

ՌԻՍԱ ԱՐՏԱՎԱԶԴԻ ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

ԿՐՈՆԻ ԵՎ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՆԾԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ ՆԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԻ ՊԵՏԱԻՐԱՎԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔԻ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ ԸՍՏ XIX ԴԱՐԻ ՆԱՅ ՄՏԱԾՈՂՆԵՐԻ (մեթոդաբանական տեսանկյուններ)

19-րդ դարի կեսերից արևելահայ և արևմտահայ միջավայրերում ձևավորված թե՛ պահպանողական և թե՛ լուսավորչական անվանվող հասարակական-քաղաքական շարժումներն ունեին իրենց համապատասխան պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերը:

Նրանցից առաջինը՝ լուսավորչական աշխարհըմբռնումով պայմանավորված և դարաշրջանի մտայնությունն արտահայտող պատմափիլիսոփայական հայեցակարգը խաղաղված էր երկու փոխկապակցված գաղափարների վրա. ա/ հասարակական առաջընթացի գաղափարի՝ քրիստոնեական աշխարհայացքից սկիզբ առած և եվրոպական մշակույթի մեջ գերիշխող պատմության միագիծ ընկալման, բ/ ռացիոնալականության գաղափարի, որը ենթադրում էր պատմության ի սկզբանե տրված «չափականությունը»՝ զարգացման որոշակի վեկտոր, որն ընկալվում էր որպես բանականորեն կազմակերպված սոցիալական կյանք¹:

Երկրորդը՝ քրիստոնեական աշխարհըմբռնումով պայմանավորված և ազգի մշակութային ավանդույթի ողջ կշիռն արտահայտող պատմափիլիսոփայական հայեցակարգը հիմնված է հետևյալ երկու փոխկապակցված գաղափարների վրա. ա/ հոգևոր առաջադիմության գաղափարի՝ երկու չափումների (իրական սոցիալական և բացարձակ՝ տրանսցենդենտ) մեջ մարդու կենսագործունեության և նրա պատմական գոյության ընկալման, բ/ հավատի և գիտելիքի (կրոնի և գիտության) ծագումնաբանական կապի մասին գաղափարի, ինչը ենթադրում է մարդու (պատմության) գոյության սոցիալական-գործնական չափումի համեմատ հոգևոր-արժեքաբանական չափումի գերիշխանությունը:

Այնուհանդերձ, մշված հայեցակարգերի (որոնք արդեն այդ ժամանակաշրջանում սահմանվել են որպես «լուսավորական» և «պահպանողական») մեջ պատմության մատուցվող ընկալվում էր որպես մարդու (ազգի) ազատության դրսևորում, իսկ դրան հասնելու գլխավոր միջոցը՝ ազգային լուսավորությունը: Այդ ընդհանուր բանաձևի մեջ, սակայն, առկա են տարբեր շեշտադրումներ: Այսպես, «լուսավորականների» համար «ազատություն» գաղափարի նվիրական իմաստը քաղաքական բնույթ է կրում. քաղաքական ազատությունը անհրաժեշտաբար ենթադրում է բարոյական ազատության առկայությունը: Մինչդեռ «պահպանողականներն» այն ընկալում են որպես բարոյական խորհուրդ ունեցող գաղա-

¹ Տե՛ս Ռիմա Միրումյան, Ստ. Նազարյանի պատմափիլիսոփայության ուսումնասիրման մեթոդաբանական սկզբունքների մասին: Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում: Պրակ. 4, Ե., 2000, էջ 107:

փար. բարոյական ազատությունը պատմության հետանկարում հանգեցնում է քաղաքական ազատության անհրաժեշտության և նրա իրականացման հնարավորության գիտակցմանը: Մյուս կողմից, ազգային լուսավորությունը «լուսավորականների» կողմից դիտվում է որպես գիտության, հետևաբար մաս սոցիալական առաջադիմության մասնապայմանի՝ բանականության, որի արդյունքում՝ մաս բարոյականության զարգացման գլխավոր միջոց: Հակառակ դրան, «պահպանողականները» ցանկացած սոցիալական-մշակութային երևույթի, այդ թվում՝ մաս գիտելիքի մեջ, բարոյական սկիզբն են արժեքավորում: Իսկ դա հնարավոր է միայն հոգևոր դաստիարակության միջոցով³:

«Լուսավորական» և «պահպանողական» պատմափիլիսոփայական հայեցակարգերի տարբերությունը պայմանավորված է լուսավորիչների և պահպանողականների կողմից որդեգրած աշխարհայացքային դիրքորոշումների տարբերությամբ: Լուսավորիչներն առաջնորդվում էին մոր ժամանակի եվրոպական առաջադեմ սոցիալական և քաղաքական գաղափարներով և փորձում պատվաստել դրանք ազգային-մշակութային ավանդույթների վրա: Պահպանողականները, ընդհակառակը, ձգտում էին զարգացնել ազգային-մշակութային ավանդույթները սոցիալական մոր պայմանների, ինչպես մաս ազգային ոգու և ազգային գերակայությունների համեմատ: Այդ հանգամանքը բացահայտվում է խնդրո առարկա՝ հայ ժողովրդի կյանքում քրիստոնեական կրոնի և Հայ Եկեղեցու ունեցած նշանակության «լուսավորականների» և «պահպանողականների» ըմբռնման մեջ:

Հատկանշական է այն հանգամանքը, որ դարաշրջանի ողջ ընթացքում հայ մամուլի («Արարատ», «Մեղու Հայաստանի», «Մասյաց աղավնի», «Ծաղիկ», «Փորձ», «Մուրճ», «Մշակ», «Բյուրական» և այլ) էջերում ծավալված բանավեճի մասնակիցները հաստատել են քրիստոնեության բացառիկ բարոյական նշանակությունը: Քրիստոնեությունը նրանք համարել են ամենավսեմ կրոնը, քանզի, մյուս կրոնների համեմատ, այն գերազանցապես հոգևոր է: Քրիստոնեական գաղափարների վեհությունը է բացատրվում նրա մշակութային և քաղաքակրթական մեծ առաքելությունը: Քրիստոնեությունը հաստատել է սոցիալական, ընտանեկան և քաղաքական գաղափարների որոշակի համակարգ, որի հիմքում ընկած է բացարձակ արժեք ունեցող բարոյական սկիզբը:

Ե. Տեմիրճիպաշյանի բանաձևի մեջ ուրվագծված «քրիստոնեական-ազգային» խնդրի մեկնաբանումը տրվել է պահպանողականների կողմից: Հաստատելով կրոնի գաղափարախոսական էությունը, այսինքն, ընկալելով այն որպես ազգը (հասարակությունը) ամրացնող սկիզբ, Եղիշե Դուրյանը պնդում է, որ չնայած քրիստոնեական գաղափարների ունիվերսալականությանը, յուրաքանչյուր ազգի մեջ նրանք անհրաժեշտաբար ազգերին ներհատուկ ձևի մեջ են արտահայտվում. «Կրոնն հին ազգաց համար գլխաւոր տարրն էր ազգային միութեան, եւ երբ քրիստոնէութիւնն առ հասարակ կուգար քարոզուիլ ամէն ազգի եւ ժողովրդոց, տիեզերական միութեան գաղափարն կը տարրանար մարդաբանական տեսութեամբ խորապէս իրարմէ տարբեր ձեւերով կազմուած ցանկերու մէջ»⁴: Համա-

³ XX դ. բազմաթիվ սոցիալական արհավիրքներն ակնհայտ են դարձրել բանականության մեծազորության հանդեպ լուսավորիչների հավատի ցնորականությունը, ինչպես մաս բարոյականության հանդեպ պահպանողականների հավատի ստույգությունը: Մեր դարաշրջանը հերթական անգամ բացահայտել է այն իրողությունը, որ բարոյական չափանիշներին անհամապատասխան գիտելիքը չի կարող խթանել մարդու ազատության ձեռքբերմանը:

⁴ Ե. Դուրեան, Հայոց եկեղեցի: «Երկրագունդ», 1888, № 10, էջ 453:

մնամ ձևով հիմնավորում է և Օրմանյանը: Բնորոշելով «Եկեղեցի» հասկացությունը, նա գրում է. «... այդ հաւաքական կամ ժողովական միութիւնը Եկեղեցի անունով նշանակուեցաւ որ է ժողով կամ ժողովուրդ, զի ոչ միայն վարդապետութեան, այլեւ պաշտամունքի եւ կենցաղի, եւ իշխանութեան կենսական տարրերով միաւորուած ու կապուած է»: Միաժամանակ նա նշում է, որ «Թիսուսն է Եկեղեցու հիմնադիրը, ոչ միայն այն ընդհանուր Եկեղեցու, այլեւ իւրաքանչիւր մասնատուր եկեղեցու զլուխը, եւ յատկապէս այն եկեղեցիներու, որոնք առաքելական են եւ անմիջական կերպով Քրիստոսի Առաքեալներէն մէկին կամ միւսին ձեռքով հիմնուած եւ սկզբնաւորուած են»⁵:

Հավանաբար, քրիստոնեւոյթյան մնամ ըմբռնումն է հիմք ծառայել հետևյալ բանաձևի ձևակերպմանը՝ Հայաստանում քրիստոնեւոյթյան հաստատումը նպատակ ունէր նաև պահպանելու ազգային ինքնատիպութիւնը, ազգային անհատականութիւնը, հայ ազգայնութիւնը: Ըստ միւս, այդ տեսակետին հարում էին նաև լուսավորիչները: Նշված բանաձևի հայ մտածողների մեկնաբանումների մէջ մեզ հետաքրքրող կտրվածքով կարևոր է երեք հանգամանքների առանձնացումը:

1. Քրիստոնեւոյթիւն ընդունած երկրների համեմատ Հայաստանում ավելի արագ իրականացվեց հայ հեթանոսական և քրիստոնեական ավանդույթների համադրումը (Ստ. Պալասանյան): Ստ. Պալասանյանը ոչ մի հետևություն չի անում իր իսկ ներկայացրած փաստից: Այն, սակայն, վկայում է, որ Հայաստանում քրիստոնեւոյթիւնը ձեռք է բերել «ազգային նկարագիր»: Հակառակ պարագայում անըմբռնելի կլինէր այն իրողութիւնը, որ պատմութեան համար բավական կարճ ժամանակամիջոցում և սոցիալական-քաղաքական անբարենպաստ պայմաններում հայի համեմարը ստեղծեց հարուստ ազգային-քրիստոնեական մշակույթ:

2. Քրիստոնեւոյթյան հաստատումը Հայաստանում, հիրավի, խթանեց ազգային հոգևոր մշակույթին և ազգային լուսավորութեանը (կրթութեանը և դաստիարակութեանը): Գրերի գլուխը, Աստվածաշնչի թարգմանութիւնը, եկեղեցական գրականութեան ստեղծումը հայ հոգևոր մշակույթի մի ամբողջ դարագլուխ կազմեց: Վերջինս անգամ լուսավորիչները (Ստ. Նազարյան, Ստ. Պալասանյան) «Հայկական ոսկեդար» անվանեցին:

3. Նորաստեղծ հոգևոր մշակույթը հզոր պատմեջը դարձավ Պարսկաստանի և Հռոմի քաղաքական և մշակութային ազդեցութեան դէմ: Այդ հանգամանքը բազմիցս ընդգծվել է XIX դ. հայ մտածողների կողմից: Ավարայրի ճակատամարտը նրանք անվանել են կրոնական-ազգային և հայ ժողովրդի պատմութեան ամենափառավոր և ամենանշանակալոր իրադարձութիւններից մէկը, քանզի այն սրբագործված էր Հայ Եկեղեցու կողմից և նպատակ ունէր պահպանելու ազգը և քրիստոնեական գաղափարը: «Երբ 451-ի պատերազմին մէջ Հայք իրենց Ազգին եւ Եկեղեցու գոյութեան մոլորական դատին համար միմակ մնացին եւ միայնակ կոուեցան, ինքնապաշտպանութեան դժուարաքիտուն փորձերն անըքին զօրաւորագոյն կեդրոնացման մը լեղափոխութիւնն յառաջ բերին, ոչ եւս աստուածաբանական կոնին էր կենսական խնդիրն զոր յարուցանել սովոր էր միշտ յունական նրբախոհ միտքն. այլ ազգային եւ զուտ քրիստոնեական նպատակի մը շուրջ կը հառէին ամէն հայեցի աչեր»⁶:

⁵ Մ. Օրմանեան. Ազգապատմ. Կ. Պոլիս, 1912, հատոր Ա, էջ 18, 19:

⁶ Ե. Դուրեան, Հայոց Եկեղեցին, էջ 445:

Ծեշտվել է մահ այն իրողությունը, որ պետականության անկման շրջանում Հայ Եկեղեցին է փոխարինել հայոց պետականությանը. «... կաթողիկոսները կենտրոնացրին իրանց մէջ հայ ազգի գերագույն իշխանությունը. ազգը սովորեցաւ մայել Եկեղեցու գլխի վրայ ոչ միայն իբրեւ այնպիսի անձի վրայ, որին պատկանում է լոկ եկեղեցական բարձր իրաւասութիւնը, այլ իբրեւ իւր ընդհանրական վեհապետի վրայ: Էջմիածինը դարձաւ մի բարոյական կենտրոն գիրուցան եղած հայութեան համար: Այս միեւնոյն պատճառով Եկեղեցին հայ ժողովրդի հասկացութեամբ, ազգային սեպականութիւն է եւ կաթողիկոսը ընդհանուր ազգից ընտրուելով՝ լոկ այդ սեպականութեան հաւատարիմ պահապանն է...»⁷:

Բնականաբար, այդ իրողությունը հաստատող մտածողները պետք է բարձր գնահատեն քրիստոնեւորւթյան և Հայ Եկեղեցու դերը հայ ժողովրդի պատմական ճակատագիրը կանխորոշելու և տնօրինելու առումով: Հայ Եկեղեցին նրանք անվանել են «ամուր կապակցութիւն հայրենական աշխարհի հետ», «կրօնական կենտրոնը հայութեան» (Ստ. Նազարյան): «... մեր եկեղեցին իբրեւ հարազատ ազգային մեր միութեան միակ փափագն է ու մէկ հատիկ պատուարն մեր ազգութեան»⁸, - գրել է լուսավորիչ-մտածող Ռ. Պերպերյանը:

Այդ իրողությունը, սակայն, լուսավորիչ-մտածողները չէին ընդունում ազգի ներկայի և ապագայի վերաբերմամբ: Անհանդուրժողականության այսպիսի մթնոլորտում առաջացավ մինչև օրս ազգային կեցության համար հրատապ «Հայութեան միութեան» խնդիրը: Վերջինիս շուրջ ծավալված բանավեճը պտտվում էր իշխանության համակարգից դուրս կրոնի և Եկեղեցու դերի և խղճի ազատության անհրաժեշտության և հնարավորության հիմնահարցերի շուրջ:

Գործնականում լուսավորիչները նպատակ էին հետապնդում զրկել Հայ Եկեղեցին ազգի իրավաքաղաքական և սոցիալական կյանքի կարգավորման, ազգային մշակույթի և ազգային լուսավորության զարգացման մենաշնորհից: Ազգի գոյության և առաջադիմության համար նրանք առաջին հերթին անհրաժեշտ են համարում աշխարհիկ կառավարության, մշակույթի և լուսավորության առկայությունը: Միաժամանակ Եկեղեցուն նրանք հատկացնում են ազգի հոգևոր-բարոյական դաստիարակչի դերակատարությունը: Լուսավորիչների պնդմամբ, ազգային կեցության աշխարհիկ և հոգևոր դաշտերի առանձնացումը (աշխարհիկ դաշտի գերիշխանության պայմանով) ժամանակի հրամայականն է: Դրա հետ մեկտեղ հաշվի առնելով այն փաստը, որ քննարկվող դարաշրջանում հայության մի որոշ հատվածը տարբեր դավանանք ուներ, նրանք գտնում էին, որ ազգի իրական միասնությունը հնարավոր է ձեռք բերել զուտ քաղաքական կառույցների միջոցով: Արևմտահայ լուսավորիչների դիրքորոշման արտահայտությունն է հենց իրենց կողմից (Ն. Ռուսինյան, Գ. Օտյան) մշակված Ազգային Սահմանադրությունը:

Իրենց որդեգրած դիրքորոշումը լուսավորիչները մեկնաբանում են՝ ելնելով տարբեր սկզբունքներից: Այսպես, Ստ. Նազարյանի համոզմամբ, նոր ժամանակի մարդու գիտակցությունն առաջ է բերում քաղաքական անկախության և դավանանքի ընտրության կարևորության խնդիրը: Այդ իսկ պատճառով ազգային հանրույթի ներքին կապը միայն

⁷ Ստ. Պալասանեան, Հայոց մտաւոր շարժողութիւնը Ե դարում: - «Փորձ», 1877/78, № 3, էջ 25-26:

⁸ Ռ. Պերպերեան, Մարդիկ և իրք, Կ. Պոլիս, 1885, էջ 95:

կրոնով և Եկեղեցիով չի կարող ապահովվել: Ազգը և կրոնը դիտվում են որպես տարբեր խնդիրներ՝ «այլ է ազգայնությունը և հանդեսը և այլ է կրոնի հանդեսը»:

Այս հարցի հետ սերտորեն կապվում է ազգի առջև կանգնած հրատապ խնդիրը՝ համ-դիսանո⁹ւմ է արդյոք կրոնական պատկանելությունը ազգային պատկանելության չափա-միջ: Ազգի ինքնությունը դավանանքով չի որոշվում: Ազգը, ազգասիրությունը, ազգակ-ցությունը կախված չէ կրոնի փոփոխությունից: «... Եկեղեցին ժողովուրդովն է Եկեղեցի և ժողովուրդը կորչելով, կարող չէ պահպանվել Եկեղեցին»⁹:

Քրիստոնեության էությունը, իբրև ամենագաղափարային և անմշակական կրոնի, Ռ. Պերպերյանը համարում է անփոփոխ, թեև կարող են փոխվել նրա ձևերն ու տարազը, ուս-տի մա տարբերություն չի դնում քրիստոնեական հավատի ձևերի մեջ, քանզի նրանց առաջացումը պայմանավորում է մտքերի զանազանություններով: Նա էական չի համա-րում անգամ տեղը, որտեղ մարդը հաղորդակցվում է Աստծո հետ. «Բնութիւնն ինքնին տաճարն է, անհամեմատ կերպով առանձն վեհափայտ, քան ձեռագործ եկեղեցիներն, եւ երկրին ամեն կետերէն կրնայ հոգին դէպ ուղիղ բարձրանալ առ Աստուած, բայց անուրա-նայի է, որ մեծ է ազդեցութիւնն զգացման մը հաւաքական արտայայտութեան»¹⁰:

Խղճի ազատության գաղափարը մա քննարկում է որպես անհատների ներդաշնակ զարգացման և կենսագործունեության համար անհրաժեշտ պայմանի՝ ազատության գա-ղափարի մեկ կողմը:

Ստ. Պալասանյանի համար անհանդուրժելի է այն հանգամանքը, որ դարեր շարունակ «հայրութեան միակ մեցուկը, մորա պահպանութեան միակ խարիսխը Եկեղեցին էր համար-վում»¹¹: Արդի պայմաններում ազգը պետք է ապավինի ավելի հաստատուն միջոցի՝ գի-տությանը և կրթությանը: Բանն այն է, որ, ըստ Ստ. Պալասանյանի, անփոփոխ իդեալը, ինչպիսին է հենց կրոնական իդեալը, չի կարող լինել գիտության, հետևաբար մաս ազգի սոցիալական զարգացման մեցուկը: Մինչդեռ գիտության և կրթության միջոցով հնարա-վոր է զարգացնել ազգային ինքնագիտակցությունը՝ ազգային պետականության ստեղծ-ման կարևորագույն միջոցը:

Նրա կարծիքով, կրոնը ազգը բնորոշող հատկանիշ չէ, քանզի նրա տարածման սահ-մանները ոչ միշտ են տեղավորվում ազգային սահմանների մեջ: Միաժամանակ մա գտնում է, որ պատկանելով մեկ ազգին, ազգերը միմյանցից բաժանելու առումով կրոնը ավելի հզոր միջոց է, քան նրանց ծագումը կամ քաղաքական կյանքի առանձնահատկոթ-յունը: Այդ դեպքում կրոնը ամենաէական միջոցն է ազգապահպանման գործում: Այնու-ամենայնիվ, բոլոր հայերին, անկախ դավանական տարբերություններից, մա համարում է մեկ մարմնի՝ ազգի անդամներ¹²:

⁹ Ստ. Նազարեան, Նոր տարու մտածությունը: - «Հյուսիսափայլ», 1860, № 1, էջ 13:

¹⁰ Ռ. Պերպերյան, Ռաստիարակի մը խօսքերը. Վիեննա, 1901, էջ 159: Ռ. Պերպերյանի դիրքորոշմանը հարում է մա Գր. Արծրունին, ըստ որի՝ կրոնը համոզմունք է և նրա փոփոխությունը չի ենթադրում ազգի փո-փոխությունը (տե՛ս Գր. Արծրունի, Կրոնը և ազգությունը, «Մշակ», 1873, № 94):

¹¹ Ստ. Պալասանյան, Ազգային պատմութեան մշակակութիւնը.- Ստ. Պալասանյան. Ազգային կրթութիւն. Կազմեց, առաջաբանը գրեց և ծանոթագրեց Ռիմա Միրումյանը, Ե., 1991, էջ 87:

¹² Տե՛ս Ստ. Պալասանյան, XIX դարի մշակութանը.- «Փորձ», 1877/78, № 1, էջ 149, 153: Նշված տեսակետը պաշտպանում է մա Ն. Տաղավարյանը (տե՛ս Ն. Տաղավարյան. Ազգի պահպանութեան պայմանները.- «Բա-մասեր», 1906, № 2, էջ 19-34):

Լուսավորիչների վերոշարադրյալ տեսակետները բնորոշ են դարաշրջանի լուսավորական գաղափարախոսությանն առհասարակ: Վերջինիս սահմաններում, սակայն, կրոնի և Եկեղեցու վերաբերյալ ձևակերպվել են է՛լ ավելի ռադիկալ տեսակետներ (Մ. Նալբանդյան, Բաֆֆի, Գ. Կոստանդյան): Դարաշրջանի գաղափարային մթնոլորտի տեսանկյունից ուշագրավ է հատկապես Գ. Կոստանդյանի դիրքորոշումը, ըստ որի XIX դ. հատկանիշը «իսր գիտական և քրիստիական ոգին է... ահեղ ուժ մը, որ ամէն ինչ առած կը տանի դէպի հանրային և անմախորդ քաղաքակրթութեան մը սահմանները»¹³: Մարդկության մտավոր զարգացման պատմությունը նա բաժանում է հետևյալ շրջանների՝ «բնագոյային», «հավատական», «տրամաբանական», «գիտական» և գտնում, որ գիտական շրջանը, որը սկսվել է XVI դ. և շարունակվում է XIX դ., պետք է կրոնի տեղը բռնի: Ինչպես ժամանակին կրոնը փոխարինում էր գիտությանը, այնպես էլ գիտությունը պետք է դիտվի որպես դարաշրջանի կրոնը:

XIX դ., այնուամենայնիվ, աթեիզմի դարի չվերածվեց: Լուսավորիչներից շատերը կանգնած էին դուալիստական և հոգեպաշտական փիլիսոփայության դիրքերի վրա և անգամ բարոյական խնդիրներ քննարկելիս հանգում էին Աստծո գոյության գաղափարին: Ավելին, նրանք անդրադառնում են նաև կրոնական բարոյականությանը: Օրինակ, փիլիսոփայության իր դասագրքում Ն. Ռուսինյանը «Գործնական-բարոյական» բաժնում առանձնացնում է «կրոնական-բարոյական» խնդիրները, որոնք բնութագրվում են որպես «Աստծոյ ճանաչումը, ուսկից կը բխին բնականապէս մարդուն պարտքերը առ Աստուած»: Իսկ «ճանաչումն Աստուծոյ» նա անվանում է «բնական աստուածաբանութիւն», որի խընդիրն է «Աստուծոյ ճանաչումը բանի լոյսերովը»¹⁴:

Այս ըմբռնմամբ է պայմանավորված այն հանգամանքը, որ ազգային լուսավորության խնդրում լուսավորիչներն առանձնակի տեղ են հատկացնում մարդու դաստիարակության հիմնական կողմին՝ հոգու դաստիարակությանը, և առավելությունն այդ գործում հատկացնում են կրոնին: Այս համատեքստում լուսավորիչներն առաջ են քաշում Հայոց Եկեղեցու բարեկարգության և հայ հոգևորականության կերպարի կատարելագործման խնդիրը: Վերջինս հարկ է դիտարկել որպես հայ հասարակության մեջ բողոքականության քարոզչության հետևանք: Բնավ պատահական չի թվում այն հանգամանքը, որ արևելահայ հասարակության կրոնական ազատախոհության պարագլուխն էր հենց Ստ. Նազարյանը, որն ուսանել է բողոքականության ոգով տոգորված Դորպատի (պատմական Տարտու) համալսարանում: Մինչդեռ արևմտահայ հասարակությանն այդ խնդիրը ներկայացրել է 1866 թ. Երուսաղեմի միաբան Հակոբ Վ. Չիլինկիրյանը:

Նշված հարցի վերաբերյալ Ստ. Նազարյանի տեսակետն ընդհանուր առմամբ հանգում է հետևյալին: Քրիստոնեական կրոնի մեջ ամփոփված է մշտնջենական բովանդակությունը և ձևը, որը համեմատ է մարդկային ոգու անընդհատ զարգացմանը: Ընդամիս անփոփոխ բովանդակությունն արտահայտվում է ձևերի հավերժական հոսքի մեջ¹⁵: Դրանից բխեցվում է, որ «լոկ ծէս ու արարողութիւնք բաւական չէին քրիստոնէի փրկութեան»:

¹³ Գ. Կոստանդյան, Մեթոդի վրա. Ե., 1961, էջ 59:

¹⁴ Ն. Ռուսինյան, Դասագիրք փիլիսոփայութեան, Կ. Պոլիս, 1879, էջ 174:

¹⁵ Ստ. Նազարեան, Ազգային մտածութիւնք: - «Հյուսիսափայլ», 1863, № 2, էջ 135:

եան համար... այլ թե «Հոգին է որ կեցուցանէ», Հոգի է Աստուած, եւ երկրպագուացն նորա հոգով եւ ճշմարտութեամբ պարտ է երկիր պագանել»¹⁶:

Քրիստոնեությունը մտածողն ընկալում է որպես գործունեություն, աստվածահաճողեցին պետք է ընդունի իմացական առաջադիմությունը, քանզի վերջինիս մեջ միայն այն կարող է ամրապնդվել և հաստատվել: Բարոյականությունը (որը հենց Եկեղեցու ոլորտն է) պետք է ճիշտ հարաբերակցություն սահմանի իմացական զարգացման յուրաքանչյուր աստիճանի հետ:

Լուսավորիչների ներկայացրած կողմնորոշումները թերի են մի քանի առումներով: Նախ, ազգի պատմական գոյությունը հիմնված է ազգային-մշակութային ավանդույթի ձևավորման, զարգացման և պահպանման վրա: Հայ ազգի մշակութային ավանդույթի առանցքը կազմում է ազգային ձևի մեջ քրիստոնեական կրոնը: Այդ ավանդույթի խորտակման փորձն անգամ, այսինքն՝ ազգի սոցիալական կեցության համապատասխան ուղղորդման համար կրոնի և Եկեղեցու կարևորության մեթոդները հանգեցնում է դարերի ընթացքում ազգային ոգու ընդերքում կուտակված հոգևոր փորձի ջնջմանը: Միևնույն հոգևոր դատարկության մեջ անհնարին է դառնում որևէ արժեհամակարգի ստեղծումը: Ազգը (հասարակությունը) անցյալի մեջ սերտաճած համակարգ է, ուստի անցյալի մեթոդները հղի է ազգի հոգևոր փորձի, հետևաբար՝ նաև ազգային զգացման թուլացմամբ: Արդյունքում «հայրենիք», «ազգային հպարտություն», «ազգի պատիվ», «ազգասիրություն» հասկացությունները կորցնում են իրենց կենսատու խորհուրդը:

Երկրորդ. ազգային գաղափարախոսությունը (որի ձևակերպողներն ու կրողներն էին իրենց համարում լուսավորիչները) պետք է դիտել որպես ամբողջական երևույթ, որի մեջ միայն պայմանականորեն է հնարավոր առանձնացնել իրավա-քաղաքական, կրոնա-քաղաքական, սոցիալական-տնտեսական կողմերը (անգամ ոչ ձևերը)՝ ազգի կենսագործունեության համապատասխան ոլորտների համեմատ: Ուստի կրոնական գաղափարախոսությունն ըստ էության ազգային գաղափարախոսության դրսևորման կողմերից մեկն է: Ազգային պետականության առկայության դեպքում Եկեղեցին իրականացնում է այդ գործընթացը՝ որոշակի փոխհարաբերության մեջ մտնելով իրավա-քաղաքական կառույցների հետ: Միևնույն ազգային պետականության չգոյության պայմաններում Հայ Առաքելական Եկեղեցին հանդես է եկել որպես ազգային գաղափարախոսության ձևակերպող ու կրող մի հաստատություն: Այդ իսկ պատճառով լուսավորիչների կողմից Հայ Եկեղեցու առաքելության թերազնահատումն ազգին զրկում էր ազգային գաղափարից (որի միջոցով է միայն ապահովվում ազգի պատմության ամբողջականացումը և գոյության իմաստավորումը, հետևաբար՝ նաև զարգացման հիմքը) և կառավարման իրական կենտրոնից:

Երրորդ. Լուսավորիչների որդեգրած ազատախոսությունը ժամանակին խախտել է ազգի բարոյական միասնությունը, ինչը մեր օրերում հարուստ պտուղներ է տալիս բարոյականության հարաբերականության և ժխտողականության տեսքով:

Վերոհիշյալը հստակ գիտակցվել և կանխատեսվել է պահպանողականների կողմից, որոնց շարքում էին ինչպես Հայ Եկեղեցու անվանի գործիչներ (Մ. Օրմանյան, Գ. Այվա-

¹⁶ Ստ. Նազարեան, Հրապարակական մամուլ առ պատուելի հայոց ազգը: «Հյուսիսայիլ», № 7, էջ 237-238:

գովակի), այնպես էլ կրոնական մտածողություն ունեցող աշխարհիկ մարդիկ (Հ. Տերոյեանց, Մ. Մսերյան): Նրանք իրենց առջև դրել են դարաշրջանի հայ հանրության համար կենսական նշանակություն ունեցող և միաժամանակ միակ իրագործելի մի նպատակ՝ ապահովել ազգի հոգևոր-քաղաքական միասնության և անկախության գաղափարը: Այդ գաղափարի վրա էր խարսխված պահպանողականների ազգային հայեցակարգը, որն իր մեջ ներառել էր լուսավորիչների մտորումների գլխավոր առարկան՝ «գոյություն և առաջադիմություն ազգի» սկզբունքը: Վերջինս, սակայն, պահպանողականները քննարկում են՝ ելնելով բոլորովին այլ մեկնակետից:

Ի տարբերություն լուսավորիչների, որոնց հայացքներում դրսևորվում է հետևյալ միտումը՝ ներկայացնել ազգը պահպանող և զարգացնող գործոնները, պահպանողականները հաստատում են, որ ազգի պահպանման և զարգացման խնդիրն ածանցյալ է ազգի գոյության խնդրից: Այլ կերպ ասած, եթե լուսավորիչների համոզմամբ մի ժողովրդի մեջ որոշ հատկությունների առկայության դեպքում է հնարավոր խոսել ազգի ձևավորման մասին, ապա պահպանողականների պնդմամբ խնդիրը գոյություն ունեցող ազգի բնութագրման և առկա կեցության պայմանների համեմատ նրա զարգացման հնարավորությունների որոնման մեջ է. «Գոյություն՝ ամենայն իրաց առաջին սկիզբն ու առաջին պայմանն է, ամենայն կատարելությանց պատճառ եւ ամենայն հանգամանաց գլխատրություն, այն աստիճան որ մոյն ինքն Աստուածային մէկ վայելչութիւնն ուրիշ կերպով մը չկրցաւ ամփոփել իւր անհում ստորոգելեաց փափակութիւնը, բայց եթէ կոչելով զինքն «Ուլ եմ»¹⁷:

Այս տեսանկյունից նրանք ընդդիմախոսում են եվրոպական գիտական ավանդույնների հիման վրա դաստիարակված հայ լուսավորիչներին, համաձայն որոնց ազգի ձևավորումը պայմանավորում է քաղաքական կառույցի (պետության) առկայությունը, և գտնում, որ մյուս մոտեցումը բնութագրական և օրինաչափ է եվրոպական ժողովուրդներին, որոնք հիշյալ ժամանակաշրջանում արդեն ստեղծել էին ազգային պետություններ: Մինչդեռ «արեւելքի մէջ ազգութիւնն ու դաւանանքը սովորաբար բոլորովին իրարու հետ կը դրուին» և «մարդու ազգութիւնը պահպանողը, կամ ազգութեան առաջին և գլխաւոր նշանը դաւանանքն է», ուստի հայ ազգությունը որոշող հատկանիշը «ազգային սեփական Եկեղեցւոյն դաւանանքը անխառն» պահպանելն է:

Պահպանողականները հանդես են գալիս քրիստոնեության էության անփոփոխության վերաբերյալ Սո. Նազարյանի վերագրյալ տեսակետի դեմ. «Հայն ալ անտարակոյս մասն է քրիստոնէական մէկ ազգին: Բայց մեր փնտրածը այդ կրօնական ազգութիւնը չէ, հապա ազգային կրօնը կամ դաւանութիւնն է՝ իբրեւ գլխաւոր եւ որոշող նշան հայուն ի յունաց եւ յասորոց, յիտալացոց եւ յանգլիացոց, եւ այլ ամենայնի ազգաց աշխարհի... յայտնի է, որ մեր ազգը քաղաքական օրէնքներով ու սովորութեամբք չզանազանի այժմ ուրիշ ազգերէն, բայց որովհետեւ եկեղեցական սեփական օրէնքներ ու սովորութիւններ սա յինքն արորողութիւն ունի»¹⁸:

Ազգի գլխավոր հատկանիշը, այսպիսով, համարվում է կրոնական դավանանքի ազգային յուրահատկությունը: Ուստի «հայ ազգ» և «Հայ Եկեղեցի» հասկացությունները

¹⁷ Մ. Օրմանեան, Հայ ազգութիւն, Կ. Պոլիս, 1879, էջ 9:

¹⁸ Գ. Ալվազեան, Ազգութիւն և ազգային դաւանանք: «Մասյաց աղավնի», 1862, № 2, էջ 15: Տե՛ս նաև «Ազգութիւն և հաւատ»:- «Մասյաց աղավնի», 1856, № 4, էջ 82-83:

մրանք օգտագործում են որպես նույնական. «Հայ Եկեղեցուց դուրս Հայ ազգություն չկա. Հայ Եկեղեցի չկա Հայ ազգությունից դուրս... Հայ ազգություն և Հայ կրօն բաղկացրել են մի գոյություն...»¹⁹.

Քննարկվող խնդիրն իր տրամաբանական ավարտին է հասնում Հ. Տերոյենցի ազգային հայեցակարգի մեջ: Մտածողի կարծիքով, ազգությունը պահող գլխավոր կապը կրոնն է. «Կրօնք ըսելով հաւատքը առ արտաքս յայտնող մշտնները կը հասկնամք»: Հավատը մահամարում է անփոփոխելի, քանզի մրա էությունը Աստծո ճանաչումն է, որչափ և ինչպես Աստված կկամի ճանաչվել գերբնական հայտնությամբ: Հավատի էության հետ սերտորեն կապվում է Աստծուն պաշտելը, այսինքն՝ «ամոր յարգություն մատուցանել արտաքին կերպով, անանկ յարգություն մը՝ որ մարդոց չտրուի, որպէս զի զԱստուած մարդոցմէն գերազանց առաքելություն ունեցող էակ մը ըլլալուն խոստովանություն մը եղած ըլլայ, որ զԱստուած ճանչնալու, այսինքն՝ հաւատքին մշտնն է»²⁰.

Ելնելով ազգերի ավանդույթների տարբերություններից, Հ. Տերոյենցը հաստատում է, որ աստվածապաշտության ձևերը նույնպես պետք է տարբեր լինեն: Ազգերին տարբերող այդ առանձնահատկությունը մահամարում է ազգության կապը: Ազգային կապ լինելու համար, սակայն, արարողությունները պետք է միավորվեն դավանանքի, այսինքն՝ հավատի մեջ: «Հաւատքը մէկ է, արարողութիւնները գատ են, եւ քանի որ հաւատոյ միութիւնը մէկ մը մնայ՝ կրօնական արարողութիւնները ազգայնութեան կապ կ'ըլլան, վասն զի իւրաքանչիւր ազգ իրենց մէջ անով կը կապակցին, և ամենքը իրարու հետ ամոր մշտնական հաւատքով կը միանան»²¹:

Ասվածից հետևում է, որ աստվածապաշտության արտաքին արարողությունը մերժող բողոքականությունը «ազգայնությունն ալ ջնջելու կը դիմէ»: Համանման կարծիք պաշտպանում է նաև Գ. Ալվազովսկին: Աստվածապաշտության մեջ մահամարում է տալիս ոչ միայն մերժում համոզմանը, այլև արտաքին արարողությանը: Վերջինս մահամարում է ազգի գլխավոր հատկանիշն ու պահպանության հիմքը. «... հաւատոյ ձեւն ու արարողութիւններն են, որ Հայոց ազգութիւնը ամբողջ ալ չըլլայ մէ գոմէ անփոփոխ պահեր են մինչեւ հիմա»²²:

Մտածողների մշված դրույթների մեջ արտահայտվում է քրիստոնեական ոգու ճշմարիտ ընկալումը: Այն հայտ է, որ մարդկանց իսկական միությունը հնարավոր է միայն հոգևոր հենքի վրա: Այն ենթադրում է ընդհանուր պատմական ճակատագրով, մտահայեցողությամբ, լեզվով, ավանդույթներով, հավատով, աղոթքով պայմանավորված հոգևոր ընդհանրություն, ինչը հենց ազգային կապն է ստեղծում: Այս տեսանկյունից ազգային զգացումը բնութագրելի է որպես քրիստոնեության քարձրագույն իմաստի դրսևորում:

Քրիստոնեության մեջ քարոզվող մարդկանց հոգևոր միասնությունը յուրաքանչյուր ազգ իրագործում է սեփական պատմության և մշակույթի կերտման միջոցով: «Ազգ» և «կրոն», «ազգայինը» և «քրիստոնեականը» պահպանողականները դիտարկում են որպես կենսական մի ամբողջություն, որը հնարավոր դարձրեց քրիստոնեության ազգային (հայ-

¹⁹ Ս. Գևորգի, Հայ ազգ և Հայ Եկեղեցի: «Արարատ», 1880, № Ժ, էջ 442:

²⁰ Հ. Տերոյենց, Ազգայնութեան վրայ ընդհանուր տեսություն: «Երևակ», 1864, № 33, էջ 257, 258:

²¹ Հ. Տերոյենց, Ազգայնութեան վրայ ընդհանուր տեսություն, № 34, էջ 266:

²² Գ. Ալվազեան, Ազգություն և հաւատ: «Մայայց աղավնի», 1856, № 4, էջ 85: Տե՛ս նաև «Կրօնական վեճեր», № 137-143:

կական) տարատեսակության ձևավորումը և հայ ազգության պահպանումը՝ ազգային մշակույթի ստեղծման և զարգացման միջոցով:

Վերոշարադրյալի լույսի ներքո ըմբռնելի է դառնում պահպանողականների այն պնդումը, որ ազգային քաղաքականությունը պետք է ուղղված լինի կրոնի պահպանմանը: Այդ պահանջը հստակ ձևակերպել է Ս. Գևուհին. «...քո ազգասիրությունը հաւասար է իմ կրօնասիրութեան, այն տարբերութեամբ միայն, որ իմ կրօնասիրութեամբ պահպանում է ազգի միութիւն, իսկ քո այդ կերպ ազգասիրութեան ընթացքը բոլորովին վնասում է... Ուստի մեր ազգի շահը պահանջում է պաշտպանել մեր կրօնն իբրեւ կապ միութեան ազգի...»²³:

Հ. Տերոյենցի համոզմամբ, առանց ազգի հոգևոր բնության ներհատուկ ավանդույթների ազդը «մախնի անկրթութեան» մեջ է մտնում: Ելնելով դրանից, մա գտնում է, որ հայ ազգը պետք է հավատարիմ մնա մինչև XIX դ. պահպանված ազգային ավանդույթներին, համաձայն որոնց աշխարհի տարբեր երկրներում բնակվող հայերին միավորում էր Հայ Առաքելական Եկեղեցին:

Ազգի քաղաքական անկախությունը մա դիտում է որպես մի իդեալ, որին կարելի է հասնել մշակութային ինքնության պահպանման շնորհիվ: Դրա համար անհրաժեշտ է համարվում ազգային միասնությանն ու համաձայնությանը հասնելը, ինչն, իր հերթին, ենթադրում է հետևյալ պայմանների առկայություն. ա/ աշխարհականների և եկեղեցականների համագործակցություն ի շահ ազգի, բ/ ապստամբությունների, դասակարգային դժկամությունների և դասակարգային պայքարի մերժում: Գնահատելով հայ ժողովրդավարականների քաղաքական գործունեությունը Ռուսաստանում, Լեհաստանում և Իտալիայում ծավալված ազատագրական շարժման տեսանկյունից, Գ. Այվազովսկին գտնում է, որ «այս ամենայն ապառնալից փոթորիկները մեր ազգին համար չեն, երանի թէ իրօք այնպես պատահի, ...մեծամեծ մաւերուն շարժումքէն փոքրիկ մաւերն ալ չալէկոծին»²⁴:

Ազգի միության և անվտանգության գաղափարական հենքի վրա են պահպանողականները քննարկում լուսավորիչների կողմից փառաբանվող խղճի ազատության սկզբունքը: Վերջինս մրանք համարում են ազգը պառակտող գաղափար, ուստի և դատապարտում են ազգային միության մոլ կենտրոնների ստեղծումը (ինչպիսին էր, օրինակ, Վ. Չիլինկիրյանի «Լուսավորչական» կենտրոնը, 1868 թ.): Նրանց կարծիքով, կրոնն է հաստատում ազգային հասարակությունը, ուստի ազգի միության սկզբունքը հակառակ է խղճի ազատությանը: «Միթէ սիրոյ միատրութեան եւ միութեան հաւատքը չէ, գոր Աւետարանն կը սորուցնէ ամէն քրիստոնէի, որն կ'ըլլայ իր դաւանութեան ձեւը»²⁵:

Օսմանյան կառավարության որոշմամբ ստեղծված հայ Կաթոլիկ (1830 թ.) և Բողոքական (1847 թ.) համայնքները պահպանողականներն անվանում են հայ հասարակության անջատված մասեր և գտնում, որ ազգի մման բաժանումը ներքնապես տկարացնում է մրան: Այնուամենայնիվ, հաշվի առնելով ստեղծված իրավիճակը, պահպանողականներն առաջարկում են ստեղծել համահայկական կենտրոն. «Մաս մը տեղական, մաս մը ուսում-

²³ Ս. Գևուհի, Հայ ազգ և կրօն, Ի Վաղարշապատ, 1880, էջ 8,10:

²⁴ Գ. Այվազովսկի, Անցյալ 1861, առաջիկա 1862 տարին մեր ազգի համար: - «Մասյաց աղավնի», 1862, № 1, էջ 4:

²⁵ Մ. Օրմանեան, Միութիւն Հայութեան. Կ. Պոլիս, 1879, էջ 15:

նական, մաս մը վարչական եւ մէկ մասն ալ եկեղեցական, բաղադրեալ կեդրոն մը ձեւացնենք հայութեան համար, եւ այդ բաղադրեալ կեդրոնին ազդեցութիւնը մենք, հայքս անհատաբար յարգենք, այնպէս որ ամենայն ինչ՝ որ Հայ է, եւ ամենայն ոք՝ որ Հայ է, այդ կեդրոնին հետ յարաբերութիւն մը ունենայ»²⁶:

Լուսավորիչների խղճի ազատության բանաձևի հիմքում ընկած է այն ըմբռնումը, որ մարդը ազատ էակ է: Այդ նախադրյալից լուսավորիչները բխեցնում են հետևյալը՝ մարդու ազատության աղբյուրը խղճի ազատությունն է, որի համաձայն մարդն իրավունք ունի վայելել խորհելու, աղոթելու և ուսանելու ազատությունը: Խղճի ազատությունը, ըստ էության, հիմնվում է մարդու ներքին (ազատ) կամքի վրա, ուստի համարվում է նրա միակերպան իրավունքը: Այդ իրավունքը ձեռք բերելու գլխավոր ճանապարհը բանականության զարգացումն է:

Գ. Չիլիմկիրյանի խմբագրած «Մաղիկ» հանդեսի խմբագրականն ուղղված է պահպանողականների և հատկապես Հ. Տերոյենցի այն դիրքորոշման դեմ, ըստ որի գիտելիքն ինքնին մարդուն բարոյական չի դարձնում: Ելնելով մտավոր և բարոյական առաջադիմության գաղափարից, Հ. Տերոյենցը գտնում է, որ բարոյականության կատարելագործումը «իմաստութեան ալ դուռ կը բանայ, որով մտաւորական ու բարոյական յառաջադիմութիւնը մէկէն կը յաջողի»²⁷:

Նա հանդես է գալիս «նորագույն բարոյագետների»՝ լուսավորիչների դեմ, որոնք մարդուն առաքինի և բարի դարձնելու համար կարևորությունը տալիս են ոչ թե հավատին, այլ «քաղաքացիական կրթությանը»: Այս համատեքստում նա քննարկում է խղճի ազատության գաղափարը: Խիղճը նա անվանում է այն ներքին զգացումը, որով մարդը կողմնորոշվում է իր գործողությունների մեջ: Խիղճն այս իմաստով ազատ է արտաքին պատկերացումներից և ըմբռնումներից: Մարդկային արարքների շարժառիթը և արգելակը սակայն միայն խիղճը չէ: Այս գործընթացի մեջ մեծ կշիռ ունի նաև մարդու կիրքը. «Խիղճը մարդկային գործոց կանոնն է՝ ձե՛ կիրքը գորացած ատենը նույն իսկ խղճին կանոնը կ'ըլլայ: Եւ կիրքը ամէն ատեն կարգաւորեալ ընթացք մը չունենալով՝ խղճին ալ իր թելադրած անկարգ ընթացքի մէջ կը ձգէ»²⁸: Դրան համապատասխան գործելը կամ չգործելը անհրավացիորեն անվանվում է խղճի ազատություն /անհրաժեշտ և անքննաբարելի/: Սակայն մեղք գործողը մեղքի ծառա է դառնում, ասում է Հ. Տերոյենցը: Անհավատությունը և արատավոր հավատը նա նույնպես մեղք է համարում:

Խղճի ազատության գաղափարը պահպանողականները մեկնաբանում են նաև «հավատ-կրոնափոխություն» հարաբերակցության տեսանկյունից: Հավատը երկնային ճշմարտության մկատմամբ մարդու ներքին համոզումը համարելով, Պ. Ծափլեքիյանցը կարծում է, որ մարդը ազատորեն կարող է փոխել իր այդ համոզումը: Միանշեղ կրոնը սոցիալական ինստիտուտ է, կամ արտաքին ձևերի և տարրերի ամբողջությունն է այն ներքին համոզման, որը մի որևէ ժողովուրդ ընդունել է որպես ճշմարտություն: Ծեսերի, արարողությունների, կանոնների և ուսմունքների ամբողջությունը նա համարում է դրական կրոն և գտնում, որ կրոնափոխությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ «հաւատքի մը, ներքին համո-

²⁶ Մ. Օրմանեան, Միություն Հայութեան, էջ 27:

²⁷ Հ. Տերոյենց, Տղայ կրթելու վրայ: Ի. Կ. Պոլիս, 1858, էջ 3:

²⁸ Հ. Տերոյենց, Խղճի ազատություն: - «Երևակ», 1864, № 11, էջ 85:

գումի մը դրական ձեռք փոխել եւ ուրիշ ընդունել: Թողուլ իւր Եկեղեցին եւ ուրիշ մը յաճախիլ²⁹:

Պառականողականներն ընդգծում են նաև այն միտքը, որ միայն ազգային ավանդույթների զարգացման ճանապարհին /այդ թվում՝ նաև կրոնական–եկեղեցական/ է հնարավոր քաղաքական ազատության ձեռքբերումը: Հիրավի, սոցիալական իմաստիտուտների՝ Իրավունքի և Պետության ձևավորումը հնարավոր է այն դեպքում, երբ կենսաշունչ է ժողովրդի իրավագիտակցությունը՝ պայմանավորված նրա ստեղծագործական ներունակությամբ և սոցիալական կյանքի ավանդույթներով: Ե՛վ առաջինը, և՛ երկրորդն իրենց արտահայտությունն են գտել Հայ Եկեղեցու կառուցվածքի և գործունեության մեջ:

Այս կապակցությամբ հարկ է նշել նաև, որ պառականողականները չեն մերժում ազգի առաջադիմության համար գիտության և լուսավորության անհրաժեշտությունը: Ասվածը հիմնավորելու համար բերենք Գ. Այվազովսկու հետևյալ դատողությունը. «Այդ, կրթություն, դաստիարակություն, ուսում, լեզու, գեղարուեստը, ամենն այլ երրոպական ոճով, երրոպական կանոններով, երրոպական յառաջադիմությամբ, երրոպական լուսավորությամբ, բայց եւ ազգային հոգով, ազգային աստուածապաշտութեան զգուշաւոր պահպանությամբ»³⁰:

Այսպիսով, հայ-ազգային-պառականողական փորձի պատմական ընդհանրացման տեսանկյունից անընդունելի է թվում արևմտյան ազատախոհների /գլխավորապես անգլիական և ամերիկյան/ կողմից «հումանիզմ» գաղափարի մասնատումը: Պատճառն այն է, որ մասնատման արդյունքում առաջացած «հումանիզմ»-ի տարատեսակությունները /«կրոնական հումանիզմ», «ուսուցիչական հումանիզմ», «էթիկական հումանիզմ» և այլն/ զրկված են այդ գաղափարի մեջ նախկինում ներդրված հոգևոր /բացարձակ/ արժեքից: Դա հանգեցնում է մարդու ընկալման մատուրալիզացիային, ինչը, իր հերթին, մպաստում է սոցիալական կյանքի ընկալման պարզեցմանը: Այդ սահմաններում չեն ընդունվում բացարձակ աշխարհայացքներ, սկզբունքներ, իդեալներ: Դրանց փոխարեն հարաբերակցության սկզբունքի հիման վրա ձևակերպվում են անհատական գոյության սկզբունքները³¹: Մարդկային, ազգային և մշակութային համահարթման միտում ունեցող այդ դիրքորոշման չեզոքացումը հնարավոր է միայն ազգային–կրոնական վերածննդի ճանապարհին, մի հանգամանք, որը մախորդ դարում ջերմեռանդորեն պաշտպանում էին հայ պառականողականները:

²⁹ Պ. Հայրապետ Ծախչեքիւեանց, Հայութիւն եւ կրօնափոխութիւն: – «Մաղիկ», 1864, № 95, էջ. 262-263:

³⁰ Գ. Այվազեան, Արեւելեան վարժարանի բարեկարգութեան հիմունքները. – «Մասյաց աղաւմի», 1855, էջ 254-258:

³¹ Տե՛ս Мильдон В.И. Миллениумы русский и западный: образы эсхатологии: – Вопросы философии, 2000, № 7, էջ 7: