

ՌԻՄԱ ԱՐՏԱՎԱԶԴԻ ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

Փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու

ՀՈԳԵՎՈՐ ԵՎ ԱԾԽԱՐՀԻԿ ԻԾԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՐԱՔԵՐԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ԸՄԲՌՆՈՒՄԸ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՏԵՐՈՅԵՆՑԻ ՊԱՏՄԱՓԻԼՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

(Մեթոդաբանական տեսանկյուններ)

Ձեռք գրված աշխատանքի գլխավոր խնդիր-
ներից մեկը դեռևս մնում է պայքարը լու-
սավորականության բնապաշտության
դեմ, ինչը չի հաջողվել վերջնականա-
պես հաղթահարել Կամոյի իդեալիզմին:

Գ. ՌԻԿԵՐՏ

Տերոյենցի պատմափիլիսոփայության հիմքում ընկած է բացարձակ մախա-
սկզբի՝ Աստծո գոյության հիմնադրույթը: Ըստ վերջինիս, Աստված է տնօրինում
բնության, մարդու և հասարակության գոյությունը: Այդ սկզբունքն իր մեջ ներառում
է մաս Աստծո կողմից ստեղծված մյուս բոլոր արարածների համեմատությամբ
մարդու բացառիկության (մրան ներհատուկ բանականության և կամքի շնորհիվ)
մասին դրույթը: Ընդամեն, մարդու կենսագործունեության և պատմության ողջ ըն-
թացքը դիտարկվում է ըստ երկու չափումների՝ իրական հասարակական և անդ-
րանցական (տրանսցենդենտ): Դրա հետ մեկտեղ մարդու հասարակական գործու-
նեությունը համարվում է նրա հոգևոր աշխարհի ձևավորման և զարգացման միջո-
ցը: Ուստի, նրա պատմական գոյության մվիրական իմաստը՝ առ Աստված բարձ-
րանալն է: Այս տեսանկյունից է հենց անհրաժեշտ վերլուծել հոգևոր և աշխարհիկ
իշխանությունների հարաբերակցության մտածողի ըմբռնումը:

Հիշյալ խնդրի Տերոյենցի քննարկումը պայմանավորելի է այդ ժամանակա-
շրջանում հայ հասարակության մեջ տիրող մտայնությամբ: Հայ լուսավորիչների
մախաձեռնությամբ նոր ժամանակի եվրոպական քաղաքական և հասարակական
գաղափարների տարածումը Հայաստանում խզեց հայ տեսական մտքի գաղա-
փարախոսական միասնությունը՝ ծնունդ տալով «լուսավորական» և «պահպանո-
ղական» ուղղություններին: Բարձր գնահատելով քրիստոնեական կրոնի և Հայ Ե-
կեղեցու դերը հայ ժողովրդի անցյալի պատմությունում, լուսավորիչները, սակայն,
չէին ընդունում այդ իրողությունն ազգի ներկայի և ապագայի վերաբերմամբ: Հեր-
քելով կրոնի և Եկեղեցու վճռորոշ դերը ազգի գոյության և առաջադիմության հար-

ցում, նրանք անհրաժեշտ են համարում աշխարհիկ կառավարության առկայությունը, աշխարհիկ մշակույթի և լուսավորության զարգացումը: Միաժամանակ Եկեղեցուն նրանք հատկացնում են ազգի հոգևոր-քարոյական դաստիարակչի դերակատարությունը: Լուսավորիչների պնդմամբ, ազգային կեցության աշխարհիկ և հոգևոր դաշտերի առանձնացումը (աշխարհիկ դաշտի գերիշխանության պայմանով) ժամանակի հրամայականն է: Դրա հետ մեկտեղ, հաշվի առնելով այն, որ քննարկվող դարաշրջանում ազգի անդամների մի մասը կաթոլիկ և բողոքական էին, նրանք գտնում էին, որ ազգի իրական միասնությանը կարելի է հասնել զուտ քաղաքական կառույցների միջոցով: Արևմտահայ լուսավորիչների դիրքորոշման արտահայտությունն էր հենց իրենց կողմից մշակված Ազգային Սահմանադրությունը (1860 թ.):

Նման պայմաններում առաջ եկավ միևնույն օրս ազգային կեցության համար հրատապ հայության միության խնդիրը, որի շուրջ ծավալված բանավեճը հարաբերվում է նաև իշխանության համակարգից դուրս կրոնի ու Եկեղեցու գոյության և խղճի ազատության հնարավորության և անհրաժեշտության հիմնահարցերին: Տերոյենցի պատմափիլիսոփայական հայեցակարգը որակելի է որպես հակազդեցություն հայ լուսավորական պատմափիլիսոփայական մոդելին, միևնույն խնդրո առարկայի նրա ընկալումը՝ որպես լուսավորիչների վերոհիշյալ դիրքորոշման տեսական հիմքի (բնական օրենքի, դրա հետ առնչակցվող «իրավունք-պարտականություն» հարաբերակցության, ինչպես նաև՝ մարդկանց (և ազգերի) ազատության և իրավահավասարության սկզբունքների լուսավորիչների մեկնաբանման) հակակշիռ:

Պատմության Տերոյենցի բանաձևից բխում է, որ երկրային կյանքում մարդը կոչված է կատարելագործվել որպես հոգևոր էակ, ինչը պայմանավորված է բարոյական օրենքի աղբյուրի և էության նրա ճանաչումով: Բարոյական սկզբունքներին տալով աստվածային հեղինակություն, մտածողն, ըստ էության, քրիստոնեական գաղափարախոսության տեսանկյունից աստվածային (համապարփակ) բարոյական օրենքը կապակցում է մարդու հասարակական էության հետ: «Աստված,- նշում է նա,- ստեղծել է մարդուն որպես հասարակական էակ»:

Մարդու արարման հետ մեկտեղ Աստված ստեղծել է հասարակության գոյության համար անհրաժեշտ ամրակներ՝ մեծի ու փոքրի տարբերությունը և արդարությունը, որոնցից առաջինը կապվում է Իշխանության, իսկ երկրորդը՝ Օրենքի հետ: Այդ իսկ պատճառով բնական օրենքն ընկալելի է որպես աստվածային կամքով ստեղծված հասարակական ամրակների պահպանում. «թե որ ընկերությունը մարդոյս էական հանգամանքն է, եւ առանց ասոր մարդ կատարելութեան չհասնի մէ, ընկերական կեանքի պայմանները սուրբ պահելու համար տրուած օրէնքէն շեղվող օրէնքը՝ որն որ Նալբանդեանցի գրչին տակը բնական օրէնքի անուն ստացել է, տիրապէս խօսելով անբնական օրէնք կըլլայ. եւ բուն բնական օրէնքը կըլլայ տասնաբանեայ պատուիրանքը, որ ուրիշի իրաւունքի մօտեմալը եւ ընկերական կամ ըն-

տանելվան մոտիական պայմաններին դրժելը կարգիլէ, սակայն այս օրէնքը մարդկային կանուամէ Նալբանդեանցը...»⁵:

Նման կողմնորոշումն անմիջականորեն ուղղված է լուսավորական պատմափիլիսոփայության հիմքում դրված և հասարակական առաջադիմության խորքային իմաստը ներկայացնող՝ անհրաժեշտաբար գործող բնական օրենքի լուսավորիչների և, ի մասնավորի, Մ. Նալբանդյանի, մեկնաբանման դեմ: Ըստ վերջինիս, բնական օրենքով մարդիկ ստեղծված են հավասար իրավունքներով, որոնց պաշտպանության համար անհրաժեշտ է իրավադատության և օրենսդրության ստեղծումը, ինչը, իր հերթին, կնպաստի մի ազգի հասարակական (բարոյական) առաջադիմությանը⁶: Տերոյենցը, սակայն, գտնում է, որ բնական օրենքն Աստծո իշխանության տակ գտնվող մարդու հասարակականության հիմքն է⁷, ինչից հնարավոր է հետևեցնել, որ հասարակական կեցության անհրաժեշտ կանոնները բացարձակ (աստվածային) խորհուրդ են կրում: Խնդրի էությունը դիտելի է լուսավորիչների և Տերոյենցի՝ մարդու մեկնաբանման տարբերության մեջ: Եթե լուսավորիչների համար Մարդն ամենից առաջ անհատ է իր կենսաբանական և սոցիալ-մշակութային միասնականության միասնությանը, ապա Տերոյենցը սահմանում է Մարդուն որպես ոգով՝ անդրանցական միասնակցի կրող, այսինքն՝ որպես անձնավորություն: Դրանով է բացատրելի Մարդու հոգևոր փորձի հնարավորությունը, նրա՝ որպես հոգևոր էակ կատարելագործվելու ընդունակությունը:

Նշված դիտանկյունից է անհրաժեշտ արժևորել «ազատություն» և «հավասարություն» հասկացությունների մտածողի մեկնաբանումը: Ազատությունը մասնավորապես սահմանում է որպես մարդու ներքին (հոգևոր) հնարավորություն, ուստի համարում է, որ մարդու արտաքին (գործողությունների) ազատությունը սահմանափակված է Օրենքով. մարդն ազատ է գործել այնպես, ինչպես պետք է գործի և ոչ թե անել ցանկալին: «Ազատութիւնը այն է, որ օրենքին չի պարտատրած բանը ընելու դրսէն հարկադրութիւն մը չըլլայ և ինչ բան որ ընելը օրինաց դէմ չ'է՝ այն բանը ընելու խափանում ըլլայ: Եւ այս Ազատութեան հակառակն է գերութիւն կամ ծառայութիւն, ինչ պատճառով կըլլայ մէ ըլլայ»⁸:

Ստրկությունն ու բռնությունը, այսպիսով, արտաքին, գործողությունների ազատության (բացարձակ) հետևանք է, ինչն անհրաժեշտաբար ենթադրում է ուրիշի ազատության սահմանափակում: Նման իրավիճակը հնարավոր է համարվում այն ժամանակաշրջանների, երկրների և զաղափարախոսությունների համար, որտեղ խախտվում են աստվածային պատգամները: Լուսավորական փիլիսոփայությունն անվանվում է այդ պատգամները մեկզափոխող զաղափարախոսություն: «...փիլիսոփայութեան այն մոր դրութիւնը հայեցողապէս բոլոր իշխանութիւններուն քանդումն է, որ է ըսել՝ անիշխանութիւն: Ազատութիւն ալ՝ ինչպէս որ հիմակուան, ազատասէրները կը հասկընան, այսինքն՝ անսահման ազատութեան հետամուտ եղողներուն ուզածն այս է...»⁹:

«Հավասարություն» հասկացության Տերոյենցի ըմբռնումը ևս կառուցված է այդ հասկացության լուսավորիչների սահմանման քննադատության վրա: Նրա կարծի-

քով, հավասարությունը լուսավորիչները հանգեցրել են ինչպե՛ս հարաբերություններին (հավասար գույք ունենալու մարդկանց իրավունքին), ինչը խախտում է արդարության բարոյական օրենքը, քանզի Աստված ստեղծել է մարդկանց տարբեր կարողություններով: Մարդկանց հավասարությունը հասարակական կենդանի լիակցության անհեռանում է՝ ծնունդ տալով բարբարոսությանը, քաղաքակրթության քայքայմանը:

Մտածողի պնդմամբ, «ազատություն» և «հավասարություն» հասկացությունները լուսավորիչները կիրառում են այնպիսի երևույթների մկատմամբ, որոնք խորթ են այդ հասկացությունների մասնական խորհրդին: Վերջինիս մոռոզման անհրաժեշտ միջոցն է կրոնական փիլիսոփայությունը, որը կնպաստի աստվածային (քնական) օրենքին մարդկային (դրական) օրենքի համապատասխանեցմանը: «...մարդկային օրենքը միայն գործոց վրայ է, մտքի վրայ է, խորհրդի վրայ օրենք ոչ դրած են մարդիկ, եւ ոչ ալ կրնան դնել: Աստուած միայն է խորհրդոց քննիչ, միմակ անիկայ է սրտազեւտ, մարդուն սրտին գաղտնիքը գիտցող, ուստի միմակ անիկայ խորհրդոց վրայ օրենք դնելով գործոց վրայ դրուած օրենքը հաստատում կընէ, վասն զի չարութեան խորհուրդները սրտէն կելլեն եւ անոնց արդիւնքն եղած գործերը արգիւելու համար անոնց աղբիւրը եղող սրտին վրայ տիրելու է, եւ այս տիրապետութիւնը Աստուծմէ զատ մէկի մըն ալ բանը չէ»⁴:

Այս տեսանկյունից է նպատակահարմար արժևորել իշխանությունների ընտրվության լուսավորիչների գովաբանած սկզբունքի Տերոյենցի մերժումը: Ըստ նրա, իշխանության էությունը իշխանապետի և նրա իշխանության տակ գտնվող մարդկանց առկայության և նրանց միջև որոշակի հարաբերությունների՝ պարտքի և իրավունքի (կառավարողների մկատմամբ կառավարչի դրսևորած հոգատարության և կառավարչի մկատմամբ կառավարողների ցուցաբերած հարգանքի) իրագործման մեջ է: Մինչդեռ լուսավորիչների սկզբունքը ենթադրում է մեկի իշխանության (և համապատասխանաբար՝ իրավունքի) սահմանափակումը մյուսին իշխանություն (իրավունք) տալու նպատակով, որի հետևանքը մի կողմից համարվում է մարդկանց իրավահավասարության մերժումը, մյուս կողմից՝ անիշխանության տարածումը:

Այս հարթության վրա է հարկավոր իմաստավորել ազգային կառավարության էության, Ազգային Սահմանադրության մշանակության, ինչպե՛ս նաև՝ Հայ Եկեղեցու կառավարման ձևի ու դրա բարենորոգման փոխկապակցված խնդիրների Տերոյենցի ըմբռնումը: Հերքելով լուսավորիչների այն կարծիքը, ըստ որի դարաշրջանի առանձնահատկությունը և հասարակական առաջընթացի նպատակն ազգի ազատության (քաղաքական) ձեռքբերումն է, նա հաստատում է, որ պատմության նպատակը և ժամանակի պահանջն ազգության պահպանումն է: Նշված մոտեցումների տարբերությունը բացատրելի է լուսավորիչների և Տերոյենցի մեկնակետերի տարբերությամբ: Լուսավորիչների տրամաբանությամբ, մի ժողովրդի մեջ որոշ հատկու-

թյունների առկայության պայմաններում է հնարավոր խոսել ազգի ձևավորման մասին: Միևնույն ժամանակում, խնդիրը գոյություն ունեցող ազգի բնութագրման և նրա առկա կեցության պայմաններին համապատասխան զարգացման հնարավորությունների սահմանում է:

Նշած համատեքստում ազգությունը պահող գլխավոր կապը համարվում է կրոնը՝ «հաւատը առ արտաքս յայտնող մշանները»: Հավատն անվանվում է անհիտիոխելի, քանզի նրա էությունը Աստծո ճանաչումն է: Հավատի էության հետ սերտորեն կապվում է Աստծո պաշտամունքը, այսինքն՝ հավատի արտաքին կողմը (մշանները): Ելնելով ազգերի ավանդույթների առանձնահատկություններից, մտածողը հաստատում է, որ աստվածապաշտության ձևերը մույնպես պետք է տարբեր լինեն: Ազգերին զանազանող այդ առանձնահատկությունները մա համարում է ազգային կապ. «Հաւատը մէկ է, արարողութիւնները զատ են, եւ քանի որ հաւատոյ միութիւնը մէկ կը մնայ՝ կրօնական արարողութիւնները ազգայնութեան կապ կըլլան, վասն զի իրաքանչիւր ազգ իրենց մէջ անով կը կապակցեն, և ամենը իրարու հետ անոր մշանակած հաւատքով կը միանան»:

Դիտարկվող դրույթի տրամաբանական շարունակությունն է մտածողի այն պնդումը, թե ազգային քաղաքականությունը պետք է ուղղված լինի պատմության կողմից կրոնին և Հայ Եկեղեցուն վերապահված առաքելության պահպանմանը: Դրա հիմնավորմանն են ծառայում Տերոյենցի բերած հետևյալ փաստարկները.

Քաղաքականությունը հիմնված է օրենքի վրա, և երբ այն առանձնացվում է կրոնից (իսկ «աշխարհը քաղաքականութեան տակ խոթողը քրիստոնէութիւնն եղաւ»), զրկվում է պարտադրվող հեղինակությունից և դառնում անզոր:

Առանց իր հոգևոր բնույթին մերհատուկ ավանդույթների, ազգը մախնական «անկրթութեան» մեջ է ընկնում: Այդ իսկ պատճառով հայ ազգը պետք է հավատարիմ մնա մինչև XIX դ. պահպանված ազգային ավանդույթներին, ըստ որոնց, աշխարհի տարբեր երկրներում բնակվող հայերին միավորում է Հայ Առաքելական Եկեղեցին: Ավելին, քաղաքական կառավարությունից զուրկ ազգի ճակատագիրը կարող է տնօրինել միայն կրոնական կառավարությունը. «...հայոց ազգ կըսուի մէ՛ ազգ ըսելը քաղաքականօրէն չհասկըցուիր, վասն զի քաղաքականի մասին ինքնագլոխ եւ անկախ կառավարութիւն չունինք. մեզ իբրեւ իրեն հպատակ ճանչցող՝ այն տերութիւնը՝ որուն դուն ալ, ես ալ հպատակ ենք, մեր ազգը իբրեւ լոկ կրօնական միութիւն մը կը ճանաչէ, ուստի կրօնական կառավարութիւնը միայն թողած է մեզի, եւ այն մասին ազգերնուս ու քաղաքական գլոխ մը կը ճանչնայ եկեղեցական անձ մը... թէ երբ հրապարակաւ եւ պաշտօնական կերպով կրօնքնիս կորսնցընենք մէ՛ ազգերնիս իրեն յատուկ եւ առանձին ի՞նչ տեսակ կառավարութիւն կունենայ»¹⁰:

Կրոնական կառավարությունը հին ժամանակներից գոյություն ունեցող ազգային վարչության հատուկ ձև է, որը մինչև օրս չի լուծարվել տիրող պետության կող-

մից: Ազգային Սահմանադրությունը «նույն կրօնքի արդիւնքն է», ուստի կրոնի առաքելության մերժումը կհանգեցնի մահ Սահմանադրության վերացմանը*:

Ոչ մի պետություն ինքնակամ կերպով հայերին քաղաքական կառավարության իրավունք չի շնորհի: Միակ հնարավորը գոնե առժամանակ կրոնի և եկեղեցական կանոնների պահանջների համեմատ՝ մերքին կառավարություն ունենալն է: Ըստ Տերոյենցի, հայերը քաղաքական ազգ չեն, ուստի նրանց առաջադրած քաղաքական բնույթի բոլոր պահանջները պետք է համապատասխանեն Օսմանյան (կամ որևէ մի այլ տիրող պետության) օրենքներին: «Քաղաքական ազգ ըլլալու համար անկախութիւն եւ ինքնօրինութիւն պետք է, այսինքն՝ ուրիշէ կախում չունենալ, ինքն իրեն համար զատ առանձին օրենսգիրք եւ կանոններ ունենալ եւ անոնցմով կառավարուիլ»¹: Այդ իսկ պատճառով Հայ եկեղեցու գործող կանոնադրության համեմատությամբ՝ 1860 թ. մշակված Ազգային Սահմանադրությունն ավելի բարեկարգիչ Օրենք չէր կարող տալ (և չի էլ տվել) հայ ազգին²: Ազգային Սահմանադրության իրական մշակակությունն ազգային միության կապի վավերացման, ազգի անդամներին ժողովրդավարական զգալիությունների և իրավունքների (կարծիք հայտնելու, ուսում ստանալու, ազգային երեսփոխաններ ընտրելու և Ազգային վարչության մեջ ազգային հարցերը մեծամասնության հավանությամբ լուծելու) շնորհման մեջ է: Մինչդեռ ազգի իրական (քաղաքական) անկախությունն իրագործելի է

* Ազգային կառավարության կրոնական բնույթի մասին վկայում են հենց Ազգային Սահմանադրության մեջ ամփոփված հոդվածները. «3. Ազգային վարչութեան պաշտօնական գլուխ՝ Պօլսի Պատրիարքըն է, եւ կեղոսն՝ Պօլսի Պատրիարքարանը: Ազգային ժողովներն ու խորհուրդները իրենց գլուխ ունելով Ազգին Պատրիարքը՝ Պօլսի մէջ ազգային վարչութեան կենդրոնական մասը կը կազմեն, որոյ իշխանութիւնը բոլոր Տաճկաստանի վրայ կը տարածվի... 14. Պատրիարքը Ազգային ժողովոյ նախագահըն է եւ անոնց գործադիր իշխանութիւնը կը վարէ» (Ազգային Սահմանադրութիւն Հայոց, Կ.Պօլիս, 1860, էջ 8, 12): Նույն սկզբունքները պահպանվում են 1863 թ. Թուրքական կառավարության կողմից վավերացված Ազգային Սահմանադրության տեքստում (տե՛ս Ազգային Սահմանադրութիւն Հայոց, Կ.Պօլիս, 1863, էջ 2, 7, 9):

** Այս իրողությունը հստակ ձևակերպել է Սարուխանը. «Ազգային Սահմանադրութիւնն որչափ ազգային, մոնչափ եւ օսմանեան պետական օրէնք է» (Սարուխան, Հայկական խնդիրն եւ ազգային Սահմանադրութիւնը Թուրքիայում (1860-1910), Ա. հատոր, 1912, Յառաջաբան, էջ Բ): Ինչ վերաբերվում է այդ «իրավակարգի» արդյունքին՝ անձնական, իսկ հետագայում մահ տեղական ինքնավարությանը, ապա այն, ըստ էության, ձեռք չի բերվել: Ժամանակին այս մասին վկայել են հայ մտածողները, ինչպես լուսավորիչները, այնպես էլ՝ պահպանողականները: Ահա մի կարծիք ժամանակաշրջանի հայ պարբերականներից մեկում տպագրված մութից. «Այս կերպով կառավարութեան ակներև թուլութեան եւ մոցա ծածուկ թշնամութեան շնորհիվ, Թուրքիայի քրիստոնեաները ընդհանրապէս եւ հայերը մասնատրապէս գոյրկ են քաղաքական կեանքի ամենակարեւոր տարրից – կեանքի և ստացուածքի ապահովութիւնից» (Ազգային տեսութիւն, Հայկական Տաճկաստանի զգալիութիւնը և անգլիական մամուլը: «Փորձ», 1877/78, № 2, էջ 376): Համանման կարծիք հայտնում են մահ այդ խնդիրը ուսումնասիրողները՝ ինչպես նոր, այնպես էլ՝ հին (տե՛ս Սարուխան, մշվ. աշխ., էջ 17-19, Ролан-Жекемен, Армения, армяне и трактаты. В кн.: Положение армян в Турции, 2-ое изд.-е, М., 1896, с. 18, Ա. Ա. Խառատյան, Արևմտահայ հասարակական մտքի և հրապարակախոսության պատմությունից, Ե., 1980, էջ 36-38):

պատմության հետազոտություն՝ մախ և առաջ մշակութային ինքնության պահպանման միջոցով:

Վերոշարադրյալը հարկ է դիտարկել որպես հակադրում Արևմտյան Հայաստանում 50-ական թվականներին թափ առած Սահմանադրական շարժման գաղափարակիրներ և նրանց խոսակողներ «Մեղու», «Ծաղիկ», մասամբ՝ «Հյուսիսասիայ» հանդեսների վարած քաղաքականության: Ընդհանուր առմամբ այդ քաղաքականությունը հանգում էր Հայ եկեղեցու կառավարման ձևի բարենորոգման պահանջին: Այս առնչությամբ հարկ է մշել, որ 1860 թ. Ազգային Սահմանադրության մեջ արդեն որոշակիորեն սահմանափակվել են արևմտահայ եկեղեցականների և ամիրանների վերնաշերտի արտոնությունները ինչպես նյութական, այնպես էլ՝ վարչական առումներով¹²: Իրավական դաշտում դա արտահայտվել է Ազգային վարչության մեջ երկու առանձին իրավասություններով օժտված ժողովների՝ կրոնական և Քաղաքական, վավերացմամբ*: Սակայն, 1861 թ. սկզբից ընդհուպ մինչև 1870 թ. ժողովրդավարական կողմնորոշմամբ առանձնացող մտածողները գաղափարախոսական կատարյալ պայքար էին մղում հայ պահպանողականների և Հայ եկեղեցու ու հոգևորականության դեմ¹³: Նրանց ցանկությունն, ըստ էության, հանգում էր Ազգային վարչությունից եկեղեցու, իսկ գործադիր իշխանությունից՝ Պատրիարքարանի առանձնացմանը: Արդյունքում եկեղեցին զրկվում էր ազգային կյանքում որևէ ազդեցիկ դեր կատարելու հնարավորությունից*:

Տեսական մակարդակում այդ ցանկությունը դրսևորվել է հետևյալ խնդիրների՝ ա) խղճի (դավանանքի) ազատության¹⁴, բ) ազգային կառավարության օրինականության չափանիշի՝ ընտրովիության սկզբունքի վրա կառուցված կառավարման ժողովրդավարական ձևի¹⁵, գ) մարդու ազատության, իրավունքների և հավասարության տեսանկյունից եկեղեցու սպասավորներին քաղաքացիական պատասխանատվության հրավիրելու¹⁶, դ) Հայ եկեղեցու կառավարման էության պարզաբանման¹⁷ անհրաժեշտության հիմնավորմամբ: Ինչպես հոդվածում արդեն շոշափված խնդիրների, այնպես էլ՝ Հայ եկեղեցու կառավարման բարենորոգման վերաբերյալ Տերոյենցի հայեցակետը կառուցվում է այդ խնդրի ժողովրդավարականների տեսակետի քննադատության հենքի վրա: Ամփոփ ձևով այն հնարավոր է հանգեցնել հետևյալին:

Տերոյենցը ելնում է այն մախադրյալից, որ կառավարությունը սահմանադրական է, եթե «վարչութեան հաստատուն օրէնքներ ունի, ամանկ որ՝ այս կերպ կառավարութեան գլուխը կամ գլուխները իրենց հաճոյիցը հետեւելով՝ այն օրէնքներն ուրիւ քան չեն կրնար ընել: Եւ օրէնքը ամեն հպատակներուն ծանօթ եւ պարտաւոր-

* Այդ ժողովների իրավասությունները վավերացվել է 1-ին հոդվածով. «Ընդհանուր ժողովը՝ Ազգին ընդհանրական գործոց տնօրինութիւն իրեն պահելով, սովորական գործոց վարչութիւնը երկու առանձին ժողովներու կը յանձնէ, կրօնական գործոց մասը՝ կրօնական ժողովի մը, քաղաքական գործոց մասը՝ Քաղաքական ժողովի մը, իսկ խառն գործոց տնօրինութիւնը՝ այս երկու ժողովոց արժամանակեայ մէկ տեղ գալովը ձեռացած խառն ժողովին կը յանձնէ» (Ազգային Սահմանադրություն հայոց, էջ 7):

րիչ ըլլալու համար հրատարակուած ըլլալու է...»¹⁸: Այս տեսանկյունից կառավարության բոլոր ձևերը՝ միապետական, ազնվապետական, ռամկապետական (բացառությամբ միայն բռնապետության), կարող են լինել սահմանադրական: Այսպիսով, հանվում է լուսավորիչների տարակուսանքը հարուցող խնդիրը՝ Եկեղեցու կառավարությունը սահմանադրական է, թե՛ միապետական: Մտածողի կարծիքով, եկեղեցական կառավարության բնույթը սահմանել է Քրիստոսը: Եկեղեցին «մէկ աներետյո՞ գլուխ մը ունի, որ է Քրիստոս, Քրիստոսի Եկեղեցւոյ կառավարութիւնը միապետականի դրութեամբ է...»¹⁹: Հայ Եկեղեցին Քրիստոսի Սուրբ ընդհանրական Առաքելական Եկեղեցու անբաժան մասն է: Այն, բացի միապետից, ունի մաս բարոյական գլուխ, որը Էջմիածնի Կաթողիկոսն է: Որպես հավիտենական որոշմամբ սահմանված, կրոնական կառավարությունը չի կարող ենթարկվել որևէ փոփոխության:

Այս նախադրյալից բխեցվում է, որ թեև Ազգային Սահմանադրությունը վավերացրել է կրոնական ժողովի ընտրովիության սկզբունքը, ժողովուրդը, ինչպես պնդում էին լուսավորիչները, իրավունք չունի ընտրել կրոնական ժողովի պատգամավորներ: Այդ արտոնությունը վերապահվում է միայն եկեղեցականների: Նրանց ձեռնադրման պայմանների Նալբանդյանի պահանջած «ռեֆորմը», որն, ըստ էության, նպատակ ուներ «աշխարհականացնել» այդ արարողությունը, դեմ է հավատի կանոններին: Ձեռնադրման արարողությունը պետք է իրականացվի Եկեղեցու կանոնադրությամբ սահմանված պայմաններում և միմիայն եկեղեցականի կողմից, քանզի «ձեռնադրութիւնը մկրտութեան պէս անջնջելի դրոշմ մը կուտայ ձեռնադրելոյն»²⁰: Դա մշանակում է, սահմանադրական որևէ սկզբունքով կամ ժողովի (անգամ կրոնական) որոշմամբ եկեղեցականին հնարավոր չէ զրկել այդ «դրոշմից»: Այս դրույթից հետևեցվում է, որ եկեղեցականը, պատգամավորական ժամկետը լրանալուց հետո դարձյալ մնում է եկեղեցական: Այդ իսկ պատճառով հանցավոր եկեղեցականին կարող է դատապարտել միայն կրոնական ժողովը, այսինքն՝ Հոգևոր ատյանը. «...ամէն քրիստոնէա ազգ՝ կրօնական ատեան ունի, որուն գործոյն աշխարհականները չեն կրնար խառնուիլ. միայն երբ անիրաւութիւն կարծուելու բան մը տեսնեն մէ, ընդդէմ կը բողոքեն դարձեալ մոյն ատեանին եւ բացատրութիւն կրնան ուզել...»²¹:

Առանձնակի քննության արժանի դարձնելով կաթողիկոսական ընտրության խնդիրը, Տերոյենցը նշում է, որ եկեղեցական ավանդույթներին և հատկապես կրոնական կառավարության սկզբունքներին դեմ է «Կաթողիկոսի մը վրայ աշխարհական կամ խառն ժողովի մը կանոն դնելը, ինչ կանոն կըլլայ մէ ըլլայ»²²: Նա մերժում է Կաթողիկոս ընտրելու ժողովրդի (հասարակության) իրավունքը, քանզի ըմբռնում է, որ արդյունքում Եկեղեցական կառավարությունը հայտնվելու է քաղաքական ժողովի իշխանության ներքո: «Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ կանոնները արդուած ենթադրելով պահանջելը թէ բարեկարգ կանոններ դրուին, եւ ապահովուին, եւ ապա ընտրուի կաթողիկոսն ամէնայն Հայոց, պահանջել մըն է որ հասարակութիւնը կանոն դնէ, եւ կաթողիկոսը պարտաւորի այն կանոնն ըն-

դուներու, որովհետեւ իրեն ընտրելէն առաջ եւ իր մախորդին վախճանէն ետքը դրո՞ւստ է առանց կաթողիկոսի, այսինքն՝ առանց օրինատր հեղինակութեան»²⁴։ Մտածողը մերժում է այդ իրավիճակը որպէս ազգային կյանքի հիմքերը խարխալող երևոյթ*։

Ընդհանուր առմամբ Տերոյենցի և հայ լուսավորիչների պայքարը բնութագրելի է որպէս դիմակայություն մրանց պաշտպանած ազգային և համամարդկային մասկակցների միջև։ Լուսավորիչները դիմում էին «բնական մարդուն», «բնական իրավունքին», «գիտական առաջադիմությանը» և այդ հենքի վրա փորձում կառուցել ազգի ապագան։ Տերոյենցը, ընդհակառակը, ձգտում է պահպանել ազգային կյանքի օրգանական միասնությունը ազգային-մշակութային ավանդույթների (առաջին հերթին՝ կրոնի և Եկեղեցու) պահպանման միջոցով։ Այնհայտ է, որ ազգային կյանքում որևէ մշակութային մասկակցի մերժումը կամ մշակութային անգլոսոփոխումը խախտում է ազգային կյանքի օրգանական կարգը, որը զգալիորեն թուլացնում է այդ հենքի վրա ձևավորվող ազգային ինքնագիտակցությունը։ Այսօր մեր երկրում հայրենամերժության և տարագրության վտանգի արմատները պետք է որոնել Տերոյենցի և առհասարակ՝ հայ պահպանողականների ակառնամբ լուսավորիչների տարած հաղթանակի մեջ։ Միևնույն քարոյական հաղթանակի պսակը իրավամբ պետք է հանձնել Տերոյենցին։

Ծ Ա Ն Ո Թ Ա Գ Ր Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն Ն Ե Ր

1. Այդ մասին տե՛ս Ռիմա Ա. Միրումյան, Կրոնական փիլիսոփայությունը արդի մշակույթի համատեքստում (մեթոդաբանական տեսանկյուններ)։- «Էջմիածին», 2000, № Ե, էջ 69-78։
2. Բնական օրենքի լուսավորիչների ըմբռնման Տերոյենցի քննադատության հիմնադրույթների մասին տե՛ս Ռ. Ա. Միրումյան, Օրենքի և Կառավարության բնական (աստվածային) խորհուրդը Հովհաննես Տերոյենցի պատմափիլիսոփայության մեջ (մեթոդաբանական տեսանկյուններ)։- «Էջմիածին», 2001, № Բ-Գ, էջ 55-67։
3. Հ. Տերոյենց, Նալբանդեանցի մեկ մամակի վրայ։- «Երևակ», 1860, № 87, էջ 91։
4. Տե՛ս Մ. Նալբանդյան, Նամակ «Մեղու»-ի խմբագրին, Երկերի լիակատար ժողովածու, Բ. 3, Ե, 1982, էջ 268-274։

* Ուշագրավ է այն իրողությունը, որ Սահմանադրության համար պայքարող ժողովրդավարականները, կարծես, մոռացության են մատնել Հայ Եկեղեցու իրավասությունները վավերացնող իրենց իսկ մշակած Ազգային Սահմանադրության 21-րդ հոդվածը, որտեղ ասվում է. «Կրոնական ժողովին պաշտոնն է՝ ազգային գործոց ընդհանուր տեսությամբ։ Իր պարտադրությունն են՝ Ազգին մեջ կրոնական զգացումը զարգացնել, Հայաստաննայց Ս. Եկեղեցու դաւանութիւնն ու ավանդութիւնքը ամխախտ եւ անարատ պահել, քահանայից կացութիւնը լաւցնելու եւ ապագան անդորրելու հոգ տանիլ, արժանատր եւ քանիքուն եկեղեցականներ հասցնել, եւ Ազգին մեջ ծագած կրոնական վեճերը քննել ու լուծել» (Ազգային Սահմանադրութիւն Հայոց, էջ 14)։

5. Տե՛ս Հ. Տերոյենց, Իշխանութիւններուն ծագումը: - «Երևակ», 1864, № 12, էջ 90:
6. Հ. Տերոյենց, Մառ առաջին ժամանակի մարդոց կրօնական եւ բարոյական կրթութեանց վրայ, Կ. Պոլիս, 1843, էջ 94:
7. Հ. Տերոյենց, Իշխանութիւններուն ծագումը, № 13, էջ 98:
8. Հ. Տերոյենց, Ազգային դաստիարակութիւն: - «Երևակ», 1860, № 88, էջ 114:
9. Հ. Տերոյենց, Ազգայնութեան վրայ ընդհանուր տեսութիւն: - «Երևակ», 1864, № 34, էջ 266:
10. Հ. Տերոյենց, «Մեղու»-ի հրատարակչին քանի մը խրատներ: - «Երևակ», 1861, № 97, էջ 17-18, տե՛ս նաև՝ Սահմանադրութիւն և սահմանադրականք: - «Երևակ», 1861, № 109, էջ 15-16:
11. Տե՛ս Հ. Տերոյենց, «Մեղու»-ի հրատարակչին քանի մը խրատներ, էջ 18, տե՛ս նույնի՝ Մ. Մ. Այվատեանին մամակին քննութիւնը Քրիստոսական Եկեղեցւոյ կառավարութեանը վրայ, Կ. Պոլիս, 1861, էջ 4:
12. Տե՛ս Ս. Պալասանեան, Պատմութիւն հայոց, Թ., 1895, էջ 737, Убичини А., Де Куппейн П., Современное состояние Османской империи, СПб., 1877, с. 209; Luke N., The Old Turkey and the New London, 1955, p. 48, Ա. Հովհաննիսյան, Նալբանդյանը և նրա ժամանակը, հ. I, Ե., 1955, էջ 346-347:
13. Տե՛ս Ատենագրութիւնը Ազգային ժողովոց, Կ. Պոլիս, 1860-70, Ա. Բ. Գ. հատորները:
14. Տե՛ս Ա. Հայկունի, Խղճի ազատութիւն: - «Մաղիկ», 1863, № 63, 64:
15. Տե՛ս Հ. Սվաճեան, Ազգային օրինաւոր կառավարութիւն: - «Մեղու», 1860, № 86, էջ 10-11, № 87, էջ 18-21, № 88, էջ 25-27, № 92, էջ 57-60:
16. Տե՛ս Մ. Նալբանդեանց, Երկու տող: - «Մեղու», 1861, № 132, էջ 107-108, № 133, էջ 119-120:
17. Մ. Այվատեան, Եկեղեցւոյ կառավարութիւնը Սահմանադրական է, թե՛ Միապետական: - «Մեղու», 1861, № 124, էջ 35-40:
18. Հ. Տերոյենց, Մ. Մ. Այվատեանին մամակին քննութիւնը Քրիստոսական Եկեղեցւոյ կառավարութեանը վրայ, էջ 2:
19. Նույն տեղում, էջ 74:
20. Նույն տեղում, էջ 21, տե՛ս նաև նույնի՝ Նալբանդեանցի մէկ մամակի վրայ, էջ 95:
21. Հ. Տերոյենց, Մ. Մ. Այվատեանին մամակին քննութիւնը Քրիստոսական Եկեղեցւոյ կառավարութեանը վրայ, էջ 17:
22. Հ. Տերոյենց, Կաթողիկոսի ընտրութեան յանձնաժողով: - «Երևակ», 1861, № 98, էջ 12:
23. Հ. Տերոյենց, Բարեկարգութիւն եւ ընտրութիւն կաթողիկոսի: - «Երևակ», 1866, № 104, էջ 60: