-ականներին ներգաղթածներն իրենց շահերն արտահայտում էին դասի մակարդակով, ապա երիտասարդ սերունդը՝ որպես մշակութային կամ կրոնական «*ծագում և ինքնություն*», որոնք վերափոխապատկարվել են կոլեկտիվ նոր գործողությունների շրջանակում: Այս միությունները հանգրվան, կարելի է նույնիսկ ասել՝ ապաստարան են դարձել, որտեղ մշակույթը, կրոնը, ազգությունն ու հայրենիքը մեկնաբանվում են, ընկալվում և արմատ գցում:

Պետությունն օրինականացրել է գաղթականների միությունների ստեղծումը: Պետական իշխանության նպատակն է տարբերությունների մասին նպաստավոր հանրային կարծիք ձևավորելն ու ռասիզմի (*ցեղապաշտության*) դեմ պայքարելը: Հավաքական ինքնության ինստիտուցիոնալացումը միությունների միջոցով խրախուսելով՝ պետությունը նպատակ ուներ տարբերությունները ներառել իր գաղափարական շրջանակի ու կառույցների մեջ: Այսպիսով՝ պոպուլիստական (*ամբոխահաճո*)

գործողությունը վերածվեց քաղաքականության: Միությունների գործիչների կարծիքով՝ ինքնու-
թյունն այժմ իրենց համայնքի կառուցվածքի մի տարրն է, որն օգտագործվում է հանուն պետական
ռեսուրսի պայքարում:

1980-ականներին միությունների տարածմամբ՝ իսլամն այս քննարկման մեջ գործուն դերակատա-
րում ունեցավ: Նույնիսկ աշխարհիկ միություններն սկսեցին իսլամական տոներ նշել՝ Ռամադանը,
զոհաբերությունը: Թեև պետությունը կրոնական կազմակերպություններին պաշտոնապես չի
աջակցում՝ իսլամական ինքնության ու մշակույթի հանրային ծառայությունների և համայնքային
խմբերի պետական ֆինանսավորումը բարձրացրեց այս կրոնական կազմակերպությունների հար-
զը մուսուլման բնակչության շրջանում: Սկզբնական շրջանում աշխարհիկ միություններում մշա-
կույթի ընդամենը մեկ բաղադրիչ դիտվելով՝ իսլամը ներկայումս ինքը՝ մշակույթն է նշանակում ու
ինքնությունը վերահաստատելու ևս մի ձև է դարձել:

Այս վերահաստատումն արտահայտվեց՝ այսպես կոչված *գլխաշորի հարցի* հետ կապված: Այդ խն-
դիրն առաջին անգամ ցնցեց ֆրանսիական հասարակությանը 1989 թ. նոյեմբերին, երբ երեք ան-
չափահաս աշակերտուհի դպրոց գնացին մուսուլմանական գլխաշորով: Այդ իրադարձությունը խո-
սակցությունների ալիք առաջացրեց՝ ներգաղթածների վերջին ալիքի ու ազգի ինքնության մասին:
Շեշտը դրվում էր իսլամի և ֆրանսիական հասարակության աշխարհիկ սկզբունքների հետ համա-
տեղելիության խնդրի վրա: Ավելին՝ փորձ էր արվում տարբերակել ֆրանսիական սեկուլյարիզմն
այլ արևմտյան երկրներից: Հասարակական կարծիքն ու պետական իշխանությունը բաժանվել էին
հանրապետական պահպանողականության և բազմակարծիք ազատականության միջև: Քաղաքա-
կան շրջանակները և որոշ մտավորականներ անհրաժեշտ համարեցին հասարակությանը հիշեցնել
Հանրապետության և «*ազգային ինքնության*» հիմնարար սկզբունքներն ու աշխարհիկ երկրում
ներգաղթածների «կենսակերպի» մասին:

Այնուամենայնիվ, սեկուլյարիզմը մշակույթի և կրոնի միջև հստակ սահման չի դնում: Կրոնական
պատկանելությունը մշակույթի մեջ է, մինչդեռ կրոնը հավատ կամ պրակտիկա է, որը մշակույթից
մշակույթ տարբերվում է: Ֆրանսիայում ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ կրոնին ավելի ու
ավելի քիչ մարդիկ են հետևում, իսկ վիճակագրությունը չափելն ավելի հեշտ է, քան վերացական
մշակութային իրողությունները: Աշխարհիկության սկզբունքի կայացման հետ՝ այսպիսի անկում է
արձանագրվել բոլոր այն կրոնների դեպքում, նաև՝ այսօրվա իսլամի դեպքում, որոնք պետության
շրջանակից դուրս էին: 1989թ. գլխաշորի դեպքի հետ կապված՝ աշխարհիկության սկզբունքն սկ-
սեց տարբեր կերպ մեկնաբանվել և, կարծես՝ Ֆրանսիայի «*պետական կրոնը*» դարձավ: Ներկա-
յումս աշխարհիկության նոր սահմանման համար իսլամը հիմք է և յուրատեսակ հայելի: Գլխաշորն
սկսեց դիտվել որպես մարտահրավեր ոչ թե հասարակ «հողագործի», այլ՝ օտարերկրացու և ներ-
գաղթածի ու «ֆրանսիացու» ձուլման համար (**Վեբեր, 1979**):

Գլխաշորի դեպքից հետո իսլամի շուրջ բանավեճ սկսվեց՝ պետության և կրոնի հարաբերությունը
վիճարկելով (**Կաստորյանո, 2002**): Քննարկման առարկա դարձան, մի կողմից՝ ազգային ինքնու-
թյան ֆրանսիական ընկալման, մյուս կողմից՝ ներգաղթածների վերջին ալիքի ինքնության հավա-
սարակչության հարցերը: Այս երկճյուղման մեջ առաջինը վերափոխվում է աշխարհիկության, իսկ
երկրորդն իսլամի շուրջ է, և «**Ղուրանի օրենքը**» մարտահրավեր է դառնում Հանրապետության
օրենքին՝ տեղական մուսուլմանական կազմակերպությունների կողմից տարածվելով արվարձան-
ներում: Թեև հանուն աշխարհիկության քաղաքական գործիչները համախմբվեցին գլխաշորի խնդ-
րի շուրջ, սակայն այս համախմբումն ուժեղացրեց իսլամի դերը **Հյուսիսային Աֆրիկայից** ներգաղ-
թածների ու նրանց ժառանգների հավաքական ինքնության մեջ՝ կրոնական ինքնությունը բարձր
դասելով ազգային պատկանելությունից: Ինչպես **Հիլշմանն** է նշում (**2004**) ԱՄՆ-ում ներգաղթած-
ների ձուլման մասին **Օսթար Հանդլինի** տեսակետի առիթով՝ «**երկրորդ կամ երրորդ սերնդում**
ազգային ծագումը միախառնվում է կրոնական պատկանելությանը»: Սակայն **Ֆրանսիայի** դեպ-
քում այդ նույն կրոնական պատկանելությունն, ավելի շուտ, հասարակական կարծիքի, պետական
իշխանության ու ներգաղթածների փոխհարաբերության հետևանք է, քան ձուլման սերնդային գոր-
ծընթաց՝ ինչպես ԱՄՆ-ի դեպքում:

Միևնույն ժամանակ, խիստ կրոնական բնույթի միությունները մերժելով՝ պետությունն ուժեղացրեց
իսլամի դերն ինքնության հարցում: Իսլամն ընկալվում է որպես հպարտության առարկա՝ իբրև թե
աշխարհիկ, պետական գերատեսչություններից հովանավորվող մշակութային կազմակերպություն-
ներից անկախ գործելու համար: Մուսուլմանական կրոնական հաստատություններն իրենց դիտում

են մշակութային կազմակերպություններին այլընտրանք ու պարփակվում են իրենց շրջանակում, սակայն շատ հաճախ գործում են մշակութային միություններին զուգահեռ, երբ հարցը սոցիալական օգուտին է վերաբերում: Գաղթականների թաղամասերում կատարվել է մշակութային և կրոնական միությունների «աշխատանքի սոցիալական բաժանում»․ մինչ այսպես կոչված *աշխարհիկ միություններն* զբաղվում են սոցիալական հարցերով, կրոնականներն զբաղվում են ինքնության հարցով:

Գլխաշորի խնդրի հետ կապված հավաքագրումն ուժեղացրել է իսլամական միությունների դեկավարող դերը՝ որպես իսլամի շուրջ համախմբված համայնքի ներկայացուցիչների: Իմամները, ում ուղարկել են հայրենիքից՝ երկկողմանի համաձայնագրերի հիման վրա նրանց պաշտոնական կարգավիճակ շնորհելով, կամ ովքեր ներկայացնում են քաղաքական կուսակցություններ, ինչպես, օրինակ՝ **Իսլամական ազատագրական ճակատն Ալժիրում** կամ **Ֆազիլեթ** կրոնական կուսակցությունը **Թուրքիայում**, ինքնահռչակվել են իրենց «համայնքի» խոսնակ: Սակայն, լարվածությունը մեղմելու նպատակով բոլոր գաղափարախոսությունների իմամներին բանավեճի մասնակից դարձնելով, ֆրանսիական պետությունն անուղղակիորեն մեծացրեց կրոնական միությունների բանակցային ուժը՝ մյուսներին դեպի իսլամի դաշտ մղելով: Մշակութաբանական և գաղափարական այս հանրային քննարկման մեջ շեշտը դնելով իսլամի վրա՝ որպես ֆրանսիական հասարակության նոր սուբյեկտի կամ օբյեկտի, և մուսուլման բնակչության վրա՝ մուսուլման ընտանիքներին հնարավորություն ընձեռվեց կրոնական ինքնությունը դնելու իրենց քաղաքական շահերի կենտրոնում: Իսլամի առկայությունը հասարակական դաշտում համապատասխանում է էթնիկական խմբերի գոյությանն ԱՄՆ-ում: Իրենց ինստիտուտների ճանաչումը պահանջող կրոնական համայնքներ ստեղծելու փորձերը **Ֆրանսիայում** քաղաքական և էթնիկական համայնքների միջև սահմանների վերաբերյալ վեճերի տեղիք են տվել:

Մինչ **Ֆրանսիայում** իսլամական գլխաշորի մարտահրավերից սեկուլյարիզմը գոյաբանական ճգնաժամ էր ապրում, **Գերմանիայի** քաղաքական շրջանակներում կարծում էին, թե ֆրանսիացիների մտահոգությունը չափազանցված էր: Գերմանական մամուլի հրապարակումներում հաճախ կարծիք էր հայտնվում, թե գլխաշորով աղջիկները ֆրանսիացիներին մտահոգում են, քանի որ, նրանց կարծիքով՝ դա սպառնում էր հանրապետական ավանդույթին, մինչդեռ Գերմանիայում գլխաշորով փողոց դուրս գալը հանգիստ էր ընդունվում:

Ֆրանսիայում գլխաշորի շուրջ ծագած վեճի հանդեպ գերմանական հասարակության վերաբերմունքը կարելի է երկու ձևով մեկնաբանել: **Առաջինը** եկեղեցու և պետության անջատման տարբեր ընկալումն է ու Գերմանիայում կրոնի ազատության ավելի հստակ ըմբռնումը: **Երկրորդն** օտարերկրացիների հագուստի հանդեպ ընդհանուր անտարբերությունն է, քանի որ նրանց համարում են ոչ թե ազգի մի մասը, այլ՝ առանձին բնակչություն: Եթե Գերմանիան ներգաղթ չունի, ինչպես որոշ ժամանակ պաշտոնապես ասվում էր, ապա «չորերի» կրոնական սովորույթներով չեն հետաքրքրվում, քանի դեռ նրանք հասարակական կարգը չեն խախտում ու մնում են քաղաքացիական հասարակության շրջանակներում:

1980-ականներին **թուրք** ներգաղթածների ժառանգները **Գերմանիայում** հասարակական ապարեզ դուրս եկան՝ իրենց հավաքական ինքնության ճանաչումը պահանջելով: 1981թ. կառավարությունն ստեղծեց **Բեռլինի Օտարերկրացիների կոմիտեն**: Այս դաշնային կառույցն իրավասու էր տեղական մասշտաբի որոշումներ ընդունելու և սկզբունքորեն օգնում էր այլազգիներին՝ իրենց սեփական կազմակերպությունները ստեղծելու հարցում: **Ֆրանսիայի Սոցիալական ծրագրերի հիմնադրամի** պես՝ Կոմիտեն ֆինանսավորում է ներգաղթածների միությունների ստեղծման ծրագրեր, որոնք համարվում են սոցիալական աջակցության մի ձև, որը միտված է երիտասարդ այլազգիների և գերմանացիների համատեղ գործունեության խթանմանը: Սոցիալական աջակցության մեջ է ընդգրկվում դեվիանտների (*շեղվածների*), գործազուրկների, օրինախախտների, հանցախմբերի երիտասարդ անդամների ռեաբիլիտացումը (վերականգնումը): Այս գաղափարը, ըստ էության՝ նման է ԱՄՆ-ի ազգային կամ կրոնական (կամ՝ երկուսն էլ միասին) կազմակերպություններին որպես հասարակությանն ինտեգրվելու միջոց: Սակայն **Գերմանիայում** էթնիկական խմբի հատկանիշ է համարվում *ազգությունը* (օրինակ՝ **թուրքերի** դեպքում), իսկ **Ֆրանսիայում՝ կրոնը**: Երբ 1998թ. քննարկվում էր Գերմանիայի քաղաքացիություն շնորհելու մասին օրենսդրությունը, պատահական չէր, որ Գերմանիայի քաղաքացիություն ստացած, ծագումով աֆղան մի ուսուցչուհի, ով **Բադեն Վյուրտեմբերգում** քաղծառայող էր ու աշխատանքի էր գնում գլխաշորով, գերմանական իշխանու-

թյուններին նույնքան մտահոգեց, որքան գլխաշորով ուսանողուհիների դեպքը Ֆրանսիայում: Որպես արդյունք՝ **Կարլսրուեի** դատարանի որոշմամբ ուսուցչուհին հեռացվեց դպրոցից և քաղժառանգությունից:

Այդ ժամանակից՝ գլխաշոր կապող քաղժառանգյողների և, հիմնականում՝ ուսուցիչների վերաբերյալ բազմաթիվ հասարակական քննարկումներ են տեղի ունեցել: Եթե **Ֆրանսիայի** իշխանությունն սկզբում նախընտրում էր աշակերտների ծնողների և ուսուցիչների կամ դպրոցների ղեկավարության համատեղ քննարկումները, ապա **Գերմանիայում** դիմում են դատարան, որի որոշումները կարող են տարբեր լինել՝ երկրամասից կախված: Որոշ դեպքերում որպես փաստարկ ներկայացվում են ուսուցիչների ձեռնահասությունն ու որակը (**Բադեն Վյուրտեմբերգում** և **Լայպցիգում**), այլ դեպքերում՝ հանրակրթության և Արևմտյան կրթության ու օրենքների համատեղումը (**Տիերցում** և **այլուր**): Այս քննարկումը, կարելի է ասել՝ կապված է քաղաքացիության և այլազգի համայնքի ու քաղաքական հանրույթի և քաղաքացիական հասարակության ինտեգրման քննարկմանն ու այն հարցին, թե արդյոք այլազգիները պե՞տք է մնան որպես այլազգի համաքաղաքացիներ, թե՞ դառնան լիարժեք քաղաքացիներ՝ հավասար իրավունքներով և պարտականություններով:

Այսպիսով՝ երկու երկրում էլ համայնքի ստեղծումը դարձավ ինքնությունը հստակեցնելու մի «տարբերակ» (**Գուլբուրն**, 1915), որը կարող է դրվել կոլեկտիվ նախաձեռնության և ինքնահաստատման հիմքում: Կրոնի հատկանիշը **Ֆրանսիայում** և ազգությունը **Գերմանիայում** համապատասխանում են այս պետություններում առկա տարբերության ու էթնոսի ընկալումներին: Ներգաղթած բնակչության բնորոշումը որպես փոքրամասնություն **Եվրոպայում** մոտ է իրենց հայրենիքում առկա կոլեկտիվ ինքնությանը: **Յյուսիսային Աֆրիկայում** ազգությունն ու կրոնը պաշտոնապես նույնն են, **Թուրքիայում** սեկուլյարիզացիան պաշտոնապես անրագրվել է, և զավեշտալի է, բայց՝ փաստ, որ Եվրոպա գաղթած **թուրք** մուսուլմանների շրջանում իսլամն ազատագրվել է ազգային ու քաղաքական թաքույթից: Այնուամենայնիվ, կոլեկտիվ պահանջների օրինականությունը թե՛ Ֆրանսիայում, թե՛ Գերմանիայում հիմնված է Արևմուտքի ազատական հասարակությունների բազմամշակութայնության և մշակութային տարբերությունների վրա: Խնդիրն այն է, թե ինչպե՞ս ապահովել սեկուլյարիզմի սկզբունքների ու իդեալների պատմական շարունակականությունը և, միաժամանակ՝ ինտեգրել իսլամի առաջացրած կրոնական բազմազանությունը:

ՍԵԿՈՒԼՅԱՐԻԶՄՆ ՈՒ ԻՍԼԱՄԸ

1958թ. ընդունված **Ֆրանսիայի Սահմանադրության 2-րդ հոդվածով**՝ «**Ֆրանսիան միատարր, աշխարհիկ, ժողովրդավարական և սոցիալական հանրապետություն է, որն ապահովում է իր բոլոր քաղաքացիների հավասարությունն օրենքի առջև՝ առանց ծագման, ռասայի և կրոնի տարբերակման, և հարգում է բոլոր հավատքները**»: Այս առումով՝ Ֆրանսիայի Սահմանադրությունը չի տարբերվում **ԱՄՆ Սահմանադրությունից**, որն ընդգծում է «**կրոնական բազմազանությունը որպես արժեք**» (**Շուրք**, 2003): Տարբերությունն այս երկրներում կրոնական բազմազանության կազմակերպումն է, պետության հետ հարաբերությունը, կրոնի ու պետության տարանջատման մեկնաբանությունը, և ոչ թե՛ իրավական սահմանումը:

Մեկնաբանությունն ու կիրառումը տարբեր են՝ պետականաշինության հիմքում առկա պետական, կրոնական, մշակութային և քաղաքական ծրագրերի ազգային առանձնահատկություններից կախված: Հաստատվելով ու ընկալվելով որպես կրոնին «բանական» մոտեցում՝ սեկուլյարիզմի գաղափարը, սկզբունքն ու պրակտիկան վերջին երկու տասնամյակում հասարակական քննարկման առարկա են դարձել արևմտյան պետություններում, որոնք իրենց պետական տարածքում և հասարակությունում բախվել են իսլամի խնդրին: Թեև սեկուլյարիզմը ներկայացվում է որպես արևմտյան հասարակության հիմնարար արժեք, սակայն քննարկումը վեր է հանել ազատական պետություններում սեկուլյարիզմի գաղափարի, ինչպես նաև՝ ձևավորման ու կայացման անորոշությունը: Այս հստակության բացակայության պատճառը հասկացության ոչ ճշգրիտ սահմանումն է և սոցիալական իրողությունների հետ անհամապատասխանությունը: Սա նշանակում է, թե սկզբունքի ու կիրառման մեջ տարբերություն կա, երբ խոսքը վերաբերում է այնպիսի կրոնի, ինչպես իսլամը, որը մինչ այժմ պետության և եկեղեցու հարաբերության ոլորտից դուրս է եղել:

1905թ. պետության ու եկեղեցու իրավական տարանջատումից ի վեր՝ աշխարհիկության սկզբունքը մշտապես առկա է եղել պետության և եկեղեցու հարաբերության քննարկումներում: Այս առանձնացումը մեկնարկել է Լուսավորչության հետ, երբ աշխարհիկությունն առաջին անգամ սահմանվել է որպես «կրոնից հեռացում» և «անհատի բանականությունը հոգուտ պետության»: Հանրապետական **Ֆրանսիայում** սեկուլյարիզմը դարձավ դոգմ, որն ընկալվում էր որպես հանրապետական մշակույթի բնորոշում՝ կղերականությանն ու պետությանը հակադրվելով: Ֆրանսիական հանրապետության համար սեկուլյարիզմը համարվել է առաջընթաց, արդիականացում, եկեղեցու ղեկավարած համայնքից անցում դեպի օրենքով ղեկավարվող պետություն: Աշխարհիկ կառավարման նոր կառույցը կրոնական համայնքը փոխարինեց քաղաքական հանրությունը, կրոնը հեռացրեց հասարակական-քաղաքական կյանքից և հակակրոնական ու հակակղերական քննարկում սկսեց, որը դեռ շարունակվում է՝ աշխարհիկությունը պրակտիկայի վերածելով:

Ֆրանսիայում եկեղեցու և պետության առանձնացմամբ կաթոլիկական հոգևորականությանը, Բողոքական եկեղեցիների ազգային դաշնության բողոքականներին և **Նապոլեոնի** օրոք ստեղծված **Կոնսիստորիայի (Եկեղեցական խորհուրդ) հրեաներին** իրավական կարգավիճակ շնորհվեց: Սակայն աշխարհիկության «համապարփակությունը» հիմնվում է հավասարության սկզբունքի վրա, որի համաձայն՝ ազգային մեծամասնության կրոնը չի կարող փոքրամասնության կրոնի նկատմամբ գերիշխող դիրք ունենալ: Այսպիսով՝ կրոնի նկատմամբ պետության չեզոք դիրքը հեռու է քաշվում կրոնից, բայց երաշխավորում է անհատների «խղճի ազատությունը»: Մասնավորի ու կրոնականի երկճյուղված տարանջատումը հասարակականից և քաղաքականից բազմաթիվ հակասությունների տեղիք է տվել, քանի որ հարցականի տակ է դնում կրոնի բարոյական աջակցությունը հասարակական կյանքին ու վերջինիս փոխարինումը «քաղաքացիական առաքինություններով», որոնք անհրաժեշտ են՝ հասարակական դաշտը սահմանելու համար: Հակառակ ամերիկյան այն ընկալման, որ՝ «սոցիալական ու քաղաքացիական ինտեգրացումը հնարավոր է ազգային եկեղեցիներում կրոնի մասնակցության միջոցով», ինչպես **Հիրշմանն** է նշում (2004)՝ **Ֆրանսիայում** աշխարհիկությունը ենթադրում է անհատների մասնակցությունը քաղաքականությանը որպես քաղաքացիների, ովքեր ազատ են համայնքային ու էթնիկական կապերից և հավասար են օրենքի առջև: Ներկայացուցչական ինստիտուտները համապատասխանեցվել են սկզբունքին, և հատուկ կարգավիճակ է շնորհվել մեծամասնության եկեղեցուն ու հոգևորականությանը, ինչպես նաև՝ քաղաքացիական հասարակության մեջ առկա՝ «փոքրամասնություն» կազմող կրոններին:

Գերմանիայում Լուսավորչության փիլիսոփայությունը կրոնին դեմ չէր՝ այնպես, ինչպես ռացիոնալիզմը դեմ չէր բողոքական կրոնապաշտությանը: Հավասարության հիմնական խնդիրը հոգևորականության, ազնվականության, միջին դասի ու գյուղացիության միջև առկա անջրպետների վերացումն էր: Այս դեպքում Լուսավորչությունը վերաբերում է թե՛ սեկուլյարիզմին, թե՛ արդիականացմանը (**Սյուլլեր, 1995**): Դաշնային պետության ձևավորումից հետո **Kulturkampf**-ը՝ 1872-1880թ.թ. **Բիսմարկի** և կաթոլիկական եկեղեցու միջև պայքարը, բնորոշվում էր սոցիալական ամուր կառույց երաշխավորելու փորձերով, որը կաթոլիկական եկեղեցու դերը հասցնում էր նվազագույնի՝ միաժամանակ սահմանափակելով բողոքականության ազդեցությունը քաղաքականության վրա:

Կարելի է ասել, թե՛ գերմանական սեկուլյարիզմը սկիզբ է առել 1648թ. **Վեստֆալի դաշնագրով**, որը ոչ միայն վերջ դրեց կրոնական պատերազմներին, այլև՝ ամրագրեց **cujus regio, ejus religio** (*կրոնը իշխողինն է*) սկզբունքի վրա հիմնված տարածքային դաշինքների գերակայությունն և, աշխարհիկ իշխանության համեմատ՝ կրոնի թուլացումը: Գերմանական սեկուլյարիզմն արտահայտվում է կրոնի ազատությամբ՝ հասարակական դաշտում ճանաչելով թե՛ բողոքական, թե՛ կաթոլիկ ճյուղի գոյությունը: **Վայմարի Սահմանադրության** 137.4 հոդվածն ամրագրում է «**խղճի և կրոնի ազատությունը**»: Ավելին՝ օրենքը ներառում է կրոնի ու եկեղեցու տարանջատման սկզբունքը և չի ճանաչում որևէ կոնկրետ եկեղեցի (**Ուեդրաոգո, 1994**): Կաթոլիկների և յուրօրինակների կրոնական ազատությունը կորպորատիվ բնույթ ձեռք բերեց՝ «**հավասար իրավունքներ շնորհելով միայն որպես կորպորացիա ձևավորված**» և պետական օրենքով ճանաչված համայնքներին (**Ֆրանսուա, 1993**): Պատմաբան **Էտիեն Ֆրանսուան** ընդգծում է քրիստոնեության տարբեր ճյուղերի մտածողության մեջ ինքնության արմատացումը մարդաբանական, սոցիալական և մշակութային չափումներով, որոնք հաճախ դուրս են բուն կրոնական դաշտից:

Ֆրանսիական և գերմանական աշխարհիկությունները տարբերվում են հասարակական դաշտի ու քաղաքացիական հասարակության հետ հարաբերությամբ: Ի տարբերություն ֆրանսիական աշխարհիկության, որը կրոնը բացառում է հասարակական կյանքից, գերմանական սեկուլյարիզմի պարագայում կաթոլիկական և բողոքական եկեղեցին համարվում են պետական օրենքի մարմիններ: **Գերմանիայում** եկեղեցին իրավականորեն ճանաչվում է սոցիալական և բարոյական գործառույթներով, իսկ պետությունը հարկ է սահմանում, որը վճարում են տվյալ միաբանության բոլոր անդամները: Այսպիսով, ըստ **Փիթեր Կացենշտայնի (1988)**՝ եկեղեցիները կիսահասարակական, «կիսահինքնավար» ինստիտուտներ են, որոնք կարևոր դեր ունեն գերմանական հասարակության կայունության հարցում: Ըստ այդմ՝ գերմանական եկեղեցիներն ու կրոնական կազմակերպություններն օժանդակում էին այլազգիներին 1960-ականներին, երբ Միջերկրածովյան ավազանում աշխատավորների կարիքները հոգում էին քրիստոնեական բարեգործական կազմակերպությունները: Կաթոլիկական **Կարիտաս** կազմակերպությունը հիմնականում զբաղվում էր իսպանացի ու իտալացի ներգաղթածներով, մինչդեռ բողոքական **Դիակոնիչ Վերկն** զբաղվում էր ուղղափառ հույների ու սերբերի խնդիրներով: 1919թ. Սոցիալ-դեմոկրատական կուսակցության հիմնած **Արբայտերվոլ-Ֆարտ (Աջակցություն աշխատավորներին)** կազմակերպությունը գերմանական պետությունում ներկայացնում էր թուրք մուսուլմաններին:

Սոցիալական համախմբման մեկնաբանություններն ու սահմանումները **Ֆրանսիայում** և **Գերմանիայում** կրոնի առումով տարբեր ինստիտուցիոնալ համակարգեր են ձևավորել: Բայց երկու դեպքում էլ անձնականի ու հասարակականի տարբերակումը և կրոնի հարցում պետության չեզոքությունը հակասությունների տեղիք տվեցին, երբ պետությունը բախվեց իսլամի խնդրին: Եթե ԱՄՆ-ում իսլամն էթնիկական խմբերի կրոնի ազատության մի տարր է, ապա եվրոպական պետություններում իսլամը համարվում է «*փոքրամասնության կրոն*»: Այս հայեցակարգային տարբերությունն արտացոլվում է եվրոպական երկրներում և ԱՄՆ-ում բազմամշակութայնության տարբեր հասկացումներում ու կիրառություններում և բազմազանության ճանաչման մեջ:

ՃԱՆԱԶՈՒՄ ԵՎ «ԻՆՍՏԻՏՈՒՑԻՈՆԱԼ ՄԻԱԶՈՒԼՈՒՄ»

Ֆրանսիայում և **Գերմանիայում** բազմամշակութայնության խթանումն արտահայտվում է ճանաչելով: Եթե սեկուլյարիզմը կրոնը բացառում է հասարակական դաշտից հանուն պետության չեզոքության և քաղաքացիական հասարակությունում կրոնների հավասարության, ապա ճանաչումը հանգեցնում է հասարակական կյանքում կրոնի հավասար ներկայացվածության՝ ինչպես ԱՄՆ-ում մշակութային ու էթնիկական ինքնությունը: Որպես արդյունք՝ անձնականի ու հասարակականի միջև հստակ սահման չկա, քանի որ, ինչպես ինքնությունը քաղաքականության միջոցով, պետությունները թափանցում են մասնավոր ոլորտ ու կրոնական տարբերության սոցիալական իրողությունը հասարակական ոլորտ տեղափոխում: Այս զարգացումը հանգեցնում է *չեզոքություն* հասկացության վերաիմաստավորման՝ հատկապես, երբ ճանաչման քաղաքականությունը տվյալ խումբը «ճանաչելի» է դարձնում կրոնով: Խնդիրն այն չէ, թե ինչպես խթանել տարբերությունը, այլ՝ այն, թե ինչպես օժանդակել նման խմբերի ինստիտուցիոնալ միաձուլմանը: Խնդիրն այժմ այնպես գործելն է, որ այդ տարբերություններն ինտեգրվեն պետական ինստիտուտներին այլ կրոններին հավասար ներկայացվածության համար՝ հասարակական դաշտը պաշտպանելով պատկանելության մասնավոր արտահայտությունից ու խթանելով միասնական քաղաքացիական մշակույթի ստեղծումը, որն ընկալվում է ինստիտուցիոնալ միաձուլման միջոցով:

Սեկուլյարիզմն ազգի պատմության մի տարր է, որը կապված է կրոնի ինստիտուցիոնալ կառուցվածքին և համատեքստային տարբերակներին: Թեև 1905թ. **Ֆրանսիայում** եկեղեցու և պետության միջև պայքարը երբեք չի անդրադարձել փոքրամասնությունների խնդրին, սակայն այսօր իսլամը կրկնակի մարտահրավեր է նետում՝ հանրապետության մեջ փոքրամասնության խնդիրը, որը մերժում է փոքրամասնության գաղափարը, և հասարակական դաշտում կրոնի խնդիրը: Գլխաշորի հարցը քաղաքական դասին պարզ դարձրեց, որ փոքրամասնության կրոնը հաստատվել է հասարակությունում ու հասարակական ինստիտուտներում, մասնավորապես՝ պետական դպրոցներում: Իսլամականների միությունների կողմնակիցների համար գլխաշորը ներգաղթած բնակչության մի մասի ինքնության հաստատման միջոց է: Այսուհանդերձ՝ սա մի հարց է, որի շուրջ պետական իշ-

խանութան հետ բանակցելն անհրաժեշտ է, և այս բանակցությունը պիտի լինի իսլամի և իր մշակութային արտահայտության մշտական մշակութային ու կառուցվածքային ներկայության մասին (Կաստորյան, 2002):

Ֆրանսիայում 1990թ. գլխաշորի դեպքին հետևած՝ կրոնի տեղի ու դերի վերաբերյալ կրթոտ քննարկումներից հետո միմյանց հաջորդած ներքին գործերի ծախս և աջ նախարարներն իսլամական ինստիտուտներ ստեղծելու փորձ կատարեցին: 1991թ. **Պիեր ժոքսն** ստեղծեց **Ֆրանսիայի Իսլամի խորհուրդը**, որը պետք է ուսումնասիրեր իսլամը հասարակության նորմերի պահանջներին համապատասխանեցնելու ձևերն ու հակառակը: «Անկարող լինելով ներկայացնել իսլամը՝ ես մերժեցի ժակ Բերքի առաջարկը, ով ասում էր, թե հնարավոր է խորհրդանշել իսլամը», - ասել է նա 1990թ. «**Ղեբալի**» հետ հարցազրույցում:

Հաջորդ նախարարը՝ **Պասքան**, Հանուն հանրապետության նախաձեռնությունից, հիմնեց **Սուսուլմանների ներկայացուցիչների խորհուրդը**, որի գաղափարն այն է, թե՛ «**իսլամի հարցով անհրաժեշտ է զբաղվել այնպես, ինչպես ֆրանսիական հարցով**»: 1995թ. հունվարի 11-ին նա հայտարարեց **Լը Սոնդին**. «**Ես միշտ էլ ցանկացել եմ, որ հանդուրժվող կրոնից իսլամը վերածվի բուլորի ընդունած կրոնի՝ այնպիսի կրոնի, որը ֆրանսիական կրոնական պատկերի մի մասն է**»: Նրան հաջորդած՝ ներքին գործերի նախարար **Ժան Պիեր Շևենմենը** (Սոցիալիստական կուսակցություն) հիշեցրեց, որ իսլամը՝ «**ոչ թե աջերի կամ ձախերի խնդիր է, այլ՝ ազգային հարց, որն առնչվում է հանրապետությանը**», - և հիմնեց **խորհրդատվություն հանձնաժողովը**, որի անունով ամսագիր հրատարակվեց: Նա ամսագրի հենց առաջին համարում հայտարարեց, որ իր նպատակն է օգնել՝ «**Ֆրանսիայի մուսուլմաններին ինքնակազմակերպվել որպես կրոնական փոքրամասնություն**»: Եվ, վերջապես՝ 2003թ. ապրիլի 16-ին ներքին գործերի նախարար **Նիկոլա Սարկոզիին** հաջողվեց ստեղծել **Ֆրանսիայի մուսուլմանական հավատի խորհուրդը**, որն ընտրեց իր առաջին ազգային ներկայացուցիչն:

Այսպիսով՝ իսլամն ինտեգրվեց մի տրամաբանությամբ, որը **Ղանիել Լոչակը (1989)** անվանում է «**տարբերությունների պրագմատիկ կառավարում**»: Այս տրամաբանությամբ «**աստիճանաբար ներմուծելով ինստիտուցիոնալացման նվազագույն մակարդակ, որն անհրաժեշտ է փոքրամասնությունների ամկայությունից բխող գործնական խնդիրների կոնկրետ լուծման համար**»՝ ի վերջո հանգում են «**պաշտոնական ճանաչման, որը, իր հերթին՝ հանգեցնում է տարբերությունների ինստիտուցիոնալացման**»:

Այս գործընթացն ակնհայտորեն փորձում է կազմակերպել **Ֆրանսիայում** իսլամից անցումը **ֆրանսիական իսլամի**, որը կարտահայտվի ու կզարգանա պետական ինստիտուտների շրջանակում և կազատվի արտաքին, հատկապես՝ հայրենիքի ազդեցությունից: Սակայն քննարկման վերջը դեռ չի երևում: Իսլամի «**ազգայնացմամբ**» և իսլամը «**ֆրանսիական իսլամի**» վերածելով, հնարավոր է՝ սկիզբ առնի ազատագրման գործընթացը: Նույն կերպ՝ **Ֆրանսիայի հրեաները** դարձան «**ֆրանսիական հրեականություն**», առնվազն՝ եզրաբանորեն: Երկու դեպքում էլ ներկայացուցչությունը ենթադրում է պետության հիմնած ներկայացուցչական կազմակերպությունների կողմից ավելի լայն իրավական պաշտպանվածություն: Հրեական ինստիտուտների փորձը, որոնք ավելի հին են ու ստեղծվել են աշխարհիկության հաշվառմամբ, կիրառվում է մուսուլման ներգաղթածների միությունների համար: Օրինակ՝ **Ֆրանս Պյուսն** առաջարկում է ստեղծել **Սուսուլմանական կոնսիստորիա**, որի պաշտպաններից մեկը պնդում է, որ իսլամը կարող է հանգիստ համատեղվել Ֆրանսիայի կյանքին: Իսկ Ֆրանսիայի մուսուլմանների դաշնության նախագահը, մյուս կողմից՝ մերժում է այս ծրագիրը՝ **Ֆրանս Պյուսի** առաջ քաշած փաստարկի հետ կապված. «**Նրանց ուզածն այն է, որ մենք կրկնօրինակենք Կոնսիստորիան, որը կազմված է ոչ հավատացյալ հրեաներից**»: Հետաքրքիր է, որ նույն վեճն ընթանում էր հավատացյալ հրեաների և ոչ հավատացյալ հրեաների միջև, երբ հիմնադրվեց Կոնսիստորիան, որի ղեկավարները պահանջում էին այդ կազմակերպությունը դարձնել լիովին աշխարհիկ՝ կրոնական բոլոր տարրերից ձերբազատվելով (**Կոեն, 1977**):

Հետաքրքիր է, որ, մինչ մուսուլմանները մատնանշում են հրեական կառույցների իրավական կարգավիճակը, հրեաներից ոմանք օգտագործում են մուսուլմանների ճանաչման պահանջները, որ արտահայտեն իրենց պատկանելությունը «**հրեական համայնքին**» և մերժեն «**Ֆրանսիայի հրեաներ**» հասկացությունը: Աշխարհիկության վերասահմանման մուսուլմանական հավակնությունն

ստիպել է անգամ Ֆրանսիայի կաթոլիկական եկեղեցուն կրկին քննարկելու պետության հետ իր հարաբերությունը: Մուսուլմանական հավատի ֆրանսիական խորհրդի հիմնադրումը վիճարկելով՝ կարդինալ **Լյուցիգերը** քննադատեց այս նախաձեռնությունը՝ 2003թ. ապրիլի 14-ին **Լը Մոնդի**ն հայտարարելով, որ՝ «անհրաժեշտ է պետական կրոն հռչակել»:

Այսպիսով՝ իսլամի ճանաչումն ստիպել է մտածել հասարակական դաշտում կրոնի տեղի շուրջ՝ մարտահրավեր նետելով ոչ միայն *աշխարհիկ հանրապետություն* հասկացությանը, աշխարհիկ հանրապետության համապարփակությանն ու կիրառությանը, այլև՝ ֆրանսիական պետության և եկեղեցու միջև կապին: Կարծես հաստատելով պատմական շարունակականությունը՝ պետությունն ապաստանել է «ներառման» ռազմավարության ու քննարկման հետևում, որը ներկայացուցչական մարմիններին հորդորում է՝ իրենց նախագահին դիտել որպես խոսնակ, իսկ անդամներին՝ որպես քաղաքական հանրույթի լիիրավ գործընկերներ: Սակայն ամենամեծ փոփոխությունը կրոնի և իր ներկայացվածության հետ ուղղակի առնչությունն է, որն անուղղակիորեն հանգեցնում է էթնոսի ճանաչմանը Ֆրանսիայում՝ անգամ եթե ճանաչումն անընդունելի է:

Գերմանիայում իսլամի պետական ճանաչման հարցը շատ ավելի բարդ ազդեցություն է ունենում **թուրքերի**՝ որպես ազգային փոքրամասնության վրա, ինչը հիմնված է ոչ միայն թուրքական ազգային ինքնության, այլև՝ մուսուլմանական ինքնության վրա: Դեռևս 1980-ականների սկզբին Այլազգիների հարցերով գերմանական հանձնաժողովը քննարկում էր իսլամը պետական կրոններից մեկն ընդունելու հարցը: Այս վեճը հենվում էր հանձնաժողովի առաջարկած՝ **համայնքի** սահմանման վրա, այսինքն՝ «մարդկանց խումբ, ովքեր զգում են, որ կապված են մեկ կամ մի քանի աստվածության, ինչն ի վերջո վերաճում է հավատքի»: Այս սահմանումը վերաբերում է համայնքի կրոնական հասկացությանն ու բխում է դեռևս XIX դարից, երբ կաթոլիկներին և լյութերականներին շնորհված կրոնական ազատությունն ամբողջական տեսք ստացավ՝ «**հավասար իրավունքներ շնորհելով կազմակերպված մարմինների վերածված համայնքներին**» (**Ֆրանսուա, 1993**): Ուստի պետական իշխանության կողմից «*մուսուլմանական համայնքի*» ճանաչումը հռչակվեց որպես թուրք ներգաղթածների ու գերմանական հասարակության ինտեգրացման միջոց: Այս փաստարկը հիմնված էր գերմանական հասարակության մեջ կրոնի դերի, և որպես «*կրոնական ընկերություն*» այլազգիների խնդիրների լուծման մեջ եկեղեցու դերի վրա: 1979թ. մարտի 1-ին Իսլամական մշակութային կենտրոնների համադաշնությունը հանդես եկավ ճանաչման խնդրանքով պետական օրենքի ընդհանուր կառույցի իրավական շրջանակում, ինչից **Գերմանիայում** օգտվում են մյուս բոլոր կրոնները: Հուսալով բոլոր մուսուլմանական կազմակերպությունները հավաքել **Բեռլինի նահանգում՝ Բեռլինի իսլամական դաշնությունը** 1980թ. խնդրեց ճանաչել այդ կազմակերպությունները որպես կրոնական ընկերություններ, որոնց ի վերջո կարգավիճակ շնորհվեց 2000թ.: Քսան տարի տևած պայքարից հետո՝ Բեռլինի իսլամական դաշնությունը 2001թ. իրավունք ստացավ **Բեռլինում** իսլամ քարոզելու: Սա Գերմանիայում դեռևս միակ նման դեպքն է, սակայն ազդել է Բեռլինում և մյուս նահանգներում մուսուլմանական այլ միությունների կազմակերպման վրա: Այնուհանդերձ՝ ճանաչումը պետական կրթության մեջ իսլամի դերի հետ կապված խնդիրներ է հարուցել՝ ճիշտ այնպես, ինչպես քրիստոնեական հավատի դեպքում:

Թե՛ **Ֆրանսիայում**, թե՛ **Գերմանիայում** կենտրոնական և տեղական իշխանություններն իսլամն ինտեգրելու փորձ կատարելիս մուսուլման բնակչության հետ խնդիրներ են ունեցել: Նրա ներկայացվածության հարցը հավաքական ինքնության գաղափարական, էթնիկական, ազգային, տարածաշրջանային և կրոնական բաղադրիչների շուրջ ներքին բանակցությունների տեղիք է տվել՝ ներկայացվածության շուրջ փոխզիջման գալու նպատակով: Երկու երկրում էլ սա ստիպել է միությունների ղեկավարներին՝ կազմակերպվել, հաղթահարել ներքին բաժանումներն ու ձգտել մուսուլմանների շրջանում օրինական ներկայացվածության: Այս երկրներում ինստիտուտների կառուցվածքն է տարբեր, իսկ խնդիրը նույնն է՝ բազմակարծիք հասարակություններում դե ֆակտո ժողովրդավարական հավասարություն: Ճանաչման հարցը շատ ավելի կարևոր է դառնում, քանի որ կապված է հավասար քաղաքացիության հիման վրա ինտեգրացման հարցի հետ: Կոլեկտիվ ճանաչման շուրջ բանակցությունները, փաստորեն, կապված են անհատի քաղաքացիության պայմանների շուրջ բանակցությունների ու ներգաղթած բնակչությանը քաղաքական հանրույթում ներգրավելու նոր մեթոդների հետ (**Կաստորյանո, 2002**):

Ինստիտուցիոնալ մոտեցումը հաստատում է պետության դերը որպես իշխանության օրինական աղբյուր և հավասար ներկայացվածության ու քաղաքացիության իրավական և ժողովրդավարական երաշխիք: Ըստ այդմ՝ այս մոտեցումն ընդգծում է պատմական շարունակականությունն ու համատեքստի կարևորությունն ինքնության նկարագրական կամ չափորոշիչ վերլուծության դեպքում: Որպես փոքրամասնություն ճանաչվելու հայտը յուրահատուկ ինքնություն ունեցող խմբին թույլ է տալիս խուսափել քաղաքական մարզինալությունից (*լուսանցքայնությունից*) և պայքարել ինքնությունության համար: Սակայն, ի տարբերություն Լուսավորչության բերած ազատության, որը կրոնն անջատեց հասարակական կյանքից, իսկ անհատին՝ իր համայնքից՝ երաշխավորելով նրա հիմնական պատկանելությունն ազգային համայնքին, այս դեպքում ճանաչման պահանջը բխում է կրոնական համայնքների՝ հավասար իրավունքներով պետական ու հասարակական կառույցներին մասնակցելու ձգտումից:

Եթե քաղաքական և չափորոշչային խնդիրներն արդարությունն ու հավասարությունն են, ապա սոցիալական խնդիրը կրոնական փոքրամասնությունը որպես էթնոս ճանաչելն է, որի ինքնության հիմնական տարրն իսլամն է՝ ստեղծելով «*օրինական համայնք*»: Չնայած ոչ բոլոր մուսուլմաններն են ընդունում այսպիսի ներկայացուցչական ինստիտուտ՝ նրանց անհրաժեշտ է ռասիզմի, խտրականության և այլ խոչընդոտների դեմ սոցիալական ու մշակութային ինտեգրում և համախմբում: Հարցն այն է, թե արդյոք ինստիտուցիոնալ արդարությունը փոխհատուցում է սոցիալական անարդարությունը: Արդյոք կարո՞ղ է ճանաչման պահանջը սահմանափակվել պաշտոնական ներկայացվածությամբ՝ այն դեպքում, երբ այլ ինստիտուտներ, օրինակ՝ դպրոցը, չեն կատարում «*քաղաքացիական արժեքները*» որպես սոցիալական, մշակութային ու կրոնական հավասարության հիմք առաջ տանելու գործառույթը: Կրոնական բազմազանությունն ու դրա արտացոլումը հանրային ոլորտում Արևմտյան Եվրոպայում նոր իրողություններ է ծնել, և հասարակության ու քաղաքական հանրության լարվածությունը մեղմելու նպատակով, թերևս, կրոնի ու պետության հարաբերության հետագա վերասահմանման և բանականությունն ու կրոնը համատեղող նոր հասարակական պայմանագիր կնքելու կարիք լինի:

Ակնհայտ է, որ, երբ կրոնը գործնականում հանդես է գալիս որպես հիմնական տարբերություն, դրա ճանաչումը **Ֆրանսիայում** և **Գերմանիայում** դիտվում է որպես մուսուլմաններին հասարակության կյանքում ներգրավելու միջոց: Սակայն, ինստիտուցիոնալ մոտեցումից բացի, անհրաժեշտ է նաև միջոցներ մշակել՝ պետական ինստիտուտների գործունեությանը մուսուլմանների մասնակցության համար: Այդուհանդերձ՝ ինստիտուցիոնալ միաձուլումը կարևոր քայլ է դեպի «օտարի» ընդունումը, ինչը հնարավոր է, եթե մտածողությունն ավելի լայն է դառնում՝ ինստիտուցիոնալ փոփոխություններին զուգահեռ: Որպեսզի սա տեղի ունենա՝ մամուլում քննարկումների փոխարեն անհրաժեշտ է օգնել ներգաղթածներին՝ նոր քաղաքացիներին, որ ինտեգրվեն պետությանն ու պետական ինստիտուտներին:

Մուսուլմանների համար գերմանական կամ ֆրանսիական ազգային ինքնությունը կարող է օգնել՝ հայրենիքի արտաքին քաղաքական ուժերից և միջազգային ցանցերից ինքնուրույնություն ձեռք բերելու և քաղաքական հանրության լիարժեք մասնակցելու: Ինքնուրույնանալու առումով՝ անհրաժեշտ է ըմբռնել «*պետական դպրոցում կրոնի ակնհայտ դրսևորումը*» արգելող օրենքը: Միայն օրենքը բավարար չէ անհատին ֆրանսիական որևէ քաղաքի ծայրամասի հավաք համայնքի ճնշումից ազատելու համար՝ հատկապես, երբ այդ անհատը կին է: Այդուհանդերձ, այսպիսի օրենքն անհրաժեշտ է՝ մուսուլմաններին ազատելու համար իսլամից որպես քաղաքական ուժի, որն իշխում է մուսուլման ներգաղթածների ցանկացած համայնքի վրա:

ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱԿԱՆ ԷԹՆՈՒՍ, ԹԵ՞ ՎԵՐԱԶԳԱՅԻՆ ԻՍԼԱՄ ԵՎՐՈՊԱՅՈՒՄ

Էթնոկրոնական ինքնությունը միջազգային տեսանկյունից վերլուծել է **Հերբերտ Գանսը (1979)**՝ որպես այսպես կոչված «**խորհրդանշական էթնոսի**» բաղադրիչ, սահմանելով **էթնոսը**՝ որպես *վերջին հանգրվան*: Քաղաքականության մեջ այսպիսի էթնիկական ինքնությունն արտահայտվում է մի-

ջազգային մտահոգություններով, հատկապես՝ հայրենիքի առումով: Օրինակ՝ այդպես է ԱՄՆ-ի կաթոլիկների դեպքում, ովքեր **Իռլանդիան** համարում են իրենց ինքնության խորհրդանիշ՝ ինչպես **Իսրայելը** հրեաների համար: ԱՄՆ-ի քաղաքական կյանքում Կոնգրեսի լոբբիստները դիմում են այս խորհրդանշական կապերին, որ արդարացնեն խմբային շահերի ազդեցությունը միջազգային քաղաքական որոշումների վրա: **Ֆրանսիայում** ու **Գերմանիայում** և, առհասարակ, **Եվրոպայում**, թեև մուսուլման ներգաղթածների քաղաքական ինքնությունը ձևավորվել ու զարգացել է յուրաքանչյուր պետության հետ իրենց որոշակի հարաբերությանը զուգահեռ, մուսուլմանների միջազգային օրակարգն արտահայտվում է Եվրոպայում ու Եվրոպայից դուրս վերազգային ցանցերի առկայությամբ: Դրանց ընդգրկումը ծագման, տարածաշրջանային պատկանելության և, անգամ՝ կրոնի առումով շատ լայն է: Երբեմն նրանց օրակարգը առհասարակ մուսուլմանական աշխարհի հավաքական ինքնության կոչ է անում:

Արևմտյան Եվրոպայի մուսուլման բնակչությունն ակտիվորեն կողմ է վերազգային համերաշխությանը՝ ինչպես վերսահմանային մասնագիտական, սոցիալական կամ քաղաքական այլ ցանցերի, որոնք Եվրոպական տարածքը ծածկում են սարդոստայնի պես: 1986թ. Եվրոպական ակտով վերջինս բնորոշվում է որպես «**առանց ներքին սահմանների տարածք**», որտեղ «**ապահովվում է ապրանքների, ունեցվածքի և կապիտալի ազատ շարժումը**»: Առկա ցանցերից որոշները ձևական են, մյուսները՝ ոչ, որոշները հիմնված են ինքնության, որոշները՝ շահի վրա, կան նաև այնպիսիներ, որ հիմնված են թե՛ ինքնության, թե՛ շահի վրա: Որոշներն ընդունող երկրում տեղական նախաձեռնություններն են, մինչդեռ կան այնպիսիներ, որոնք հիմնադրվել են հայրենիքում ու տեղափոխվել ձևական կամ ոչ ձևական միջազգային կազմակերպությունների, օրինակ՝ կրոնական կազմակերպությունների միջոցով: Ներգաղթածների ցանցերը նախաձեռնել են **Եվրախորհրդարանի** կամ **Եվրահանձնաժողովի** տեսակի Եվրոպական վերազգային կառույցներ (**Կաստորյանո, 2003**):

Ընդհանուր շահերի վրա կառուցված այս ցանցերը, որոնց ստեղծումը **Եվրոպայում** հիմնավորվում էր հավասար իրավունքով, նպատակ ունեին ներգաղթածներին «ազատագրելու» իրենց հայրենիքի ու հյուրընկալ երկրի քաղաքականությունից և ազգային պետությունից դուրս պահանջներ ներկայացնելու: Եվրոպական կառույցների ներդաշնակման տրամաբանությամբ՝ այս ցանցերը նպատակ ունեին, պետության հետ հարաբերությունից զատ՝ այլ ընդհանուր հայտարար գտնելու: Այս առումով՝ իսլամը հիմք է դարձել միջպետական ու միջազգային կազմակերպության ստեղծման համար, որի ընդհանրությունը Եվրոպայում մուսուլման լինելն է: Իսլամական միություններն օգտագործում են Եվրոպական տարածքը ճիշտ այնպես, ինչպես մշակութային ու սոցիալական միությունները, սակայն մուսուլմաններն *աշխարհիկության* անվան ներքո օժանդակություն չեն ստանում ազգային կամ վերազգային կառույցներից: Իսլամական միությունների ներկայացուցիչները, հիմնականում, աշխատում են հայրենիքի կամ միջազգային կազմակերպությունների, կամ էլ՝ այդ երկուսի հետ միաժամանակ: Հայրենիքում փորձ է արվում իրենց հայրենակիցներին համախմբելու՝ Եվրոպական իշխանությունների կողմից ճանաչման հասնելու համար, կրոնի ու ֆինանսավորման միջոցով միջազգային համայնք ստեղծելու ճանապարհով: Եվրոպայում իսլամով հետաքրքրվող միջազգային կազմակերպությունները հավաքագրում են առկա ռեսուրսը, ինչը մուսուլմաններին թույլ կտա վեր կանգնել Եվրամիության տարբեր երկրների ազգային տարբերություններից, ստեղծել մեկ կրոնական պատկանելություն և հասնել այս տարբերությունների վրա հիմնված միջազգային համախմբման: Այս քաղաքականության շնորհիվ՝ միջազգային և յուրահատուկ կրոնական ցանցերին անհրաժեշտ է ներդրվել Եվրոպական համակարգում և տեղական մակարդակով մրցել սոցիալ-մշակութային կազմակերպությունների հետ:

Չնայած Եվրոպայի զարգացած պետություններում իսլամական միությունների ինքնուրույնությանը՝ դրանք փոխգործակցում են այն երկրների իշխանությունների հետ, որտեղ մուսուլմանները բնակվում են այսպես կոչված *մշակութային միությունների* օրինակով: Թեպետ այս իսլամական միությունները ներսում բաժանվում են ըստ հայրենիքի ու հյուրընկալ երկրի ազգային ինքնության և կրոնի՝ իսլամն ավելի հաճախ է միավորող ինքնություն դառնում մուսուլման ներգաղթածների համար՝ հաստատելով ընդհանուր շահն ու հիմնելով միջազգային համայնք, որը դուրս է գալիս տվյալ երկրի սահմաններից: Վերազգային համայնքի ներքին բազմազանությունը պահանջում է իսլամի ներկայացվածություն ու Եվրամիության ինստիտուտների շրջանակում ճանաչում: Նպատակն ընդհանուր ինքնության ձևավորումն է՝ *Եվրոպայում լինել մուսուլման*:

Մուսուլմանների համախմբումը խոչընդոտվում է ազգության, աղանդների և էթնոմշակութային խմբերի բազմազանությամբ **Եվրոպայի** մուսուլմանների շրջանում: Սակայն որոշ միություններ, ինչպես, օրինակ՝ **Ջամաթ Թաբլիդ (Հավատք և պրակտիկա)** կազմակերպությունը, զբաղվում են Եվրոպայում ներկայացվածության և «բազմաքաղաքացիության» հարցերով՝ **Եվրամիության** տարբեր երկրներում մասնաճյուղեր բացելով: **Հնդկաստանում** ծագած և 1960-ականներին **Մեծ Բրիտանիայում** հիմնադրված այս իսլամական շարժումը ցանց է ստեղծել **Ֆրանսիայում** ու **Բելգիայում**, իսկ վերջերս նաև՝ **Գերմանիայում** ու **Հոլանդիայում**, և ներկայացուցիչներ է ուղարկել տեղական համայնքներ, որ ուժեղացնի հավատքն ու կազմակերպական հարցերում մուսուլմաններին օժանդակություն ցուցաբերի (**Կեպել, 1987**): Այս շարժումը «վեր է ոչ միայն նյութական սահմաններից, այլև՝ աղանդներից, իրավական դպրոցներից ու սուֆիստական միաբանությունների գաղափարներից», իսկ շարժման գործիչները ցանկություն են հայտնում՝ «լավ քաղաքացի լինել», բայց խուսափել քաղաքական դիրքորոշումներից, քանի որ հավատացած են, թե՛ «քաղաքականությունը մասնատում է իսլամը» (**Դիոպ, 1994**):

Այլ իսլամական միություններն ուղղակիորեն արտահայտում են իրենց հայրենիքի քաղաքական դիրքորոշումներն ու ներկայացնում են **Եվրոպայում** ստեղծված քաղաքական կուսակցությունները: Այդ միություններից մեկն **Ազգային տեսլականն** է, որը համախոհ է **Թուրքիայում** միմյանց հաջորդած կրոնական կուսակցություններին և **Եվրոպայում** ունի **28** գրասենյակ, որոնցից **10-ը Գերմանիայում** են: **Իսլամական ազատագրության ճակատի** հետ կապված ալժիրյան ցանցերն ու ճակատի զինված ճյուղը հետամուտ են արտասահմանում ապրող մուսուլմանների քաղաքական օրինակացմանը: Եթե այս ցանցերը պարտադիր վերածվում են այլ երկրների մուսուլմանների ընդհանուր քաղաքական ու կրոնական պատկանելությանը նպաստող կառույցների, ապա դրանց ներկայությունն ազդում է թե՛ եվրոպական երկրների, թե՛ հայրենիքի, հատկապես՝ **Եվրոպայի** ու «**մուսուլմանական բլոկի**» ներսում գործող հարաբերությունների վրա:

Նշանակում է, բազմազան լինելով՝ **Եվրոպայում** իսլամը ձգտում է միավորվել կրոնի վրա հիմնված վերազգային համախմբման ճանապարհով: Այդուհանդերձ, սոցիալական ու մշակութային ցանցերի առումով՝ ռազմավարությունն այն է, որ ճանաչվեն հենց ազգային և էթնիկական ինքնությունները: Չնայած հայրենիքի կամ միջազգային կազմակերպությունների ազդեցությանը՝ իրենց պահանջները համապատասխանում են եվրոպական համատեքստին: Սակայն դրանք նաև բարձրացնում են եվրոպական ինստիտուտներում ներկայացված լինելու հարցը, հատկապես՝ **Մարդու իրավունքների եվրոպական կոնվենցիայով** կրոնի ազատության հռչակումից հետո: Եվրոպական կոնվենցիայի 9-րդ հոդվածով՝ «**յուրաքանչյուր ոք ունի մտքի, խղճի և կրոնի ազատություն: Այս իրավունքը ենթադրում է կրոնի կամ հավատքի ընտրության ազատություն, ինչպես նաև՝ կրոնի կամ հավատքի ազատ պրակտիկա՝ անհատականորեն կամ կոլեկտիվ, հասարակայնորեն կամ ոչ, երկրպագելու և քարոզելու միջոցով, ինչպես նաև՝ ծիսակատարություններով**» (**Լևո, 1994**):

Վերազգային կառույցների ձևավորումը բացահայտում է առկա բազմաթիվ կապերը՝ հյուրընկալ երկրի, հայրենիքի ու Եվրոպայի հետ: Անկախ այն հանգամանքից՝ ներգաղթածները քաղաքացիներ են. թե՛ ոչ, նրանց կապվածությունը հյուրընկալ երկրին բխում է սոցիալական ու քաղաքական ընդհանուր ինստիտուտներից: Հյուրընկալ երկիրը, մշակութային և էթնիկական բազմատարրությունից անկախ՝ հոգևոր օժանդակություն ու ինքնության ռեսուրս է տրամադրում: Վերազգային համայնքը, որը կապված է թե՛ հյուրընկալ երկրին, թե՛ հայրենիքին, միավորման նոր ճանապարհ է, որը խթանում է վերազգային ինքնության ձևավորումը որպես քաղաքական նախաձեռնության աղբյուր և ազգային սահմաններից դուրս մշակութային ու կրոնական նպատակների իրականացման գործիք:

Այս վերազգային բնույթը, սակայն, պարադոքսային է: Վերազգային համախմբման նպատակն առհասարակ դրսից պետության վրա ազդեցություն ստանալն է: Նույնիսկ եթե դա օգնում է «**արտաքին համայնքների**» ձևավորմանը, վերազգային ցանցերն այսօր պարտադրվում են այն պետություններին ու դրանց իշխանություններին, որոնք իրենց լեգիտիմության սահմանն անհրաժեշտ պայման են համարում հավաքական ինքնության և շահի քննարկման համար: Պարզ է, որ վերազգային ցանցի նպատակն է ուժեղացնել իրենց ներկայացվածությունը եվրոպական մակարդակով, սակայն գործնական նպատակը պետական մակարդակով ճանաչումն է: Արդյոք պե՞տք է ավելացնել, որ իսլամական գործիչները, նույնիսկ՝ **Եվրոպայի** մակարդակով ամենաակտիվները, ի վերջո պետություններն իրենց հակառակորդ են համարում: Պետությունների գերիշխումը երևում է այն դժ-

վարություններից, որոնք ունենում են կամավոր միությունները՝ առանց վերազգային կառույցների միջամտության իրենց նախաձեռնած գործողությունների ու պահանջների համակարգման ընթացքում:

Այսպիսով՝ վերջնական նպատակը քաղաքականության մեջ ներկայացված լինելն է, ինչը հնարավոր է միայն պետական մակարդակով: Միայն պետությունից է կարելի պահանջել ոչ եվրոպացի բնակիչների ու քաղաքացիների համար իրավունքներ և շահեր՝ բնակարան, աշխատանք, ընտանիքի վերամիավորում, արտաքսման ու ինքնությանն առնչվող այլ պետական ծրագրերի դեմ միջոցներ: Սակայն պետական մակարդակով բոլոր պահանջները ենթադրում են համաեվրոպական մակարդակով զուգահեռ ճնշման գործադրում, իսկ համաեվրոպական մակարդակով բոլոր պահանջները՝ առանձին անդամ երկրում ընդունված որոշումների վրա ազդեցություն: Եվրոպայի մուսուլման բնակչության համար շահերի պաշտպան միջազգային կազմակերպությունները, որոնք օգտագործում են ինքնությունը՝ համաեվրոպական մակարդակով ճանաչման հասնելու համար, արտահայտում են քաղաքական նախաձեռնության, բայց ո՛չ՝ պահանջների եվրոպականացումը: Պահանջները շարունակում են կապվել *պետության* հետ՝ մի կառույցի, որը հավաքագրման ու քննարկման միակ կայուն շրջանակն է:

REFERENCES

Balandier, G.

1988 Le DŒsorde. L'Eloge du Mouvement, Paris, Fayard.

Brubaker, R.

1992 Citizenship and Nationhood in France and Germany, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cohen, Albert P.

1977 The Modernization of French Jewry: Consistory and Community in the Nineteenth Century. Hanover, NH: Brandeis University Press.

de Gaulemberg, C. and N. Tietze

2002 "Institutionalisierung des Islam in Deutschland. Pluralisierung der Weltanschauungen," Mittelweg, 36(II/I):43-62.

DŒloye, Y.

1994 Ecole el CitoyennetŒ. L 'Indiviflutilisnie RŒpublican de Jilcs Ferry Œ Vichy: Controverses, Paris: Presses de Scicnces-po.

Diop, M.

1994 "Structuration d'un RŒseau: la Jamaat-Tabligh SociŒtŒ pour le Propagation de la Foi," Revue EuropeŒene des Migrations Internationales, 10(1): 145-157.

François, E.

1993 Protestants et Catholiques en Allemagne. Identités et Pluralisme, Augsburg 1648-1806. Paris: Albin Miche. P. 239.

Freeman, G. P.

2004 "Immigrant Incorporation in Western Democracies," International Migration Review, 38(3):945-969.

Gans, H.

1979 "Symbolic Ethnicity. The Future of Ethnic Groups and Cultures in America," Ethnic and Racial Studies, 2 (1) : 1 -21.

Goulbourne, H.

1995 Ethnicity and Nationalism in Post Imperial Britain. London: Cambridge University Press.

Liirschman, C.

2004 "The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States," International Migration Review, 38(3): 1206-1233.

Hutchison, W. R.

2003 Religious Pluralism in America, The Contentious History of a Founding Ideal. New Haven, CT: Yale University Press.

Joxe, P.

1990 "Fa France vue de l'Intérieur," Diabat, 61:15, September-October.

Kastoyano, R.

2003 "Transnational Networks and Political Participation. The Place of Immigrants in the European Union." In Europe without Borders. Remapping Territory, Citizenship and Identity in a Transnational Age. Ed. M. Berezin and M. Schain. Baltimore, MD: John Hopkins University Press. Pp. 64-89.

2002 Negotiating Identities. States and Immigrants in France and Germany. Princeton, NJ: Princeton University Press. (English translation).

Katzenstein, P.

1988 Policy and Politics in West Germany. The Growth of a Semi-Sovereign State, Philadelphia, PA: Temple University Press.

Kepel, G.

1987 Les Banlieues de l'Islam. God. Du Seuil.

Leveau, R.

1994 "Éléments de réflexion sur l'Islam en Europe," Revue Européenne des Migrations Internationales, 10(1).

Lochak, D.

1989 "Les Minorités dans le Droit Public Français: du Refus des Différences à la Gestion des Différences." In Les Minorités et Leur Droit Depuis 1789. CRISPA-GDM. Paris: L'Harmattan.

Müller, H.

1995 "Der Aufklärung in Weimar. Mouvement des Idées et Mutations Politiques." In État et l'Allemagne. Ed. A. M. LeGloannec. Paris: La Découverte. Pp. 35-37.

Noiriel, G.

1987 Le Creuset Français, Paris: God. du Seuil.

Oudraogo, M.

1994 "Églises et État en Allemagne: La Difficile Laïcisation d'une Société Sécularisée." In Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze. Ed. J. Baubrot. Ed. Syros. Pp. 19-21.

Ponty, J.

1988 Polonais Méconnus. Histoire des Travailleurs Immigrés en France dans l'Entre-deux-Guerres. Paris: God. de la Sorbonne.

Schuck, P.

2003 Diversity in America. Keeping Government at a Safe Distance. Cambridge, MA: Harvard University Press. Pp. 272-273.

Tietze, N.

Forthcoming L'Institutionnalisation de l'Islam en Allemagne: Les Défis pour l'Intégration Nationale.

Weber, E.

1979 From Peasant into Frenchmen; Modernization of the Rural France, 1870-1914.
Stanford, CA: Stanford University Press.

Riva Kastoryano

CNRS - CERI - Sciences - Po Paris

Copyright Center for Migration Studies Fall 2004

Provided by ProQuest Information and Learning Company. All rights Reserved

Միքայել Հավիաննիսյան

Արևելագետ, 2004թ. ավարտել է ԵՊՀ Արևելագիտության ֆակուլտետի բակալավրիատը, 2006թ.՝ նույն ֆակուլտետի մագիստրատուրան, 2007թ. դասավանդում է ԵՊՀ Արևելագիտության ֆակուլտետի արաբագիտության ամբիոնում, հեղինակ է հինգ գիտական ու բազմաթիվ վերլուծական հոդվածների

ԻՍԼԱՄ ԵՎ ԺՈՂՈՎՐԴԱՎԱՐՈՒԹՅՈՒՆ. ԱԿՆԱՐԿ ՄՈՏԵՑՈՒՄՆԵՐԻ ՈՒ ԸՆԿՎԼՈՒՄՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Իսլամի և ժողովրդավարության փոխհարաբերությունների, հակադրությունների ու հնարավոր համատեղումների վերաբերյալ կրոնագետների, իրավաբանների, քաղաքագետների, մշակութաբանների, բազում այլ մասնագետների և ոչ մասնագետների կողմից գրվել են ու դեռ կգրվեն հազարավոր էջեր, ուստի մի քանի էջից բաղկացած հոդված նվիրել այս հսկայական ու բազմաշերտ խնդրի համակողմանի ներկայացմանն առնվազն միանություն կլիներ: Այդ իսկ պատճառով՝ սույն հոդվածի նպատակն է ներկայացնել նշված երկու արժեհամակարգի փոխհարաբերություններին վերաբերող հիմնական մոտեցումներն ու երկխոսության դժվարության հիմնական պատճառները:

Այդ նպատակով, նախ՝ հարկ է առանձնացնել բոլոր այն հանգամանքները, որոնք խոչընդոտում են իսլամի ու ժողովրդավարության համեմատությունը և բոլոր ոլորտների վերլուծաբանների վիճաբանությունների առիթ դառնում:

Առաջին հանգամանքը, որը նշված խնդիրն ամբողջապես ներկայացնելու առումով լուրջ բարդություններ է առաջացնում, այն է, որ թե՛ իսլամը, թե՛ ժողովրդավարությունը բազմատեսակ են՝ կան շատ «իսլամներ» ու «ժողովրդավարություններ», և դրանցից յուրաքանչյուրը դավանողները վստահ են և շարունակաբար վստահեցնում են այլոց, որ «իրենցը» միակն ու ճշմարիտն է, և բոլոր նրանք, ովքեր հակառակն են պնդում, անհավատ/հակաժողովրդավարական են: Հարկ է նշել նաև, որ կան բազմաթիվ մակարդակներ, որոնցում կարելի է համեմատել իսլամն ու ժողովրդավարությունը՝ տեսական, իրավական, քաղաքական, մշակութային, ծիսական և այլն, ինչը համեմատության ամբողջական պատկեր ստեղծելու առումով լրացուցիչ խոչընդոտներ է ստեղծում: Վերջին, բայց կարևորությամբ նախորդներին չզիջող բարդությունն այն է, որ իսլամն ու ժողովրդավարությունը բացարձակ տարբեր և հակադիր համակարգեր չեն, ուստի դրանք համեմատել որպես միանգամայն տարբեր երևույթներ անհնար է:

Փորձենք ներկայացնել այս երկու համակարգն առանձին ու այնուհետև պարզել դրանց ընդհանրություններն ու հակադրությունները:

Իսլամական արժեհամակարգի առանձնահատկություններն ու հիմնական խնդիրները.

Իսլամի հիմնական առանձնահատկություններից մեկն այն է, որ կյանքի բոլոր բնագավառների վերաբերյալ՝ դատական համակարգից մինչև կենցաղային կյանք, իսլամը հստակ սահմանված կանոններ ունի: Այդ տեսանկյունից կարելի է վստահաբար պնդել, որ իսլամը սոցիալական կրոն է, որի հիմքում որպես բազային արժեք ընկած է իսլամական համայնքի՝ *ումմայի* կառավարումը՝ ի վերուստ տրված օրենքների ու նորմերի համաձայն: Առհասարակ *ումմա* հասկացությունն իսլամում հսկայական կարևորություն ունի, և իսլամական արժեհամակարգի ճգնաժամը բխում է մուսուլմանական համայնքի ճգնաժամից:

Մուհամմեդ մարգարեի մահվանից հետո նրա հետևորդների առջև ծառայալ երկու հիմնական խնդիր, որոնք, հանգեցնելով իսլամի ներսում բազմաթիվ հոսանքների և ուղղությունների ձևավորմանը՝ առայսօր չլուծված են մնում: Այդ խնդիրներն են համայնքի կառավարումն ու իսլամի բարեփոխման մեխանիզմները: Հենց այդ երկու խնդիրն էլ հանգեցրին իսլամում առայսօր հիմնական երկու ուղղության՝ **սուննիականության** և **շիայականության** առաջացմանը:

Այս երկու ուղղության միջև հիմնական տարբերությունն այն է, որ սուննիները համարում են, թե Մուհամմեդ մարգարեի մահվամբ Ալլահի հետ կապը կտրվեց, մինչդեռ շիաները պնդում են, որ այդ կապը շարունակվում է մարգարեի զարմիկ ու չորրորդ ուղղահավատ խալիֆա Ալիի գծով:

Շիա մուսուլմանների այս պնդումը մարմնավորում է *իմամության*՝ ինստիտուտը, որը, փաստորեն, հնարավորություն է ընձեռում՝ լուծում գտնելու թե՛ համայնքի կառավարման, թե՛ իսլամական

իրավական համակարգի՝ *շարիաթի* բարեփոխման մեխանիզմների խնդիրներում, թեև դա ամենևին էլ չի ենթադրում շիայական համայնքի լիարժեք հարմարեցումը ժամանակակից ժողովրդավարական արժեքներին:

Ինչ վերաբերում է սուեննիներին, ովքեր, ի դեպ, մուսուլմանական աշխարհում մեծամասնություն են, ապա նշված երկու խնդիրն առայսօր շարունակում են վիճաբանությունների հիմնական պատճառը մնալ: Վերը նշվածի համատեքստում ուշագրավ է, որ սուեննիական իսլամը շատ ավելի հարուստ է ծայրահեղական բազմաթիվ խմբերով, քան շիայականը:

Իսլամի մասին խոսելիս անհրաժեշտ է նշել, որ մուսուլմանական բոլոր ուղղությունների համար կյանքի ցանկացած բնագավառում կարգավորող և համակարգող մեխանիզմ է *շարիաթը*՝ մուսուլմանական իրավունքը, որի հիմնական աղբյուրներն են **Ղուրանը** և **Սուննան**,² և իսլամական բարեփոխումների մասին խոսելիս պետք է հաշվի առնել, որ ցանկացած բարեփոխում դիտարկվում է շարիաթի շրջանակներում, ինչն զգալիորեն նեղացնում է փոփոխությունների հնարավոր սահմանները, քանի որ Ղուրանին կամ Սուննային ցանկացած հակադրություն ընկալվում է որպես խորթ, սխալ ու ճշմարտությանը չհամապատասխանող խեղաթյուրում:

2002 թվականի հոկտեմբերին՝ Իսլամական Կոնֆերանսի կազմակերպության գագաթաժողովի իր ելույթում, Մալայզիայի վարչապետ Մահաթիր Մուհամադը նշեց իսլամական աշխարհի ճահճացման ու հետամնացության երկու հիմնական պատճառ՝ գիտության անտեսումն ու արևմտյան ազդեցությունը: Հարկ է նշել, որ նման մոտեցման կողմնակից են իսլամական այլ երկրների ներկայացուցիչներից շատերը:

Մալայզիայի վարչապետի այս դիտարկումը մանրամասնելու համար անհրաժեշտ է նշել, որ իսլամի վերելքն այդ արժեհամակարգը դավանողների տեսանկյունից կարևորվում էր ոչ միայն հսկայական կայսրության ձևավորմամբ և հզոր բանակով, այլ նաև՝ գիտության զարգացվածության բարձր աստիճանով, որը, սակայն, XII-XIII դարերում սկսեց զիջել իր դիրքերը, ինչի պատկերավոր արդյունք դարձավ Նապոլեոն Բոնապարտի նավատորմի մուտքն Ալեքսանդրիա, որտեղ նրա նավերի միակ խոչընդոտը դարձավ քաղաքի նավահանգստի մուտքը փակող ժանգոտած շղթան: Բոնապարտի այդ մուտքից սկսեց իսլամական աշխարհի գաղութացումը, որը տևեց մինչև երկրորդ աշխարհամարտի ավարտ:

Անկախություն ստացած երկրներում առաջնային խնդիր դարձավ երկու համակարգի՝ իսլամական պետության և համայնքի փոխհարաբերությունների կարգավորման հարցը, որն արժեհամակարգի կենսունակության և զարգացման տեսանկյունից հսկայական կարևորություն ուներ: Իսլամական տարբեր երկրներ, տարբեր մոդելներ որդեգրելով՝ փորձել են յուրովի լուծել այդ խնդիրը: Թուրքիան, իշխանության աշխարհիկացումն ընտրելով, որպես արդյունք՝ ստացել է կրոնական գործոնի «ընդհատակյա» ակտիվ գործունեությունը, ինչն արտահայտվում է քաղաքական գործընթացներում սուֆիական միաբանությունների եռանդուն մասնակցությամբ, ուստի Թուրքիայի օրինակում իսլամական գործոնի արտահայտումը գործառնական առումով որոշ նմանություններ ունի մասոնական օթյակների հետ:

Սաուդյան Արաբիան և Իրանը, իսլամական պետության մոդելը որդեգրելով, որպես արդյունք՝ ստացել են փակ հասարակություններ, որտեղ արտաքին աշխարհի հետ կապը գտվում է իսլամական արժեհամակարգի ֆիլտրներով, ինչն էլ ավելի է խորացնում այդ հասարակությունների և արտաքին աշխարհի միջև անջրպետը:

Նշված երկրներից բացի՝ կան մեծաքանակ այլ պետություններ, որոնք, երկրորդ աշխարհամարտից հետո ազգային պետությունների զարգացման ուղին ընտրելով՝ այժմ հայտնվել են ազգային, կրոնական և գլոբալացման գործոնների միջև ու արժեքաբանական առումով, թերևս, ամենաանորոշ իրավիճակում են:

Ուշագրավ է, որ իսլամական ծայրահեղականությունն իր այսօրվա տեսքով առաջացել է հենց երրորդ խմբին պատկանող Եգիպտոսում, որտեղ 1928 թվականին Հասան ալ Բաննան ստեղծեց «Մուսուլման Եղբայրների Ասոցիացիա» կոչվող կազմակերպությունը, որի գաղափարախոսության ազդեցությամբ ստեղծվեցին «Իսլամական Զիհադը», «Ալ Ջամաա ալ Իսլամիյան», «Ալ Քահադան» և այլն:

Վերը նշվածն ամփոփելով՝ կարելի է արձանագրել, որ խնդիրն ընդհանուր առումով Մուհամմեդ մարգարեի մահվանից այս կողմ չի փոխվել, և նշված բոլոր գործոնները համայնքի կառավարման

համակարգի ու բարեփոխումներ իրականացնելու մեխանիզմների համապարփակ մոդելների բացակայության հետևանքներն են:

**Ժողովրդավարությունը կառավարման վատագույն ձևն է՝ մնացյալ բոլորը չհաշված:
Ուինսթոն Չերչիլ**

Որպես ենթավերնագիր այս արտահայտության ընտրության պատճառն այն է, որ իսլամի հանդեպ արևմտյան ժողովրդավարության ընկալումը պայմանավորված է ժողովրդավարության՝ որպես միակ ճշմարիտ համակարգի ընկալմամբ, ինչի հետևանքով ցանկացած այլ համակարգի հանդեպ առաջացնում է նախապաշարում, նման համակարգը ճանաչելու և հասկանալու ցանկության բացակայություն:

Այս գիտակցմամբ ցանկացած շփում, որն ինչ-որ գործողություն է պահանջում, կարող է սխալ և անտրամաբանական քայլերի հանգեցնել:

Հարկ է նշել, որ ժամանակակից ժողովրդավարությունը, հիմնված լինելով քրիստոնեական արժեհամակարգի վրա, վերջինից ժառանգել է իր մարդակենտրոն բնույթը, ինչի հետևանքով ժողովրդավարության հիմքում որպես բազային արժեք ընկած է մարդը: Այդ իսկ պատճառով՝ համակարգի գործունեության անխափան ընթացքը մեծապես կախված է մարդու իրավունքների բազմաշերտ վարքականոններից, որոնք ներառում են անհատի պատասխանատվությունների ու իրավունքների այն համադրությունը, որի միջոցով հնարավոր է դառնում բոլոր անհատների հավասարաչափ բարեկեցությունը: Այս ենթատեքստում Ուինսթոն Չերչիլի նշված արտահայտությունը լիովին այլ իմաստ է ձեռք բերում. մի կողմից՝ ժողովրդավարությունը որպես համակարգ, իրոք, թերի է, քանի որ ցանկացած անհատ, իր համար սահմանված իրավունքների ու պարտականությունների սահմաններից դուրս գալով՝ խախտում է փխրուն հավասարակշռությունը, մյուս կողմից՝ կառավարման ոչ մի այլ ձև այդքան չի հոգում յուրաքանչյուրի մասին:

Այս առումով կարելի է արձանագրել, որ ժողովրդավարական համակարգն ապավինում է առանձին անհատի գիտակցության բարձր աստիճանին, որը, հավանաբար, կարող է համակարգի անվտանգության ու կայունության հիմնական առիավատչյան լինել: Նշվածի վառ արտահայտումն է այն փաստը, որ ժողովրդավարության աստիճանն այս կամ այն երկրում պայմանավորված է տվյալ երկրներում ընդհանուր կրթական մակարդակի աստիճանով և կրթական համակարգի զարգացման ծությամբ:

Իր արժեքային ներուժի ու հարմարեցման մեխանիզմների շնորհիվ՝ ժողովրդավարությունն օժտված է այլ համակարգերի հետ գործուն կապ հաստատելու հատկությամբ, ինչը ժողովրդավարությունը քաղաքական նպատակներով օգտագործելու հիմնական պատճառն է: Ահա՛ թե ինչու այսօր միաբևեռ աշխարհի միակ գերտերություն ԱՄՆ-ը եռանդուն կերպով «արտահանում» է ժողովրդավարությունն այն երկրներ, որոնք Միացյալ Նահանգների գերիշխանության համար աշխարհաքաղաքական մեծ կարևորություն ունեն: Հարկ է նշել, որ վերջին տարիներին մուսուլմանական երկրների հանդեպ այդ հատկանիշները կիրառվում են տեխնիկապես, թերևս, ամենաանորակ ձևով, ինչը հանգեցնում է իսլամական արժեհամակարգի խիստ ագրեսիվ արձագանքմանը:



Վերը նշվածը հաշվի առնելով՝ հարկ է նշել, որ արևմտյան ժողովրդավարական և իսլամական արժեհամակարգերի երկխոսությունն այսօր համաշխարհային անվտանգության կարևորագույն երաշխիքներից մեկն է:

Անհրաժեշտ է նշել նաև, որ, այդ երկու համակարգի առանձնահատկություններից ելնելով՝ երկխոսության գործուն դերը կարող է ստանձնել միայն ժողովրդավարական արժեհամակարգը, սակայն, վստահաբար, ո՛չ այն եղանակներով, որոնք կիրառվում են այսօր: Եվ, բոլոր խոչընդոտներն ու բարդությունները հաշվի առնելով՝ այնուամենայնիվ, կարելի է պնդել, որ այդ երկխոսությունը հնարավոր է մի շատ կարևոր նախապայմանի առկայության դեպքում:

Նշված նախապայմանը փոխադարձ ձգտումն է՝ ճանաչելու և հասկանալու: Միայն այդ ճանաչողության միջոցով հնարավոր կլինի խուսափել շատ բախումներից, կասեցնել վտանգավոր գործընթացներն ու կրճատել այն անջրպետը, որը, վերջին շրջանում թույլ տված սկզբունքային բացթողումների հետևանքով՝ բավականին խորացել է:

Ճանաչողության արդյունավետությունից է կախված, թե՛ արդյոք ժողովրդավարությունը կկարողանա՞ կիրառել իր հարմարեցման մեխանիզմներն այնպես, որ երկու համակարգի շփումը կարողանա հակամարտությունից վերածվել երկխոսության:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Абдаллах аль-Наум. *На пути к исламской реформации.* Москва, 2001

Мохаммед Аркун. *Ислам и Демократия. Какой Ислам? Какая Демократия?* Журнал “Отечественные Записки”, #15

Кудряшова И.В. *Ислам и глобализирующийся мир.*

www.mgimo.ru/filesserver/2004/konf/rudryashova.doc *Ислам. Энциклопедический словарь.* Москва, “Наука” 1991

Самюэль Хантингтон. *Столкновение цивилизаций.* Москва, “Феникс”, 2007

US Institute of Peace. *Special Report: Islam and Democracy.*

www.usip.org/pubs/specialreports/sr93.html

Չրանուշ Խառատյան *ազգագրագետ*

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄՆԵՐԸ XXI ԴԱՐԱՍԿԶԲԻՆ ԵՎ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԻՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Թվում էր, թե XX դարը երկիր մոլորակի գոնե մի մասում, հատկապես՝ քրիստոնեական երկրներում, հանգեցնում է մարդկանց կրոնական զգացմունքների նվազման: Իրականում, կարծում եմ՝ կարող ենք խոսել կրոնական ինստիտուտների ու մարդկանց կրոնական զգացմունքների ձևափոխումների մասին, որոնք, իրենց հերթին՝ պայմանավորված են պետությունների ու կրոնական ինստիտուտների գործունեության նոր ձևաչափերով:

Արևմտյան Եվրոպայի երկրներում, **Ֆրանսիայի** օրինակին հետևելով՝ պետությունները միմյանց հետևից օրենքներ ընդունեցին *պետություն-կրոն* տարանջատման մասին՝ աստիճանաբար սահմանափակելով կրոնական ինստիտուտների քաղաքական դերը հասարակությունների կյանքում: Հասարակություններում կրոնական ինստիտուտների դերի գնահատման նոր մոտեցումների հիմք դարձավ կրոնը բացարձակ մերժելու գաղափարախոսությամբ Խորհրդային Միության ձևավորումը: Նախ՝ պետական ինստիտուտներում, աստիճանաբար նաև՝ հասարակություններում հետզհետե սկսեցին իշխել հարաբերությունների աշխարհիկ սկզբունքները: Ավելացան ընդհանուր բարոյականության աշխարհիկ՝ փիլիսոփայական, աշխարհիկ-գաղափարախոսական, էթիկական նորմերի հիմքով հնարավորությունների շեշտադրումները: XX դարի ընթացքում թե՛ Արևմտյան, թե՛ Արևելյան Եվրոպայում կրոնի՝ որպես հավատի ու դավանանքի ազդեցությունն ու ընկալումն զգալի չափով սկսեցին փոխարինվել կրոնի գեղագիտական, մշակութային, փիլիսոփայական ընկալում-

ներով: Այս ընկալման խորացմանը նպաստում են հատկապես, այսպես կոչված՝ *նոր կրոնական ուղղությունները*, որոնց թվում զգալի տեղ ունեն փիլիսոփայական ու էթիկական հարցադրումները: Առհասարակ՝ XIX, բայց, հատկապես՝ XX դարում առաջացած կրոնական կամ այդպես կոչվող հոսանքներում փիլիսոփայությունն ու ընդհանուր բարոյականության խնդիրներն սկսում են գերակշռել մաքուր հավատքը: Գերիշխում են մարդկանց հարաբերությունները կարգավորող նորմերը: Սրանք հասարակական հարաբերությունների կառուցման նոր մարտահրավերներ են, որոնք, իրենց հերթին՝ ինչպես գործող կառույցների, այնպես էլ՝ հասարակական առանձին շերտերի հակադեցուցություն են առաջացնում: Օրինակ՝ ընդհանուր գլոբալացման գործընթացներում հասարակական որոշ շերտերի կողմից «խմբային ինքնության» պաշտպանական մեխանիզմներից մեկն էթնիկական մշակույթի ավանդական նորմերի պահպանության անհրաժեշտության ընդգծումն է, իսկ էթնիկական մշակույթի ավանդական նորմերի ձևավորման մեջ հարյուրամյակներ շարունակ զգալի դեր են խաղացել կրոնական ինստիտուտներն ու կրոնական բարոյականության նորմերը: Այստեղից՝ հասարակական որոշ խմբեր ակտիվանում են ի պաշտպանություն ավանդական կրոնական բարոյախոսության՝ դրանում ոչ միայն կրոնական, այլ նաև՝ էթնիկական ինքնության գործող ձևաչափերի պաշտպանության հնարավորություն տեսնելով:

Կրոնական ինստիտուտների դերի նվազումը, քաղաքական և հասարակական հարաբերություններում աշխարհիկ սկզբունքների գերիշխանությունը, բազմաթիվ երկրներում պետության ու կրոնական ինստիտուտների փոխհարաբերությունների իրավական և փաստական տարանջատումը և այլն, հանգեցրին կրոնի ու կրոնական ինստիտուտների հետ/հանդեպ և/կամ կրոնական ինստիտուտների կողմից հասարակական հարաբերություններում ներգրավվելու նոր ուղիների փնտրտուքի, որի դրսևորումներից մեկն էթնիկական ինքնության հետ նույնականանալն է: Սա, սակայն, մասամբ հնարավոր է արդեն ավանդական դարձած կրոնական ուղղությունների համար: «Մասամբ» բառն այստեղ օգտագործվում է այն պատճառով, որ կրոնական ուղղություններն ինքնին հիմնականում մետաէթնիկական ու մետասոցիալական են: Սակայն, ինչպես հայտնի է՝ բոլոր կրոններն այս կամ այն չափով «տեղայնանում», մասամբ «էթնիկանում» են՝ հարմարվելով տվյալ խմբի մշակույթին, լեզվին և այլն: Այն դեպքերում, երբ որոշ առանձնահատկություններով կրոնական ուղղությունը համատեղվում է էթնիկական խմբերին, էթնիկական ինքնության հետ նույնականացումն ավելի հաջողված է:

Անշուշտ, սա նոր երևույթ չէ, սակայն հատուկ կարևորություն է ստացել, մասնավորապես՝ վերջին քսանամյակում: Սոցիալիստական ճամբարի երկրների գաղափարախոսության փոփոխությունը հանգեցրեց մարդկանց և խմբերի նոր ինքնության փնտրտուքին, որում նկատելի տեղ ունի կրոնական պատկանելությունը կամ հասարակական ու մշակութային արժեքների կրոնական վերաիմաստավորումը, ինչից զրկված էին սոցիալիզմի շրջանում: Նախկին սոցիալիստական ճամբարի երկրներում նոր կրոնականության վերահաստատումն զգալի չափով արդյունք է ինչպես կոմունիստական ռեժիմի դեմ ընդհանուր ընթոստության և ընկալվում է որպես այդ շրջանում արգելված գաղափարախոսություններից ազատագրում, այնպես էլ՝ արգելված կրոնական պրակտիկայի և կրոնական հարաբերությունների հանդեպ կարոտի, անցյալում կրոնական ինստիտուտների խաղացած դերի վերաբերյալ իրական կամ առասպելական պատկերացումների: Այդ գործընթացում, սակայն, վերջինը չէ աշխարհում ընդհանուր ազգայնականության բարձրացող ալիքը, որը նոր կրոնականության էթնիկական նույնականացման դրսևորումներին մասամբ հաղորդում է էթնիկական ինքնահաստատման կամ երևութականություն, կամ իրական հնարավորություն: Այս երևույթը հանդիպում է բազմաթիվ երկրներում, այդ թվում՝ Արևելյան Եվրոպայի և նախկին ԽՍՀՄ՝ Լեհաստանում, Յունգարիայում, Սերբիայում, Հորվաթիայում, Բոսնիայում, Ռուսաստանում, Վրաստանում, Ուկրաինայում, ընդ որում՝ թե՛ քրիստոնեկան, թե՛ իսլամական միջավայրերում: Հետազոտողները երկրների կրոնական բազմազանության խնդիրը հաճախ նույնիսկ կապում են էթնիկական բազմազանության հետ: «Ռուսաստանում բազմազգ ալյազանությունը հանգեցրեց երկրում բազմաթիվ կրոնների՝ քրիստոնեության, իսլամի, բուդդայականության, եբրայականության, քրմականության և այլնի զարգացմանը», - գրում է Կատի Ռուսլեն¹ Ռուսաստանի մասին՝ կողմնակիորեն համաձայնելով, որ կրոնական բազմազանությունն առհասարակ հետևանք է էթնիկական բազմազանության, և կրոնական պատկանելությունը՝ ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն, էթնիկական պատկանելության վկայական է: Այս համատեքստում է ընթանում մինչև կոմունիստական կրոնական պատկանելության ու կրոնական խորհրդանիշների միջոցով էթնիկական ինքնությունն ու առանձնահատկությունը հաս-

տատելու՝ հասարակական մշակույթի վերածնալիրունը: Դրան, անշուշտ, մեծապես նպաստում են զոհի կարգավիճակից դուրս եկած կրոնական ինստիտուտները: Սերբիայում, Ռուսաստանում, Ուկրաինայում, Վրաստանում և մի շարք այլ երկրներում, օրինակ՝ զգալիորեն ակտիվացել է ուղղափառ եկեղեցիների մասնակցությունն էթնիկական ինքնության ձևավորման խնդիրներին: Միաժամանակ՝ Ուկրաինայում, օրինակ՝ առկա է ռուս ուղղափառության համեմատ ուկրաինական ուղղափառության առանձնահատկությունները փնտրելու խնդիրը, ինչը, իր հերթին՝ էթնակրոնական մույնականության աճող պահանջի արդյունք է: Հյուսիսային Կովկասի մի շարք ժողովուրդների և ադրբեջանցիների շրջանում զգալիորեն ակտիվացել է իսլամական ինքնությունը: Սրան զուգահեռ, կարծես թե՝ անդրադարձ կա նաև ներկայիս կանոնական կրոնական պատկանելությունների շարքում էթնիկական ձևավորումների ընթացքում դեր խաղացած կրոնական համակարգերին ու էթնիկական ծագումնաբանության շրջանի կրոնական պատկանելություններին, այդ թվում, կրոնական մշակույթի միջոցով՝ էթնիկական ազգակցության վերահաստատման ուղղությամբ: Օրինակ՝ 1700-ամյա պաշտոնական քրիստոնեությամբ Հայաստանում, որտեղ մուսուլման կոմունիստական շրջանում էթնիկական ինքնության հարցում Հայ առաքելական եկեղեցուն պատկանելու հետ զգալի մույնականացում կար, որոշ անձինք սկսեցին ակտիվացնել նախաքրիստոնեական կամ, ինչպես իրենք են ասում՝ *հեթանոսական* կրոնական դրսևորումների փնտրտուքն ու վերականգնման փորձերը: Նույն երևույթն առկա է Ռուսաստանում, նախկին ԽՍՀՄ մի շարք երկրներում, ինչպես նաև՝ Եվրոպայում, որտեղ, օրինակ՝ հունգարացիներն ուգրական արմատների փնտրտուքում բավական ակտիվ են շամանիզմի վերականգնման ու դրա հետ իրենց էթնիկական ինքնության վերահաստատման կամ նոր ինքնության ձևավորման խնդրում:

Կրոնական մշակույթի այս զարգացումները, անշուշտ, ընթանում են իսկապես կրոնական հավատ ունեցող մարդկանց կրոնական վարքի շարունակականության կողքին, չնայած այդ երևույթները երբեմն միավորվում են: Նախկին խորհրդային երկրներում, ի դեպ, կրոնական հավատը մուսուլման ակտիվանում է: Կրոնական պահանջարկ ունեցող մարդկանց զգալի մասը բավարարվում է իրենց մշակույթներում ավանդական կրոնական համակարգերի առաջարկով, սակայն ակտիվանում է նաև կրոնական փնտրտուքը, և քիչ չեն նոր կրոնական ուղղություններում ընդգրկվողները: Այս ամենը ձևավորում է կրոնական վարքի նոր մշակույթ, որում մրցակցում, տեղավորվում, համագործակցում, միմյանց մերժում, ինքնաբավորեն կամ միմյանց հաշվին ինքնահաստատվում են ինչպես ավանդական կրոնական համակարգերն ու կրոնական նոր ուղղությունները, այնպես էլ՝ երկրներում առկա էթնիկական ներկայությունները: Առկա իրողությունները հարկադրում են իրավական լուծումներ տալ կրոնական նոր մշակույթի դրսևորումներին, սակայն միջազգային իրավական միտքն առայժմ կանգ է առել ՄԱԿ-ի «Մարդու իրավունքների համընդհանուր հռչակագրի» կրոնական ազատություններին վերաբերող 18-րդ հոդվածի և «Մարդու իրավունքների և հիմնարար ազատությունների պաշտպանության մասին» կոնվենցիայի 10-րդ հոդվածի վրա, այն է. «Յուրաքանչյուր մարդ ունի մտքի, խղճի և կրոնի ազատության իրավունք: Այդ իրավունքն ընդգրկում է սեփական ընտրությամբ կրոն կամ համոզմունք ունենալու կամ ընդունելու ազատությունը և ինչպես միանձնյա, այնպես էլ՝ ուրիշների հետ միատեղ, հրապարակավ կամ մասնավոր կարգով իր կրոնն ու համոզմունքները դավանելու ազատությունը, պաշտամունքի իրականացման, կրոնական ու ծիսական արարողությունների և վարդապետությունների իրականացման ազատությունը»:

2. Ոչ ոք չպետք է ենթարկվի այնպիսի հարկադրանքի, որը նսեմացնում է իր ընտրությամբ կրոն կամ համոզմունքներ ունենալու կամ ընդունելու ազատությունը»:

Այս ընդհանուր ձևակերպումը, իհարկե, իրական կյանքում բախվում է կրոնական ինստիտուտների և հավատացյալների ու աթեիստների կողմից դրսևորվող որոշ լուծումների, որոնք, իրենց հերթին՝ միջազգային կառույցներին հարկադրում են վերադառնալու իրավունքի մեկնաբանություններին:

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Հայաստանի կրոնական իրավիճակն զգալի չափով համաքայլ է սոցիալիստական ճամբարի երկրների մեծ մասի կրոնական զարգացումների միտումներին: Խորհրդային շրջանի Հայաստանի

կրոնական բավական հանդարտ վիճակը երկրի անկախացումից հետո կտրուկ փոխվեց: Երկրում ընդունված առաջին օրենքներից մեկը «**Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին**» ՀՀ օրենքն էր, որի առաջին երեք հոդվածը վերաբերում են կրոնական ազատություններին: Սահմանվում է բոլոր քաղաքացիների հավասար իրավունքը՝ «**դավանելու ցանկացած կրոն կամ չդավանելու ոչ մի կրոն, անձնապես կամ այլ քաղաքացիների հետ համատեղ կատարելու կրոնական ծեսեր**», նաև. «**Դավանանքի նկատմամբ քաղաքացիների իրավունքների ուղղակի կամ անուղղակի սահմանափակումները, կրոնական հողի վրա հետապնդումները կամ այլ իրավունքների խոչընդոտումը, կրոնական թշնամանքի հարուցումն առաջ են բերում օրենքով սահմանված պատասխանատվություն**», «**Քաղաքացու նկատմամբ չի թույլատրվում որևէ հարկադրանք կամ բռնություն՝ ժամերգություններին, կրոնական ծիսակատարություններին և արարողություններին, կրոնի ուսուցմանը մասնակցելու կամ չմասնակցելու հարցերի նկատմամբ իր վերաբերմունքը որոշելիս**»: Օրենքը սահմանում է կրոնական կազմակերպությունների գրանցման կարգը: Օրենքի ընդունումից անմիջապես հետո՝ գրանցման խնդրանքով ՀՀ կրոնի գործերի պետական լիազոր մարմին դիմեցին բազմաթիվ կրոնական կազմակերպություններ: Դժվար էր նույնիսկ պատկերացնել, թե տևական ժամանակ կրոնական սահմանափակումներ ունեցող երկրում առկա էին այդքան կրոնական համայնքներ:

Քանակապես փոքրաթիվ ազգային փոքրամասնությունների կրոնական համակարգերից զատ հայերի միջավայրում գործող ավանդական և համեմատաբար ավանդական կրոնական ինստիտուտներն են **Հայ առաքելական եկեղեցին, Հայ կաթոլիկ եկեղեցին և Հայ ավետարանական եկեղեցին**: Դրանցից առաջինը, անշուշտ, *Հայ Առաքելական Եկեղեցին* է, որն ավանդաբար կայուն և, ըստ էության՝ թելադրող դիրք ունի կրոնական կառույցների և ուղղությունների նկատմամբ, ի թիվս այլոց՝ նաև որպես հայ ժողովրդի էթնիկական ինքնության կարևոր բաղադրիչ: Ի տարբերություն ժողովուրդներից շատերի, որոնց մեջ կրոնական ու էթնիկական ինքնությունների նույնակամացման միտումները համեմատաբար նոր են, հայերի դեպքում այս երևույթը հին պատմություն ունի: Դեռևս V դարից՝ Քաղկեդոնի Տիեզերական ժողովից ի վեր, Հայ Առաքելական Եկեղեցին իր ուսմունքով և ծիսական առանձնահատկություններով հակադրվել է ընդհանուր քրիստոնեական ուղղություններին ու երկար ժամանակ ինչպես հայերի կողմից, այնպես էլ՝ էթնիկական ու կրոնական այլ համակարգերում ազգային-հայկական է գիտակցվել: Ինքնին այս երևույթը Հայ Առաքելական Եկեղեցուն հաղորդել է ազգային կրոնի ընկալում, որին գումարվել է հայ ժողովրդի կենսագրությունում այդ եկեղեցու ունեցած դերը. աշխարհիկ իշխանությունների առկայության պարագայում Հայ Առաքելական Եկեղեցին գործուն քաղաքական դերակատարում է ունեցել, իսկ աշխարհիկ իշխանությունների բացակայության շրջանում սովորաբար նաև աշխարհիկ կիսաիշխանության դեր խաղացել՝ կազմակերպելով արտաքին աշխարհի հետ հայ ժողովրդի հաղորդակցումը, հայ ժողովրդի երկրի ներսում՝ կրթությունը, ազդելով իրավունքի ձևավորման վրա և այլն: Եթե դրան գումարենք նաև կրոններին խիստ բնորոշ *միսիոներության*, այսինքն՝ իր կրոնական ուսմունքն այլոց մեջ քարոզելու պրակտիկայի բացակայությունը, ապա, հավանաբար, միանգամայն օրինաչափ կլինի Հայ Առաքելական Եկեղեցու և հայերի էթնիկության ընդհանրության հանդեպ հայոց եկեղեցու կարծրատիպը պատկերացնելը: Թե՛ կենսական անհրաժեշտությունը (հայ ժողովրդի էթնիկական պահպանության պատասխանատվությունը), թե՛ համազգային պատասխանատվության շարունակելիության իր ընկալումը, այսինքն՝ իր հոտի, այն է՝ ժողովրդի կյանքում քաղաքական դերակատարում ունենալու ցանկությունը Հայ առաքելական եկեղեցուն մղում են ակտիվության ու քայլերի որոշ դրսևորումների, որոնք դժվար է *կրոնական* անվանել: Հայ Առաքելական Եկեղեցին, ի վերջո, չի փորձում տեղավորվել աշխարհի կրոնական հիերարխիական համակարգերում ու չի պայքարում՝ իր կրոնական ուսմունքը տարածելու: Հայ Առաքելական Եկեղեցու պայքարի նպատակն «**իր ժողովրդի**», այսինքն՝ հայ ժողովրդի մեջ միակը լինելու խնդիրն է:

Ինչ վերաբերում է *կաթոլիկներին*, ապա Հայաստանում «**Ֆրանկներ**» կոչվող այս խումբն, իր հերթին՝ ավելի ժառանգական ինքնությամբ է կաթոլիկ, քան հավատքով: Նրանց բացարձակ մեծամասնությունը չգիտե, թե՛ ի՞նչ է կաթոլիկությունը, կրոնական պրակտիկա գործնականում չունի, երբեմն նույնիսկ՝ չգիտեն, որ «*Ֆրանկ*» անվանվում են հատկապես կաթոլիկության պատճառով, և որևէ դավանանքային հակասություն չեն գիտակցում Հայ Առաքելական Եկեղեցու հետ: Նրանք կրոնական կարիքի դեպքում հանգիստ դիմում են Հայ Առաքելական Եկեղեցու հոգևորականին, մտնում են Հայ Առաքելական Եկեղեցի, աղոթում կամ մասնակցում առաջարկվող արարողություններ:

րին և, առհասարակ՝ իրենց կրոնական կենցաղով գործնականում չեն տարբերվում Հայաստանի՝ *հայ առաքելական* համարվող բնակչությունից:

Խնդիրը փոքր-ինչ այլ է քրիստոնեության *բողոքական* ուղղությունների դեպքում: Հայաստանի անկախացումից հետո հայտարարված կրոնական ազատությունները հնարավորություն ընծեռեցին կրավորական ու ներփակ ավետարանականների (մեծ մասը՝ **հիսունական** (*հոգեգալստական*) ուղղության) կրոնական պրակտիկան ակտիվացնելու և նոր հետևորդներ ներգրավելու: Հիրավի՝ կրոնական պրակտիկային կարոտած ու հավատք փնտրող շատ մարդիկ ավետարանականների հետևորդներ դարձան հենց XX դարի 90-ականներին: Սրան գումարվեց հայկական համայնքներ ունեցող մի շարք երկրներից բողոքական պատվելիների ժամանելը Հայաստան, և ավետարանականների կրոնական պրակտիկային ավելացան հասարակական հարաբերությունների նոր եղանակներ՝ բարեգործություն, մշակութային և մարզական կառույցներ, մանկապատանեկան կրոնական կրթության խմբեր և այլն, բայց, հատկապես՝ կրոնի ուսուցում: Կարելի է գործնականում ասել, թե, ընդհանուր առմամբ՝ հայ ավետարանականների կրոնական ուղղությունների հետևորդների կրոնական գիտակցությունն ավելի կրթված է, քան Հայաստանի հայ առաքելականներին և հայ կաթոլիկներին: Հայ ավետարանականները համեմատաբար հստակ տեղյակ են, թե՛ ինչին են հավատում, ինչ են Սուրբ երրորդությունը, մկրտությունը, ինչ է կրոնական մեղքը, ինչպիսին պետք է լինի հավատացյալի վարքն առօրյայում՝ ըստ իրենց կրոնական ուղղության, և այլն: Հատկանշական է, որ ավետարանական կրոնական ուղղությունների հետևորդների բացարձակ մեծամասնությունը ժխտում է կրոնական ու էթնիկական ինքնության կապը, ընդ որում՝ առաջնայինը համարում է հավատացյալի կրոնական պատկանելությունը: Չնայած նրանց կրոնական առաջնորդներն անընդհատ պնդում են, որ իրենք Հայ առաքելական եկեղեցու հետ որևէ կրոնական-ուսմունքային հակադրություն չունեն, և իրենց նպատակը բնակչության շրջանում միայն քրիստոնեական գիտակցության ու իմացության բարձրացումն է, այնուամենայնիվ, նրանց շարքային հետևորդների մեծ մասն իրականում հայ առաքելական եկեղեցիները դիտում է որպես ընդամենը ճարտարապետական արժեքներ, մերժում է Հայ առաքելական եկեղեցու կողմից իրականացվող որոշ կրոնական ծեսեր (մանկահասակների մկրտություն, զոհի մատուցում (*մատաղ*), մոմավառություն և այլն) և, առհասարակ՝ իրենց կրոնական վարքով «ակնարկում է» Հայ Առաքելական եկեղեցու ուսմունքի ու այս եկեղեցու հոգևորականների սխալականությունը, այդ թվում նաև՝ եկեղեցական տոների ընթացքում ժողովրդական սովորույթների պահպանությանը տուրք տալու ավանդույթը: Այս երևույթն էթնիկական միասնականության խաթարման տագնապ է առաջացնում թե Հայ Առաքելական եկեղեցու՝ որպես ինստիտուտի, թե՛ հասարակության մեջ: Այնուամենայնիվ, բողոքական ուղղությունների ակտիվ միսիոներությունը և հետևորդներ ներգրավելու նոր մեթոդները զգալիորեն ակտիվացրին Հայաստանի բնակչության կրոնական վարքը:

Բնակչության որոշ մասի կրոնական վարքի ակտիվացումը, անշուշտ, պայմանավորված չէ միայն բողոքական եկեղեցու զանազան ուղղությունների կողմից կիրառվող եղանակներով, կրոնական գիտակցության բարձրացմամբ ու Հայաստանի անկախացումից հետո երկրում կրոնական սահմանափակումների վերացմամբ: Անկախացմանը նախորդած երկրաշարժը, Լեռնային Ղարաբաղի շուրջ ծավալված իրադարձությունները, Ադրբեջանից հայ փախստականների ներհոսքը և այլն ձևավորել էին զգայական հարաբերությունների լայն դաշտ, որում կրոնական զգացմունքները նկատելի տեղ ունեին: Հայաստանում առկա կրոնական ինստիտուտները զանազան պատճառներով (սահմանափակումների իներցիականությունը, գործող կրոնական կառույցների ու հոգևորականների սահմանափակ թիվը և այլն) չէին կարող բավարարել բնակչության մեջ առաջացած կրոնական նոր պահանջարկը: Բացի այդ՝ ճգնաժամային վիճակում գտնվող բնակչությանը «**հոգեկան ներդաշնակության հասնելու**» առաջարկով արագորեն երկիր ներթափանցեցին կրոնական տարբեր ուղղություններ, որոնք գայթակղիչ էին թվում իրենց տարաշխարհիկությամբ, անսովորությամբ, մոդայիկ էին ու անծանոթ: Սրանք պայմաններ էին, որոնք նպաստում էին հոգեկան փնտրտուքի մեջ գտնվող մարդկանց՝ «նետվելու» առնվազն ժանոթանալու մինչ այդ միայն տեսությամբ և/կամ անուններով հայտնի հոսանքներին: Կրիշնայականություն, հնդուականություն, ջայինականություն, սայենթոլոգիա, բահայականություն քարոզող մարդիկ շրջապատված էին հետաքրքրասերներով: Դժվար է նույնիսկ ասել, թե այդ տարիներին մեդիտացման զանազան խմբերում որքան մարդ էր ներգրավված: Սրան զուգահեռ՝ Հայաստանում սկսեցին հայտնվել բարեգործությամբ զբաղվող կրոնական հոսանքներ, որոնց կրոնական քարոզչությունը հաջորդում կամ զուգահեռվում էր բարե-

գործությամբ: Սա նույնպես նոր երևույթ էր: Այդ հոսանքներից առավել հաստատուն տեղ գտածներից է, օրինակ՝ **Հիսուս Քրիստոսի Վերջին օրերի սրբերի եկեղեցին** (*մորմոններ*): Ի տարբերություն Հայ Առաքելական Եկեղեցու ավանդական վարքի, որտեղ բացակայում է միսիոներությունը, Հայաստանի համար նոր կրոնական ուղղությունները լայնորեն կիրառում էին Հայաստանի բնակչությանն անծանոթ միսիոներական և բարեգործական պրակտիկան՝ վերջինս զուգակցելով կրոնական գիտակցության կրթմամբ և, ամենակարևորը՝ հետևորդների սոցիալացմամբ: Այս ուղղությամբ առավել հետևողական կրոնական կառույցները Հայաստանում զգալի թվով հետևորդներ ձեռք բերեցին՝ ի տարբերություն կրիշնայականություն, հնդուականություն, ջայինականություն ուղղությունների, որոնք ավելի ներհայեցողական են, կամ, առավել ևս՝ փիլիսոփայական սայենթոլոգիայի և բահայականության: Հայաստանի Հանրապետության բնակչությանն ավելի հարազատ ու հասկանալի էին քրիստոնեական ուղղությունները, որոնք այդ տարիներին զգայացունց մարդկանց միաժամանակ առաջարկում էին խմբում լինելու հնարավորություն: Կրոնական-հավատքային փնտրտուք ունեցող մարդկանց մի մասն սկսում է ներգրավվել կրոնական այն ուղղություններում, որոնք առարկայորեն կրոնական-ուսմունքային առաջարկ ունեն՝ **ավետարանականներ, խարիզմատներ** կամ **Կյանքի խոսք եկեղեցի, հիսունականներ (պենտեկոստականներ), շաբաթապահ-զալստականներ** կամ **7-րդ օրվա ադվենտիստներ**, Հայաստանում ակտիվ կրոնական քարոզչությամբ զբաղվող **Եհովայի վկաներ** և **Հիսուս Քրիստոսի Վերջին օրերի սրբերի եկեղեցի** (*մորմոններ*): Սրանք են այն հիմնական ուղղությունները, որոնցում ընդգրկվում է կրոնական պրակտիկա ու հավատք փնտրող հայերի այն մասը, որը «հանդիպում է» ակտիվ կրոնական առաջարկ անող քարոզիչներին, կամ՝ Հայ առաքելական եկեղեցու կրոնական առաջարկով բավարարված չէ, կամ՝ Հայ առաքելական եկեղեցին իրենց ֆիզիկապես մատչելի չէ (տվյալ տարածքում գործող եկեղեցիներ չկան, Հայ առաքելական եկեղեցու հոգևորականները քանակապես չեն բավարարում և այլն): Հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ Հայաստանի բնակչության մի մասի կրոնափոխության ակտիվ շրջանն իսկապես 1990-1995 թվականներն էր, իսկ կրոնական ընտրությունն ավելի բողոքական քրիստոնեությունն էր ու Եհովայի վկաների կրոնական ուղղությունը:

2000-ական թվականներին «*կրոնական քաղցն*» զգալի չափով բավարարված էր, և Հայաստանում հայտնված նոր կրոնական ուղղությունների «ձեռքբերումներն» արդեն կայունանում են: Միաժամանակ՝ Հայաստանի բնակչության մեջ ակտիվանում է էթնիկական ինքնության կորստի վտանգի զգացողությունը, որն, անշուշտ, խրախուսվում է նաև Հայ Առաքելական Եկեղեցու կողմից: Մի կողմից՝ բնակչության մեջ վերստին կայունացող կրոնական անտարբերությունը, մյուս կողմից՝ կրոնական բազմազանության հանդեպ Հայաստանի բնակչության գերազանցապես բացասական դիրքորոշումն սկսում են Հայաստանում գործող կրոնական կազմակերպությունների առաջնորդների շրջանում տազնապ առաջացնել. նոր հետևորդներ ձեռք բերելու դժվարություններն արդեն զգալի են դառնում: Սրանք բավարար պատճառներ են, որ կրոնական կազմակերպությունների առաջնորդներն իրենց կրոնական համայնքները պահելու և նոր հետևորդներով համալրելու ճանապարհներ փնտրեն: Որպես այդպիսիք՝ XXI դարի սկզբին Հայաստանում կարծես թե դառնում են.

կրոնական համայնքների հետևորդների ներխմբային հարաբերությունների սերտացումը, ներքին սոցիալականացման մակարդակի բարձրացումն ու որոշ չափով «արտաքին աշխարհի» հետ հարաբերությունների նվազումը, իրենց հետևորդների հավաքական հանգստի, ժամանցի տարբեր ձևերի կազմակերպումը, նրանց երեխաների կրթության կազմակերպումը, գիտակցության մեջ «*մերոնք-ձերոնք*», «*մենք-դուք*» երկվության առաջացումը՝ «**մենք ավելի լավն ենք**» սկզբունքով,

իրենց կրոնական ուղղության հզորության գիտակցության ներդրումը («**մենք աշխարհով մեկ հայտնի ենք, մեզ ողջ աշխարհում ճանաչում են**», «**ուր էլ գնանք՝ մերոնցից մարդիկ կան**» և այլն),

կրոնական հավաքներում զգայական շեշտադրումների ավելացումը, խմբային հուզական հավաքականության վարքի և պրակտիկայի ակտիվ կիրառումը (խմբային երգեցողություն, եռանդուն պարեր, հաճախակի ժամանցային հավաքներ և այլն),

□ իրենց կրոնական սկզբունքների սրացումը, դրանց շուրջ հասարակական սևեռուն ուշադրության կենտրոնացումը, ինչի օրինակներից է Եհովայի վկաների կրոնական կազմակերպության կողմից ՀՀ այլընտրանքային ծառայության մասին օրենքի հանդեպ շեշտված մերժողական վերաբերմունքը՝ ընդհուպ մինչև ազատագրվումն աշխատանքային ծառայությունից գերադասելը, չնայած օրենքով լիովին բավարարվում է զենքի հանդեպ Եհովայի վկաների վերաբերմունքի պահանջը: Այնուամենայնիվ, պատանհներին մղելով հրաժարվելու այլընտրանքային աշխատանքային ծառայությունից՝ Եհովայի վկաները Հայաստանում իրավապահպանների, հասարակության, միջազգային հանրության շարունակական ուշադրության կենտրոնում են, ինչը բարձրացնում է նրանց «հասարակական կշիռը»:

Իրավական կաշկանդումներից ազատված Հայ Առաքելական Եկեղեցին, Հայաստանում որպես ինստիտուտ գերիշխելով՝ ոչ այնքան «ուժեղացնում» է իր կրոնական և/կամ հասարակական դերակատարումը, որքան՝ ընդգծում իր ազգապահպան առաքելությունը: Դրան համընթաց՝ տուժում է կրոնական-ուսմունքային-դավանաբանական իր առաքելությունը, որի կարիքն ունեցող մարդիկ երբեմն այլ կրոնական ուղղությունների հետևորդներ են դառնում: Այսպիսով՝ Հայ Առաքելական Եկեղեցին կորցնում է իր ենթադրյալ կրոնական հետևորդների մի մասը, եթե կարելի է ասել՝ ակտիվ կրոնական մասը, քանի որ Հայ Առաքելական Եկեղեցու հետ առնչվող մարդկանց զգալի մասի կրոնական կապերը կրավորական են, ակտիվ մարդկանց կապը ոչ այնքան կրոնական է, որքան՝ մշակութային ու էթնիկական: Փոխարենը, սակայն, հասարակության մեջ ուժեղանում է Հայ Առաքելական Եկեղեցու ազգապահպան դերի ընկալումը, և մարդկանց մեջ հստակեցվում են կրոնական կառույցների հասարակական դերերը: Քանի որ XXI դարի կրոնական զգացմունքները, փիլիսոփայական-գեղագիտականից զատ, ավելի՝ ինքնության և քաղաքական, քան բուն կրոնական-հավատքային բնույթ ունեն, ուստի կրոնական պատկանելությամբ մարդիկ կամա թե ականա «հաստատում» են իրենց մշակութային, էթնիկական և, ըստ էության՝ քաղաքական կողմնորոշումներին համապատասխանող պատկանելությունները: Հայաստանում, օրինակ՝ այս թեմայի շուրջ հասարակական դիսկուրսն ուրվագծում է հետևյալ հարցադրումները. «**ո՞ր երկրի**» կամ «**ո՞ր քաղաքական ուժի**» ներկայացուցիչն է կրոնական այս կամ այն ուղղությունը, համայնքը, կազմակերպությունը, ի՞նչ քաղաքական խնդիր է հետապնդում այդ ուղղությունը, որտեղի՞ց են նրա ռեսուրսները և այլն: Իսկ կրոնադավանաբանական, աստվածաբանական, վախճանաբանական դիսկուրսը գործնականում բացակայում է, այդ թվում՝ կրոնական կառույցների կողմից: Կարելի է ասել, թե՛ կրոնական բազմազանության խնդիրը գործնականում քննարկվում է առանց հավատքի բովանդակության:

Մյուս ուշագրավ զարգացումն այն է, որ կրոնական ազատության խնդիրը, սովորաբար, անհատի, մարդու իրավունքի խնդիր լինելով՝ Հայաստանում քննարկվում ու դիտարկվում է գլխավորապես որպես խմբի խնդիր: Այստեղ գործնականում կրոնական ուղղությունների հանդեպ վերաբերմունքը, զգացմունքն այդ կրոնի հետևորդ անդամի վրա չեն տարածվում: Մարդն անհատապես հասարակական վերաբերմունքի առաջ «պատասխանատվություն չի կրում» իր ընտրած կամ դավանած կրոնական ուղղության հարցում: Նույնիսկ որևէ կրոնական ուղղության հանդեպ ամենաանհաշտ մարդիկ այդ կրոնական ուղղության հետևորդի հետ հանգիստ հաղորդակցվում, շփվում և բարիդրացիական հարաբերություններ են պահպանում: Այս դրական երևույթը որոշ չափով մեղմացնում է «ներկավելու», «մեկուսանալու» ձգտում ունեցող կրոնական համայնքների հետևորդների հնարավոր հասարակական-ազգակցական մեկուսացումը:

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԲԱԶՄԱԶԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԸՆԿԱԼՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Կրոնական բազմազանությունը Հայաստանում թե՛ նոր, թե՛ հին երևույթ է, որը վերջին հարյուրամյակում դրսևորվում էր գլխավորապես Հայ Առաքելական Եկեղեցու կողքին երկրում ապրող ազգային փոքրամասնությունների կրոնական համակարգերի առկայությամբ: Հայաստանում այլազգի բնակչությունը մեծաթիվ չէ ու բաղկացած է ոչ թե նվաճված տարածքների ժողովուրդներից,

այլ՝ տարբեր ժամանակներում ներգաղթողներից: Հայաստանի ոչ հայազգի էթնիկական համայնքներից և ոչ մեկի հետ հայ ժողովուրդը ո՛չ պատմական, ո՛չ մշակութային առճակատում չունի, ինչի հետևանքով երկրում առկա է բարյացակամ վերաբերմունք այս ժողովուրդների, այդ թվում՝ նրանց դավանած կրոնների հանդեպ: Քանի որ Հայաստանի այլազգի համայնքների կրոնական ինստիտուտները, իրենց հերթին՝ զգալի չափով «ազգային» են (ռուսական ուղղափառություն, ասորական արևելյան ուղղափառություն, եգիպտական արևապաշտություն, երբայականություն), և նրանց կրոնական ինստիտուտները, ընդհանուր առմամբ, գործում են իրենց էթնիկական շրջանակներում, ուստի նրանց առկայությունը երկրում որևէ տագնապ չի առաջացրել ու չի առաջացնում: Նրանք հայերին հավատափոխ անելու ծրագրեր չունեն, միսիոներությամբ չեն զբաղվում և, ուրեմն՝ «տեղավորվում» են հայաստանյան հասարակության մեծ մասի՝ կրոնական ինստիտուտների վերաբերյալ պատկերացումներում: Հայաստանում, ընդհանուր առմամբ՝ հանդուրժողաբար են վերաբերվում բոլոր կրոններին, որոնք դավանողները ոչ հայազգի խմբերն են: Կարելի է նույնիսկ ասել, թե էթնիկական կրոնական բազմազանությունը մեր երկրում կրոնական բազմազանություն չի ընկալվում ու չի դիտվում: Կրոնական բազմազանության անհանգստությունն առաջացնում է այն հանգամանքը, երբ բազմակրոնությունը հայերի միջավայր է թափանցում: Անմիջապես սկիզբ է առնում ազգային միասնականությունը կորցնելու տագնապը, ինչով կողմնակիորեն փաստվում է կրոնին վերագրվող ազգապահպան գործառույթը:

Զնայած հայ ժողովուրդն աշխարհում ընկալվել ու շարունակում է ընկալվել որպես միատարր կրոնական՝ Հայ Առաքելական Եկեղեցու հետևորդ քրիստոնյաներ, իրականում թե՛ պատմական անցյալում, թե՛ համեմատաբար ոչ վաղ ժամանակաշրջանում հայերը և՛ աշխարհի տարբեր երկրներում, և՛ Հայաստանում մշտապես կրոնական զանազան «զայթակղություններ» կան պարտադրանքներ են ունեցել, և Հայ Առաքելական Եկեղեցին Հայաստանում հաստատվելու օրվանից միշտ խնդիր է ունեցել՝ հայ ժողովրդի կրոնական ընդհանրությունը պահպանելու: Հինգերորդ դարում հայ քաղաքական գործիչները վիճարկում էին զրադաշտ թե քրիստոնյա լինելու ընտրությամբ, միջնադարում զգալի թվով հայ քաղկեդոնականներ են հայտնի, նյութեր ունենք՝ ավելի ուշ շրջանում մահմեդականացած հայերի մասին և այլն: Կարելի կլիներ եզրակացնել, որ հայ ժողովրդի կրոնական զայթակղությունները մեծավ մասամբ թելադրվում էին տվյալ ժամանակաշրջանի քաղաքական իրողություններով, եթե բուն հայկական միջավայրում ծնված կրոնական այլախոհության օրինակներ չունենայինք: Եթե նույնիսկ քաղաքական ամուր հենարան ունեցող Հայ Առաքելական Եկեղեցու դեմ տևականորեն պայքարող պավլիկյան և թոնդրակյան շարժման հետևորդները սոցիալական մղումներ ունեին, ապա, այնուամենայնիվ, նրանց պահանջները մեծավ մասամբ կրոնական էին, նրանց գոյությունը կրոնական այլախոհության գոյություն էր: Սա վկայում է հայ ժողովրդի ներսում կրոնական շարժումներ ծնվելու հնարավորության մասին: Այնուամենայնիվ, չեն կարծում, թե այս պահին մենք կարող ենք խոսել կրոնական որևէ ուսմունքի մասին, որը ծնված ու ձևավորված լիներ հայկական միջավայրում² և որևէ շոշափելի դեր խաղար հայկական կրոնամշակութային ներկայիս ընկալումներում: Այլ կերպ ասած՝ այսօրվա Հայաստանի հայերը Հայ Առաքելական Եկեղեցու հետ, մեծ չափով՝ կրոնական-դավանաբանական տարակարծություն չունեն:

Մյուս կողմից՝ Հայ Առաքելական Եկեղեցին միջնադարում մշտապես խնդիր է ունեցել՝ իր որոշ ինքնօրինակությունը պահպանելու, ինչը, բնականաբար, հակասությունների է հանգեցրել քրիստոնեական այլ եկեղեցիների, մասնավորապես՝ Հռոմի հետ, որը, իր հերթին՝ հայերին երբեմն-երբեմն մեղադրում էր կրոնական անջատողականության ու ազգայնականության մեջ: Այդ հակասությունները դրսևորվել են թե՛ ծավալային, թե՛ համեմատաբար ոչ կարևոր հարցերում: Եթե նույնիսկ հայերի հակաքաղկեդոնականության հանգամանքը մոռանանք, ապա բավական է հիշել, որ, օրինակ՝ հայոց մեջ **Սուրբ Սարգսի** պաշտամունքն ու նրան նվիրված **Առաջավորաց պահքը** Հռոմի կողմից դիտարկվում էր ընդհանուր քրիստոնեությունից անջատողականություն: Որքան էլ Հայ Առաքելական Եկեղեցին փորձում էր Սուրբ Սարգսի կերպարը ներառել ընդհանուր քրիստոնեական ավանդույթի մեջ՝ նրան ներկայացնելով որպես մարտիրոս ու ծագմամբ հռոմայեցի, «*ոչ հայ*», ում բարեպաշտ հայերը սրբացրել են քրիստոնեության համար մատուցած հատուկ ծառայությունների դիմաց, միևնույն է՝ Հռոմը հայերին շարունակում էր մեղադրել «դավաճանության» մեջ: Որքան էլ ծայրամասային լինեին քրիստոնեությունը Հայաստանում, միևնույն է՝ ընդհանուր գծից որևէ շեղում այլոց համար կարող էր վատ օրինակ ծառայել: Թերևս, այս պատճառով հայոց սրբերի ցանկում Հռոմին անձանոթ կերպարը հերետիկոսական հայտարարվեց, և արևելաբյուզանդական կողմորոշ-

մամբ քրիստոնեական եկեղեցիներում ցայսօր շարունակվում է Սարգսին *հերետիկոս* անվանելու ավանդույթը:

Սակայն, եթե Հայ Առաքելական Եկեղեցին կարող էր իր ներսում ճնշել կրոնական նոր ուղղությունների առաջացումը և, Հռոմին որոշ դիմադրություն ցուցաբերելով՝ պահպանել իր առանձնահատկությունները, ապա միշտ չէ, որ կարող էր դիմադրել արտաքին կրոնական ուսմունքների ներթափանցումներին, եթե դրանք, հատկապես, քաղաքական որոշակի թելադրանքների ներքո էին: Երկրորդ հազարամյակի սկզբներից որոշ հայկական շրջանակներում տարածվող դոմինիկյան կաթոլիկության մասին չխոսելով՝ ու Կիլիկյան Հայաստանում կրոնական զարգացումների հարցը մի կողմ թողնելով՝ հիշատակենք միայն, որ պատմության նոր դարաշրջանը Հայ Առաքելական Եկեղեցուն նոր մարտահրավերի առջև կանգնեցրեց՝ ի դեմս Եվրոպայում իր առաջատար դիրքերը կորցնող կաթոլիկության, որն իր կորուստները հետ էր բերում աշխարհի տարբեր մասերում միսիոներության ակտիվացմամբ և, առավել ևս, բուրժուական նոր հարաբերությունների համար հուսալի կրոնական հենարան դարձած բողոքականության: XIX դարում Հայ Առաքելական Եկեղեցու հետևորդներից որոշ թվով մարդիկ անցան հիշյալ կրոնական ուղղությունների շարքերը: Տվյալ դեպքում պետականությամբ ու աշխարհիկ իշխանությամբ չպաշտպանված Հայ Առաքելական Եկեղեցին գործնականում քիչ հնարավորություններ ուներ պայքարելու նշված ուղղությունների դեմ, ինչքան էլ որ իրեն չէին սատարում հայ մտավորականներն ու ազգային գործիչները: Այդ պայքարի հիմնական արդյունքը, որը «նվաճվեց», կաթոլիկ և բողոքական հայերին «*դավաճան*», «*հայությունը կորցրած*» անվանելն էր, ինչով կաթոլիկներն ու բողոքականները մասնակիորեն ձեռք բերեցին ազգային ինքնության երկվություն, իսկ հայ առաքելական հասարակության աչքին՝ առհասարակ հայ ինքնությունն ունենալու իրավունքի մերժում: Ինչքան էլ նրանք իրենց հայ զգային ու հայ անվանեին, ընդհանուր առմամբ, հայ հոգևորականների և մտավորականների ջանքերով՝ հայ համայնքի կողմից, հիմնականում, մերժված էին: Բողոքական հայ պատվելի կերպարը, օրինակ՝ ներկայացվում էր որպես խորամանկ, ազգուրաց ու շահանդու անձի կերպար: Խնդիրը երբեմն այնքան էր բարդանում, որ հայ բողոքականին արգելում էին թաղել հայկական գերեզմանոցում: 1860թ. Պոլսում, օրինակ, մահացած բողոքական հայի դին հայկական գերեզմանոցում թաղելու՝ հայոց պատրիարքարանի ու թուրքական իշխանությունների որոշման դեմ ըմբոստացած հայերի մի խումբ հինգ օր շարունակ դիմադրում էր՝ թույլ չտալով թաղումը: Խնդիրն այնքան ձգձվեց, որ թուրք զինվորականներն ստիպված էին զենք կիրառելու, քանի որ՝ «**համագուցյալի դին, հինգ օր մնալով բացօթյա փողոցի վերա, ամենայն կարելի կերպով խայտառակված էր հայերի կողմից**» (ընդհարումների հետևանքով, ի դեպ, սպանվածներ ու վիրավորներ կային): Խնդիրն անհամեմատ բարդ էր մահմեդականացած հայերի դեպքում: Մահմեդականացման պատճառներից անկախ՝ Հայ Առաքելական Եկեղեցու հետևորդների ու հայ էթնոսի նույնականացման պարագայում մահմեդականներին *հայ* կոչվելու իրավունքն առհասարակ «մերժվում էր»:

Այսպիսով՝ հայկական միջավայրում կրոնական որոշ բազմազանություն մշտապես առկա է եղել ու հայ քաղաքական, հասարակական գործիչների մեծ մասի և, անշուշտ, Հայ Առաքելական Եկեղեցու հոգևորականների կողմից, սովորաբար, մերժվել է: Ընդ որում՝ կրոնական այլախոհության մերժման հիմքում հիմնականում ընկած էին լինում ոչ թե դավանաբանական, ուսմունքային փաստարկներ, այլ՝ ազգային միասնության վերաբերյալ մտահոգություն:

XX դարի ընթացքում մեր երկրի բնակչությունը հակակրոնական կրթություն է ստացել ու զգալի չափով հեռացել է կրոնից: Եթե Հայաստանի բնակչությունն այդ շրջանում նույնիսկ աթեիստ չէր, ապա մեծ չափով անտարբեր էր կրոնի հանդեպ: Այդ շրջանում Հայաստանի հայերի զգալի մասի համար կրոնական այլախոհության խնդիրն առհասարակ արդիական չէր և, ծայրահեղ դեպքում՝ կարող էր ընկալվել որպես այլախոհություն կոմունիստական գաղափարախոսության դեմ: Այլ կերպ ասած՝ կրոնականությունն ինքնին կամ կրոնական այլընտրանքը մասնակիորեն հավասարեցվում է քաղաքական այլախոհության, և ընդհանուր հասարակական ընկալումներում կամ հարգանք, կամ տազնապ առաջացնում՝ եթե խոսքը հասարակությանը լայնորեն ծանոթ և պատմականորեն մերժելի կրոնական ուղղությունների ընտրույթի մասին չէր (օրինակ՝ մահմեդականության): Սակայն, քանի որ կրոնական վարքի ակտիվությունն առհասարակ մերժելի էր իշխող գաղափարախոսության կողմից, ուստի իրական հավատացյալներն իրենց հավատը, սովորաբար, չէին ցուցադրում, իսկ ակտիվ կրոնական վարքը գրեթե հավասար էր քաղաքական այլախոհության:

Այսօր Հայաստանի Հանրապետության բնակչությունը բոլորովին նոր հասարակական, մշակութային, քաղաքական իրողություններում է ապրում: Մեր երկիրը պաշտոնապես համաձայնել է հարգել մարդու իրավունքները, որոնց անկապտելի մասն է նաև՝ սեփական ճաշակով, զգացմունքներով, հայացքներով կրոնական ուղղություն ընտրելու, որևէ կրոն դավանելու կամ առհասարակ որևէ կրոն չդավանելու հարցը: Ընդ որում՝ կրոնական ազատության իրավունքը հաստատող օրենքը Հայաստանի Հանրապետության ընդունած առաջին օրենքներից է ու գործում է 1991 թվականից: Դա միաժամանակ նորանկախ Հայաստանում կրոնական նոր մշակույթի ձևավորման ժամանակաշրջանն է, քանի որ 1988-90-ական թվականների հայաստանյան իրողությունները Հայաստանում առկա կրոնական խմբերի գործունեության ազատ դրսևորումների ու նոր կրոնական ուղղությունների ներթափանցումների համար պարարտ հող էին ստեղծել: Կրոնական կրավորական պրակտիկայի երկրից Հայաստանը միանգամից ոտք դրեց կրոնական ակտիվ գործունեության և կրոնական բազմազանության հնարավորության երկիր: Միաժամանակ՝ կրոնական ակտիվությունը կտրուկ դադարեց ընկալվել որպես քաղաքական այլախոհություն: Անշուշտ, դեռ բավական ժամանակ կանցնի, մինչև Հայաստանի կրոնական իրավիճակը կկայունանա, և կարելի կլինի խոսել հարաբերականորեն կայուն կրոնական վարքի ու կրոնական հարաբերությունների մասին: Այսօր մենք կարող ենք միայն որոշ դիտարկումներ անել հարաշարժ գործընթացների մասին, որոնք դեռ կայացած հասարակական մշակույթ չեն, սակայն, անկասկած, մեր հասարակության մշակույթի ձևավորման վրա ազդում են ու դեռևս կազդեն: Սույն համառոտ ակնարկում կխոսենք միայն կրոնական բազմազանության վերաբերյալ այսօրվա հայ հասարակության որոշ ընկալումների մասին:

Կրոնական բազմազանության մասին հասարակական կարծիքը փորձենք դիտարկել երկու տեսանկյունով. կրոնական բազմազանության վերաբերյալ Հայ Առաքելական Եկեղեցու հետևորդների և կրոնական տարբեր ուսմունքներում ներառված մարդկանց կարծիքները, ինչպես նաև՝ կրոնական խտրականությունների առկայության կամ բացակայության խնդիրը:

Հետազոտության մեջ ընդգրկվել են Հայ Առաքելական Եկեղեցու հետևորդներ, բողոքական մի շարք ուղղություններ (ավետարանականներ, Կյանքի խոսք, հոգեգալստականներ, Նոր առաքելոց եկեղեցու հետևորդներ, 7-րդ օրվա աղվենտիստներ՝ շաբաթապահ գալստականներ), ինչպես նաև՝ Եհովայի վկաներ, Հիսուս Քրիստոսի վերջին օրերի սրբերի եկեղեցու հետևորդներ՝ մորմոններ:

Մինչ բուն վերլուծությանն անցնելը կատարենք եզրաբանական որոշ հստակեցումներ: Այսօր Հայաստանի բնակչության լայն զանգվածներում որպես մարդու կրոնական պատկանելության ու կրոնական վարքի ակտիվության բնութագրիչներ գործածվում է երկու բառ՝ «աղանդավոր» և «հավատացյալ»: Ընդհանուր առմամբ՝ կարելի կլինի ասել, թե «հավատացյալ» են անվանում այն մարդուն (մարդկանց), ով պարբերաբար այցելում է կրոնական հավաքների, ժողովների, աղոթատեղեր՝ եթե հանենք «ազգային» ընկալվող կրոնական հավաքների կամ եկեղեցի պարբերաբար հաճախողներին կամ ավանդական կրոնական վարքով ապրողներին: Այսպես՝ «հավատացյալ» չեն անվանում Հայ Առաքելական Եկեղեցի, Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցի պարբերաբար հաճախողներին, ինչպես նաև՝ մալականներին, ովքեր Հայաստանում մշտապես հայտնի էին որպես մաքուր կրոնական համայնք՝ կրոնական ակտիվ վարքով ու շարունակում են ուղղակի կոչվել «մալական»: Եզդիականությունն իրենց կենցաղի մաս ունեցող եզդիներին նույնպես «հավատացյալ» չեն անվանում: Միով բանիվ՝ «ազգային» ընկալվող կրոնական ուղղությունների հետևորդներին՝ իրենց կրոնական վարքի ակտիվության մակարդակից և, նույնիսկ՝ ազգային պատկանելությունից անկախ, «հավատացյալ» չեն անվանում: Օրինակ՝ «հավատացյալ» բնութագրիչը չունեն Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու հետևորդներից ոչ միայն ռուսները կամ սլավոնալեզու ժողովուրդների այլ ներկայացուցիչներ, այլև՝ ասորիները, հայերը և այլք: Միաժամանակ՝ մարդու կամ խմբի կրոնական ակտիվությունն ինքնին բավական չէ «հավատացյալ» բառ-բնութագիրը գործածելու համար: Որոշ պայմանականությամբ, թերևս, կարելի է ասել, թե՛ «հավատացյալ» բառը գործածելիս, սովորաբար, նկատի ունեն որևէ կրոնական հոսանքի հետևորդի, ով ավելի կազմակերպված խմբերի կողմից «աղանդավոր» է համարվում: Չմայած «աղանդավոր» և «հավատացյալ» բառերի միջև շեղտակի տարբերություններին՝ Հայաստանում այսօր դրանք հաճախ գործածվում են համարժեք իմաստով: Մարդու կրոնական վարքի ակտիվությունից անկախ՝ «հավատացյալ» բառը կենցաղային լեզվում գործածվում է գլխավորապես այն կրոնական ուղղությունների նորադարձ հետևորդների նկատմամբ, ովքեր Հայաստանում՝

- օբյեկտիվորեն նոր են հայտնվել,
- որպես «նոր» են ընկալվում (այսինքն՝ Հայաստանում իրենց գործունեությունն զգալի չափով «ընդհատակյա» էր ու «բացահայտվել» է երկրի անկախացումից հետո),
- որպես որևէ ազգային-էթնիկական միավորի կրոն չեն ընկալվում,
- հաճախ նաև՝ «աղանդներ» են անվանում:

Հմարավոր է, որ «հավատացյալ» բառի նման գործածության հիմքում ընկած է այն հանգամանքը, որ բողոքական մի շարք ուղղությունների շարքային հետևորդներ իրենց կրոնականության մասին խոսելիս ասում են՝ «**հավատքի մեջ են**», «**հավատք ընդունեցի**», «**զնում են հավատքի**» (այսինքն՝ «**զնում են կրոնական արարողության մասնակցելու, աղոթելու...**»), կամ՝ իրենց կրոնական ընդհանրությունը «**մեր հավատացյալները**» բառերով են բնութագրում: Հավանաբար, հենց նրանց միջոցով են «**հավատքի մեջ**», «**հավատացյալ**» բառերը միանգամայն որոշակի կրոնական ուղղությունների հետևորդի բնութագրիչ իմաստը ձեռք բերել: Եվ, քանի որ Հայ Առաքելական Եկեղեցու հոգևորականները Հայաստանի բողոքական ուղղությունները տարածողներին, ի թիվս նորանու մի շարք կրոնական հոսանքների, «*աղանդավորներ*» են անվանում³, ուստի, հավանաբար, հենց այդ պատճառով զանգվածային բառապաշարում «*հավատացյալ*» և «*աղանդավոր*» բառերը՝ որպես կրոնական բնութագրիչներ, զգալի չափով նույնականացել են: Բոլոր դեպքերում, եթե Հայաստանում որևէ մեկի մասին ասվի, թե՝ «**այսինչ մարդը հավատացյալ է**», ապա, առաջին հերթին՝ պետք է հասկանալ, որ՝ «**այսինչ մարդն աղանդավորական կրոնական ուղղության հետևորդ է**»: Դժվար է որևէ առարկայական բնութագրիչով հստակեցնել, թե՝ ո՞ր կրոնական ուղղություններն են Հայաստանում *աղանդավորական* համարվում կամ ընկալվում, բայց դարձյալ որոշ պայմանականությամբ կարելի է ասել, թե՝ որպես այդպիսիք ընկալվում են հայաստանյան հասարակության համար նոր և/կամ որևէ էթնիկական միավորին չնույնացող կրոնական ուղղությունները: Ուշագրավ է, որ, չնայած «*աղանդավորական*» անվանվող կրոնական ուղղությունների հետևորդները, սովորաբար, «*աղանդավոր*» բառից վիրավորվում են, բայց իրենց մասին խոսելիս կամ իրենց ներկայացնելիս երբեմն նույնպես օգտագործում են այդ բառը. «**մենք՝ աղանդավորներս**», «**մեր աղանդավորները**» և այլն:

Հարցազրույցների ընթացքում փորձ է արվել, ի թիվս այլոց՝ պարզել, թե ի՞նչ կրոնական ուղղություններ գիտեն մարդիկ և ինչպե՞ս են վերաբերվում կրոնական բազմազանությանը Հայաստանում: Եվ այսպես՝ ինչպե՞ս են Հայ առաքելական Եկեղեցու հետևորդները կամ իրենց այդպիսիք համարողները գնահատում կրոնական բազմազանության խնդիրը Հայաստանում.

«**Ի՞նչ կրոնական ուղղությունների գիտեք Հայաստանում**» հարցին պատասխանելիս, սովորաբար, հիշում են այն խմբերին, որոնցում իրենք ծանոթներ ունեն և, որպես կանոն՝ **Եհովայի վկաներին**: Վերջիններիս առկայությունը Հայաստանում բոլորը գիտեն: Առավել հաճախ հիշված կրոնական ուղղություններից են **ավետարանականները, հիսունականները, մորմոնները, «Կյանքի խոսք» եկեղեցին**: Ոչ մեկը ոչ մի պարագայում ինքնուրույն չի հիշում Հայաստանի ազգային փոքրամասնությունների կրոնների առկայությունը՝ որպես կրոնական բազմազանության դրսևորում կամ, նույնիսկ՝ որպես Հայաստանում կրոնական առկայություն: Հարցազրույցների ընթացքում, երբ հետազոտողներն իրենք էին հիշեցնում այդ կրոնների առկայությունը, սովորաբար, զարմանալով՝ ասում էին՝ «**դե՛, նրանք ուսու են**», «**ասորի են**», «**եզդի են**»- այսինքն՝ իրենց գոյությամբ Հայաստանի կամ, ինչն ավելի ճիշտ է՝ հայերի կրոնական իրավիճակի վրա չեն ազդում, և այդ մասին խոսելն ավելորդ է: Այստեղից ինքնին վավերացվում է, որ Հայաստանի հայերի համար կրոնական բազմազանության խնդիրը հետաքրքրական է բացառապես հայկական շրջանակներում⁴: Ջարմանալի է, բայց ոչ մեկը Հայաստանում առկա կրոնական ուղղությունների շարքում երբեք չի հիշեց **կաթոլիկների** առկայությունը, նույնիսկ՝ կաթոլիկներն իրենք: **Գյումրիում**, որտեղ զգալի թվով կաթոլիկներ կան, նույնիսկ մտավորական կաթոլիկները Հայաստանում իրենց հայտնի կրոնական ուղղությունների շարքում կաթոլիկներին չէին հիշատակում՝ բացառությամբ մի չեզոք դեպքի, որին կանդրադառնանք ստորև: Ինքնին այս երևույթը հուշում է, որ մարդկանց համար առաջնային հետաքրքրություն ունեցողը կամ, զոհն՝ հիշողության մեջ պահպանվողը կրոնական պրակտիկա ունեցող կազմակերպությունները կամ կրոնական համայնքներն են:

□ Կրոնական բազմազանության վերաբերյալ, ընդհանուր առմամբ՝ գնահատականները բացասական են: Գնահատման հիմքում, սովորաբար, ընկած է ազգային անվտանգության ու միասնականության խախտման տագնապը: Ձուտ կրոնական որևէ փաստարկ երբևէ չի հնչել, նույնիսկ այնպիսի պարզ փաստարկ, թե՛ իրենց կրոնական դավանանքին հակասող որևէ այլ կրոնական ուսմունք սխալ է: Մարդիկ, ովքեր իրենց Հայ Առաքելական Եկեղեցու հետևորդ էին անվանում, որևէ կերպ չեն փորձել պաշտպանել իրենց կրոնական ուսմունքի դավանաբանությունը կամ քննադատել որևէ կրոնական ուղղության դավանաբանությունը: Առհասարակ կրոնների մասին խոսելիս ուսմունքների համեմատությունը կամ հակադրությունը որևէ դեր չի խաղացել: Կրոնների մասին խոսելիս մտահոգության առարկաներ էին բացառապես քաղաքական, սոցիալ-մշակութային խնդիրները, օրինակ՝ «նրանք մատաղը չեն ընդունում», «եկեղեցի չեն գնում», «մոմ չեն վառում», «մեր ազգային օրենքները՝ չեն պահպանում» և այլն: Ոմանք հիշատակում էին նաև՝ տարբեր կրոնական ուղղությունների մեջ ընդգրկվող մարդկանց կրած հոգեկան վնասները⁶ և, այնուամենայնիվ, առաջնայինն ազգային միասնականության պառակտման վտանգն էին համարում: Ըստ շատերի՝ նոր կրոնական ուղղությունները Հայաստանում ներդրվում են արտաքին քաղաքական ուժերի կողմից՝ Հայաստանի բնակչությունը հոգեպես պառակտելու և թուլացնելու նպատակով: Ըստ էության՝ բոլորը պնդում էին, որ «աղանդների» առկայությունը Հայաստանում շատ վատ է, բայց վստահ չէին, թե՛ հատկապես որո՞նք են աղանդները: Ընդհանուր առմամբ՝ պատասխաններում հնչում է երկու մոտեցում:

ա) Եթե հայերի մեջ, Հայ Առաքելական Եկեղեցուց բացի՝ որևէ կրոնական ուղղություն կրոնական քարոզչություն է իրականացնում հայերի միջավայրում, ապա այդ ուղղությունն աղանդավորական է: Կարող է վերապահում լինել միայն կրոնական կազմակերպությունների կողմից կրոնական քարոզչությամբ չզուգակցվող բարեգործության դեպքում:

բ) Եթե Հայ Առաքելական Եկեղեցին ընդունում է որևէ կրոնական ուղղության գոյության իրավունքը, ապա այդ ուղղությունն աղանդավորական չէ:

Վերջին դեպքում պատասխաններում որոշ անվստահություն է դիտվում, քանզի միշտ չէ, որ մարդիկ հստակ պատկերացնում են այս կամ այն կրոնական ուղղության նկատմամբ Հայ Առաքելական Եկեղեցու դիրքորոշումը: **Գյումրի** քաղաքի մի խումբ երիտասարդների հետ ունեցած զրույցի մի հատված մոտավորապես բնութագրում է այս խնդիրը.

- Ի՞նչ աղանդներ գիտեք Հայաստանում:

- Մորմոններ կան, հիսունականներ կան, եհովականներ կան... Ես ավետարանչականներին ես աղանդ չեմ համարում, չնայած մեր եկեղեցու հետ իրենց փոխհարաբերությունները շատ վատ են:

- Իսկ ինչո՞ւ են վատ:

- Դե՛, էլի որոշակի ըմբոստություն կա... Նո՛ւ, ես չեմ ուզում եղ կրոնական հարցերի մեջ խորանալ:

- Ըմբոստությունը նրա՞նց կողմից է եղել:

- Մեր կաթողիկոսն էդպես է ասում, որ իրենք շատ հարցերում... և, իրո՞ք, իրենց էդ ինքնուրույնությունը... Մի ժամանակ դուստր եկեղեցի էին, հետո՝ քույր, հետո արդեն՝ անկախ... Ես կարգի ինչ-որ խնդիրներ կային... Դա իրենց լուծելիքն է: Ես անձամբ, սուբյեկտիվ կարծիքս այն է, որ իրենց աղանդ չեմ համարում, բայց ոչ էլ՝ ողջունում եմ, որովետև միասնականությունն է կորչում: Թող մեր եկեղեցի գան, եթե հակասական բաներ չկան: Ի՞նչ տարբերություն: Այսինքն՝ հայր միշտ եղել է հայ առաքելական: Հիմա ի՞նչ՝ եկել են իրենք, ինչ-որ բաժանվածություն, բան: Էդ բաները ես անձամբ չեմ ընդունում:

- Իսկ հայ կաթոլիկների մասին ի՞նչ կասեք:

- Նո՛ւ, հայ կաթոլիկների հետ... նույն բանը հայ կաթոլիկների հետ է: Ուղղակի էստեղ խնդիրն էն է, որ հիմա բարձր մակարդակով, ասենք՝ մեր կաթոլիկոսն ու կաթոլիկների ինչ-որ իրենց էդ համակարգում... չէ՛, ես կոնկրետ չգիտեմ, այնտեղ Հռոմից ում հետ է՝ Վատիկանից, բայց լավ փոխհարաբերություններ կան: Եվ կաթոլիկներն էլ իրենց էդ ամբողջ ծիսակարգը եկեղեցում անցկացնում են մեր, լրիվ մեր առաքելական եկեղեցու նման: Հա՛, պատարագները մեծ հաշվով գրեթե նույնն են, այսինքն՝ կաթոլիկ եկեղեցին ինքը՝ շփման եզրերը՝ դավանաբանական, լրիվ հստակեցրել է, և շատ լավ, շատ լավ փոխհարաբերություններ կան երկու եկեղեցու միջև: Այնպես որ՝ լրիվ նորմալ է:

Նույն **Գյումրիի** մտավորականներից մեկն այդ հարցին պատասխանելիս միանգամից ասաց. «Ինձ համար ավետարանական եկեղեցին չի կարող որպես աղանդ դիտվել... Եթե կան քույր եկեղեցիներ, եթե դա ասում է Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը, ապա ես չեմ կարող ասել. «Չէ՛,

դուք սուտ եք խոսում, ի՞նչ քույր, լավագույն դեպքում՝ խորթ քույր»: Ես էլ չգիտեմ, ես էլ «չգիտեմ»-ը չափազանցված եմ ասում, որովհետև հայտարարությունները մի բան էն, իսկ իրական հարաբերությունները լրիվ ուրիշ բան են: Դա լավ չէ, հարկավոր է անկեղծ լինել ու ասել, որ ազգակցական կապեր չկան, և էտ բոլորն ազգային հիմք չունի, որ ներմուծվել է: Ավելի լավ է անկեղծ, մաքուր ճշմարտությունը, որ մարդիկ ավելի հեշտ կողմնորոշվեն: Առհասարակ՝ եկեղեցին և քաղաքականությունը ինչքան ավելի հեռու լինեն, էնքան ավելի լավ»:

Գավառի մի խումբ կանայք նույնպես որոշ դժվարություն ունեին՝ իրենց վերաբերմունքը հստակեցնելու: Նրանք համարում էին, թե «էս մեր փոքր պետության համար, առաքելական եկեղեցուց բացի՝ ոչ մի կրոնական ուղղություն իրավունք չունի գործելու»: Նրանցից «Ավետարանականները, դե՛, երևի, մեզ համար աղանդ են», իսկ «կաթոլիկների դեմ ոչինչ չունեմ, ինձ համար կաթոլիկությունը բնավ աղանդ չի», «կարելի է հարաբերություններ ունենալ», բայց «ուրիշ պետության մեջ է գործում», հետևաբար՝ պետք է զգույշ լինել: Վտանգի զգացողության հիմնական փաստարկն այն է, որ, Հայ Առաքելական եկեղեցուց բացի՝ բոլորը **«դրսից են դեկավարվում»:**

Հետազոտության ընթացքում զրուցակիցներից որևէ մեկը որևէ կերպ չբնութագրեց «աղանդ» հասկացությունը՝ բացի, թերևս, «Մեկ ազգ» կուսակցության ներկայացուցչի, ով հստակ պնդում է «Եթե հայ առաքելական չէ, ուրեմն՝ աղանդ է, և նրա դեմ պետք է պայքարել»: Նույն կուսակցության այլ ներկայացուցիչներ վտանգն ընկալում են հետևյալ կերպ. «Եթե հայ առաքելական չէ՝ մենք նայում ենք որպես մի կառույցի, որն աշխատում է մեր պետականության, մեր մարդկության, մեր երկրի զարգացման դեմ, մեր ազգի զարգացման դեմ, վաղ թե ուշ կտանի կործանման: Եթե մի հատ չէ, մի քանի հատ են, ուրեմն՝ բաժանված են, եթե բաժանված են, ուրեմն՝ շատ հեշտ կարող են կործանել: Իրենց սկզբունքը հենց մեզ բաժանելն է, որ առանձին-առանձին կարողանան տիրանալ»: Մեկ ուրիշը շեշտադրեց *«դրսիցի»* հանգամանքը. «...Աղանդները դրսից են, բոլորը դրսից են ներմուծված: Տեսե՛ք, դրսից գալիս են, որ ... ազդելով մեր հոգեկանի վրա՝ հոգեպես, նախ՝ նվաճեն, հետո, եթե հարկ լինի՝ նվաճեն ֆիզիկապես: Իսկ եթե ինքը՝ մարդը, հոգեպես նվաճված է, արդեն ֆիզիկապեսի կարիքը չի լինում... 56 հատ գրանցված աղանդ կա: Ինչ որ դրսից է՝ մեզ պետք չի: Մենք ունենք մի եկեղեցի, էդ միակն է, թող բոլորը համախմբվեն այդ եկեղեցու շուրջ: Մեզ օտար բան պետք չի: Գիտե՞ք ոնց՝ էդ իրենք են ասում, որ ներսից են, նույնիսկ շարքային զինվորներն իրենք չգիտեն, որ դրսից են կառավարվում: Հիսուսականը Եհովայի վկային համարում է իրեն թշնամի, բայց իրենք երկուսը Ամերիկայից են կառավարվում: Իրենք իրար մեջ համարվում են թշնամի, բայց իրենց տնօրենները, չգիտեմ, կազմակերպության ղեկավարները իրար հետ են նստում: Այնպես որ՝ իրենց ասելուն չափտի վստահենք»:

Հայ Առաքելական եկեղեցու հոգևորականներից մեկը, ընդհանուր առմամբ՝ համամիտ էր, որ գլխավոր վտանգն արտաքին է. «Եթե դիտարկում ես մարդկային իրավական տեսանկյունից՝ հա՛, նորմալ է. ի՞նչ է եղել, ով ինչ ուզում է՝ թող պաշտի: Բայց, երբ որ նայում ես ազգային անվտանգության տեսակետից, զգում ես, որ՝ չէ՛, չափտի լինեին, որովհետև բոլորը, ես միշտ էտ մասին շեշտում եմ և ասում եմ՝ ո՛չ մի աղանդ Հայաստանում չի ծնվել: Բոլոր աղանդները դրսից ներմուծված են: Ի՞նչ է սա նշանակում: Սա նշանակում է, որ մեր ազգն ինքնին շատ առողջ ազգ է: Ինքը հակում չունի աղանդ ստեղծելու, բացարձակապես... Հայ ժողովուրդը եղել է մոնոլիտ զանգված, հայ և հայ առաքելական: Այս երևույթն օտարերկրյա պետություններին ձեռնտու գործոն չէ, իրենք չեն ուզում, որ Հայաստանը լինի մոնոլիտ, ո՛չ ազգային իմաստով, ո՛չ կրոնական իմաստով, դրա համար էլ՝ ֆինանսավորում են, որ գան էստեղ քայքայեն»: Այն հարցին, թե՛ նա ինքը կոնկրետ վտանգն ինչո՞ւն է տեսնում, ասաց. «Դրա վտանգն այն է, որ մենք որպես երկիր և որպես ազգ եղել ենք միշտ մոնոլիտ, մեզ համար ազգությունը միշտ միախառնված է եղել անբաժան կերպով եկեղեցական պատկանելության հետ, այսինքն՝ հայ ազգությունը եղել է Հայ Առաքելական եկեղեցին: Դրա համար կաթոլիկներին անվանել են *«ֆրանկ»*. Ի՞նչ է նշանակում *ֆրանկ*, այսինքն՝ հայ չես, ֆրանկ ես: Այսինքն՝ ազգության, նույնիսկ ազգային ինքնագիտակցության նկատմամբ ոտնձգություն է նկատվել հայի կողմից կաթոլիկություն ընդունելը: Ավետարանականները կոչվել են *պրոտեստանտ*, չէ՞, այսինքն՝ *ֆարմասոն*: Շիրակում ավետարանականներին կոչել են *ֆարմասոն*, այսինքն՝ հայ չես, ֆարմասոն ես, *մասոնությունից* եկած: Զգիտե՛մ, ես չգիտեմ՝ դա որտեղից է եկել էտ բառը, կպել, բայց բողոքականներին անվանել են *ֆարմասոն*: Այսինքն՝ հայ չես, ֆարմասոն ես: Նշանակում է՝ հայ ժողովուրդը եղել է մոնոլիտ

զանգված, հայ և հայ առաքելական, և արդեն երկու փոքրամասնությունն էլ չնչին փոքրամասնություն են եղել»:

Նույն կերպ են մտածում մտավորականներից շատերը: Հայաստանի՝ դպրոցի տնօրեններից մեկն ուսուցիչների հետ զրույցի ընթացքում ասաց. «Ես չգիտեմ՝ ովքեր են թաքնված աղանդների հետևում. երևի՝ շատ-շատ հզոր, այնպիսի հզոր կազմակերպություններ, ինչպիսիք են ամերիկյան գործակալությունները, որոնք երկիրը քանդելու ճանապարհ են գտել: Եթե մասնատումը գնում է, ուրեմն՝ դա նշանակում է, որ ժողովրդի դեմ է գնում, տվյալ երկրի դեմ է գնում: Ես չգիտեմ, հավաստի աղբյուրներից չեմ կարող իմանալ. ես գիտեմ, որ ղեկավարվում է դա և՛ Թուրքիայի կողմից, և՛ հազար ու մի... Թուրքիայից ֆինանսավորվում է դա ինչի՞ համար. ես ինչքան հասկանում եմ՝ ամեն մեկը 50 դոլար դիմացը ստանում են. իհարկե, դա բիզնես է որոշ մարդկանց համար»:

Հոգեբույժներից մեկի տեսակետով նույնպես՝ տարբեր կրոնների առկայությունը պառակտում է ազգը. «Տարբեր կրոնները պառակտում են ազգը: Պառակտում է՝ ինչպես 26 թե 28 կուսակցությունները: Ես օր արդեն շատ ամոթ է, բայց, կուսակցության առումով՝ ընտանիքներում ամուսինը դաշնակ է, կինը՝ հանրապետական: Ես չեմ կասկածում, որ... ես ընտանիքներ գիտեմ, դժբախտաբար, ես աշխատակիցներ էլ ունեմ. ընտանիքում ամուսինը սովորական հավատքի է, սովորական, ես չգիտեմ՝ մեզ ի՞նչ կոչեմ արդեն, կինը՝ հիսունական, աղջիկներից մեկը՝ հիսունական, մի աղջիկը եղել է հիսունական, հետո դուրս է եկել, որովհետև ամուսնացել է: Ընտանիքն է պառակտում, ուր մնաց՝ ազգը չպառակտի... Ես կարծում եմ, էլի համեմատեմ՝ կուսակցությունների նման մի շինծու բան է: Այդտեղ շահագրգիռ ինչ-որ բան կա»:

Հայերի համար Հայ Առաքելական Եկեղեցուց բացի՝ բոլոր կրոնները վտանգավոր համարելուց զատ՝ ոմանք տարբեր կրոնական հոսանքներից վտանգի տարբեր աստիճաններ են տեսնում: Առավել վտանգավոր են համարվում «Եհովայի վկաները»: Հայ Առաքելական Եկեղեցուց բացի կրոնական բոլոր ուղղությունները վտանգավոր և աղանդավորական համարող մի կին պատմելուց, որ իր հարևանուհին ութ տարի շարունակ Եհովայի վկաների հավաքներին հաճախելուց հետո հասկացավ, որ նրանք խաբեբաներ են, հիմա գնում է քրիստոնյաների մոտ: Պարզվեց, որ հարևանուհին այժմ հիսունական է, և, չնայած նրա գնահատականով՝ հիսունականներն էլ են աղանդավորներ, բայց Եհովայի վկաների չափ վտանգավոր չեն: Աղանդավորականության վտանգն այդ տիկինը տեսնում էր նրանց շեղվածության մեջ. «Շեղված են, բա ի՞նչ են: Նրանք ոչ մի բան գիտակցաբար չեն անում, ոնց որ ռոբոտ լինեն: Նրանք հավատացյալներ չեն, Աստուծո ռոբոտներ են: Ես անօրեն երկրում խոսում եմ խղճի ազատություն մասին օրենքից: Դուք կարդացե՞լ եք էդ օրենքը, ոնց որ առաջին դասարանցու համար գրված օրենք լինի: Ի՞նչ է՝ Եհովայի վկան իրավունք ունի, ես չունե՞մ: Մի հատ մատով չես կարա Եհովայի վկային կպչես. անմիջապես քեզ կբռնեն, նրա հետևում եվրոպան է կանգնած: Դրա համար էլ նրանք ինչ ուզում են՝ անում են: Իմ իրավունքները կարող են ոտնահարել, ես էլ՝ ուզում եմ քրիստոնյա մնալ, նա էլ թող ինձ չխանգարի: Բայց վխտում եմ, էդքան ընտանիքներ քանդվեցին դրանց երեսից... Հեռուստացույցով ցույց տվեցին. կիսուրը հարսին ու թոռներին չի գրանցում իր տանը՝ մինչև նրանք Եհովայի վկա չդառնան: Լիքը չե՞ն... Դուք եղե՞լ եք դրանց ժողովների, տեսե՞լ եք, թե՛ ինչքան երեխա կա այնտեղ: Բա դա վտանգավոր չի՞: Ուրեմն՝ այս երկրում ապրում են, այս երկրի հացն ու ջուրն իրենց դուր է գալիս, բայց բանակում ծառայել չեն ուզում: Ինչո՞ւ իմ տղան պիտի գնա բանակ, մյուսինը գնա, նրանը չգնա... Չեն ուզում ծառայեն մեր երկրի բանակում՝ թող գնան մեր երկրից: Ախր, ինչո՞ւ թողեցին, որ գան լցվեն: Հիմա էլ՝ էդ Եհովայի վկաները նոր հրաման են ստացել, իրենց քրիստոնյա են կոչում: Մորմոնները Եհովայի վկաներից էլ վտանգավոր են: Սրանք հարուստների պոչից են բռնում: Տեսե՞լ եք՝ Գյումրիում ինչե՞ր են կառուցում են սոված ու աղքատ ժողովրդի աչքի առաջ: Ասում են՝ դառի մորմոն, քո համար էլ լավ կլինի: Ես որ լինեի՝ դրանց բոլորին կվճռեի այստեղից, էդ Եհովայի վկաներին կտանեի առաջին գիծ. դե՛, մեկ ա՛՝ ձեր Եհովան ձեզ կպահի: Մենք պետական մտածողություն չունենք»:

Այս խիստ բացասական գնահատականների կողքին շատերը, սակայն, դրական են գնահատում կրոնական կազմակերպությունների մշակութային ու բարեգործական գործունեությունը: **Գյումրիի** մի մտավորական խիստ բարյացակամ էր խոսում կաթոլիկ և ավետերանական եկեղեցիների մասին. «...Հայ կաթոլիկե եկեղեցին, մենք բոլորս գիտենք՝ եթե քիչ թե շատ կիրթ ես, ուրեմն՝ դու գիտես, որ, ասենք թե՛ կա Մխիթարյան միաբանություն, կա Վենետիկ, կա հայկական տպագ-

րութիւն... Կա գործունեություն, որը լավագույն ապացույցն է իր կենսունակության. բնականաբար, կա, եղել է: Մյուսն էն դերակատարումն է, ինչ մենք ունենք մեր առօրյա կյանքում: Ինքն ունի շատ հստակ դերակատարում, այսինքն՝ կաթողիկե եկեղեցին և հայկական «Կարիտաս» ԶԿ-ն է, որը, հիմնականում՝ ֆինանսավորում են շվեդական «Կարիտասը», իտալական «Կարիտասը», ֆրանսիականը, շվեյցարականը, որի հիմքում էլի կաթողիկե եկեղեցին է, և դրա արդյունքով դպրոցներ են վերանորոգվում, սոցիալական կենտրոններ են բացվում, սոցիալապես անապահովներին են օգնում: Կա Ղուկասյանի հիվանդանոց, որը նույնպես այդ նախաձեռնությանը է ստեղծվել և մեր տարածաշրջանի լավագույն հիվանդանոցներից մեկն է՝ Աշոցքի: Ընդհանուր առմամբ՝ շատ մաքուր վարք ու բարքով, բոլոր տեսակի արատավոր բացասական երևույթները բացակայում են: Նույնը՝ ավետարանականները: Ծերերի համար տաք սննդի կազմակերպում, կամ՝ ժամանցի կազմակերպում, խոցելի խմբերի օգնության կազմակերպում, կամ՝ առաջին անհրաժեշտության իրերի տրամադրում»:

Կրոնական կազմակերպությունների կրոնական ուսմունքներին նույնիսկ դեմ մարդկանցից շատերը համագործակցում են նրանց մարդասիրական, բարեգործական գործունեությանը: Գյուղերից մեկի դպրոցի տնօրենը, ով, իր ասելով, դեմ էր՝ «աղանդներին թե՛ որպես մտավորական, թե՛ որպես դպրոցի տնօրեն, քանի որ նրանց մոտ շատ բացասական բաներ կան: Խուճկ ծխել, մոմ վառել՝ տենց բաներ չկան իրանց մոտ և, փաստորեն, հիմա գյուղը երեք մասի է բաժանված. մի մասն աղվենտիստ են, մի մասը՝ էդ երկրորդ խմբում (*ավետարանական*), մի մասն էլ՝ մեր եկեղեցին է գնում»,- այնուամենայնիվ, համագործակցում էր աղվենտիստների հետ՝ չնայած այդ համագործակցության մասին պատմելիս մի տեսակ արդարանում էր: Համագործակցությունն ամռանը դպրոցականների համար ամառային ճամբարների կազմակերպելունն էր, որի ընթացքում, իր խոսքերով՝ իր հետ համագործակցող կրոնական կազմակերպությունները «ոչ մի վտանգավոր բան չեն անում, ոչ մի վտանգավոր թեմա չեն շոշափում»: Մեր հարցին, թե. «Ի՞նչ նկատի ունեք՝ վտանգավոր թեմա ասելով», պատասխանեց. «Կրոնի մասին համարյա չեն խոսում: Կամ, երբ խոսում են կրոնի մասին՝ անշառ խոսակցություններ են: Կրոնական այնպիսի թեմաներ չեն տալիս, որ վնասեն երեխաներին: Զրույցներն ըստ Աստվածաշնչի են՝ Հիսուս Քրիստոսի մասին: Գիտեք, այնտեղ բարություն է, սեր՝ մերձավորի հանդեպ, ազնվություն»:

Կրոնական բազմազանությանն ընդհանուր առմամբ դեմ լինելով՝ շատ քչերն են, այնուամենայնիվ, տարբեր կրոնական հայացքներ ունեցող մարդկանց դեմ բացասական տրամադրված: Նախ՝ կրոնական բազմազանության «մեղավոր» են համարվում Հայաստանի պետությունն ու Հայ Առաքելական եկեղեցին: Պետությունը՝ որովհետև «թույլ է տվել տարբեր կազմակերպությունների թափանցել Հայաստան», - Հայ Առաքելական եկեղեցուն՝ որովհետև. «...Ոնց որ եհովայի վկան ամտնում, դուռը ծեծում, էդ նույն ձևի պտի հոգևորականները գնան, դուռը ծեծեն ու քարոզեն իրանց հայ առաքելականը»: Ոմանք գտնում են, թե պետք է փոխվի և՛ Հայ Առաքելական եկեղեցին ինքը, և՛ եկեղեցու նկատմամբ հասարակական վերաբերմունքը. «Եկեղեցին որպես քաղաքացիական հասարակության դերակատար չի ընկալվում: Մեզանում եկեղեցին չի ընկալվում որպես կառույց, կազմակերպություն, որը հասարակության համար կարող է բան անել, եկեղեցին ընկալվում է որպես կառույց, որի համար հասարակությունը պետք է բան անի: Եվրոպայի շատ երկրներում ես հանդիպել եմ դպրոց, որի հիմնական ֆինանսավորողը եկեղեցին է, և որը դպրոցի առջև ոչ մի պահանջ չի դնում, թե՛ իմ ֆինանսավորման դեմ քո աշակերտների 87,5 տոկոսը, ասենք՝ պիտի լինի էս եկեղեցու ներկայացուցիչը, բացարձակապես ոչինչ չի դնում, առնվազն դա տարօրինակ է: Շատ կազմակերպությունների մեջ հատկապես մեծ թիվ են կազմում եկեղեցական հիմքով կամ հավատի հիմքով ստեղծված հիմնադրամները, որոնք հետո օգնում են մարդկանց: Մեր եկեղեցին դեռ այդ գործառույթները չունի, շատ դժվարությամբ է գալիս դրան»:

Ընդհանուր առմամբ՝ խիստ ծայրահեղականներից բացի, ովքեր համարում են, թե պետք է ամեն ինչ անել՝ կրոնական բազմազանությունը թույլ չտալու առումով (բայց նույնիսկ սրանց «ագրեսիվությունը» բավական չափավոր է. «Հարկավոր է դրանց դեմ պայքարել, թռուցիկներ տարածել, հարկավոր է մարդկանց բացատրել, որ դրանք սխալ են, հարկավոր է գրքեր գրել դրանց մասին ու տարածել»), մյուսները սահմանափակվում են հետևյալ դատողություններով. «Պե՛, մարդիկ մեղավոր չեն, շատերն աղքատությունից են գնում դրանց դուռը, ոմանք էլ՝ չեն հասկանում, բայց մեր հայերն են, պետք աս իրանց էլ սիրենք»: Ոմանց, սակայն, գրգռում է միջազգային հան-

րության կողմից կրոնական փոքրամասնությունների պաշտպանությունը: Նրանք համարում են, թե իրենց՝ կրոնական մեծամասնության իրավունքներն ստորադասված են կրոնական փոքրամասնությունների իրավունքներին:

Ավելի լայնախոհները դատողություններ են անում Հայաստանում մշակութային բազմազանության ժամանակավրեպության մասին՝ համարելով, թե մեր հասարակությունը դեռ պատրաստ չէր նման բազմազանությանը. «Քաղաքակրթության մեջ ամենամեծ դերը պատկանում է կրոնին, հավատին, ինքնանույնականացմանը, որի հիմնական բաղադրիչներից մեկն էլ հավատն է՝ եկեղեցին է, կրոնն է: Բազմազանությանը, դրա մարտահրավերներին շատ ավելի դժվար է հարմարվել, քան եթե այդ բազմազանությունը չկա»:

Երրորդները համարում են, թե Հայաստանի կրոնական իրավիճակը կհստակեցվի առանց լրացուցիչ ջանքերի. «...Երկրաշարժից հետո մեծ թվով աղանդներ եկան այստեղ: Միայն աղանդներ չեկան այստեղ, եկան նաև մեծ թվով ոչ կառավարական կազմակերպություններ՝ օգնելու, եկան պետություններ՝ օգնելու, եկան շինարարներ՝ օգնելու, եկան մյուսները, մյուսները, եկան մարմնավաճառներ՝ օգնելու, թե՛ աղետի գոտի է, մարդիկ տուժած են, սթրեսը շատ է: Եկան գողերը: Համակարգը լրիվ պարալիզացված էր, ամենալավ տեղն է: Եկան նաև աղանդների ներկայացուցիչները: Ես էն ժամանակ հիշում եմ՝ կազմակերպում էին շոկային թերապիաներ, ամեն մեկին իր «մանթրան» ասելով: Հիշում եմ ինչպե՛ս են մարդիկ հավաքվել. մի կողմը՝ լրիվ թուլացած մարդիկ, հավատալով, որ իրա ձեռը, որովհետև մինչև էտ ինքը եղել էր քանդակագործ, իրա ձեռը պիտի ուղղվի... եկան, շատ մեծ էկզոտիկա կար: Հիմի այդ դաշտը մաքրվել է, և մնացել են պատվերով դերակատարներ՝ համերգ էսինչ կուսակցության օգտին»:

Կրոնական բազմազանությանը, ընդհանուր առմամբ՝ բացասական են վերաբերվում նաև կրոնական այլ հոսանքների հետևորդները: Նրանց բացատրությունը, սակայն, կտրուկ տարբեր է: Հետազոտության մեջ ընդգրկված կրոնական կազմակերպությունների հետևորդների մեծ մասը համարում է, թե իրենց ուսմունքից բացի՝ կրոնական այլ ուսմունքները սխալ են, այդ պատճառով էլ՝ վատ է, որ մարդիկ, իրենց ուսմունքից տարբերվող կրոնական ուսմունքների մեջ ընդգրկված լինելով՝ զրկված են «փրկվելու» երանելի հեռանկարից: Ընդհանուր առմամբ՝ «հավատացյալների» վերաբերմունքն այս խնդրին կարելի է ներկայացնել բողոքական եկեղեցու ուղղություններից մեկի ներկայացուցչի խոսքերով. «Ամեն մարդ էլ իր իրավունքն ունի: Երևի՝ լավ է բազմազանությունը, բայց վատ է, որ սխալ ուղղությունների մեջ են: Բայց մենք չենք դատում, քանի որ Աստված ասում է՝ *մի՛ դատիր, որ չդատվես, և լավ կլինի, որ ճշմարիտ ուղղություն ընտրեն*»: Կրոնական ազատությունները դրական գնահատելով՝ առաջնորդները համարում են, թե կրոնական հոսանքների բազմազանությունն ինքնին չի լուծում վատ ու լավ ուսմունքների խնդիրը, և շատերը հայտնվում են, իրենց կարծիքով՝ ոչ ճիշտ կրոնական կառույցներում: Այնուամենայնիվ, նրանք լուծումը տեսնում են կրոնական ուսմունքների ու դրանց քարոզիչների մրցակցության մեջ. «Ով ճիշտ կլինի՝ նա կհաղթի»: Պետք է նշել, որ այս թևում նույնպես կան «ազգային անվտանգությամբ» մտահոգվողներ: Օրինակ՝ ավետարանական առաջնորդներից մեկի ներկայացմամբ. «Եհովայի վկաներն ու մորմոններն ինչ-որ իմաստով ապագային են: Օրենքը սահմանափակում է մարդու իրավունքները, երբ դրանք ազգային և պետության անվտանգությանն են սպառնում: Եղ իմաստով՝ նույն օրինական սահմաններում նաև պետությունը կարող է սահմանափակել կազմակերպության շատ իրավունքներ: Ազատությունն էլ սահմաններ ունի: Ազգային անվտանգությունն իրավունք ունի սահմանափակել ապագային կազմակերպությունների գործունեությունը»: Սակայն Հայաստանի բնակչության բացարձակ մեծամասնության՝ կրոնական բազմազանության հետևանքով հնարավոր ազգային միասնականության տազնապին նրանց մեծ մասը համամիտ չէ: Ինքնության խնդիրները, սակայն, այստեղ էլ կարևոր են, բայց՝ այլ տեսանկյունից: Իրականում, Հայ Առաքելական եկեղեցու հետևորդներից բացի՝ մյուս կրոնական ուղղությունների հետևորդների ինքնանույնականացման գլխավոր բաղադրիչը կրոնական պատկանելությունն է. «Ի՞նչ կարևոր է մարդու ազգությունը, եթե մենք բոլորս, նախ՝ Աստծու որդիներ ենք»: Օրինակ՝ կարևորվում են հավատակցի հետ անուսնությունը, հավատակցի հետ ժամանցը՝ հավատակցի ազգային պատկանելությունից անկախ: Քանի որ ազգային պատկանելությունն ստորադասվում է կրոնին, ուստի հաճախ են ասում, թե՛ իրենց կրոնակիցների հետ իրենք ավելի հեշտ են հաղորդակցվում, քան մյուսների, այդ թվում՝ իրենց ազգականների: Դիտարկումները ցույց են տալիս, սակայն, որ սրանք ավելի՛ խոսքի մակարդակով են, քան իրական կենցաղի: Եթե հավատի հողի վրա ընտանիքում, ազ-

գակցական համակարգում, հասարակական մակարդակով կոնկրետ առճակատում չկա, ապա «հավատացյալները» հաճույքով ու հեշտությամբ հաղորդակցվում են բոլորի հետ: Սակայն, քանի որ նոր կրոնական հոսանքներում ընդգրկված մարդկանց կյանքի զգալի ժամանակահատվածը հատկացված է կրոնին՝ կրոնի ուսուցում, համատեղ աղոթքներ, համատեղ մշակութային, մարզական, հանգստի կամ որևէ այլ տեսակի ժամանց, դաստիարակության կամ վարքի ուսուցում և այլն, բայց, հատկապես՝ կրոնական քարոզչություն, որին երբեմն նվիրվում են ինքնամոռաց կամ կոնկրետ «հավատքի» խմբի հանդեպ պարտավորության բերմամբ, ուստի, որպես արդյունք՝ նրանց կյանքն իսկապես անցնում է բավական մեկուսի, «խմբի մեջ» և, ի վերջո՝ այդ խմբային ինքնությունը հանգեցնում է կամ կարող է հանգեցնել քաղաքացիական կամ ազգային ինքնության հանդեպ կրոնական ինքնության գերակշռության:

«Հավատացյալների» մեծ մասը կրոնական բազմազանության հանդեպ իր վերաբերմունքը բացատրում է հենց կրոնական պատճառներով: Նրանք նույնպես հասարակությունը բաժանում են «*աղանդավորների*» և «*ոչ աղանդավորների*», և նրանց մեծ մասը նույն կերպ «*աղանդավոր*» է համարում բոլորին, ովքեր իրենց ուսմունքի հետևորդ չեն: Նրանցից շատերը, սակայն, քիչ թե շատ բավարար գիտակցում են իրենց ուսմունքի կրոնական առանձնահատկությունը և զրուցելիս իրենց հայացքները փաստարկում են կրոնական բացատրություններով: **Գյունրիում «Կյանքի խոսք» եկեղեցու** հետևորդներից մեկ՝ *աղանդավոր* համարում էր նրանց, «ովքեր Սուրբ երրորդություններից որևէ մեկը չեն ընդունում՝ Հայր Աստված, Որդի Աստված և Սուրբ Հոգի Աստված: Ովքեր չունեն այս երրորդություններից որևէ մեկը կամ չորրորդություն են՝ այդ հավաքները կոչվում են *աղանդ*: Օրինակ՝ Եհովայի վկաները Հիսուս չեն ընդունում, հիսունականները Սուրբ Հոգի չեն ընդունում: Աղանդներ կան, որ Մարիամ Աստվածածնին Աստված են համարում. դա չորրորդություն է»: Այս մարդը Հայաստանում առկա կրոնական ուղղություններից հիշեց. «Մորմոններ կան, Եհովայի վկաներ կան, հիսունականներ կան, էլ՝ չգիտեմ⁷: Իրենք բոլորն էլ ձգտել են Աստծուն, ուղղակի՝ սխալ ճանապարհով են գնում: Մենք աղոթում ենք, որ իրենք էլ դարձի գան, փոխեն ճանապարհը, ճշմարտությունը գիտենան, աղանդներից դուրս գան, չչեղվեն, Աստծու խոսքն ընդունեն լրիվությամբ»:

Գյունրեցի մի հիսունական «աղանդավոր» բառը բացատրեց՝ որպես «խեղաթյուրող, շեղող, փոխող: Աղանդավորն Ավետարանը փոխողը, շեղողն է»: Այս մարդը չուզեց որևէ աղանդավորական կրոնական ուղղություն անվանել. «Մեկը, որ կզա ու էս Ավետարանը չի բերի, ինքը Աստծուց չէ, ինքը Աստծու խոսքը փոխող է... Դուք Եհովայի վկաների հետ շփվե՞լ եք, խոսե՞լ եք: Իրանք Քրիստոսին ընդունո՞ւմ են որպես Աստված»:

Երևանցի հիսունականներից մեկը նույնպես տարբեր կրոնների հանդեպ իր վերաբերմունքը բացատրում էր ուսմունքային, կրոնական փաստարկներով. «**Դե՛, մեր եկեղեցուն տարբեր անուններով են ասում. *հոգեգալստական* են ասում, *հիսունական* են ասում, *ավետարանի հավատքի քրիստոնյա* են ասում: Բայց այդ եկեղեցիների մեջ մարդիկ Աստծու հետ են քայլում, Աստծու հետ են ապրում... Բայց Եհովայի վկաների վարդապետությունը ճիշտ չի, ծուռ է: Դրա համար Սուրբ Գիրքն ասում է. որ *եթե մեկը Հիսուսին չընդունի՝ առանց Հիսուսի չի կարող մոտենալ Աստծուն*: Իսկ իրենք առանց Հիսուսի ուղիղ ուզում են մոտիկանան Աստծուն: Դա անհնարին ա: Աստված մարդկանց ընդունում ա Հիսուսի թափած արյան միջոցով, եթե մեկը դա չընդունի՝ առանց դրա չի կարա մոտիկանա Աստծուն»:**

Այսպիսով՝ «հավատացյալները» կրոնական բազմազանության հանդեպ բացասական վերաբերմունքը բացատրում են գլխավորապես իրենց ուսմունքի թելադրանքով: Իրենց քարոզչության անհրաժեշտությունը նրանք տեսնում են միակ ճիշտ կրոնը մարդկանց հասցնելու մեջ: Սակայն «հավատացյալների» մեջ բավականաչափ մարդիկ կան, ովքեր մինչ տվյալ կրոնական ուսմունքն ընդունելը փորձել են իրենց հուզող հարցերի պատասխաններն այլ կրոնական ուղղություններում փնտրել: Ահա՛ նրանք կրոնական բազմազանության մեջ տեսնում են իրենց հետաքրքրող հարցերի պատասխան փնտրելու հնարավորություն և, ընդհանուր առմամբ՝ դրական են վերաբերվում այդ երևույթին. «**Թող լինեն, թող մարդիկ գնան, տեսնեն, համոզվեն՝ ո՛վ ա ճիշտ, ո՛վ՝ սխալ: Մեկ ա՛ կզան մեզ մոտ**»:

Կրոնական տարբեր ուղղությունների շարքային հետևորդների բացարձակ մեծամասնությունը համարում է, թե Հայաստանում իրենք միանգամայն ազատ են իրենց կրոնական պրակտիկայում, և որևէ խանգարող հանգամանք չկա: Գիշտ է՝ շատերն ասում են, թե իրենց ծանոթները, նույնիսկ հարազատները որոշ թերահավատությամբ են վերաբերվում իրենց «հավատքին» և որոշ սարկազմով՝

իրենց «հավատացյալությամբ», բայց, ընդհանուր առմամբ՝ ճնշում չեն տեսնում: Սովորաբար, այն հարցին, թե. **«Ձեր եկեղեցին իր գործունեության ընթացքում, իր ազատությունների մեջ սահմանափակված եղե՞լ է կամ ճնշումների ենթարկվե՞լ է»**, - պատասխանում են. «Ո՛չ, մենք միշտ ազատ գործել ենք, մնան բան չի եղել»⁸:

Այնուամենայնիվ, կրոնական հավաճանքների հնարավորությունը շատերի գիտակցության մեջ նստած է: Որևէ կոնկրետ օրինակ չունենալով, որ իրեն երբևէ կշտամբել են այլադավանության համար, մարդիկ, այնուամենայնիվ, շարունակում են որոշ տագնապներ ունենալ: Հիսունական քարոզիչներից մեկն այն հարցին, թե կոնկրետ՝ **«Ձեր կրոնի հանդեպ հավաճանքներ եղե՞լ են»**, - պատասխանեց. «Արի՛ դրա մասին չխոսենք. հավաճանքները դեռ լինելու են, դա կլինի Առաքելական եկեղեցու կամ այլ ուժերի կողմից՝ չգիտեմ, բայց մի բան հաստատ գիտեմ. հավաճանքներն սկսվելու են: Հետո՝ գիտեմ, որ փրկվելու են ճշմարիտ քրիստոնյաները, և փրկվողներ լինելու են նաև Հայ Առաքելական եկեղեցու հետևորդների մեջ, մեր եկեղեցու հետևորդներից էլ լինելու են նաև մարդիկ, որ չեն փրկվելու»:

Մեկ այլ կին՝ հիսունական, ով երկար տատանվում էր՝ համաձայնե՞լ գրուցել հետազոտողի հետ, թե՞ ոչ, և վերջապես համաձայնեց, վերջում, այնուամենայնիվ, հարկ համարեց զգուշացնել.

- Ձգո՞ն մնա, քանի որ սատանան արթուն ա, մեկ էլ՝ իմ անունը ոչ մի տեղ չգրես. հանկարծ չկանչեն, բան, ես սովորում ապրող մարդ եմ ինձ համար:

Ձրուցավարի այն հարցին, թե. «Ո՞վ պիտի կանչի», - կինը պատասխանեց. «Չգիտե՛մ, ասում եմ՝ դու տե՛ս, մտածի՛ր՝ ի՛նչ ես անում»:

Մեկ այլ հիսունական կին այդ հարցին պատասխանելու համար երկար մտածեց՝ մինչև ասաց. **«Բարձր խավի մարդիկ՝ երկրաշարժից հետո, ղեկավարությունը, 1990-ական, 1994-1995 թվերին էր, հա՛, էտ ընթացքում... մեզ հալածում էին»**: Հետազոտողը, հարցեր տալով՝ փորձում է հասկանալ, թե՛ կոնկրետ ո՞վ և ինչպե՞ս է հալածել և, ի վերջո՝ ստանում անորոշ պատասխան. «Դե՛, իմացանք, էլի, **«Լուրերով»**, բանով մենք իմացանք: Հետո, դե՛, մեր եղբայրներն ասացին՝ էսպե՛ս, էսպե՛ս»:

Փորձելով ավելի մանրամասնել հավաճանքների բնույթը՝ հետազոտողը, ի վերջո՝ իմանում է այդ կնոջ պատկերացումն իրենց դեմ հավաճանքներ ձեռնարկողների վերաբերյալ: Նրան ասել էին, թե հավաճանքները ձեռնարկողները Հայ Առաքելական եկեղեցու քահանաներն են, ովքեր նյութական ակնկալիքների պատճառով են իրենց դեմ դուրս եկել. **«...Ինչի՞ համար. նրա համար, որ մենք եկեղեցի չէինք մտնի, խաչհամբույր չէինք զգի իրենց գանձանակը, որ ես մտնեմ մոմ վառեմ: Ես մոմը չեմ վառե՛լ լույս տեղ դնեմ, եթե տունը մութ է՝ ես մոմը կվառեմ, սեղանի վրա կդնեմ, որ ամբողջ տունը լույս տա... Մինչև որ էս քահանաները հանդարտվեցին: Ինչի՞ համար՝ մենք չէինք մտնի, խաչհամբույր չէինք զգի, մոմ չէինք վառի»**⁹:

Ուրիշները, ընդհակառակն՝ դրական են գնահատում հասարակության վերաբերմունքը: Շորժա գյուղի ավետարանական տատիկներից մեկն ասում էր. «Որ փողոցով գնում ենք մենք՝ քույրիկներով, ասում են. **«հավատացյալները գնացին՝** լավ իմաստով, էլի՛: Ինձ ստեղ գյուղում **«Աստծու որդի»** են ասում: Որ գնում եմ, չէ՞, փողոցով՝ ասում են. **«Աստծու որդին գալիս ա»**: Որ գնում եմ աղջկաս տուն, աղջիկս էրևան ա ապրում, դուռը հենց բացում են՝ ասում են. **«Սուրբ Մայրիկը էկավ»**: Թոռներս էլ՝ աղջկաս տղաները, 6-րդ դասարան են, զույգ են, ինձ ասում են՝ **«տատի՛, Աստված քեզ օրհնի»**¹⁰: **«Կյանքի խոսք»** ուղղության հետևորդներից մեկի հաղորդման համաձայն՝ ինքը հասարակության, մասնավորապես՝ իր աշխատավայրի ղեկավարության, կողմից երբեք ոչ մի վատ խոսք կամ վերաբերմունք չի նկատել. **«Չէ՞ որ մենք հիմա ապրում ենք Աստծու խոսքով, ոչ մի վատ բան չենք անում, հակառակը՝ մեզ ավելի շատ են վստահում ու հարգում»**: Ինքը չի թաքցնում իր հավատացյալ լինելը, որովհետև մարդիկ գիտեն, որ հավատացյալները վատ բան չեն անում և շատ ազնիվ են: Նա պատմեց, որ ինը տարի առաջ մարդկանց մեծ մասը վատ աչքով էր իրենց նայում, քանի որ նրանք **«չգիտեին Աստծու խոսքը»**, չէին հասկանում, վախենում էին իրենցից, աշխատում էին չչփվել, երբեմն վատ բաներ էին ասում, բայց այժմ ժամանակը ցույց տվեց, որ. **«Նա, ով իր մեջ կրում է Աստծու խոսքը, ազնիվ է ու բարի»**: **«Կյանքի խոսքի»** մեկ այլ անդամ այլ կերպ ձևակերպեց հասարակական վերաբերմունքի խնդիրը. **«Բնական է, որ մենք ենք ձևավորում, հավատացյալն է ձևավորում կարծիքն իր մասին: Ես մտածում եմ, որ շատ փոխվել է: Մի ժամանակ լրիվ ուրիշ ձևով էին հավատացյալների նկատմամբ: Շատ մարդիկ՝ ղեկավար**

դիրք զբաղեցնող մարդիկ, մեծահարուստ մարդիկ, իմ շրջապատի մարդիկ, ում հետ շփվում եմ, նրանք բոլորը դեմ են եղել իմ՝ եկեղեցի հաճախելուն: Հիմա էն մարդիկ, ովքեր ինձ հալածում էին, ասում էին. *ի՞նչ ես ամբողջ ժամանակդ տրամադրում Աստծուն, էդքան զնա՞լ կլնի, երբ զանգում ենք՝ տանը չես: Թեև տանն էլ եմ լինում, բայց ավելորդ ժամանակ չունեմ տրամադրելու ոչ կարևոր բաների, ավելորդ խոսակցությունների»:* Շատ հավատացյալներ, սակայն, իրենք են մեկուսանում հասարակությունից: Նրանցից մեկը, բացատրելով, թե ինչու՝ չի ուզում ակտիվ շփումներ ունենալ ազգականների հետ, մասնակցել նրանց հավաքներին, ասաց. «Իմաստը չեմ տեսնում: Ես տեսնում եմ՝ ի՞նչ սարսափելի վիճակ է, չարն ինչ կոտորած է անում, իմ երեխան չարով լցված է, նրան դիվային աշխարհն է գրավում և, եթե այսպես զնա՝ նրան հավիտենական տանջանք է սպասում: Ես ինչի՞ց ուրախանամ, ո՞ւր գնամ՝ քեֆ անեմ: Եթե հազվադեպ գնում եմ՝ միշտ զնալս փոշմանում եմ: Ժամանակի անմիտ կորուստ, որ, ավելի լավ կլիներ՝ ես աղոթեի իմ երեխայի համար: Իմ երեխան չգիտի էլ, որ ես աղոթում եմ իր համար. նա թքած ունի ինձ վրա, բայց ես հո՞ գիտեմ՝ նրա հետ ի՞նչ է կատարվում»:

Ամփոփելով Հայաստանի կրոնական բազմազանության և կրոնական ազատություններին նվիրված այս համառոտ ակնարկը՝ կարելի է եզրակացնել, որ երկրի բնակչության մեծ մասն տազնապ ունի կրոնական բազմազանության բուն փաստի հանդեպ, և այդ տազնապի հիմքում ընկած է ազգային միասնականության տրոհման, «արտաքին ուժերի» կողմից հայ ժողովրդին և Հայաստանը քայքայելու մտահոգությունը: Կրոնների ուսմունքային խնդիրները քիչ են հետաքրքրում մարդկանց, բայց կրոնական ակտիվ վարքը, ինչը բնորոշ է «նոր հավատացյալներին», անիմաստ և անսովոր է թվում բնակչության զգալի մասին: Մարդկանց զգալի մասին մտահոգում է նաև զանազան կրոնական ուղղությունների մեջ ընդգրկվածների՝ ընտանիքից և հասարակությունից մեկուսանալու հնարավորությունը: Այնուամենայնիվ, հասարակությունն ագրեսիվ տրամադրություններ չունի և հանդուրժողաբար է վերաբերվում տարբեր ուսմունքների հետևող մարդկանց:

Հասարակական հանդուրժողականությունը գիտակցում են նաև «նոր հավատացյալները»: Այնուամենայնիվ, կրոնական փոքրամասնությունների հետևորդների մեջ իսկապես զգալի է «մեկուսանալու» հնարավորությունը: Մի կողմից՝ նրանց կրոնական ակտիվ պրակտիկան հարկադրում է ավելի շատ ժամանակ տրամադրել իրենց կրոնակիցներին, մյուս կողմից՝ նրանց կրոնականությունն անընդունելի է համարում թե՛ աշխարհիկ սովորույթներով ապրող հայաստանյան հասարակության ներկայացուցիչների, թե՛ կոնկրետ իրենց կրոնին չհետևողների պահվածքը: Այս «լուռ դատապարտումը» սնվում է նաև նրանց կրոնական գիտակցության «կրթվածությամբ». նրանք կրոնական բացատրություն ունեն մարդու պահվածքի մասին: Որպես արդյունք, սակայն, նրանց կրոնական բացատրությունը կամ «բախվում է» աշխարհիկների կրոնական անտեղյակությանը, որով կրոնական երկխոսության փոխարեն առաջ է գալիս աշխարհընկալման տարբերությունը, կամ էլ իրենք են բախվում այլ ուղղությունների հավատացյալների կրոնական բացատրություններին և, ի վերջո՝ «մեկուսանում» են իրենց խմբերում:

Եթե Հայ Առաքելական եկեղեցու աշխարհիկ կամ հավատացյալ հետևորդները բարձրաձայն արտահայտում են իրենց կարծիքը «նոր հավատացյալների» և նրանց կրոնական կառույցների դերակատարության վերաբերյալ. ապա վերջիններս, ակնհայտ բախումից խուսափելու նպատակով՝ դա անում են իրենց հավատակիցների շրջանում: Երկխոսության չկայացման հիմքում կան բազմաթիվ գործոններ, բայց տվյալ դեպքում առանաձնացնենք երկուսը. առաջինների մտածողությունը, փաստարկները, բառամթերքը խարսխված են գլխավորապես ազգային ընդհանրականության գաղափարի, իսկ երկրորդներին՝ կրոնական-ուսմունքայինի վրա: Բացի այդ՝ վերջիններիս այս կամ այն չափով ներշնչել են ազգայինի հանդեպ կրոնական պատկանելության վերադասությունը՝ այն, ինչը Հայաստանում ոչ մի կրոնական ուղղություն բարձրաձայն չի խոստովանի: Որպես արդյունք՝ «նոր հավատացյալների» հասարակական վարքում առաջանում է որոշ երկվություն, որը միայն խորացնում է անվստահությունը նրանց նկատմամբ: Տարբեր «լեզուներով» տեղի ունեցող այս բարձրաձայն ու լուռ «մեծախոսությունները» կարող էին հանգեցնել որոշ լարվածության, եթե հասարակության մեջ կրոնական հետաքրքրությունները չնվազեին: Կարծում եմ՝ այդ երևույթը Հայաստանում զգալիորեն նվազում է և, ընդհանուր առմամբ՝ առաջիկա մի քանի տասնամյակում համար

կրոնականության ակտիվ ալիք կարծես, չի կանխատեսվում: Այս երևույթը, ի վերջո, բնորոշ է նաև
Եվրոպայի կրոնական զարգացումներին:

Հոգեշնորհ Տ. Հովակիմ վարդապետ Մանուկյան

1994-1999 թթ. սովորել է Սևանի Վազգենյան դպրանոցում, 1999-2000 թթ.՝ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Գևորգյան Հոգևոր ճեմարանում, 1998-ին՝ Բոսնի (Շվեյցարիա) Էկումենիկ դպրոցում, իսկ 2001 թ. ուսանել է սոցիալական դիպլոմիա Դանիայի Օրիոս քաղաքում: 2002-2004 թթ. ուսանել է Մոսկվայի Հոգևոր Ակադեմիայում՝ ստանալով աստվածաբանական գիտությունների թեկնածուի աստիճան՝ պաշտպանելով «Հայ Եկեղեցու ծեսի զարգացումը V-XIV դարերում և նրա տարբերությունները ուղղափառ եկեղեցու ծեսից»: 2006-ին պաշտպանելով «Էկումենիկ շարժումը և Հայ Եկեղեցին XX դարում» թեզը, ստացել է վարդապետական աստիճան ձեռամբ Գերաշնորհ Տ. Եզնիկ Արք. Պետրոսյանի: 2004 թվականից Եվրոպայի Եկեղեցիների Կոնֆերանսի «Եկեղեցի և հասարակություն» հանձնախմբի անդամ է: Աշխատում է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Միջեկեղեցական հարաբերությունների բաժնում՝ որպես գրասենյակի վարիչ:

ՍԱՐԴՈՒ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐԻ ԱՐԴԻ ԽՆԴԻՐԸ ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆԻՑ

Հայ ժողովուրդը, հակառակ պատմության ընթացքում իրեն բաժին ընկած փորձությունների ու չարչարանքների, հակառակ 1915թ. ցեղասպանության, պահպանել է հավատն ու ինքնությունը. հավատը, որի կարևոր բաղկացուցիչներից է Տիրոջ առաքյալի պատգամը. «**Եղբայրասիրությունը թող հաստատ մնա ձեր մեջ: Մի՛ մոռացեք օտարասիրությունը**» (Եբր. ԺԳ 1-2): Այսօր լինելով աշխարհասփյուռ՝ մեր ժողովրդի ու եկեղեցու զավակները հավատարիմ մնացին այս պատգամին՝ մշտապես հարգելով այլ ավանդությունները և կրոնները, մյուս ժողովուրդների հետ քայլելով համագործակցության և բարի արարումների արահետով: Քանզի հավատում են, որ այնտեղ, ուր սեր կա, Աստված է Իր օրհնությամբ և խաղաղությամբ:

**Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ
Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց
12 սեպտեմբեր, 2006 թ.
Աստանա, Ղազախստան
Համաշխարհային և Ավանդական կրոնների
հոգևոր առաջնորդների երկրորդ համագումար**

ՄՅՄ անկումից հետո այս երկրի տարածքներում ստեղծված նորանկախ պետությունները, որոնց թվում և՛ Հայաստանը, հասարակական-քաղաքական փոխհարաբերությունների համար որպես կենտրոնական չափորոշիչներ ու նախապայման ժողովրդավարական երկիր կառուցելն ընդունեցին և հաստատեցին մարդու իրավունքների ու ազատությունների վերաբերյալ բազմաթիվ միջազգային փաստաթղթեր և օրենքներ:

Այս ընտրությունը հարցականի տակ չի դրվում և այլընտրանք չունի: Ավելին՝ քաղաքական և հասարակական գործիչներ, մտավորականներ, մշակույթի ասպարեզի մարդիկ, հոգևորականներ մշտապես հաստատում են նշված սկզբունքների վերաբերյալ իրենց հավատարմությունն ու սկզբունքայնությունը:

Այսօր եվրոպական տարբեր կառույցներ Եվրոպան արժեքների համայնք դարձնելու նպատակով երկխոսության մեջ են քաղաքացիական հասարակության ներկայացուցիչների հետ, որոնց թվում նաև՝ կրոնական կազմակերպությունների: Այս համատեքստում մարդու իրավունքների հարցի վերաբերյալ խնդիրներն ավելի արդիական են դառնում նաև ավանդական եկեղեցիների համար:

Մարդու իրավունքների և ազատությունների շուրջ առկա օրենքների և դրանց կիրառման շուրջ քննարկումներ են կազմակերպվում Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցուն: Կաթոլիկ Եկեղեցին վերջերս կրկին անդրադարձավ այս հարցին 2004թ. հրապարակված Եկեղեցու սոցիալական ուսմունքում: Հարցի և առկա օրենսդրության շուրջ Եկեղեցու դիրքորոշումը հստակեցնելու և արտահայտելու համար կարևոր ներդրում են կատարել Արևելյան Ուղղափառ Եկեղեցու ժամանակակից աստվածաբաններից Ալբանիայի Ուղղափառ Եկեղեցու պետ, Նորին Ամենապատվություն Անաստասիոս

արքեպիսկոպոսը և Մոսկվայի Պատրիարքության Միջեկեղեցական հարաբերությունների նախագահ, Կալինինգրադի և Սմոլենսկի Միտրոպոլիտ Կիրիլը:

ՏԵՍԱԿԵՏՆԵՐ ՄԱՐԴՈՒ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐԻ ԵՎ ԱԶԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ՕՐԵՆՔՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Մարդու իրավունքները ծառայում են մարդու բարօրությանը: Չմոռանանք և չանտեսենք այն փաստը, որ հենց այս իրավունքների ազդեցության ներքո էր, որ նախկին ԽՍՀՄ տարածքում գործող եկեղեցիներն ու կրոնական կազմակերպություններն ազատվեցին անաստված իշխանություններից:

Մյուս կողմից՝ տեսնում ենք, որ արդի կյանքում ի հայտ են գալիս մարդու իրավունքների և ազատությունների քողի ներքո պաշտպանված այնպիսի բացասական երևույթներ հենց կրոնի՝ ոլորտում, որոնք հավատացյալներին ու հասարակության տարբեր շերտերի ներկայացուցիչների մղում են մտածելու, թե այս օրենքները երկիմաստ են:

2004թ. աշնանը, հասարակության լայն շերտերի ընդդիմությանը հակառակ՝ գրանցվեց **Եհովայի վկաների վկաների** կազմակերպությունը՝ օրինական դաշտում գործունեության ավելի լայն հնարավորություններ ձեռք բերելով: Եհովայի վկաները պատկանում են դատական գործընթացներով անցնելու հարուստ փորձառություն ունեցող կազմակերպությունների թվին:

Իրողություն է, որ մեղադրանքների մեծ մասից նրանք ազատվում են՝ առաջադրած կրվածները մարդու իրավունքների գաղափարներով քողարկելով: Բայց քաջ հայտնի է, որ այդ դատավարությունների ընթացքում ոչ թե պաշտպանվում են «**Եհովայի վկաներ**» անձերի իրավունքները, որոնք, ըստ էության՝ այդ կազմակերպության զոհերն են, այլ՝ մի տոտալիտար (*ամբողջատիրական*) կազմակերպության շահերը: Այստեղ հարց է առաջանում, թե՛ ինչպե՞ս կարող ենք պաշտպանել մի կազմակերպություն և իր իրավունքները, երբ այդ կազմակերպության պաշտոնական ուսմունքն իսկ հակասում է մարդու իրավունքներին. արգելված է արյան փոխներարկումը, Եհովայի վկաները չեն մշում Շննդյան տոները, իրենց շարքերը լքած անդամների նկատմամբ հետապնդում են իրականացնում հարազատներից մեկուսացնելով, չեն ընդունում պետական խորհրդանիշները¹:

Տպավորություն է ստեղծվում, թե՛ անհատական իրավունքները ներդաշնակ չեն ընկերային իրավունքների հետ: Օրենքները միակողմանի են ու նպաստում են անհատի իրավունքների ուժեղացմանը և այլոց հավաքական իրավունքների ոտնահարմանը: Պատկերացրե՛ք մի իրավիճակ, երբ երկու միասեռական զան, Եկեղեցում գաղտնաբար մատանիներ փոխանակեն ու դա լուսանկարեն, իսկ ժամանակակից ազատական գաղափարներով տարված մի լրագրող կամ, ինչո՞ւ չէ, իրավապաշտպան հրապարակի այդ ամենը՝ լուսանկարի հետ, նյութը ներկայացնելով մարդու իրավունքների և արևմտյան արժեքների տարածման լույսի ներքո:

Ասածներս իրականությունից հեռու չեն: Սակայն հարցն այն է, թե՛ արդյոք այդ լրագրողը մտածե՞լ է, որ վիրավորում և ոտնահարում է հավատացյալների կրոնական զգացմունքներն ու իրավունքները: Մարդու իրավունքներն այնպես են մեկնաբանվում և բացատրվում, որ հակասում են ոչ միայն քրիստոնեական չափանիշներին, այլև՝ մարդու վերաբերյալ ավանդական բարոյական պատկերացումներին, բազում ժողովուրդների հոգևոր-ազգային արժեքներ ոտնահարում: Ժամանակակից քրիստոնյա մտածողներից շատերը տեսնում են նաև մարդու իրավունքների ու քրիստոնեական բարոյականության միջև առաջացած անջրպետը, երբ մարդու իրավունքների պաշտպանության լույսի ներքո խրախուսվում են միասեռականությունը, արհեստական վիժեցումը, էվթանազիան, մարդու կլոնավորման կամ մարդկային սաղմի վերարտադրության հարցերը և շատ ու շատ այլ երևույթներ:

Ներկայացված տեսակետներն ինքնանպատակ և մտացածին չեն: Սա իրականության արձանագրությունն է, և նման տեսակետներ առաջադրում են ժամանակակից աստվածաբաններից շատերը, որոնց թվում նաև՝ իսլամական աստվածաբաններ²: Մարտահրավերն այն է, թե՛ ինչպե՞ս կիրառենք մարդու իրավունքների և ազատությունների մասին օրենքները՝ դրանք հաշտեցնելով ժողովուրդների հոգևոր, մշակութային արժեքներին ու ժառանգությանը:

ՄԱՐԴՈՒ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐՆ ՈՒ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ի տարբերություն հումանիստ փիլիսոփաների և իրավապաշտպանների՝ քրիստոնյա արդի աստվածաբանները մարդու իրավունքների և ազատությունների վերաբերյալ իրենց տեսությունները զարգացնում են քրիստոնեական մարդաբանության և փրկչաբանության տեսանկյունից:

Ըստ քրիստոնեական մարդաբանության՝ Աստված ստեղծեց մարդուն՝ Ադամին «**ըստ Աստծու պատկերի**» (Ծննդ. 5:1): Նոր Կտակարանը ևս շեշտադրում է այս տեսակետը (Մատթ. 19:4, **Գործք 17:28, Կող. 3:10**): Ըստ Աստվածաշնչի՝ մարդը նաև ստեղծված է ըստ Աստծու նմանության (Ծննդ. 1:26, **Հակոբոս 3:9**), ինչը մարդկանց տրված է որպես ոչ թե պարզ, այլ՝ հնարավորություն, որը կարող են ձեռք բերել Սուրբ Հոգու շնորհներով: Արարիչ Աստված ողջ մարդկության Հայրն է, և բոլոր մարդիկ առանց բացառության Աստծու զավակներն են (*Հմմտ. Մտթ. 6:9, 23:9 և Հռովմ. 1:7*), ուստիև՝ քույրեր ու եղբայրներ: Հետևաբար՝ մարդկությունը մի մեծ անբաժանելի ընտանիք է, որի գոյության պատճառն Աստված է՝ «**մէկ Աստուած, Հայր բոլորի, որ է բոլորի վրայ, բոլորի հետ եւ մեր բոլորի մէջ**» (Եփես. 4:6): Բոլոր մարդիկ, սեռից, գույնից, լեզվից և կրթությունից անկախ՝ ունեն Աստծու կողմից ստեղծված լինելու պատիվը:

Մարդիկ նաև բաժանում են միևնույն մեղքը: Սա տեղի ունեցավ, երբ մեր նախածնողները ճաշակեցին արգելված պտուղը: Այլ կերպ ասած՝ մարդկության պատմության սկզբում մարդիկ չուղղվեցին դեպի Աստված՝ հետապնդելու իրենց փրկությունը, որն իրենց գոյության պատճառն է: Ընդհակառակն՝ մարդիկ կառչեցին իրենց բնազդներից՝ Աստծու սերը մերժելով, և փորձեցին աստվածանալ՝ իրենց չափանիշների վրա հիմնվելով ու ընդառաջ գնալով չարի խոսքին («**և դուք կլինեք՝ ինչպես Աստվածներ**») (Ծննդ. 3:5):

Այս քայլին՝ նրանց մեղսագործությանը հակառակ՝ մարդիկ շարունակեցին պահպանել Աստծու պատկերը կրելու պատիվը, որը և, ըստ Եկեղեցու հայրերի՝ մարդկային արժանապատվությունն է: Անաստասիոս արքեպիսկոպոսը նշում է, որ քրիստոնեության մեջ մարդկային արժանապատվությունը մի տեսակ քաղաքացիական չափանիշ չէ, այլ՝ ծնվում է այն գաղափարից, որ յուրաքանչյուր մարդ արարած իրապես սրբազան է, արարածն է Աստծու՝ ըստ Նրա պատկերի³:

Հիսուս Քրիստոսի մարդեղությանը, ինչը մարդու նկատմամբ Աստծու անսահման սիրո արտահայտությունն էր, փոխվեց մարդկության պատմության ընթացքը (Հովհ. 1:14): Դա նոր հնարավորություն ընձեռեց մարդուն՝ հաղորդակցվելու Աստծու հետ և սիրով ու եղբայրությամբ հաղորդակցվելու մնացյալ մարդկանց հետ, ովքեր Աստծու պատկերն են կրում: Վերջապես՝ այս թեմային է առնչվում Պողոս առաքյալի այն միտքը, թե՝ քրիստոնեության մեջ «**այլևս չկայ հրեայ, ոչ էլ՝ հեթանոս, թլփատութիւն եւ անթլփատութիւն, բարբարոս, սկիւթացի, ծառայ, ազատ, այլ՝ Քրիստոս, որ ամէն ինչ է ամէն բանի մէջ**» (Կող. 3:11): Մարդիկ կապված են միմյանց կյանքի համընդհանուր առաքելությամբ, որ իրենց տրված ազատության շրջանակներում բարիք գործեն, օրենքները պահպանեն, սրբությունը սիրեն, արդարություն կատարեն, սիրուն հետևեն, առաքիներություններ գործեն, չարիքներից հեռու մնան, կարճ ասած՝ այնպես գործեն և ուղղվեն, որ արդարաճան և հաճո լինեն Աստծուն⁴: Մարդու ազատությունը քրիստոնեական ամենաառաջնային գաղափարներից է, որը բազմիցս արտահայտվել է Նոր Կտակարանում (Մտթ. 17:26, Հովհ. 8:32, 36:2, Բ Կորնթ. 3:17, Գաղ. 5:1-13):

ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՓՈՐՁԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ

Քրիստոնեության առաջին երեք դարում, երբ Եկեղեցին հալածվում էր, իր յուրաքանչյուր անդամ հավատում և շեշտադրում էր յուրաքանչյուր անձի ազատությունն ու արժանապատվությունը: Հալածանքների ներքո գտնվող Եկեղեցին դրեց հիմքերն այն ավանդության, որ ընդունում և հաստատում էր անձի արժանապատվության, եղբայրության ու ազատության անօտարելի իրավունքը: Այս շրջանում մարդու ազատություններն ու իրավունքներն արտահայտվեցին Եկեղեցու ընկերային կյանքում, որը, ի դեպ, օրինակ ծառայեց բազում հեթանոսների դարձի համար դեպի քրիստոնեություն⁵:

IV դարում, երբ քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակվեց, այդ կրոնի կեցվածքն իր դավանած արժեքների նկատմամբ չփոխվեց: Թեև համագործակցության տարբերակ որդեգրվեց ավատատիրական պետության հետ հարաբերություններում, սակայն Եկեղեցին երբևէ չդադարեց հավասարությունը, արժանապատվությունը և ազատության արժեքները մարդկանց քարոզելուց: Արևմուտքում միջնադարյան Եկեղեցին դարձավ պետական ուժ, սակայն Արևելքում երբևէ քաղաքական ուժ ձեռք չբերեց ու չլքեց իր դավանած սկզբունքները՝ պաշտպանելու ազատությունն ու հավասարությունը: Սրա վառ ապացույցներից են Եկեղեցական ժողովների բազմաթիվ կանոնական որոշումները, հոգևորականների մասնակցությունն ազատագրական պայքարներին:

XX դարում միջազգային օրենքների երևան գալու հետ կանոնավորվեց Քրիստոնեական Եկեղեցիների ներդրումն այս բնագավառում: Եկեղեցին սկսեց իր տեսակետն արտահայտել՝ տարբեր կազմակերպությունների հետ համագործակցելով, ի խնդիր մարդու իրավունքների և ազատությունների պաշտպանության: Այս կազմակերպությունների շարքում են Եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհուրդը, Եվրոպայի Եկեղեցիների Կոնֆերանսը, որոնց միջոցով Եկեղեցիների ձայնը բարձրացվում է Միացյալ Ազգերի Կազմակերպությունում, Եվրոպական ինստիտուտներում, տարբեր երկրների կառավարություններում: Իրականացվում են Կրոնական առաջնորդների գագաթաժողովներ, բազմաթիվ համաժողովներ, որոնք մեկ անգամ չէ, որ հանդես են եկել համատեղ հայտարարություններով, որոնք անդրադարձել են մարդու իրավունքներին ու ազատություններին վերաբերող բազմաթիվ հարցերի⁶:

Տեսաբաններից շատերը հաստատում են, որ, մարդու նկատմամբ քրիստոնեական ընկալումների շնորհիվ՝ բազմաթիվ ձեռքբերումներ են արձանագրվել, վերացվել է ստրկությունը, քրիստոնեական վարդապետությունը նպաստել է կյանքի ընկերային-քաղաքական չափանիշների հասունացմանը, մարդկանց միջև բարոյական հարաբերությունների զարգացմանը: Այս ձեռքբերումների թվում է մարդու իրավունքների վերաբերյալ տեսության զարգացումը, որը, ինչպես Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու պետը՝ Նորին Սրբություն Ալեքսի երկրորդ Պատրիարքն է հաստատում Ստրասբուրգում արտաբերած իր ճառում, չէր կարող առաջանալ առանց մարդու արժանապատվության վերաբերյալ քրիստոնեական ուսմունքի⁷:

ԶԱՐԳԱՑՈՂ ՏԵՍԱԿԵՏՆԵՐ

Հայ Եկեղեցին, իր հարուստ փորձառությանն ու այս բնագավառում իրականացրած միջոցառումներին հակառակ՝ դեռ չի ամբողջացրել իր պաշտոնական փաստաթուղթը կարևոր այս հարցի վերաբերյալ: Սակայն քույր Եկեղեցիները, որոնց թվում՝ Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցին և համագործակից բազում կազմակերպություններ, արդեն այդ քայլերը կատարել են, և իրենց ստեղծած փաստաթղթերում արտահայտված տեսակետներից շատերը համահունչ են մեր դիրքորոշմանը: Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու և Եվրոպայի Եկեղեցիների Կոնֆերանսի Եկեղեցի և Հասարակություն հանձնախմբի Մարդու իրավունքների մասնագետների 2006թ. հանդիպման համատեղ հայտարարության մեջ, ի թիվս այլ հաստատումների՝ արձանագրված է. «...Մարդու իրավունքները գործիքներ են, որ տարածք ապահովեն, որում բոլոր մարդիկ՝ անհատապես, ինչպես նաև՝ հավաքականորեն, կարողանան ապրել կյանքն իր ամբողջության մեջ (Հովհ.10:10), և որտեղ բոլոր մարդիկ կարողանան աճել հոգևոր առումով ու ապրել՝ իրենց բարոյական արժեքների համաձայն... Մենք ընդգծում ենք մարդու իրավունքների անբաժանելիությունը, ինչպես նաև՝ և՛ քաղաքացիական, և՛ քաղաքական, և՛ ընկերային, տնտեսական ու մշակութային իրավունքների կարևորությունը⁸»: Իսկ Համառուսական Ազգային տասներորդ հավաքը մարդու իրավունքների և արժանա-

պատվության մասին ստեղծած իր փաստաթղթում նշում է. «Գոյություն ունեն արժեքներ, որոնք ստորադաս չեն մարդու իրավունքներից: Դրանք են՝ հավատքը, բարոյականությունը, սրբություններն ու հայրենիքը: Երբ այս արժեքներն ու մարդու իրավունքների իրականացումը հակասության մեջ են՝ հասարակությունը, պետությունն ու օրենքը պետք է ներդաշնակորեն միավորեն և՛ մեկը, և՛ մյուսը: Չպետք է թույլ տալ այնպիսի իրավիճակներ, երբ մարդու իրավունքների պաշտպանության իրականացումը վնասի հավատքին ու բարոյական ավանդությանը, նպաստի կրոնական և ազգային զգացմունքների, պաշտված սրբությունների վիրավորանքին ու սպառնա հայրենիքի գոյատևմանը: Վտանգավոր է նաև՝ այնպիսի «իրավունքների» ստեղծումը, որոնք օրինական են դարձնում այն վարքագիծը, որը դատապարտվում է ավանդական բարոյականության ու բոլոր պատմական կրոնների կողմից»: Անտեղի չեն համարում այստեղ նաև ավելացնել, որ նույն փաստաթուղթը՝ «մերժում է մարդու իրավունքների բնագավառում երկակի չափանիշների քաղաքականությունը, ինչպես նաև՝ այդ իրավունքների չարաչափման փորձերը քաղաքական, գաղափարական, ռազմական և տնտեսական շահեր հետապնդելու նպատակով՝ որոշակի պետական և հասարակական կարգ պարտադրելու համար»⁹:

Այս հարցի շուրջ մեր դիտարկումները եզրափակելով՝ ցանկանում են հարց տալ ընթերցողին. եթե եկեղեցում հրդեհ լինի, ապա դուք ո՞ւմ կփրկեք սկզբից՝ մարդկա՞նց, թե՞ սրբությունները: Հիշենք միայն, որ Երևանի Սուրբ Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահպանվող մեծագույն ձեռագիրը՝ **Մշո ճառընտիրը**, փրկվել է Հայոց Մեծ եղեռնի տարիներին, երբ սովալլուկ, հյուծված ու հալածված կինը փրկեց այդ ձեռագիրը՝ իր կյանքը վտանգելով, հարյուրավոր կիլոմետրեր կրելով իր մեջքին: Մենք մի ժողովուրդ ենք, որի պատմությունը հարուստ է այսպիսի օրինակներով, երբ ազգային-հոգևոր արժեքները վեր են դասվում սեփական կյանքից ու անվտանգությունից, քանզի միայն դրանք են արժանապատիվ կյանքի գրավականները:

Հովակիմ վարդապետ Մանուկյան
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2007թ.

Տե՛ս **Ս.Մայիլյան**, *Ժամանակակից աղանդները Հայաստանում*, Ս. Էջմիածին, 2000, էջ 220, **Дворкин А.** *Сектоведение, тоталитарные секты*, Нухнуи Новгород, 2000, с. 148.

Այս մասին տե՛ս **Archbishop Anastasius (Yannoulatos) Facing the World**, *Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, Geneva, 2003, *Orthodoxy and Human Rights*, p.p. 49-53, *Islamic Views on Human Rights, Organization for Islamic Culture and Communications*, Directorate of Research and Education, Center for cultural studies, Great Britain 2001., **Prof. Dr. Husayn Salimi**, *Human Rights: The Clashes between Individual and Collective Rights*, *Права человека и нравственная ответственность*, выступление митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, на X Всемирном Русском народном Соборе “Вера, Человек, Земля, Миссия России в XXI веке” www.mospat.ru.

Տե՛ս **Archbishop Anastasius (Yannoulatos)**, p. 60.

Տե՛ս **Օրմանյան Մաղաքիա**, *արքեպս. Տեղիք Աստուածաբանութեան*, Երուսաղեմ, 1985, էջ 148:

Տե՛ս **E. Glenn Hinson**, *The Early Church, Origins to the Down of Middle Ages*, Nashville, USA, 1996, p. 63-68.

Տե՛ս Եվրոպական եկեղեցիների Կոնֆերանսի և Եվրոպայում Կաթոլիկ եկեղեցու Կոնֆերանսի կողմից ստեղծված Կարտա Էկումենիկա փասթաթուղթը, *Charta Oecumenica, Guidelines for the Growing Cooperation among the Churches in Europe*, Geneva, 2001, part III Common Responsibility in Europe.

Այս մասին տե՛ս **Выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на очередной сессии Парламентской ассамблеи Совета Европы**.

¹*Human rights and churches, Joint Communique of the Meeting of Experts from the Russian Orthodox Church and the Church and Society Commission of the Conference of European Churches.*

www.cec-kek.org.

Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора.

www.mospat.ru.

Միքայել Նալբանդյան

«Երկու խոսք» հոդվածը տպագրվել է 1862-ին «Ղյուսիսափայլ» ամսագրում, Մոսկվա:

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

Հատվածներ

...Մեր փուլքը չէ, եթե, ոտքից մինչև գլուխ միստիկականությամբ խմորված, պ. Չամուռճյանը¹ նայում է հոգևորների վերա՝ որպես անմերձեցալի մարդերի վերա. մեր փուլքը չէ, եթե մյուս կողմից Կրոնական ժողովը յուր տեսչության սեփական համարում է հոգևորների դատաստանը, մեք կրկնում ենք, թե հոգևոր անձինք՝ որպես մարդ և որպես անդամ եկեղեցու, ազատ չեն հասարակաց ազգի անկողոպտելի իրավասութենից, և հասարակաց ձայնը, հասարակաց բողոքը, մի հոգևորի անօրեն գործերից, լիակատար գործություն ունի մարդասպանը, գողը, պոռնիկը, շունը, հարստահարողը, վեսը, ամբարտավանը, ազգատյացը և այլն և այլն եկեղեցու բեմի վերայից չքացնելու համար:

Թող չվախենա պ. Չամուռճյանը, այս դատապարտության հետ ոչ երբեք հարակից է այն թատրոնական գործողությունը՝ զգեստավորելով և մերկացնելով յուր քահանայական զգեստներից պարտավորվածը:

Այդ դատապարտության մեջ, որպես նաև՝ դատավճիռը գործ դնելու մեջ, պաշտոնակատար է միմիայն խղճմտանքը և իրավադատությունը:

Այս խոսքերը ասելուց հետո ամենայն իրավունք տալիս ենք պ. Չամուռճյանին, կամեցածի չափ, Մաշտոցի կամ Սուրբ Գրքի խոսքերը քաշքաշելու:

Մյուս կողմից՝ Կրոնական ժողովը, եթե ստուգիվ [...] կա մի այդպիսի ժողով, ապա, ուրեմն՝ նա կազմված չէ հոգևորների անարժանությունը քողարկելով ժողովրդի գաղթակցությունը զորացնելու համար, նա կազմված չէ, անարժանությունը պաշտպանելով, հարստահարված ազգին թշվառության մրուրը մինչև տակը խմեցնելու համար, այլ՝ ազգի ապականող աղվեսները բռնելու և հոտը զիշատող գայլերը ջնջելու համար:

Ազգը չէ հոգևորների համար, ուրեմն և՛ ո՛չ Կրոնական ժողովի համար, այդ գաղափարը թող հանեն միանգամ յուրյանց մտքից, այլ՝ հոգևորը և Կրոնական ժողովը եղած են և կան ազգի համար, և նորա հարուցանողը, պահողը և դարմանողը ազգն է դարձյալ:

Անցան այն ժամանակները, երբ մարդիկ ոգևորվում էին վերացական և միստիկական բաներով, անողորմելի իրական աշխարհը՝ երկաթի գավազանը ձեռքում, պահանջում է յուր արդարացի հարկը: Մարդկությունը կապված է երկրագունդի հետ. փորձերը ուսուցին նորան՝ յուր երջանկության և թշվառության պատճառները գտանել երկրագունդի վերա:

Անցան և անդառնալի անցան այն խավար օրերը, երբ մարդիկ երջանիկ էին՝ համբուրելով մի սևազլխի քղանց կամ շատ անգամ զոշաքաղությամբ² և պոռնկությամբ ապականված մի ձեռք:

Ո՛հ, ի՛նչ սարսափելի վիճակ կա այն անցած օրերի և այժմուս մեջ: Այս րոպեիս այդ մարդիկը, քաջ գիտելով, որ արժանավորությամբ չեն կարող շահիլ ազգի համակրությունը, փորձ են փորձում բռնանալու նոցա վերա՝ կոպիտ ուժի օգնությամբ կամ յուրյանց խավար ատմոսֆերի մեջ փայլակներ փայլատակեցնելով:

Երանի՛ այն մարդուն, որ յուր անձը և գրիչը կնվիրե դոցա անբնական իշխանությունը ազգի վերա պահելու համար, երանի՛, որ կաշխատի ճնշյալ ժողովրդի իրավունքը իսպառ ոտքի տակ առնելու համար:

Վա՛յ մեզ, որ ոչ երբեք պիտի արժանանաք այս երանության: [...]

Պ. Չամուռճյանի և մեր գրվածներից պարզ երևում է, որ մեր երկուքի ճանապարհը այլ է բուրդովին, և սոքա այնպիսի ճանապարհներ են, որ ոչ բնավ հանդիպում են միմյանց:

Մեր նվիրական պարտականությունն է, որչափ մեր ուժը կտանի՝ սպասավորել մարդկության, քանի որ միասին ապրում ենք երկրագունդի վերա. խոստովանում ենք մեր տկարությունը, որ չենք կարող բաժանվիլ երկրագունդի մակերևույթից:

Պ. Չամուռճյանը, գտանվելով երկրագունդի վերա՝ ապրում է շատ հեռի նորա մակերևույթից. երկիրը փոքր է նորա մեծությունը տանելու համար: Շեքսպիրը, Համլետի բերանով՝ *բանտ* է անվանում երկիրը և մնում է դարձյալ երկրի վերա, իսկ պ. Չամուռճյանը թռչում է նաև Օրիոնից բարձր...

Գիտենք՝ դարձյալ պիտի պար գա Յերոդիադան³, դարձյալ պիտի աշխատություն հանձն առնու պ. Չամուռճյանը յուր պառավական **հերետիկոս** և **անհավատ** խոսքերը մեր համար գրելու. այդ նորա միակ ազդու զենքն է՝ հասարակաց խոստովանությանը սեփականված:

Այդ զենքը, մինչև մեզ հասանելը՝ փշրվող է, ուստի և կարող միմիայն մեր հեզմական ժպիտը շարժելու. մյուս կողմից՝ շատ ավելորդ չէ հայտնել, թե կուրության և բռնակալության մեջ, այո՛, հավատ չունինք՝ հավատալով, որ Աստված ազատ է և առաջին լույս. ուստի և ամենայն հավատ դեպի նա ազատ խղճմտանքով և գիտակից ազատությամբ:

Կարկատած աբեղայական խոսքեր. հավատացնում ենք, որ ժանգոտ փարայի⁴ արժեք չունին մեր աչքում:

Ահավասիկ, մեք կանգնած ենք այժմ, բաց հրապարակի վերա և, թշնամիների զենքերից անխոցելի մնալու ակնկալությամբ՝ պատնեշ չենք կանգնեցնում մեր առաջև զանազան սուտ սկզբունքներ, սովետական գաղափարներ, որոնց չենք հավատում, որ չենք ընդունում և որ մերժում ենք միահամուռ: Մեք խոսում ենք պարզ՝ այնպես, ինչպես առանց կարմրելու կարող էինք մեր բանականության հաշիվ ու համար տալ մեր ասածների համար: [...]

Մեք ազատական նվիրեցինք մեզ՝ հասարակ ժողովրդի իրավունքը պաշտպանելու: Մեր անձը և գրիչը չնվիրեցինք հարուստներին. նոքա յուրյանց արծաթի թունբերի տակ միշտ անխոցելի են, նաև՝ բռնակալների իշխանության մեջ:

Բայց այն խեղճ հայը, այն հարստահարված, ողորմելի, աղքատ, մերկ և քաղցած հայը՝ ոչ միայն ճնշված օտարներից և բարբարոսներից, այլև՝ յուր հարուստներից, յուր հոգևորներից և կիսագրագետ, ուսումնական կամ փիլիսոփա ասվածներից. ահա՛ այն հայը ամենայն արդարությամբ գրավում է մեր ուշադրությունը, և նորան դարձյալ՝ առանց և վայրկենական երկմտության, նվիրեցինք մեր բոլոր կարողությունը:

Պաշտպանել այն հայի առաքուր կոխված⁵ իրավունքը է մեր կյանքի բուն խորհուրդը և նպատակը: Եվ այս նպատակին հասանելու համար չէ պիտո ընկրկինք ո՛չ բանտի և ո՛չ աքսորի առաջև՝ ոչ միայն բանիվ և զրջով, այլև՝ զենքով և արյունով, եթե մի օր արժանի լինինք զենք առնուլ մեր ձեռքը և մինչև այժմ քարոզած ազատությունը նվիրել և սրբել մեր արյունով:

Ահավասիկ, մեր դավանությունը, որի մեջ տեսանում ենք ազգի փրկությունը:

Քրքրելով մեր անբախտացած ազգի թշվառությունների տարեգիրքը՝ ի՞նչ ենք տեսնում:

Ո՛րտեղ մի գայթակղություն, որի պատճառը չէր եկեղեցական, ո՛րտեղ հարստահարություն, որի հերոսը չէր եկեղեցական, ո՛րտեղ խռովություն, որի խմորը չէր եկեղեցական:

Այո՛, ժամանակը լցված է, ուստի և հրապարակի առաջև ասում ենք. տերութեանական լրտես՝ եկեղեցական, ազգը մատնող և դավաճանող՝ եկեղեցական, փառքի և պատվանշանի համար, թողունք նյութական կողոպուտը... կաթողիկոս թունավորող՝ եկեղեցական, եկեղեցի կողոպտող՝ եկեղեցական, չարաչար արբեցության համար պատուհասվելուց փախչելով՝ յուր եկեղեցին դրժող և դեպի պապականություն դիմող՝ եկեղեցական, կաթողիկոս չընտրվելու համար հավատն ուրացող՝ եկեղեցական, հրապարակյալ ճակաճանության⁶ մասին դատաստանից խիթալով⁷ վեղարը գետնին զարկող, կրոնավորական կարգը ուրացող և մինչև յուր անասնական կյանքի վերջը բոզի հետ կենակից՝ եկեղեցական, դպրոցների գումարը անհետացնող՝ եկեղեցական, ի վերջո ամեն բան՝ եկեղեցական. վասն զի ծանծրալի է մի ըստ միոջե թվել:

Իրավունք չունեն՞ք, արդյոք, **Յյուսիսափայլը**⁸ հայոց եկեղեցու՝ ոտքից մինչև գլուխ **ռեֆորմը** պահանջելու:

Այո՛, մի տեսակ մարդիկ՝ կարծելով, թե **Յյուսիսափայլի** խնդրած վերանորոգությունը վերաբերվում է դավանաբանության, թև առին ու թռան՝ ո՛հ, ո՛հ, **Յյուսիսափայլը** բողոքականություն է խնդրում, գոչելով:

Յյուսիսափայլը կրոնական օրագիր չէ և դավանաբանության հետ բնավ վերաբերություն չունի: Նորան հերիք է, և յուր պարտքը լի կշռով կատարած պիտի համարի, եթե կարողանա երկրայինը միայն քարոզել, աստղերից վեր չկա **Յյուսիսափայլ**: Ուր թողունք, որ **Յյուսիսափայլը** ասած էր,

թե՛ հարկավոր է, որ այս ռեֆորմը կատարվի ինքնուրույնաբար՝ հեռի մնալով պապական և բողոքական եկեղեցիներից:

Կրոնական հավատալիքը, վերացական բաներ լինելով, այլև՝ խղճմտանքի սահմանի մեջ ամփոփված, պիտի վերանորոգվին կամ հնաման յուրաքանչյուր անձին սրտի և հոգու մեջ լրացյալ ազատությամբ: Ոչ ոք իրավունք չունի բռնաբարել ուրիշի խղճմտանքը և սրտի ազատ խոստովանությունը և **Յյուսիսափայլը**. համարձակվում ենք այսօր ասել, ազատամտության կողմից վերջին օրագիրը չլինելով, ոչ երբեք ներած է ինքյան, և ոչ բնավ պիտի ներե ուղղել յուր հայացքը մի այնպիսի կետի վերա, ուր մի ուրիշի ազատությունը բռնաբարել կամ գեթ սահմանավորել կենթադրվեր:

Յյուսիսափայլի խնդրած ռեֆորմը վերաբերվում էր եկեղեցական կառավարչության. ռեֆորմ, որով պիտի սանձահարվեին ոչ միայն Պողոսը և Նիկողոսը, որոնց մասին **Յյուսիսափայլը** բողոքած է ժամանակ առ ժամանակ, այլև՝ շատերը... Այլև՝ Երուսաղեմի միաբանությունը⁹:

Պ. Չամուռճյանի կարկատած աստվածաբանությամբ եկեղացականների գործերը պահվում են Կրոնական ժողովին, այսինքն՝ նույնիսկ եկեղեցականներին, և ազգը իրավունք չունի այդ բաների մեջ խառնվելու, որովհետև եկեղեցին կազմողը է ազգը, որովհետև եկեղեցին ազգին է. հրաշալի լոգիկա:

Ո՛չ երբեք, ո՛չ բնավ:

Մինչ իսպառ բողոքելով, մինչև այժմ եղած հոգևորական չարաչար կառավարութենից և **Յյուսիսափայլի** խնդրած ռեֆորմը հետ չառնելով՝ կրկնում ենք այսօր նույն պահանջողությունքը:

Այո՛, ռեֆորմ խնդրում ենք այն սկզբունքների մեջ, որոնցից կախված են հոգևոր մարդերի՝ որևէ պաշտոն ստանալը:

Ռեֆորմ պահանջում ենք եկեղեցու տնտեսական կառավարության մեջ, որպեսզի այսուհետև գեթ եկեղեցական գանձերը չհափշտակվին, չզողացվին, և եկեղեցական ոսկի և արծաթի սպասքը հրեա ոսկերիչների քուրաների մեջ չհալվին...

Ռեֆորմ պահանջում ենք հոգևոր իշխանների և առհասարակ եկեղեցականների՝ դեպի ազգը ունեցած հարաբերության մեջ: Պարտական ենք նոքա ուղղել յուրյանց ընթացքը. մինչև այժմ՝ վարձկան պորտաբույծ և ո՛չ հովիվ հոտաբույծ, մինչև այժմ նոցա համար բողոքել է մարգարեն. «**Ո՛հ հովիւք որք զանձիս արածէք և ոչ զխաշինս**»:

Ռեֆորմ պահանջում ենք եկեղեցականների կրթության և դաստիարակության մեջ: Քահանա ունինք, որ կարդալ չգիտե. քահանա ունինք, որ հայերեն չէ կարող խոսել:

Ռեֆորմ պահանջում ենք եկեղեցականների ձեռնադրության պայմանների մեջ, մինչև այժմ. «**Առ մեզ անպէտ առ ամենայն կաղութիւն մարդ, պիտանացու դատի առ հոգեւորականութիւն**»¹⁰, - մինչև այժմ սինոնականությունը վերջին տեղը չունի...

Ռեֆորմ պահանջում ենք առհասարակ եկեղեցական կառավարության մեջ, որ, խառն ի խուռն և անկարգությամբ հառաջանալով, մեծ մասով պատճառ է եղել ազգի դարավոր թշվառության:

Այս վերջին պարբերության դեմ, մասնավորապես՝ պիտի եռ գան դարձյալ ախտերը, պիտի դարձյալ կրկնեն նույն բանը, ինչ որ վաղուց արդեն լսում ենք զանազան հոգևորներից, թե՛ նոցա արդյունքն է, որ հայոց ազգը ապրում է մինչև այժմ աշխարհի երեսին:

Եթե կան մի տեսակի մարդիկ, որ ընդունում են այս սնտի պարծանքը եկեղեցականների՝ ոչ միայն չկատարած, այլև՝ երազում անգամ չտեսած գործի մասին, մեր փույթը չէ. մեք մեր կողմից հոգու ամենայն զորությամբ մերժում ենք եկեղեցականների այդ մտացածին արդյունքը և խնդրում ենք գործ ցուցանել մեզ:

Ի՞նչով պահեցին ազգը՝ դպրոցներով, մատենագրությամբ, քարոզությամբ, ընկերություններով, ո՞ր են ապա այդ բաները, ուրեմն՝ ի՞նչով... Եվ վերստին՝ ի՞նչով:

Այս բոլորի հակառակը ապացուցանելու համար փաստերը մեր ձեռքում կանգնած ենք, և այսուհետև հայի պարտականությունն է անխնա հանդիպել հոգևորներին, որովհետև հետախաղացության և ռեակցիոյի անպարծանք դրոշները նոցա՝ զխի վերա են փողփողում մասնավորապես...

Մեր դրոշը հայտնի է արդեն...

Եթե հայոց ազգը յուր կրոնը պահելով մնաց աշխարհի երեսին՝ այդ մասին շնորհակալություն մահմետականության. սա բացասաբար պահպանեց հայերի կրոնը: Ազգը որչափ ևս թաղված լիներ խավար տգիտության մեջ, այնուամենայնիվ, եթե մի մասը՝ գիտակցությամբ, մյուս և ավելի մասը՝ ֆանատիկոսությամբ հեռի մնալով մահմետականությունից, պահեց յուր կրոնը, հետևաբար և՛ ազգությունը:

Թող հայոց ազգը, իր թագավորության կործանման օրից, ստրկանար որևէ քրիստոնյա կառավարության, այն ժամանակ կտեսանեինք... Բայց ի՞նչպես պիտի տեսանեինք, վասն զի մեք ևս ծնելու չէինք որպես հայ:

Անի քաղաքի կործանվելուց հետո հայերը Լեհաստան գաղթեցին ահագին բազմությամբ. եթե նոցանից մի մասը փրկվեցավ, և այսօր հայության անունը կրում է յուր ճակատի վերա՝ շնորհակալություն Ղրիմի թաթարներին: Իսկ մյուս և ավելի մեծ մասը, որ մնաց Լեհաստանում, ո՛ւր է յուրյան եպիսկոպոսներով և քահանաներով: Լեհաստանի մեջ մեր ճանապարհորդության միջոցին (1859) շատ անգամ պատահեցավ մեզ տեսանել հոյակապ, բայց այժմ՝ ամայի, հայկական եկեղեցիք, իսկ հայ և ո՛չ մի հատ. ի՞նչ եղան, ո՞ւր գնացին:

Յոգևորականությունը յուր աղայական խնդիրներով, եզվիտների ձեռքին գործիք դառնալով, ճղակտոր հանեց ազգը, անդարձ կորուց նորան, հետևաբար և՛ ամենայն արդարությամբ ինքը ևս կորավ ու չքացավ Լեհաստանից:

Եթե հոգևորք ընդունակ էին ազգը պահելու՝ ի՞նչու չպահեցին այս գաղթականությունը Եվրոպայի մեջ, ուր ավելի հնար կար լուսավորության: Ո՞վ հանեց այն ազգակործան կռիվները՝ **Մեղո՞ւն**, **Սյունատի՞ն**, **Նալբանդյա՞նցը**: Մովսես, Մելիքսեթ և Եղիազար կաթողիկոսների կամ կիսասիրտ, կամ թե ասել՝ երկդիմի գործերը և ընթացքը, մյուս հոգևորների վասակությունը, որոնց մեջ մեծաթանայան պսակով փայլում է Նիկոլ, չիք եպիսկոպոսը, սոքա ամենը միասին, ոմանք կանքով և գիտությամբ, իսկ ոմանք ականա և տգիտությամբ գործակից եղան չվառ գաղթականությունը կորուստի անդունդը գլորելու:

Ո՞վ հայոց ազգը յուր շահաստացության և պատվամոլության համար երկրից երկիր գաղթեցնելով մի կեսին պատճառ եղավ մահի՝ օրի և կյանքի հանգամանքներին անսովորությունից, իսկ մյուս կեսին աղքատության և ստրկության սանդուղքի ամենաբարձր աստիճանին վերա ոտք կոխելու:

Այս բոլորը պատմական ֆակտեր լինելուց հետո՝ դեռևս հոգևորականությունը պիտի պարծի, թե ա՞զգ պահեց:

Մեր այս խոսքերը՝ հոգևորների ընդդեմ, չէ վերաբերվում մեր տոնելի թարգմանիչներին կամ նոցա հետևող փոքրագույն մասին:

Ինքյանք՝ այդ սուրբ թարգմանիչքը, աքսորվեցան և հալածվեցան մինչև ի մահ ընդհանուր հոգևորականության ձեռքով:

Խնկելի Խորենացին՝ այն հրեշտակ ծերունին, չարաչար հալածվեցավ, որին ի վերջո՝ Բագրևանդի եպիսկոպոսությունը, որպես մահադեղ տալով, անհանգիստ հալածանքով վախճանեցուցին և որ, յուր վախճանի ժամանակ, ահավոր նզովք գրեց հայոց կաթողիկոսի վերա:

Հայոց եկեղեցականությունը և մահով չհաշտվեցավ այն պատկառելի ծերունու հետ. նորա ոսկերքը փորեց, հանեց գերեզմանից ու գետը թափեց:

Ղազար Փարպեցուն ոտքը բոբիկ քշեցին վանքից, որ Մամիկոնյանց Տիրոջ Վահանի հանձնարարությամբ բարեկարգել էր՝ յուր սեփական ունեցած չունեցածը ծախելով: Վանքից հալածելու ժամանակ՝ նրա բոլոր ինչքը հափշտակեցին, նաև՝ հունարեն գրքերը, թեև մարդ չկար վանքում՝ հունարեն կարդացող:

Խոսրովիկը, դեռ Հայաստան չմտած՝ երբ լսեցին, թե՛ գալիս է, փրփրեցան նախանձով և վառեցին, բորբոքեցին յուրյանց հալածանքը՝ մինչև որ հայրենիքի անձուկով այրված, տոջորված երիտասարդը, որ աշխարհից աշխարհ գնացել էր բան ուսանելու, ազգը լուսավորելու համար, լսելով այս մահաձայն աղեղների դնչյունքը՝ աղոթեց առ Տեր և վճարեց յուր կյանքը, որի և ոսկերքը օտարք և ո՛չ մեք արժանի եղանք ընդունելու:

որենացու տգիտահալած մատյանները **փաթաղիկես** անունով հռչակեցին, իսկ Ղազար Փարպեցին՝ **աղանդավոր**:

Փարպեցին, այս բոլոր մանրամասն պատմելուց հետո՝¹¹ գեղեցիկ նկարագրում է հայոց եկեղեցականությունը, նաև՝ հինգերորդ դարում, երբ բան է լուսավորության մասին.

«Առ դառնաշունչ նախանձու իւրեանց, որ բունեալ է ի նոսա... Պատատեալ եւ քողարկեալ երեսօք նստին, որպէս առ հոտեալ դիական, պապանձեալ իբրեւ զհամր դեւ»:

Այս տխուր պատմություններից հետո՝ մեր դեմքը դարձնում ենք դեպի Կրոնական ժողովը և իբրև անդամ ազգի և եկեղեցու առաջարկում ենք, նախ՝ հասկանալ և ընդունիլ, որ հոգևորականությունը մի տեսակ արհեստ չէ նյութական կյանքի պիտույքը հայթայթելու համար և, թե կամի նա խորհուրդ ունենալ, ապա, ուրեմն՝ պարտական է սպասավորել ազգի հառաջադիմության:

Երկրորդ՝ նույնը հասկացնել յուր իրավասության տակ եղած եկեղեցականներին, որպեսզի յուրյանց ընթացքը հարմարեցնեն այս գաղափարին:

Երրորդ՝ սաստիկ պատվեր տալ բոլոր եկեղացականներին՝ առանց աստիճանի և պաշտոնի խորության, չհամարձակվել ձեռք վերցնել կամ զավազան բարձրացնել հայոց ազգի զավակները գանակոծելու և գիշատելու համար (*տես Սեղու, թ. 127*). այդ հոգևորականություն չէ, այլ՝ *անարգ* դահճություն¹²:

Այս առաջարկությունը առնելուց հետո՝ կսպասենք Կրոնական ժողովի շրջաբերական հրամանին, հատկապես՝ այս բովանդակությամբ, որ եկեղեցանք չհամարձակվին, որևիցե դիպվածում՝ մարմնական պատիժ գործ դնել ազգի անդամների վերա:

Եթե այս շրջաբերականը դուրս չգա՝ այն ժամանակ (այժմեն հայտնում ենք հրապարակով), որ մեք կհանենք մի շրջաբերական, բայց բոլորովին հակառակ բովանդակությամբ: Նորանից ծագելու հետևանքը, հանցանքը և մեղքը, այս օրից՝ դնելով Կրոնական ժողովի զանցառության վերա:

Այս խոսքերը ասում ենք ամենայն լրջությամբ և ծանրությամբ: Կրոնական ժողովը լոկ սպառնալիք չհամարե, կամ՝ ըրպեական վաղանցուկ կրքի ծնունդ. ո՛չ, ո՛չ: Այժմ և մինչև գերեզմանի ափը վրեժխնդիր և նախանձավոր ենք հասարակ ժողովրդի իրավունքը պաշտպանելու և այս խորհրդով ամենայն բանի ընդունակ:

Կրոնական ժողովը կկարդա մեր շրջաբերականը, եթե զանցառության դժբախտության հանդիպի. մեք, յուր ժամանակին, առանձին ծրարի մեջ կուղարկենք նորան մի օրինակ:

Ո՛հ, ի՛նչ ցավալի պաշտոններ, ի՛նչ տխուր առարկաներ նյութ են այսօր մեր խոսքին:

Ա՞յս էր մեր գործը:

Արյուն է կաթում մեր սրտից, երբ նայում ենք ազգի ամայի և անուկ կյանքի վերա. աղեխարշ սրտմտում ենք դարձյալ՝ տեսանելով, որ այս անգործության, ծայրացյալ թշվառության և կարելի եղածի չափ ստրկության մեջ հայերը դատապարտված են, օտար զավազանի հետ՝ ենթարկվիլ նաև յուր եկեղեցականների հարստահարության:

Բայց մինչև ո՞ր աստիճան բարձրանում է այս անախորժ զգացողությունը, մինչև հայ մարդիկ, դարձյալ՝ հանդես են գալիս եկեղեցականների մտացածին իրավունքը ջատագովելու և ազգի ստրկության ժամանակը հարատևել տալու համար. մինչև ո՞ր աստիճան... Մեք հրաժարվում ենք սահմանել:

Ազատությունը՝ այն վսեմակա՛ն աքսորականը, վերստին և վերստին սրբված արյունով, հրաբորբոք տառերով գրվում է պայծառ ճակատների վերա, իսկ հայը և այսօր չէ կարող կատարելապես դուրս հանել յուր ճակատը սև վերարկուի տակից, ուր դարերով, ահա, որջացել են պարկյանք՝ ազատության բողբոջները մկրատելու համար:

Ռազմիկ Սահակյան

Խ. Արուսյանի անվան Հայկական պետական մանկավարժական համալսարանի փիլիսոփայության և սոցիոլոգիայի ամբիոնի դոցենտ: 1982թ. պաշտպանել է թեկնածուական ատենախոսություն «Ստեփանոս Նազարյանցի ազատախոսական և հակակղերական հայացքները» թեմայով:

ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՆԱԶԱՐՅԱՆՑԸ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՀԱՆՂՈՒԹՈՂԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԽՂԵԻ ԱԶԱՏՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ (Ծննդյան 195-ամյակի առթիվ)

XIX դարն առանձնահատուկ տեղ է զբաղում հայ ազատախոսական մտքի պատմության մեջ՝ ժառանգելով XVIII դարի Եվրոպական լուսավորության ոգին՝ գիտության ջատագովություն, կրթության և դաստիարակության աշխարհիկ համակարգ, հակակրոնական ու հակաեկեղեցական ուղղվածություն: Հայ երիտասարդները, ովքեր այս ոգով էին դաստիարակվել ու կրթություն ստացել Եվրոպական երկրներում, ձգտում էին գաղափարական միջոցներով հիմնավորել Հայաստանում տնտեսական և սոցիալական փոփոխություններ կատարելու անհրաժեշտությունը: «Լինելով Եվրոպական ազատախոսության և ազատամտության ջատագովներ, այդ ոգով ծավալելով տեսական-իրապարախոսական փիլիսոփայական գործունեություն՝ նրանք հայ իրականության մեջ ձևավորում են բոլորովին նոր վերաբերմունք կրոնի և եկեղեցու նկատմամբ»¹:

XIX դարի հայ լուսավորական միտքը պարզևեց առաջավոր մտածողների մի համաստեղություն՝ Մ.Նալբանդյան, Ստ.Ոսկան, Ստ.Պալասանյան, Գ.Կոստանդյան, Մ.Մամուրյան, Րաֆֆի, Ե.Տեմիրճիպաշյան և այլք: Նրանց շարքում է նաև՝ մեծ լուսավորիչ, ազատախոս մտածող Ստեփանոս Նազարյանցը (1812-1879):

Հայ ժողովրդի հոգևոր մշակույթի պատմությամբ զբաղվող գիտնականների համար մեկ անգամ չէ, որ Ստ.Նազարյանցի հարուստ և բազմակողմանի գիտական ժառանգությունն ուսումնասիրության առարկա է դարձել: Հրապարակախոս, լուսավորիչ, փիլիսոփա, մանկավարժ, արևելագետ, գրականագետ-պատմաբան Ստ.Նազարյանցի մասին հիմնարար ուսումնասիրություններ են կատարվում, աշխատություններ են գրել Ս.Շահազիզը, Լեոն, Ա.Հովհաննիսյանը, Մ.Մխիթարյանը, Ռ.Կարապետյանը, Ռ.Նանույանը, Ա.Սարգսյանը²: Չնայած նրանց ուսումնասիրություններն իրենց բնույթով և ուղղվածությամբ տարբեր են, սակայն այդ բոլորում էլ կարմիր թելի նման անցնում է այն գաղափարը, որ Ստ.Նազարյանցը մեծ դեր է խաղացել XIX դարի 40-70 թվականներին հայ ժողովրդի լուսավորության գործում: Ստ.Նազարյանցը քաջատեղյակ էր իր ժամանակի առաջավոր մտածողներ Ռուստոյի, Կոնդորսեի, Հեգելի և այլոց հասարակագիտական հայացքներին ու հասարակական առաջադիմության գնահատման հարցում համախոս էր նրանց: Նա համարում էր, թե՛ հայկական կյանքը պետք է վերակառուցել, լուսավորել Եվրոպական և ռուս առաջավոր ժողովուրդների օրինակով: Եվրոպական ազգերի հետ համեմատելով՝ Ստ.Նազարյանցը ցավով է նկատում, որ հայ ժողովուրդը, կարծես՝ դուրս է մնացել զարգացման ընդհանուր գործընթացից ու խրվել ասիական անշարժության մեջ: Վերհանելով այն գործոնները, որոնք խոչընդոտում են ազգի առաջադիմությունը, Ստ.Նազարյանցը՝ որպես ճշմարիտ լուսավորական մտածող, այդ գործոններից մեկն է համարում կրոնը, կրոնական մտածողությունն ու այն ամենը, ինչը կապվում է կրոնի հետ: Այս հանգամանքով է պայմանավորված կրոնի նազարյանական քննադատությունը: Այդ քննադատությունն իր վրա է կրում այն ժամանակների կնիքը: Բայց իրավացի է նաև այն, որ Ստ.Նազարյանցի բարձրացրած որոշ հարցեր (կրոնի և ազգի փոխհարաբերության, հայոց պատմության և մշակույթի մեջ եկեղեցու խաղացած դերի, կրոնական հանդուրժողականության, խղճի ազատության և այլն) ուժի մեջ են մտնում այսօր: Սույն հոդվածում ներկայացվում են Ստ.Նազարյանցի հայացքները խղճի ազատության և կրոնական հանդուրժողականության մասին:

Հայ եկեղեցին և իր հոգևոր հայրերը դարեր շարունակ պաշտպանել են կրոնի և ազգի նույնացման տեսակետը, որը մերժեցին XIX դարի հայ առաջավոր մտածողները, հատկապես՝ հայ հասարակական-քաղաքական մտքի ազգային-ժողովրդավարական թևի ներկայացուցիչները: Ստ.Նա-

զարյանցը հանդես եկավ խղճի ազատության և դրա մասնավոր դեպքի՝ դավանանքի ազատության ու հանդուրժողականության պահանջներով: Խղճի ու մտքի ազատության պահանջը Ստ.Նազարյանցը շոշափել է ինչպես վաղ շրջանի, այնպես էլ՝ հետագայի իր աշխատություններում:

«Վարդապետարան կրոնի» գրքույկում նա գրում է. «Ամենայն ազգ ունի յուր հատուկ հավատը, յուր հատուկ կրոնը, և ամեն միևնի համար յուր սեփականը սիրելի և թանկագին է: Ամեն մարդու համար յուր հավատը ճանապարհ է՝ այս երկրի վերա երջանիկ լինելու, և երկնքումն՝ երանություն գտնելու: Սորան նայելով՝ պարտական է քրիստոնյան պատվիլ և հարգիլ յուր ընկերի կրոնական հավատը, թե՛ նորան մասնակից լիներ, և թե՛ ոչ... Օտարի հավատը երկմիտ խոսքերով չխախտեր, յուր եղբորների կրոնական արարողությունների վերա՝ թեև լինին իսկապես հիմարական՝ ծաղր չառներ և նոցա հավատը կրոնական բաների մասին չբռնադատեր»³: Այս գրքույկում արծարծած լուսավորական գաղափարների պատճառով Ստ.Նազարյանցը մեղադրվեց լուսբերականության մեջ ու սկսեց հալածվել: Սակայն, այդ մեղադրանքն ու հալածանքներն անտեսելով՝ նա շարունակեց պայքարել հանուն կրոնական հանդուրժողականության. թե՛ ուղղակի՝ հրապարակախոսի անմիջականությամբ պաշտպանության տակ ամենելով խղճի ազատության գաղափարը, թե՛ անուղղակի՝ իր հայացքներին արծագանքող թարգմանական գեղարվեստական և բնագիտական բնույթի նյութերի հրապարակման միջոցով:

Խղճի ազատության գաղափարի պաշտպանության ու կրոնական անհանդուրժողականության քննադատության վառ ապացույց է նաև՝ 1860թ. «Յուսիսափայլում» տպագրված «Մենդելսոն, Լավատեր, Լեսինգ» հոդվածի հավելվածը (գնահատելի է, որ «Կրոն և հասարակություն» հանդեսի 1-ին համարում տպագրվել է Ստ.Նազարյանցի այս հոդվածը): Այստեղ Ստ.Նազարյանցը վերլուծում է Կոստանդնուպոլսում տեղի ունեցած այն տխուր միջադեպը, երբ լուսավորչական հայերը չէին համաձայնում, որ «մի պրոտեստանտացած հայի» թաղեին իրենց գերեզմանատանը: Ստիպված միջամտում են զինվորները, և միջադեպն արյունահեղ վախճան է ունենում: Ստ.Նազարյանցի կարծիքով՝ հայոց եկեղեցին միշտ լայնասիրտ և վեհանձն էր այլածես և այլազգի քրիստոնյաների հանդեպ, և նա նույնիսկ փաստեր է ներկայացնում՝ բազում հայկական գերեզմանատներում այլազգիների ու այլադավանների թաղվելու մասին: Եվ՝ «եթե մեր սիրելի եղբարքը դեռևս անփրկելի կորած չէին ֆանատիկոսության ուսող մաշող թույնից», գրում է նա, «եթե մեր պոլսեցի հայրենակիցների մեջ կա դեռևս բանական մտածողության և դատողության տեղիք»⁴, ապա նրանք պետք է ունկնդրեն «Յուսիսափայլի», քանի որ չի կարելի հալածել այն քրիստոնյաներին, ովքեր այլ ձևով են հավատում:

Խնդիրն այն է, որ մինչև XIX դարը կաթոլիկությունն արդեն թափանցել էր Հայաստան, իսկ մինչև XIX դարի 30-ական թվականները՝ բողոքականները: Մինչդեռ եկեղեցին, մտավորականության և ժողովրդի մեծամասնությունն «ազգայնության հիմնական հատկանիշ են համարում նախնիների դավանած և իրենց ժառանգություն թողած քրիստոնեության հայ եկեղեցու տարատեսակը... Ազգը պառակտվում է կրոնական հատկանիշով»⁵: Ստ.Նազարյանցը համարում է, թե՛ լուսավորչական հայը չպետք է հալածի այլադավան հային, և քննադատում է բոլոր նրանց, ովքեր դավանական տարբերությունների պատճառով հալածում են իրենց «քրիստոնյա եղբորը»: «Մեր լուսավորական քրիստոնյան, - գրում է Ստ.Նազարյանցը, - դառնալով պրոտեստանտացած քրիստոնյա, այնուամենայնիվ, մնում է մեր եղբայրը՝ թե՛ ազգաբար և թե՛ քրիստոնեաբար. ազգաբար, ըստ որում՝ հայկական արյունը չի փոխվում երակների մեջ՝ դառնալով այլ եկեղեցու անդամ. քրիստոնեաբար, ըստ որում՝ Քրիստոս պատկանում է և՛ պրոտեստանտին, և՛ հային, որչափ ևս տարբեր լինեին նոցա աստվածապաշտության կարգերը»⁶: Ինչպես տեսնում ենք, խղճի ազատության իր պահանջը Սուրբ գրքով հիմնավորելով հանդերձ՝ Ստ.Նազարյանցն ավելի հեռու է գնում՝ միանգամայն կոնկրետ դնելով դավանանքի ազատության հարցն ու քննադատելով կրոնական անհանդուրժողականությունը: Նա, մասնավորապես՝ գրում է. «Ի՞նչ իշխանություն ունի մի քրիստոնյա մի քրիստոնեի խղճի ազատության վերայ. մարդը, այո՛, իբրև քաղաքացի՝ պարտավոր է այս և այն աշխարհական օրենքին այս և այն թագավորութան մեջ, ուր ունի նա յուր օթևանը: Բայց կրոնական բաների մեջ նա գործ ունի յուր խղճի և յուր Աստծոյ հետ. նա պատասխանատու չէ ոչ ոքի յուր ընկերներից, և ոչ ոք դրանից իշխանություն չունի հրամայել նորա խղճին կամ հալածել ու թշնամանալ նորան, որովհետև կցորդ չէ մեր մասնավոր հավատական կարծիքներին»⁷:

իրենց կրոնական պատկանելությամբ հայերը կարող են տարբեր լինել, և սխալ է մտածել, թե՝ «այլադավան քրիստոնյա հայը արդեն հոգով ու սրտով կտրված է ազգից, պիղծ է նա, որովհետև կաթոլիկ է կամ պրոտեստանտ»⁸: Ըստ Ստ.Նազարյանցի՝ ինչպիսի դավանություն էլ պատկանելիս լինեն հայերը՝ «մնում են միշտ արենակից եղբայրք, մի ազգի որդիք, մի լեզվի կցորդ, մի ազգային պատմութեան... ժառանգներ»։ Ստ.Նազարյանցը, ազգի և կրոնի «ջուկ-ջուկ» լինելու խնդիրն առաջադրելով՝ սկիզբ դրեց այն մեծ բանավեճին, որն իր տարբեր դրսևորումներով շարունակվում է նաև մեր օրերում⁹: Որպես օրինակ գերմանական ռեֆորմացիան վկայակոչելով՝ Ստ.Նազարյանցը նշում է, որ կաթոլիկությունը և բողոքականությունը Գերմանիայում չեն խանգարում գերմանացիների «հայրենասիրությանը, նոցա ազգային առաջադիմությանը, նոցա քաղաքական միաբանությանը, նոցա մատենագրության բարգավաճանքին»¹⁰: Իր լուսավորական հավատամքին հարազատ մնալով՝ Ստ.Նազարյանցը հայերին կոչ է անում հրաժարվել կրոնական անհանդուրժողականությունից, եղբայրաբար բուժել ազգի վերքերը, որովհետև ազգը պատկանում է և՛ լուսավորչականին, և՛ կաթոլիկին, և՛ բողոքականին: Նա համարում էր, թե՝ նրանք երեքն էլ իրենց դրոշի վրա պետք է արձանագրեն երեք բառ՝ «որպես նոցա կյանքի թանկագին առածք, որպես նոցա աչքի բիբք. եղբայրասիրություն, հայրենասիրություն, միաբան անձնագոհություն հասարակաց հայրենիքի համար»¹¹: 1860թ. «Հյուսիսափայլի» 11-րդ համարում պաշտպանելով կրոնական հանդուրժողականության ու խղճի ազատության գաղափարը՝ Ստ.Նազարյանցը թարգմանաբար հրատարակում է **Բերնարդեն դը Սեն Պիերի «Սուրատի դահվետունը»** պատմվածքը՝ քննադատելով հերոսներից յուրաքանչյուրի այն պնդումը, թե՝ «միակ ճշմարիտ կրոնը գտնվում է միայն իր հայրենի աշխարհում»¹²:

«Հյուսիսափայլի» 1860թ. 10, 11-րդ համարներում լույս տեսած նյութերում արտահայտված առաջադիմական գաղափարների պատճառով՝ Ստ.Նազարյանցի դեմ ուղղված հալածանքները, հերյուրանքներն ու մեղադրանքներն ավելի սաստկացան: Սակայն կղերական հոսանքի ներկայացուցիչների այդ մեղադրանքներից հետո Ստ.Նազարյանցը ոչ միայն չնահանջեց իր լուսավորական հայացքներից ու սկզբունքներից, այլև՝ «Հյուսիսափայլի» 1860թ. 12-րդ համարում նրանց երեսին շարտեց. «Ավետարանի սուրբ գրվածքն իսկ, առանց ձգելու քննության բովի մեջ, չեն ընդունելու ազգերը»¹³: Հետևաբար՝ նա երբեք չէր կարող ներողամիտ լինել այն հոգևորականների նկատմամբ, ովքեր «դիվային նախանձով վառված՝ աշխատում են անգործ կացուցանել աշխարհական հեղինակների գրվածքը»¹⁴:

Խղճի ազատության գաղափարի պաշտպանությամբ հանդես եկող Ստ.Նազարյանցը քննադատում էր նաև Ռուս ուղղափառ եկեղեցու այն քաղաքականությունը, որով վերջինս փորձում էր տարբեր միջոցներով հայ եկեղեցին ձուլել իր հետ: Այդ մասին իր բացասական վերաբերմունքը նա հայտնել է **Խ.Լազարյանին** գրած նամակում: Այդտեղ Ստ.Նազարյանցը ցարիզմի գաղութային քաղաքականության արտահայտություններից մեկն էլ համարում է այն, որ ռուս ուղղափառ եկեղեցին ձգտում է ենթարկել իրեն կամ ձուլել իր հետ այլադավան բոլոր քրիստոնյաներին: Ոչ ռուս ժողովուրդների, մասնավորապես՝ հայության լեզուն և կրոնը փոխելով՝ ցարիզմը ձգտում էր դրանով իսկ ռուսացնել նրանց: Հայ ժողովրդի նկատմամբ ցարիզմի վարած նման քաղաքականության դրսևորումներից է Քիոսի միտրոպոլիտ Գրիգորի «դՐՌԻՅՈՒՎՐՍՏԱԿ փՅԱՎՈՒՅ» ամսագրում 1868թ. լույս տեսած հոդվածը, որտեղ հոդվածագիրը հայ եկեղեցուն առաջարկում է վերանայել դավանաբանական բնույթի մի շարք առանցքային հարցեր, որոնցով այս եկեղեցին տարբերվում է ուղղափառությունից: Ստ.Նազարյանցը համարում էր, թե՝ այդ փոփոխությունները «կարող են մեր ժողովրդի մեջ միայն առիթ տալ տխուր և կործանարար գծությունների»¹⁵:

Ստ.Նազարյանցը խղճի ու մտքի ազատության հարցերը «Հյուսիսափայլում» քննադատել է նաև Շամախուց ստացված մի նամակի կապակցությամբ: Նամակագիրները բողոքել էին, թե՝ Շամախում Մովսես վարդապետը, իրենց խղճի ու մտքի վրա բռնաճակով՝ արգելել է առանձին խմբով զբաղվել Սուրբ գրքի ընթերցանությամբ՝ դրա մեջ հերձվածություն տեսնելով: Հայ հոգևորականի այս անհանդուրժողականությունը քննադատելով՝ Ստ.Նազարյանցը բացականչում է. «Օ՛հ, ի՛նչ տեղ է հասել մեր թշվառությունը՝ հոգևորականների վայրենաբար տգիտությամբ և անամոթությամբ»¹⁶:

Ստ.Նազարյանցն ազատությունն ու արդարությունը ճնշելու մեջ մեղադրում էր նաև կղերական հոսանքի ներկայացուցիչներին, ում նա անվանում էր «հայկական եզվիտներ»։ Հայ լուսավորչի կարծիքով՝ սրանք «պատրաստ են աղավաղել ամենայն բարոյական հիմունք մարդկային կյան-

քի, պղտորել և մռայլել ամենայն ճշմարտություն, միայն թե՛ կարողանային հասնել յուրյանց նպատակին, որ է իշխանություն և հրաման ազատ հոգիների վերա»¹⁷: Նա համարում էր, թե՛ ազգային գիտակցությունն ու խիղճն առաջացել են, երբ սկսվեց կործանվել Հռոմի պապի իշխանությունը: Սակայն, ինչպես ցույց է տալիս եվրոպական պետությունների օրինակը՝ գիտության և լուսավորության բացակայության դեպքում անհնար է մտածել ազգային ազատության մասին: Նրա կարծիքով՝ հավատի ազատությունն անպայման պահանջում է բոլոր դավանանքների հավասարություն: Դավանանքի ազատությունը Ստ.Նազարյանցը չի ըմբռնում նեղ իմաստով, այլ՝ համարում է, թե՛ «հավատի ազատության անհրաժարելի հետևություն է մտածության ազատությունը»¹⁸: Ուստի խղճի ու մտքի ազատություն հաստատել ցանկանալով՝ հայ լուսավորիչը ցույց էր տալիս այդ սահմանափակումների (որոնցից էր նաև՝ մամուլի ազատության ճնշումը) քաղաքական ու բարոյական վնասները: Նրա խոր համոզմամբ՝ խելացի պետական կարգում պետք է մամուլի ազատություն լինի: Եիշտ է՝ Ստ.Նազարյանցը պետությունը դիտում էր որպես խղճի ու մտքի ազատության մարմնացում, բայց և այնպես՝ նա պետությանն ու եկեղեցուն իրավունք չէր վերապահում պարտադրելու իրենց բարոյականությունը, քանզի՝ «թագավորությունը չէ ամենակարողը. միտքը դրած է նորանից դուրս, և մտածողությունը դրած է նորանից վեր. միտքը որպես հասարակաց կարծիք առաջնորդում է և իշխում է նորան. միտքը որպես գիտություն նվաճվել չի կարող նորա իշխանության տակ: Այլև օրեցօր կերպարանվող հասարակաց կարծիքը, այսինքն՝ օրախոսական տպագրությունը պիտո է ունենա համարձակություն ծեծելու և աճելու, որչափու հասակ առնի իբրև մի ամուր տունկ»¹⁹: Ստ.Նազարյանցի կարծիքով՝ եթե պետությունը ցանկանում է լինել բարոյականության պաշտպան, ապա պետք է ոչ թե պայքարի մտքի դեմ, այլ՝ հիմնվի մտքի վրա, քանզի՝ «տպագրությունը երբեք վտանգավոր չէ... Տպագրությունը սխալվում է, բայց չէ մեղանջում, նա չէ գործում հանցանք... այդ սխալը կարելի է հերքել, բայց ո՛չ պատժել»²⁰: Հայ լուսավորիչը համարում է, թե՛ այն պետությունը, որը վախենում է ժողովրդի լուսավորությունից, գիտության տարածումից ու առաջադիմությունից և այդ ամենն ավելորդ համարում՝ «հիմնվում է ահ ու դողի, բայց ո՛չ սիրո և խոստովանության վերա, և այդպես ինքը դատապարտում է յուր անձն արժանի կործանման»²¹:

Ստ.Նազարյանցը գրաքննության առաջացումը կապակցում է կրոնի հետ: «Եթե քննենք ցենզուրայի առաջագայությունը պատմաբանաբար,- գրում է նա,- դա՛ է հռոմեական պապերի եկեղեցական իշխանության գյուտը. դա առաջին անգամ ներս բերվեցավ ընդդեմ ռեֆորմատորական շարժողությունների եկեղեցու մեջ և եկեղեցուց դուրս: Հռոմի պապերից անցավ դա իշխանների ձեռքը, որ դորան յուրյանց ժառանգած եկեղեցական մեծավորության ցուցակի մեջ գտել էին, որ այս գեներով սկսան նոքա այնուհետև առաջ տանել հին վկայություններ դարանագործ, բայց անօգուտ պատերազմն ընդդեմ ազատ մտածողության և գիտության»²²:

Քննադատելով հանդերձ՝ Ստ. Նազարյանցը գիտակցում էր, որ կրոնը, եկեղեցին ու իր սպասավորներն իրենց իշխանությունն առանց պայքարի չեն զիջի: «Հյուսիսսափայլի» հրատարակողը հանուն ազատ մտածողության «հանդես է գնալու մի փոթորկի, տեսանենք՝ խավա՞րը կհաղթի լուսին, թե՞ լուսը՝ խավարին, միայն թե՛ մեր ազգի մարդիկը ունենային այնքան բարոյականություն և ազնիվ պատվասիրություն (*moralite' et une noble ambition*), որ չկամեին պատերազմել իմ հետ բռնակալության ճանապարհով, այլ՝ պատվավոր զենքով, բայց պապականք ու ասիացիք այս գործի մեջ միապես սովոր են ընթանալ, ուր պակաս է պատվավոր զենքը, որ միայն տեղիք ու հանդես ուներ *լիտերատուրայի* մեջ, այնտեղ կամին գործ դնել մի կոպիտ բռնակալության (*un despotisme brutale*)... պատերազմել պիտոյ է, և միաբանությամբ, այնուհետև հաղթությունը կլինի ձեր և մեր բաժինը»²³:

Հայ լուսավորիչը նկատի ուներ ոչ միայն կաթոլիկական ինկվիզիցիան (*հավատաքննությունը*), այլև՝ Էջմիածնի Սինոդն ու ցարական գրաքննությունը, երբ գրում էր. «Այրելը չէ պատասխանել... Պատժելով կարելի չէ բնաջինջ առնել մի գաղափար. մտածողի վրա պատիժ դնելը ցուցանում է միայն հերքողության դժվարությունը»²⁴:

Ստ.Նազարյանցը համարում է, թե՛ պետությունը պետք է հիմնվի մտքի և գիտության վրա՝ դրանց ազատ գործունեության ասպարեզ տրամադրելով, քանզի շատ բան ունի դրանցից սովորելու: Պետության նկատմամբ կրոնը մասնավոր գործ համարելով՝ նա առաջարկում էր եկեղեցին անջատել պետությունից, դպրոցն էլ՝ եկեղեցուց, և լայն ճանապարհ տրամադրել գիտության ու լուսավորության գործին²⁵:

Ստ.Նազարյանցը հանդես էր գալիս խղճի ու մտքի ազատության ընթացման հայեցակետից: Ինչ խոսք՝ նման տեսակետը հայ իրականության մեջ ժամանակին առաջադիմական նշանակություն ունեցող մանավանդ, որ հայ լուսավորիչը հույս ուներ դրանով պահպանել հայ ժողովրդի ազգային ինքնությունը: Դա, ըստ նրա՝ հնարավոր էր ապահովել գիտության ու լուսավորության տարածման միջոցով: Ստ.Նազարյանցը համարում էր, թե՛ իր ժամանակը պատերազմ է տգիտության ու գիտության միջև, իսկ անտարբեր մնալ այդ պատերազմում՝ անկարելի է: Հայ լուսավորիչը կոչ էր անում՝ աներկյուղ պայքար մղելու խավարի զինվորների դեմ և հաղթել: Նա համոզված էր, որ հաղթանակը դժվար է ձեռք բերվում, և ճշմարտությունը սովոր է աճել ու տարածվել՝ «**հալածանքներով միայն**»: Ստ.Նազարյանցն այդ հալածանքներից չընկճվեց. իր ձեռնարկած մեծ գործը չկարողացան խոչընդոտել ո՛չ պահպանողական հակառակորդների, ո՛չ էջմիածնի Սինդի, և ո՛չ էլ՝ ցարական գրաքննության հարձակումները: Խղճի ու մտքի ազատության գաղափարը պաշտպանելով՝ իր ժողովրդի լուսավորությունը նա կապակցում էր ոչ թե խավարասեր ու անկիրթ հոգևորականության, այլ՝ «**լուսավորյալ աշխարհականների**» հետ, և կոչ էր անում՝ չպաշտպանելու առաջադիմության այդ «**խափանարարքին ու հալածողքին**»: Նա գիտակցաբար իր ողջ կյանքը նվիրեց հայ ժողովրդի լուսավորության գործին և չէր սխալվում, երբ հայ մեծ լուսավորիչ **Խ.Աբովյանին** գրում էր. «**Ես կարծում եմ՝ երախտագետ հետնորդները մեզ կգնահատեն և մեզ վրա կնայեն զարմացած հայացքով՝ որպես հայրենյաց մաքուր սիրո զովելի օրինակների վրա**»²⁶:

Անցել է շուրջ 1,5 դար, Ստ.Նազարյանցի բարձրացրած հարցերից շատերն ստացել են իրենց լուծումները. ունենք ազգային պետություն, հաստատված Սահմանադրություն, որը կարգավորում է կրոնական կազմակերպությունների ու պետության միջև հարաբերությունները, եկեղեցին անջատվել է պետությունից, և դպրոցը՝ եկեղեցուց, բացվել են բազմաթիվ «**վերին դպրոցներ**»՝ համալսարաններ, Հայաստանն իր մտավոր ներուժով առաջատար երկրների շարքն է դասվում: Այնուհանդերձ՝ աշխարհաքաղաքական և կրոնական զարգացումները կրոնական հանդուրժողականության, խղճի ազատության հարցին նոր երանգ ու հնչեղություն են հաղորդում: Համընդհանուր գլոբալացումը, մշակույթների փոխներթափանցումը, զանազան կրոնական ուղղությունների ու կազմակերպությունների ներթափանցումը Հայաստան պահանջում են նոր մոտեցումներ, չափորոշիչներ մշակել կրոնական հանդուրժողականության և խղճի ազատության հարցերում, որոնք լուրջ քննարկման առարկա են դարձել ոչ միայն փիլիսոփաների, կրոնագետների, աստվածաբանների աշխատություններում, այլև՝ «**Կրոն և հասարակություն**» հանդեսում²⁷ և, կարծում եմ՝ Ստ.Նազարյանցի առաջադրած տեսակետներն ուժի մեջ են մտնում այսօր:

ԿՈՆՎԵՆՑԻԱ ՄԱՐԴՈՒ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐԻ ԵՎ ՀԻՄՆԱՐԱՐ ԱԶԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

Եվրոպայի խորհուրդ

(Մտքի, խղճի, համոզմունքի և կրոնի ազատությունն ապահովող հիմնական դրույթները հատվածաբար)

Իրավունքներ և ազատություններ

4-ը նոյեմբերի, 1950թ.

Հոդված 4. Ստրկության և հարկադիր աշխատանքի արգելում

1. Ոչ ոք չպետք է պահվի ստրկության մեջ կամ անազատ վիճակում:
2. Ոչ ոք չպետք է պարտադրվի կատարելու պարտադիր կամ հարկադիր աշխատանք:
3. Սույն հոդվածի նպատակների համար «պարտադիր կամ հարկադիր աշխատանք» հասկացությունը չի ներառում՝
 - ա. ցանկացած աշխատանք, որը սովորաբար պահանջվում է կատարել սույն կոնվենցիայի 5-րդ հոդվածի դրույթների համաձայն կալանքի տակ գտնվելու կամ նման կալանքից պայմանականորեն ազատված լինելու ընթացքում.

բ. զինվորական բնույթի ցանկացած ծառայություն, իսկ այն երկրներում, որտեղ օրինական է ճանաչվում զինվորական ծառայությունից հրաժարվելը՝ համոզմունքներից ելնելով՝ պարտադիր զինվորական ծառայության փոխարեն նշանակված ծառայությունը.

գ. ցանկացած ծառայություն, որը պարտադիր է բնակչության կյանքին կամ բարեկեցությանն սպառնացող արտակարգ դրության կամ աղետի դեպքում.

դ. սովորական քաղաքացիական պարտականությունների մաս կազմող ցանկացած աշխատանք կամ ծառայություն:

Չոդված 9. Ստքի, խղճի և կրոնի ազատություն

1. Յուրաքանչյուր ոք ունի մտքի, խղճի և կրոնի ազատության իրավունք, այս իրավունքը ներառում է իր կրոնը կամ համոզմունքը փոխելու ազատությունը և դրանք ինչպես միանձնյա, այնպես էլ՝ այլոց հետ համատեղ և հրապարակավ կամ մասնավոր կարգով, քարոզչության, արարողությունների, պաշտամունքի և ծեսերի միջոցով արտահայտելու ազատություն:

2. Սեփական կրոնը կամ համոզմունքները դավանելու ազատությունը ենթակա է միայն այնպիսի սահմանափակումների, որոնք սահմանված են օրենքով և անհրաժեշտ են ժողովրդավարական հասարակությունում՝ ի պաշտպանություն հասարակական անվտանգության, հասարակական կարգի, առողջության կամ բարոյականության կամ այլ անձանց իրավունքների և ազատությունների:

Չոդված 10. Արտահայտվելու ազատություն

1. Յուրաքանչյուր ոք ունի ազատորեն արտահայտվելու իրավունք: Այս իրավունքը ներառում է սեփական կարծիք ունենալու, տեղեկություններ և գաղափարներ ստանալու և տարածելու ազատությունը՝ առանց պետական մարմինների միջամտության և սահմաններից անկախ: Այս հոդվածը չի խոչնդոտում պետություններին՝ սահմանելու ռադիոհաղորդումների, հեռուստատեսային կամ կինեմատոգրաֆիական ձեռնարկությունների լիցենզավորում:

2. Այս ազատությունների իրականացումը, քանի որ այն կապված է պարտավորությունների հետ, կարող է պայմանավորվել այնպիսի ձևականություններով, պայմաններով, սահմանափակումներով կամ պատժամիջոցներով, որոնք նախատեսված են օրենքով և անհրաժեշտ են ժողովրդավարական հասարակությունում՝ ի շահ պետական անվտանգության, տարածքային ամբողջականության կամ հասարակության անվտանգության, անկարգությունները կամ հանցագործությունները կանխելու, առողջությունը կամ բարոյականությունը, ինչպես և՛ այլ անձանց հեղինակությունը կամ իրավունքները պաշտպանելու, խորհրդապահական պայմաններով ստացված տեղեկատվության բացահայտումը կանխելու կամ արդարադատության հեղինակությունն ու անաչառությունը պահպանելու նպատակով:

Չոդված 11. Հավաքների և միավորման ազատություն

1. Յուրաքանչյուր ոք ունի խաղաղ հավաքների ազատության և այլոց հետ միավորվելու ազատության իրավունք՝ ներառյալ իր շահերի պաշտպանության համար արհմիություններ ստեղծելու և դրանց անդամակցելու իրավունքը:

2. Այս իրավունքների իրականացումը ենթակա չէ որևէ սահմանափակման բացի այնպիսիներից, որոնք նախատեսված են օրենքով և անհրաժեշտ են ժողովրդավարական հասարակայնությունում՝ ի շահ պետական անվտանգության կամ հասարակության անվտանգության, անկարգությունները կամ հանցագործությունները կանխելու, առողջությունը կամ բարոյականությունը կամ այլ անձանց իրավունքներն ու ազատությունները պաշտպանելու նպատակով: Սույն հոդվածը չի խոչնդոտում օրինական սահմանափակումներ նախատեսել զինված ուժերի, ոստիկանության և պետական վարչակազմի մեջ ներառվող անձանց՝ այդ իրավունքների իրականացման նկատմամբ:

Չոդված 14 . տրականության արգելում

Սույն կոնվենցիայում շարադրված իրավունքներից և ազատություններից օգտվելը ապահովվում է առանց խտրականության, այն է՝ սեռից, ռասայից, մաշկի գույնից, լեզվից, կրոնից, քաղա-

քական կամ այլ հանդուժողից, ազգային կամ սոցիալական ծագումից, ազգային փոքրամասնությանը պատկանելուց, գույքային դրությունից, ծննդից կամ այլ դրությունից անկախ :

Արձանագրություն համար 1, պարագրաֆ համար 2,
Արձանագրություն 12

ՄԱՐԴՈՒ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐԻ ԵՎ ՀԻՄՆԱՐԱՐ ԱԶԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ ԿՈՆՎԵՆՑԻԱՅԻՆ ԿԻՑ ԹԻՎ 12

Ա Ր Զ Ա Ն Ա Գ Ր ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

Սույնը ստորագրած Եվրոպայի խորհրդի անդամ պետությունները՝ հաշվի առնելով այն հիմնարար սկզբունքը, ըստ որի՝ բոլորը հավասար են օրենքի առջև և օրենքի հավասար պաշտպանության իրավունք ունեն, վճռական լինելով ձեռնարկել հետագա քայլեր, զարգացնել բոլոր անձանց հավասարությունը 1950 թվականին նոյեմբերի 4-ին Յռոմում ստորագրված՝ Մարդու իրավունքների և հիմնարար ազատությունների պաշտպանության մասին Կոնվենցիայով (այսուհետ՝ **Կոնվենցիա**) խտրականության ընդհանուր արգելքի կոլեկտիվ երաշխավորման միջոցով, վերահաստատելով, որ ոչ խտրականության սկզբունքը չի խոչընդոտում մասնակից պետությունների կողմից լիակատար և արդյունավետ հավասարությունը զարգացնելու նպատակով միջոցներ ձեռնարկելը՝ պայմանով, որ այդ միջոցառումների իրականացման համար գոյություն ունի օբյեկտիվ և հիմնավոր արդարացում,

համաձայնեցին հետևյալի մասին.

Հոդված 1. Խտրականության համընդհանուր արգելումը

1. Օրենքով սահմանված ցանկացած իրավունքից օգտվելը պետք է ապահովվի առանց սեռի, ռասայի, գույնի, լեզվի, կրոնի, քաղաքական կամ այլ կարծիքի, ազգային կամ սոցիալական ծագման, ազգային փոքրամասնության պատկանելու, սեփականության, ծննդի կամ այլ կարգավիճակի վրա հիմնված խտրականության:

2. Ոչ մեկի նկատմամբ պետական մարմնի կողմից խտրականություն չպետք է դրսևորվի սույն հոդվածի 1-ին կետում նշված որևէ հիմքով:

Հոդված 2. Տարածքային կիրառումը

1. Ցանկացած պետություն կարող է ստորագրելիս կամ վավերագիրը, ընդունման կամ հաստատման հայտարարագրերը ի պահ տալիս նշել այն տարածքը կամ տարածքները, որոնց նկատմամբ կիրառվելու է:

2. Ցանկացած պետություն կարող է ավելի ուշ՝ ցանկացած պահի, Եվրոպայի խորհրդի Գլխավոր քարտուղարին հղած հայտարարությամբ սույն Արձանագրության կիրառումը տարածել հայտարարության մեջ նշված որևէ այլ տարածքի նկատմամբ: Այդ տարածքի նկատմամբ ուժի մեջ է մտնում նման հայտարարությունը Գլխավոր քարտուղարի ստանալու օրվանից հետո՝ եռամսյա ժամկետը լրանալուն հաջորդող ամսվա առաջին օրը:

3. Նախորդ երկու կետերի հիման վրա արված ցանկացած հայտարարություն, որը վերաբերում է դրանում նշված այս կամ այն տարածքին, կարող է փոփոխվել կամ չեղյալ հայտարարվել Գլխավոր քարտուղարին ուղղված ծանուցման միջոցով: Չեղյալ հայտարարելը կամ փոփոխությունն ու-

ժի մեջ են մտնում դրանք Գլխավոր քարտուղարի ստանալու օրվանից հետո՝ եռամսյա ժամկետը լրանալուն հաջորդող ամսվա առաջին օրը:

4. Սույն հոդվածին համապատասխան արված հայտարարությունը դիտվում է որպես Կոնվենցիայի 56-րդ հոդվածի 1-ին կետին համապատասխան արված հայտարարություն:

5. Յուրաքանչյուր պետություն, որը սույն հոդվածի 1-ին կամ 2-րդ կետերի համաձայն հայտարարություն է արել, դրանից հետո՝ ցանկացած ժամանակ, կարող է մեկ կամ մի քանի տարածքի անունից, որոնց վերաբերում է հայտարարությունը, հայտարարել, որ ինքն ընդունում է Դատարանի՝ առանձին անձանցից, ոչ կառավարական կազմակերպություններից կամ անձանց խմբերից սույն Արձանագրության 1-ին հոդվածի կապակցությամբ Կոնվենցիայի 34-րդ հոդվածով նախատեսված զանգատներ ստանալու իրավասությունը:

Հոդված 3. Հարաբերությունը Կոնվենցիային

Սասնակից պետությունների միջև սույն Արձանագրության 1-ին և 2-րդ հոդվածները դիտվում են որպես Կոնվենցիայի լրացուցիչ հոդվածներ, և Կոնվենցիայի բոլոր դրույթները կիրառվում են համապատասխանաբար:

Հոդված 4. Ստորագրումը և վավերացումը

Սույնը բաց է Կոնվենցիան ստորագրած Եվրոպայի խորհրդի անդամ պետությունների ստորագրման համար և ենթակա է վավերացման, ընդունման կամ հաստատման: Եվրոպայի խորհրդի անդամ պետությունը չի կարող սույնը վավերացնել, ընդունել կամ հաստատել՝ առանց միաժամանակ կամ դրանից առաջ Կոնվենցիան վավերացնելու: Վավերագրերը, ընդունման կամ հաստատման փաստաթղթերն ի պահ են հանձնվում Եվրոպայի խորհրդի Գլխավոր քարտուղարին:

Հոդված 5. Ուժի մեջ մտնելը

1. Սույնը ուժի մեջ է մտնում Եվրոպայի խորհրդի անդամ տասը պետությունների կողմից, 4-րդ հոդվածի դրույթներին համապատասխան, Արձանագրությամբ պարտավորված լինելու մասին համաձայնություն արտահայտվելու օրվանից հետո՝ եռամսյա ժամկետի լրանալուն հաջորդող ամսվա առաջին օրը:

2. Ցանկացած անդամ պետության համար, որն Արձանագրությամբ պարտավորված լինելու իր համաձայնությունն արտահայտում է հետագայում, ուժի մեջ է մտնում վավերագիրը կամ ընդունման կամ հաստատման փաստաթուղթն ի պահ հանձնելու օրվանից հետո՝ եռամսյա ժամկետը լրանալուն հաջորդող ամսվա առաջին օրը:

Հոդված 6. Ավանդապահի գործառույթները

Եվրոպայի խորհրդի Գլխավոր քարտուղարը խորհրդի անդամ պետություններին ծանուցում է՝

ա. ցանկացած ստորագրման մասին,

բ. վավերագիրը, ընդունման կամ հաստատման փաստաթուղթն ի պահ հանձնելու մասին,

գ. 2-րդ և 5-րդ հոդվածներին համապատասխան՝ սույն Արձանագրության ուժի մեջ մտնելու օրվա մասին,

դ. սույն Արձանագրությանը վերաբերող ցանկացած այլ գործողության, ծանուցման կամ հաղորդագրության մասին:

Ի հավաստումն որի՝ պատշաճ կերպով լիազորված ներքոստորագրյալներն ստորագրեցին սույնը:

Կատարված է Հռոմում, 2000 թվականի նոյեմբերի 4-ին, մեկ օրինակով, անգլերեն և ֆրանսերեն, երկու տեքստն էլ հավասարազոր են, որոնք պահվում են Եվրոպայի խորհրդի արխիվում: Եվրոպայի խորհրդի Գլխավոր քարտուղարը դրա հաստատված պատճեններն ուղարկում է Եվրոպայի խորհրդի անդամ յուրաքանչյուր պետության:

ԿՈՆՎԵՆՑԻԱ

ՔԱՂԱՔԱՑԻԱԿԱՆ ԵՎ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Միացյալ Ազգերի Կազմակերպություն

(Մտքի, խղճի, համոզմունքի և կրոնի ազատությունն ապահովող հիմնական դրույթները հատվածաբար)

16-ը դեկտեմբերի 1966թ.

Հոդված 2.

1. Սույն դաշնագրի մասնակից յուրաքանչյուր պետություն պարտավորվում է հարգել իր տարածքի սահմաններում և իրավազորության ներքո գտնվող բոլոր անձանց այն իրավունքները, որոնք ճանաչվել են սույն դաշնագրում, և ապահովել դրանք առանց որևիցե տարբերության, այն է՝ ռասայի, մաշկի գույնի, սեռի, լեզվի, կրոնի, քաղաքական կամ այլ համոզմունքների, ազգային կամ սոցիալական ծագման, գույքային վիճակի, ծննդի կամ այլ հանգամանքի կապակցությամբ:

2. Եթե դա արդեն չի նախատեսված գոյություն ունեցող օրենսդրական կամ այլ միջոցներով՝ սույն դաշնագրի մասնակից յուրաքանչյուր պետություն պարտավորվում է իր սահմանադրական ընթացակարգերին և սույն դաշնագրի դրույթներին համապատասխան անհրաժեշտ միջոցառումներ իրականացնել այնպիսի օրենսդրական կամ այլ միջոցներ ձեռնարկելու համար, որոնք անհրաժեշտ կլինեն սույն դաշնագրում ճանաչվող իրավունքների իրականացման համար:

3. Սույն դաշնագրի մասնակից յուրաքանչյուր պետություն պարտավորվում է.

ա/ ցանկացած այն անձի համար, ում՝ սույն դաշնագրում ճանաչվող իրավունքներն ու ազատությունները խախտված են, ապահովել իրավական պաշտպանության արդյունավետ միջոց, եթե նույնիսկ այդ խախտումը կատարվել է պաշտոնապես գործող անձի կողմից.

բ/ ապահովել, որ իրավական պաշտպանություն պահանջող ցանկացած անձի համար այդպիսի պաշտպանության իրավունք սահմանվի դատական, վարչական կամ օրենսդրական իրավասու իշխանությունների կամ պետության իրավական համակարգով նախատեսված այլ իրավասու մարմնի կողմից, և զարգացնել դատական պաշտպանության հնարավորությունները.

գ/ ապահովել իրավասու իշխանությունների կողմից իրավական պաշտպանության միջոցների կիրառումը՝ դրանք տրամադրելու դեպքում:

Հոդված 4.

1. Պետության մեջ արտակարգ դրության ժամանակ, որի դեպքում ազգի կյանքը վտանգի տակ է գտնվում, և որի առկայության մասին հայտարարվում է պաշտոնապես, սույն դաշնագրի մասնակից պետությունները կարող են միջոցներ ձեռնարկել ի շեղումն սույն դաշնագրով ստանձնած իրենց պարտավորություններից միայն այնքանով, որքան դա պահանջում է դրության սրությունը, պայմանով, որ այդպիսի միջոցները անհամատեղելի չեն միջազգային իրավունքի գծով իրենց մյուս պարտավորությունների հետ և առաջ չեն բերում խտրականություն բացառապես ռասայի, մաշկի գույնի, սեռի, լեզվի, կրոնի կամ սոցիալական ծագման հիման վրա:

2. Այդ դրույթը չի կարող հիմք ծառայել 6, 7, 8 (1-ին և 2-րդ կետեր), 11, 15, 16 և 18 հոդվածներից որևիցե շեղում կատարելու համար:

3. Սույն դաշնագրի մասնակից ցանկացած պետություն, որն օգտվում է շեղվելու իրավունքից, Միավորված Ազգերի Կազմակերպության գլխավոր քարտուղարության միջնորդությամբ պետք է անհապաղ տեղեկացնի սույն դաշնագրի մասնակից մյուս պետություններին այն դրույթների մասին, որոնցից ինքը շեղվել է, և այդպիսի որոշում կայացնելու դրդապատճառների մասին: Այդ նույն միջնորդի միջոցով պետք է նաև հաղորդվի այն ամսաթվի մասին, երբ դադարեցվում է այդ շեղումը:

Հոդված 18

Յուրաքանչյուր ոք ունի մտքի, խղճի և կրոնի ազատության իրավունք: Այդ իրավունքն ընդգրկում է իր ընտրությամբ կրոն կամ համոզմունք ունենալու կամ ընդունելու ազատությունը և միանձնյա կամ այլոց հետ համատեղ և հրապարակավ, կամ մասնավոր կարգով, իր կրոնը կամ հա-

մոզմունքը պաշտամունքի, արարողությունների, ծեսերի և քարոզչության միջոցով արտահայտելու ազատությունը:

Ոչ ոք չպետք է ենթարկվի այնպիսի հարկադրանքի, որը նսեմացնում է սեփական ընտրությամբ կրոն կամ համոզմունք ունենալու կամ ընդունելու ազատությունը:

Կրոնի կամ համոզմունքի արտահայտման ազատությունը ենթարկվում է միայն օրենքով սահմանված և հասարակական անվտանգության, կարգի, առողջության ու բարոյականության, ինչպես նաև՝ այլ անձանց հիմնարար իրավունքների ու ազատությունների պահպանման համար անհրաժեշտ սահմանափակումների:

Սույն Դանշնագրի մասնակից պետությունները պարտավորվում են հարգել ծնողների և համապատասխան դեպքում օրինական խնամակալների ազատությունը՝ ապահովելու իրենց երեխաների կրոնական ու բարոյական դաստիարակությունը սեփական համոզմունքների համապատասխան:

Հոդված 19.

1. Յուրաքանչյուր մարդ իրավունք ունի անարգել կերպով հավատարիմ մնալ իր կարծիքներին:

2. Յուրաքանչյուր մարդ ունի իր կարծիքն ազատ արտահայտելու իրավունք. այդ իրավունքն ընդգրկում է պետական սահմաններից անկախ, բանավոր, գրավոր կամ մամուլի միջոցով, կամ էլ՝ զեղարվեստական ձևով արտահայտված կամ մի այլ ձևով սեփական ընտրությամբ ամեն տեսակի տեղեկատվություն ու գաղափարներ որոնելու, ստանալու և տարածելու ազատությունը:

3. Սույն հոդվածի 2-րդ կետում նախատեսված իրավունքներից օգտվելը դնում է հատուկ պարտականություններ և հատուկ պատասխանատվություն: Հետևաբար՝ դա կապված է որոշ սահմանափակումների հետ, որոնք, սակայն, պետք է սահմանվեն օրենքով և լինեն անհրաժեշտ.

ա/ այլ անձանց իրավունքներն ու հեղինակությունը հարգելու համար,

բ/ պետական անվտանգության, հասարակական կարգի, բնակչության առողջության կամ բարոյականության պահպանության համար:

Հոդված 20

Պատերազմի ցանկացած քարոզչություն արգելվում է օրենքով:

Ազգային, ռասայական կամ կրոնական ատելության ցանկացած քարոզչություն, որը խտրականության, թշնամանքի կամ բռնության հրահրում է, արգելվում է օրենքով:

Հոդված 26

Բոլորը հավասար են օրենքի առջև և, առանց որևէ խտրականության, ունեն օրենքով հավասար պաշտպանվածության իրավունք: Այդ կապակցությամբ՝ օրենքով պետք է արգելվի ցանկացած խտրականություն և բոլորի համար երաշխավորվի հավասար ու արդյունավետ պաշտպանություն խտրականությունից այնպիսի հիմքերով, ինչպիսիք են ռասան, մաշկի գույնը, սեռը, լեզուն, կրոնը, քաղաքական կամ այլ համոզմունքը, ազգային կամ սոցիալական ծագումը, գույքային դրությունը, ծնունդը կամ այլ կարգավիճակը:

Հոդված 27

Այն պետություններում, որտեղ գոյություն ունեն ազգային, կրոնական կամ լեզվական փոքրամասնություններ, դրանց պատկանող անձանց չի կարող մերժվել նույն խմբի այլ անդամների հետ համատեղ իրենց մշակույթից օգտվելու, իրենց կրոնը դավանելու և ծեսերը կատարելու, ինչպես նաև՝ մայրենի լեզուն օգտագործելու իրավունքը:

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ

ՕՐԵՆՔԸ

«ԽՂԾԻ ԱԶԱՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ»

Ընդունված է Հայաստանի Հանրապետության Գերագույն
Խորհրդի կողմից 1991 թ. հունիսի 17-ին:
Փոփոխություններ և լրացումներ կատարվել են
Հայաստանի Հանրապետության Ազգային ժողովի
կողմից 1997թ. սեպտեմբերի 19-ին և 2001թ. ապրիլի 25-ին:

Ղեկավարվելով Հայաստանի Անկախության մասին Հռչակագրով,
նկատի ունենալով հայ ժողովրդի հոգևոր զարթոնքը, նրա դարավոր հոգևոր փորձն ու ավան-
դույթները,

ճանաչելով Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցին որպես հայ ժողովրդի ազգային եկեղեցի,
նրա հոգևոր կյանքի շինության ու ազգապահպանման կարևոր պատվար,

առաջնորդվելով միջազգային նորմերով սահմանված մարդու իրավունքների և հիմնական ազա-
տությունների սկզբունքներով և հավատարիմ լինելով քաղաքացիական և քաղաքական իրավունք-
ների միջազգային Դաշնագրի 18 հոդվածի դրույթներին,

Հայաստանի Հանրապետության Գերագույն Խորհուրդն ընդունում է սույն օրենքը **խղճի ազա-
տության և կրոնական կազմակերպությունների մասին:**

1. ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԴՐՈՒՅԹՆԵՐ

Հոդված 1. Հայաստանի Հանրապետությունում ապահովվում է քաղաքացիների խղճի և կրոնա-
կան դավանանքի ազատությունը: Յուրաքանչյուր քաղաքացի ազատորեն է որոշում իր վերաբեր-
մունքը կրոնի նկատմամբ, իրավունք ունի դավանելու ցանկացած կրոն կամ չդավանելու ոչ մի
կրոն, անձնապես կամ այլ քաղաքացիների հետ համատեղ կատարելու կրոնական ծեսեր:

Հոդված 2. Հայաստանի Հանրապետության քաղաքացիները օրենքի առջև հավասար են քաղա-
քացիական, քաղաքական, հասարակական, տնտեսական և մշակութային կյանքի բոլոր բնագա-
վառներում՝ կրոնի նկատմամբ իրենց վերաբերմունքից կամ կրոնական պատկանելությունից ան-
կախ:

Դավանանքի նկատմամբ քաղաքացիների իրավունքների ուղղակի կամ անուղղակի սահմանա-
փակումները, կրոնական հողի վրա հետապնդումները կամ այլ իրավունքների խոչընդոտումը, կրո-
նական թշնամանքի հարուցումը առաջ են բերում օրենքով սահմանված պատասխանատվություն:

Հոդված 3. Քաղաքացու նկատմամբ չի թույլատրվում որևէ հարկադրանք կամ բռնություն՝ ժա-
մերգություններին, կրոնական ծիսակատարություններին և արարողություններին, կրոնի ուսուցմա-
նը մասնակցելու կամ չմասնակցելու հարցերի նկատմամբ իր վերաբերմունքը որոշելիս:

Խղճի ազատության իրավունքի իրագործումը ենթակա է լոկ այն սահմանափակումներին, որոնք
անհրաժեշտ են հասարակական անվտանգությունը և կարգ ու կանոնը, քաղաքացիների առողջու-
թյունն ու բարոյականությունը, հասարակության մյուս անդամների իրավունքներն ու ազատու-
թյունները պաշտպանելու համար:

2. ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅԱՆ ՍԱՀՄԱՆՈՒՄԸ

Հոդված 4. Կրոնական կազմակերպությունը հավատի համատեղ դավանության, ինչպես նաև՝
կրոնական այլ պահանջումների բավարարման նպատակով ստեղծված քաղաքացիների միավո-
րում է:

Կրոնական կազմակերպություններ են՝ եկեղեցական ու կրոնական համայնքները, թեմերը, վանքերը, կրոնական միաբանությունները, նրանց կրթական ու հրատարակչական հաստատությունները և այլ կրոնական- եկեղեցական հիմնարկները:

Հոդված 5. Քաղաքացիների խումբը ճանաչվում է որպես կրոնական կազմակերպություն, եթե բավարարում է հետևյալ պայմաններին.

ա) չի հակասում սույն օրենքի 3-րդ հոդվածի դրույթներին.

բ) հիմնվում է պատմականորեն կանոնացված որևէ սուրբ գրքի վրա.

գ) իր դավանանքով մտնում է համաշխարհային ժամանակակից կրոնական-եկեղեցական համայնքների համակարգի մեջ.

դ) գերծ է նյութապաշտությունից և ուղղված է դեպի զուտ հոգևոր ոլորտները.

ե) ընդգրկում է առնվազն 200 հավատացյալ անդամ: Մինչև 18 տարեկան երեխանները չեն կարող անդամագրվել կրոնական կազմակերպությանը՝ կրոնական ծեսերին իրենց մասնակցելու պարագայից և այլ հանգամանքներից անկախ (19.09.97):

Սույն պայմանները (բացի «ա» կետում նշվածից) պարտադիր չեն միայն ազգային փոքրամասնությունների կրոնական կազմակերպությունների համար՝ իրենց ազգային դավանանքով:

Հոդված 6. Հայաստանի Հանրապետության տարածքում գործում են.

Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցին (կրճատ՝ **Հայ Եկեղեցի**) իր ավանդական կազմակերպություններով,

կրոնական այլ կազմակերպություններ, որոնք ստեղծվում և գործում են իրենց հավատացյալ անդամների շրջանակներում՝ սեփական ունեցվածքի ու կանոնադրության համաձայն:

3. ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐԸ

Հոդված 7. Կրոնական կազմակերպությունների հոգևոր-կրոնական գործունեությունն իրակացվում է հետևյալ իրավունքների հստակ ընդգծված շրջանակներում.

ա) իրենց շուրջ համախմբել իրենց հավատացյալներին.

բ) ապահովել իրենց հավատացյալների հոգևոր-կրոնական բոլոր կարիքների ու պահանջմունքների բավարարումը.

գ) կատարել կրոնական ժամերգություններ, ծեսեր ու արարողություններ աղոթատներում և դրանց պատկանող տարածքում, ուխտատեղիներում, կրոնական կազմակերպությունների հիմնարկներում, ինչպես նաև գերեզմանոցներում, քաղաքացիների տներում և բնակարաններում, հիվանդանոցներում, զառամյալների ու հաշմանդամների տներում, ազատագրված վայրերում, զորամասերում՝ այնտեղ գտնվող և տվյալ կրոնական կազմակերպության անդամ հանդիսացող քաղաքացիների խնդրանքով, մնացած դեպքերում հրապարակային ժամասացությունները, կրոնական ծեսերն ու արարողությունները կատարվում են ժողովների, հանրահավաքների, ցույցերի ու երթերի համար սահմանված կարգով.

դ) ստեղծել համապատասխան կրոնական ուսուցման խմբեր իրենց անդամների ու նրանց երեխանների կրոնական կրթության համար՝ ծնողների համաձայնությամբ, այդ նպատակով օգտագործելով իրենց պատկանող կամ հատկացված շինությունները.

ե) զբաղվել աստվածաբանական, կրոնական, պատմամշակութային ուսումնասիրություններով.

զ) պատրաստել հոգևորական ծառայության կամ գիտական ու մանկավարժական կադրեր իրենց հոգևոր կենտրոնների կրթական հաստատություններում.

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

ը) օգտվել զանգվածային լրատվության միջոցներից՝ օրենքով սահմանված կարգով.

թ) կապեր հաստատել այլ երկրների եկեղեցական կազմակերպությունների հետ՝ անկախ ազգային կամ դավանական պատկանելությունից, հրավիրել նրանց ներկայացուցիչներին, իրենց հավատացյալներին գործուղել արտասահման՝ ուխտագնացության, ժողովների և կրոնական այլ միջոցառումների մասնակցելու, ինչպես նաև՝ ուսման կամ հանգստի նպատակով (19.09.97).

ժ) զբաղվել բարեգործությամբ:

Կրոնական կազմակերպությունների հրատարակչական գործունեությունը կարգավորվում է Հայաստանի Հանրապետության գործող օրենսդրությամբ:

Վերոհիշյալ իրավունքներն առաջանում են տվյալ կրոնական կազմակերպության՝ Հայաստանի Հանրապետությունում գրանցվելու պահից (19.09.97):

Հոդված 8. Հայաստանի Հանրապետության տարածքում արգելվում է հոգեորսությունը: Որպես հոգեորսություն չի կարող դիտվել սույն օրենքի 7-րդ հոդվածում նշված իրավասությունների սահմանում ծավալված որևէ գործողություն:

4. ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՒՆԵՑՎԱԾՔԸ

Հոդված 9. Կրոնական կազմակերպության սեփականության իրավունքը կարգավորվում է «Հայաստանի Հանրապետությունում սեփականության մասին» օրենքով:

Հոդված 10. Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցու և կրոնական այլ կազմակերպությունների պատմական հուշարձաններն ու պաշտամունքային գույքն օգտագործվում են այդ կազմակերպությունների նվիրագործված ավանդական կարգի համաձայն:

Հոդված 11. Կրոնական կազմակերպությունները պարտավոր են ապահովել պետության կողմից որպես սեփականություն իրենց հանձնված կառույցների, տարածքների և մյուս ունեցվածքի, ինչպես նաև՝ իրենց սեփականություն հանդիսացող պատմական հուշարձանների պահպանությունը և ըստ նշանակության օգտագործումը:

Հոդված 12. Կրոնական կազմակերպությունները կարող են դիմել հավատացյալներին կանավոր դրամական և այլ նվիրատվությունների խնդրանքով, ստանալ և տնօրինել դրանք:

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

Հոդված 13. Այն կրոնական կազմակերպությունները, որոնց հոգևոր կենտրոնները գտնվում են Հայաստանի Հանրապետության տարածքից դուրս, չեն կարող ֆինանսավորվել այդ կենտրոնների կողմից (19.09.97):

Կրոնական կազմակերպությունները չեն կարող ֆինանսավորվել կուսակցությունների կողմից և ֆինանսավորել նրանց (19.09.97):

5. ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԳՐԱՆՑՈՒՄԸ

Հոդված 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 փաստաթղթի հետ իրավաբանական անձանց պետական ռեգիստր պետք է ներկայացվի կրոնի գործերով պետական լիազորված մարմնի փորձագիտական եզրակացությունը՝ սույն օրենքի 5-րդ հոդվածի «բ»-«ե» ենթակետերով սահմանված պայմանների վերաբերյալ: Փորձագիտական եզրակացություն ստանալու համար կազմակերպությունը պետք է ներկայացնի սույն օրենքի 5-րդ հոդվածում նշված պայմանները հաստատող փաստաթղթեր:

Փորձագիտական եզրակացությունը դիմողին տրվում է դիմելու օրվանից ոչ ուշ, քան 10 օրվա ընթացքում: Փորձագիտական եզրակացության ձևը սահմանում է կրոնի գործերով պետական լիազորված մարմինը (25.04.01):

Հոդված 15. Կրոնական կազմակերպության կանոնադրությունը տվյալներ է պարունակում կրոնական կազմակերպության բնույթի և գործելու վայրի, դավանական պատկանելության, կրոնական միավորման կառուցվածքի, աղոթատեղիների և գույքային դրության, ձեռնարկություններ հիմնելու, ուսումնական և հրատարակչական հաստատություններ ստեղծելու մտադրությունների, գործունեության դադարեցման դեպքում գույքային և այլ հարցերի լուծման կարգի մասին, ինչպես նաև՝ պա-

րունակում է տվյալ կազմակերպության գործունեության առանձնահատկությունների հետ կապված այլ դրույթներ:

Հոդված 16. Կրոնական կազմակերպության գրանցման կամ գրանցումը մերժելու որոշումը՝ մերժման հիմքերի նշումով, մեկամսյա ժամկետում գրավոր ձևով հանձնվում է դիմողին:

Կրոնական կազմակերպության գրանցումը կարող է մերժվել գործող օրենսդրությանը հակասելու պարագայում:

Մերժումը կամ որոշման կայացման՝ սույն օրենքով նախատեսված ժամկետի խախտումը կարող են գանգատարկվել դատական կարգով:

Կրոնական կազմակերպության գործունեությունը կարող է դադարեցվել ինքնալուծարքի հետևանքով կամ դատարանի որոշմամբ, Հայաստանի Հանրապետության օրենքների խախտման դեպքում:

6. ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԵՎ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Հոդված 17. Հայաստանի Հանրապետությունում եկեղեցին անջատված է պետությունից: Սույն հիմնադրույթի համաձայն, պետությունը՝

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

բ) 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 գործունեություն.

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

Պետությունը չի խոչընդոտում ազգային եկեղեցու մեծաշնորհի հանդիսացող հետևյալ առաքելությունների իրագործմանը.

- ազատ քարոզել ու տարածել իր դավանանքը Հայաստանի Հանրապետության ողջ տարածքում: Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցու դավանաբանության պաշտոնական լուսաբանումը զանգվածային լրատվության միջոցներով կամ զանգվածային միջոցառումների ժամանակ կարող է իրականացվել միայն Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցու հավանությամբ (19.09.97).

- վերստեղծել իր պատմական ավանդույթները, կառուցվածքը, կազմակերպությունները, թեմերն ու համայնքները.

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

- նպաստել հայ ժողովրդի հոգևոր կրթությանը, օրենքով սահմանված կարգով՝ նաև պետական կրթական հաստատություններում.

- գործնականորեն աջակցել հայ ժողովրդի բարոյական կատարելագործմանը.

- ծավալել բարեգործական և բարեխնամ գործունեություն.

- ունենալ մշտական հոգևոր ներկայացուցիչ հիվանդանոցներում, զառամյալների և հաշմանդամների տներում, զորամասերում, ազատազրկման վայրերում՝ ներառյալ քննչական մեկուսարաններում:

Միևնույն ժամանակ՝ Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցին որպես ազգային եկեղեցի, որը գործում է նաև հանրապետության տարածքից դուրս, ենթակա է Հայաստանի Հանրապետության պաշտպանությանը՝ միջազգային իրավական նորմերի սահմաններում:

Ազգային տաղավար տոներին հաջորդող աշխատանքային օրը Հայաստանի Հանրապետության կառավարության որոշմամբ կարող է տեղափոխվել նախորդ կամ հաջորդ շաբաթ օրը (19.09.97):

Հոդված 18. Պետությունը չի ֆինանսավորում ինչպես կրոնական կազմակերպությունների գործունեությունը, այնպես էլ՝ աթեիզմի քարոզչությունը, միևնույն ժամանակ՝ կրոնական կազմակերպությունների անդամներին ու սպասավորներին վերապահում է հասարակական ու քաղաքական կյանքին մասնակցելու իրավունք՝ այլ քաղաքացիների հետ համահավասար:

Հոդված 19. Գործող օրենսդրությամբ նախատեսված բոլոր քաղաքացիական պարտականությունները տարածվում են նաև կրոնական կազմակերպությունների հավատացյալ անդամների վրա՝ այլ քաղաքացիների հետ համահավասար:

Քաղաքացիական պարտականությունների և կրոնական համոզմունքների հակասության առանձին դեպքերում քաղաքացիական պարտականությունների կատարման հարցը կարող է լուծվել այլընտրանքային սկզբունքով՝ օրենքով նախատեսված կարգով համապատասխան պետական մարմնի և տվյալ կրոնական կազմակերպության փոխադարձ համաձայնությամբ:

Հոդված 20. Պետությունը ճանաչում է խոստովանության գաղտնիությունը: Քննչական և դատական ատյաններում որպես վկա չի կարող հարցաքննվել ձեռնադրված հոգևորական-խոստովանահայրը գործի այն հանգամանքների մասին, որոնք նրան հայտնի են դարձել խոստովանության ժամանակ (19.09.97):

Հոդված 21. Պետությունն իր վրա է վերցնում կրոնական նշանակություն ունեցող պատմական հուշարձանների պահպանությունը՝ նրանց պատկանելությունից անկախ:

Հոդված 22. Ամենայն Հայոց կաթողիկոս ընտրված անձը ձեռք է բերում Հայաստանի Հանրապետության քաղաքացիություն:

Հոդված 23. Պետության և կրոնական կազմակերպությունների հարաբերությունները կարգավորում է Հայաստանի Հանրապետության կառավարության կողմից լիազորված պետական կառավարման մարմինը, որը՝

ա) գրանցում է կրոնական կազմակերպությունները, միջնորդում է դատարանին՝ օրենքը խախտող կրոնական կազմակերպությունը լուծարքի ենթարկելու առաջարկով.

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

գ) պետության անունից որպես միջնորդ մասնակցում է Հայաստանի կրոնական կազմակերպությունների միջև ծագող հարցերի և վեճերի լուծմանը.

դ) իրականացնում է սույն օրենքով նախատեսված լիազորությունները (19.09.97):

Պետության և կրոնական կազմակերպությունների՝ սույն օրենքով չկանոնադրված հարաբերությունները կարգավորվում են պետության և համապատասխան կրոնական կազմակերպությունների վարչությունների համաձայնությամբ:

(Փակագծերում նշված են օրերում լրացումներ և փոփոխություններ կատարելու ամսաթվերը):