



Doi: 10.56737/2953-7843-2023.12-49

ՄԱՐԻԱՄ ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ

Քաղաքական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր

ԳԱՐԻԿ ՊՈՂՈՍՅԱՆ

ՀՀ ՊԿԱ ասպիրանտ

ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ՍՈՒՐԲ ԵԿԵՂԵՑԻՆ ԵՒ ՀԱՄԸՆԴՅԱՆՈՒՐ ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ ԿԵՐՊԱՓՈԽՄԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐԸ

Սկիզբը՝ թիվ ԺԱ.

Քրիստոնեությունը (նաեւ, ըստ էության, բոլոր կրոնները) իր ընդհանրության մեջ ունի ներքին բազմաձեւություն: Այն հիմնականում պայմանավորված է դավանաբանության մեկնաբանման առանձնահատկություններով: Վերջիններիս առարկայական գոյությունն իր հերթին բխում է այն կրող տարբեր համակեցությունների յուրօրինակությունից: Մենք արդեն փաստել ենք հայ համակեցության տարածքային, ծագումնաբանական եւ լեզվամտածողական ինքնատիպության հանգամանքները: Հետեւաբար այս պարագայում անհրաժեշտ խնդիր է դառնում նաեւ հավատքի ծագումնաբանության եւ դավանաբանության մանրամասն դիտարկումը՝ պարզելու դրանց ինքնուրույնության եւ ինքնության աստիճանը:

Ըստ էության՝ Եկեղեցու ծագումնաբանական խնդիրը կարելու է թե՛ նրա ինքնուրույնության եւ թե՛ դավանաբանաբանական առանձնահատկությունների ձեւավորման տեսանկյունից: Առաքելականության ինքնատիպության ընդունումը հնարավորություն կտա ոչ միայն փաստարկելու հայկական քաղաքակրթության ուսումնասիրման, այլեւ դրա շրջանակներում՝ հավատքային ինքնատիպության բացառիկության ապացույցելու: Մեր հիմնախնդիրը՝ հաստատելու համար Քրիստոսի՝ Եկեղեցու երկնավոր Հիմնադրի հետ միավորված ու կապակցված լինելը: Հայոց Եկեղեցու ծագման հարցում պետք է հիմնվել նրա նախնական եւ հաստատուն ավանդության վրա, որն իբրեւ հիմնադիրներ է ճանաչում Սբ. Թադեոս եւ Սբ. Բար-

դուզիմեոս առաքյալներին: Վերջիններիս գերեզմանները, որ պատմական Հայաստանի հարավարեւելյան կողմերում գտնվող Արտազի (Մակու) եւ Աղբակի (Պաշալե) վանքերում են, նվիրական սրբավայրեր էին հայ հավատացյալների համար: Ընդ որում՝ Հայկական Եկեղեցու ավանդության վավերականությունն ընդունում են քրիստոնյա բոլոր Եկեղեցիները՝ ըստ այդմ հաստատելով նրա սկզբնավորման ինքնուրույնությունը¹:

Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց հետո սկսվում են հայ ինքնության քրիստոնեական հարացույցի գործառնման ու զարգացման գործընթացները. «Սահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի ու նրանց աշակերտների՝ թարգմանիչների բեղմնավոր գործունեության հետեւանքով հայ ժողովուրդն իսկապես քրիստոնյա դարձավ, հայ ազգն ինքնագիտակցության եկավ, ճանաչեց ու ջերմորեն սիրեց իր անցյալն ու հայրենիքը»²: Այս ամենի անհրաժեշտությունը մենք դիտարկում ենք հայկական քաղաքակրթական առաքելականության բնաշրջման տրամաբանության մեջ, երբ կայսերապաշտության դիրքերից քրիստոնեությամբ սկզբնավորվեց տեղային եւ համընդհանուր քաղաքակրթությունների զուգամիտման՝ կրոնական հիմքի վրա միասնական կայսերական ինքնատիպության ստեղծման խնդիրը: Այսինքն՝ միայն քրիստոնեության հայկականացումը հնարավորություն կտար հայկական քաղաքակրթությանն ինքնուրույնաբար շարժվել:

Դադարանք չէ, որ Հայ Եկեղեցու դավանաբանական հիմքի համակարգումը տեղի է ունեցել Նիկիայի (325 թ.), Կոստանդնուպոլսի (381 թ.), Եփեսոսի (431 թ.) տիեզերական ժողովներից հետո: Ժողովներում ամբողջացվել են քրիստոնեական կրոնի գլխավոր սկզբունքները: Փաստ է, որ Հայոց Եկեղեցին արդեն Ե. դարից սկսել է ամբողջապես ինքնուրույն հանդես գալ: Խնդիրն այն է, որ Ե. դարավերջին կամ Զ. դարասկզբին Զենոն կայսեր՝ «Հեմոտիկոնի» ընդունումն անհրաժեշտ դարձրեց մեկնաբանել դավանական այն բոլոր խնդիրները, որոնք առկա էին քրիստոնեության մեջ՝ Նիկիայի (325 թ.) եւ Քաղկեդոնի (451 թ.) ժողովներից սկսած: Դա առավել սուր ընդգծվեց 506 թ. Դվինի առաջին եւ դրան հաջորդող Եկեղեցական ժողովներում³: Ըստ Ե. Տեր-Մինասյանի՝ ժողովի գումարման պատճառներ

¹ Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Հայոց Եկեղեցին: Ուսումնական օժանդակ ձեռնարկ, հրատարակության պատրաստեց Գեորգ ԵՊՍ. ՍԱՐՈՅԱՆԸ, Ս. Էջմիածին, 2014, էջ 27–28:

² Անդ, էջ 57:

³ Ե. Տեր-Մինասյան, պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, խմբագրությամբ Գ. Սարգսյանի, Երեւան, 1971, էջ 44:

կարող էին լինել ներքին խնդիրները՝ մի կողմից, մյուս կողմից՝ Զենոնի «Հենոտիկոնի» (Միության ակտ) ընդունումն ու դրանով Քաղկեդոնի որոշումների լուեյայն մերժումը⁴։ Դրա վառ ապացույցն է հակաքաղկեդոնական հայտնի աստվածաբան Սիմեոն Բեթ-Արշամացու նամակը Մծբինի եպիսկոպոս Բարծումային, որտեղ նշվում է, որ այդ ժողովի ժամանակ են հայերն իրենց 32 եպիսկոպոսի եւ մարզպանի հետ ընդունել Զենոնի «Հենոտիկոնը»⁵։ Դվինի 506 թ. ժողովը երեւույթ էր Հայոց Եկեղեցու դավանական կողմնորոշման հստակեցման եւ զարգացման, նրա հականեստորական ու հակաքաղկեդոնական ուղեգծի ամրակայման գործում։ Որպես Հայոց Եկեղեցու հեղինակության եւ ինքնուրույնության ապացույց՝ 506 թ. Դվինի ժողովը դրեց հայոց ազգային ինքնուրույն Եկեղեցու հաստատուն հիմքը⁶։

Եւ այստեղ խնդիրը միայն ինքնուրույնության եւ ինքնատիպության հավակնությունները բավարարելու ձգտումը չէ։ Մենք խնդիրը դիտարկում ենք քաղաքակրթական տեսության շարակարգում։ Հայոց Եկեղեցին դարերի հոլովույթում դիտարկվել եւ այսօր նույնպես դիտարկվում է որպես քրիստոնեական քաղաքակրթության ինքնուրույն եւ յուրօրինակ բաղադրիչ։ Այն արդի խառնաշփոթության եւ անորոշության պայմաններում սեփական կարգավիճակով ապացուցում է իր ինքնուրույն առաքելական բովանդակությունը՝ կաթոլիկ եւ ուղղափառ հատվածների նկատմամբ։ Քրիստոնեական քաղաքակրթության հետագա զարգացման մեջ անհրաժեշտ է ՀԱԵ-ն դիտարկել որպես կենսաքաղաքականության հումանիզացման գործառույթի կրող եւ արարող։ Նմանօրինակ մոտեցումը փաստարկում ենք քաղաքական զարգացման ճգնաժամերի (բաշխման, մասնակցության, շարժունակության, ինքնության, օրինականացման) եւ մեքենայական նոր տեսակի ազատամտության հաղթահարման նկատառումներով։ Համոզված ենք, որ միայն այդպես է հնարավոր ամբողջական իմաստով հիմնավորել մարդու գոյաբանության եւ տեղային քաղաքակրթությունների մարդասիրական արժեքանության եւ դավանաբանության բնականոն արդիականացման գործընթացը։ Միայն այդպես կարելի է ապահովել ծայրամաս-կենտրոն, հեռու-հակահեռու, ավանդական մոդեռն-պոստմոդեռն,

⁴ Տե՛ս անդ, էջ 41, 358։

⁵ Կ. ՄԵԼԻՔՅԱՆ, Հայոց Եկեղեցու դիրքն Ընդհանրական Քրիստոնեական Եկեղեցու համակարգում IV–VI դարի I կեսին, Երեւան, 2016, էջ 185։

⁶ Ա. ՏԵՐ-ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, Դվինի առաջին (506 թ.) եւ երկրորդ (554/555 թ.) եկեղեցական ժողովներն ու դրանց ընդունած որոշումները, տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2017, 3, էջ 151–161։

ազատականություն–պահպանողականություն բազմամակարդակ վերարժեւորումները՝ բացառելով անպատասխանատու ազատությունը եւ չհիմնավորված նկրտումներով իշխանության իրականացման մշակույթը:

Հավելենք նաեւ, որ հայ քաղաքակրթական միավորի հավատքային բաղադրիչի բնաշրջական բյուրեղացումը շարունակվել է գրեթե առանց ընդհատումների, երբ նույնիսկ այն բախվել է տարբեր կայսրությունների վարած հայատյաց քաղաքականությանը: Այսպես, օրինակ, Դ. դարից սկսած՝ բյուրեղացվում են ինքնության քրիստոնեական հարացույցի խորհրդանշանները, կանոնակարգվում են արարողությունները, հստակեցվում է տոնացույցը: Ամենակարեւորը, բացի «հայկականացված» քրիստոնեական դավանաբանական-ծիսական ավանդույթից, հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցում աստիճանաբար հայտնվում են այլ խորհրդանշաններ ու փաստեր, աստվածաշնչյան եղելությունների մեկնություններ, Աստծուց՝ հայ ազգին տրված, այսպես կոչված, առանձնական պարգեւների կամ բարությունների մասին մտքեր: Այդ իմաստով Ս. Զաքարյանը համակարգային կերպով վերլուծել է Գրիգոր Տաթևացու (1346–1409) եւ հայոց կաթողիկոս (1731–1751) աստվածաբան Ղազար Զահկեցու տեսակետները⁷:

Ուշագրավ է Ս. Զաքարյանի այն փաստարկը, որ հայ ողջ գիտական՝ հատկապես փիլիսոփայական միտքը դարձավ հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կարեւոր բաղադրատարր, եւ գրեթե միշտ այն կատարել է պահպանիչ գործառույթներ՝ փիլիսոփայական հասկացություններով ու փաստարկներով հիմնավորելով Հայոց Եկեղեցու ինքնուրույնությունը, նրա դավանաբանության սկզբունքները, ավանդույթներն ու ծեսերը, արծարծել հավատացյալների գործնական-երկրային պահանջմունքներից բխող կենսական հարցեր: Այդ միտումը հատկապես ցայտուն է դրսևորվել ԺԴ. դարում, երբ խիստ սրվում են իշխանություն–Եկեղեցի հարաբերությունները, երբ օրակարգում հայտնվում է Եկեղեցիների միության խնդիրը: Եթե ձեւավորման փուլում քրիստոնեական տեսության մշակողները (Ագաթանգեղոս, Բուզանդ, Կորյուն, Մաշտոց, Եղիշե, Ղազար Փարպեցի, Մովսես Խորենացի եւ այլք) առաջնորդվում էին «Մենք՝ հայերս, քրիստոնյա ենք, Կաթողիկե (Ընդհանրական) Եկեղեցու անդամ, եւ ոչ ոք չի

⁷ Տե՛ս Ս. ԶԱԳԱՐՅԱՆ, Հայոց ինքնության հիմնահարցերը, Երեւան, 2020, էջ 103:

կարող մեզ այդ հավատքից ու Եկեղեցուց զատել» նշանաբանով, ապա երկրորդ փուլի կարգախոսն էր՝ «Մենք քրիստոնյա ենք՝ Հայաստանյայց Եկեղեցու, նրա դավանաբանության ու ավանդույթների հետևորդը»։ Այդ ավանդույթները, ըստ Հովհան Որոտնեցու, «մեք ունիմք գրեալ ի սիրտս եւ ի ճակատս հաւատոյ՝ անշարժ հաստատութեամբ», եւ ըստ Ստ. Օրբելյանի՝ «պատրաստ ենք տանջանքների, աքսորի, բանտի եւ մեռնելու՝ հանուն սուրբ եւ առաքելական հայրերի ավանդների»⁸։ Հայ Եկեղեցու դերի բացառիկ կարեւորությունը Ն. Ադոնցն ընդգծել է Գարեգին արք. Հովսեփյանի «Հոգեւոր կեդրոններ եւ Գլաձորի բարձր դպրոցը» աշխատությանը նվիրված հոդվածում, որտեղ ներկայացվում է, թե ինչպես են Առաջավոր Ասիա եւ Հայաստան ներխուժում Ասիայի հեռուներից եկած բարբարոս ցեղերը, որոնք, սակայն, ի զորու չէին սպանել հայ հոգեւոր կյանքը. «Հայ հեզ աշխատասիրությունը, շինարար ոգին եւ արթուն միտքը շարունակել են փայլփլել զանազան կենտրոններում, ինչպես մշտավառ ճրագներ, եւ հավետ կենսունակության ապացույցներ տվել քաղաքակրթական նորանոր ճիգերով եւ ստեղծագործությամբ»⁹։

Սակայն, ի հավաստումն այդ բացառիկ դերի արժեւորման, անհրաժեշտ է հանրային գիտակցության մեջ այն բնականոն ճանապարհով վերափոխմաստվորել՝ որպես սեփական «ես»-ի գոյաբանության հիմք։ Այլապես տարակուսելի է, երբ համընդհանուր կառավարման մակընթացությունների եւ տեղատվությունների ծնած անորոշ փոխակերպումների ժամանակաշրջանում ձգտում են լուծարել ժամանակի փորձությունների բովով անցած եկեղեցական սոցիալ-մշակութային կառուցակարգերը՝ դա պայմանավորելով աշխարհիկության անհիմն դրսեւորումներով։ Դեռ հեռավոր 1910-ին էդինբուրգի համաժողովում Քենթերբերիի արքեպիսկոպոսն զգուշավորությամբ ասել է. «...վտանգավոր է, թերեւս՝ հանդուգն, չափազանց վճռականորեն դոգմատիզացնել մի սերնդի կամ դարաշրջանի որոշակի հնարավորությունները մյուսների համեմատությամբ»¹⁰։ Ավելին. համընդհանուր կառավարման հիմնախնդիրներով զբաղվող

⁸ Տէս Ս. ԶԱՔԱՐՅԱՆ, XIV–XV դարերի հայ փիլիսոփայությունը հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի համադրստում, տես <http://ysu.am/files/01S>։

⁹ Ն. ԱԳՈՆՑ, Երկեր, հտ. Բ., Երեւան, 2006, էջ 495։

¹⁰ Տէս J. RAMACHANDRAN, Christian Communities in Contemporary Context Edinburgh Conference, 1910, էջ 3, տես https://www.academia.edu/4492566/CHRISTIAN_COMMUNITIES_IN_CONTEMPORARY_CONTEXT։

մասնագետները պնդում են, որ «վերջին երկու դարերի մեծ մասի ընթացքում հատկապես Բրիտանական հաստատություններն էին (ընդգծումը մերն է.— Մ. Գ., Հ. Պ.), որ լավագույն հնարավորություններն ունեին ազդելու համընդհանուր կառավարման զարգացող ձևերի վրա (ընդգծումը մերն է.— Մ. Գ., Հ. Պ.)՝ անկախ նրանից՝ դա անդրազգային քաղաքացիական հասարակությունն էր, միջազգային համաձայնագրեր էին, թե՛ Ազգերի լիգայի նման կազմակերպություններ»¹¹։ Ասվածից երեւում է, որ Քրիստոնեական եկեղեցիների (հատկապես՝ Հայ Առաքելական եկեղեցու) նկատմամբ ձեւավորված «ապաքաղաքական» աշխարհիկացնելու ակնկալիքները ոչ միայն զուրկ են մարդկային քաղաքակրթության զարգացման կենսափորձից, այլեւ սահմանափակում եւ վտանգում են արժեքների վերակերտման, պահպանման ու գալիք սերունդներին փոխանցելու գործընթացները։ Ընդ որում՝ հայության դեպքում դա կունենա նաեւ ազգի տարբեր հատվածների՝ պետություն—սփյուռք միասնության ցանցային հնարավորությունները թերզարգացածության կամ ձեւականացման հանգեցնելու հետեւանք։ Համընդհանուր կառավարման հիմնախնդիրների պատմականորեն նշանակալից լուծումներին եկեղեցիների մասնակցությունը եւ բերած նպաստը նույնպես վերահաստատում են Հայ Առաքելական եկեղեցու դերի եւ ցանցային, եւ աստիճանականացյալ բյուրեղացվածության տրամաբանական լինելու իրողությունը։ Այսպես՝ փաստված է, որ, չնայած իր մեծ կշռին, «այնուամենայնիվ, Հռոմեական Կաթոլիկ (ընդգծումը մերն է.— Մ. Գ., Հ. Պ.) եկեղեցին միակ Քրիստոնեական եկեղեցին չէր, որն իր ազդեցությունն ունեցավ համաշխարհային կառավարման (ընդգծումը մերն է.— Մ. Գ., Հ. Պ.) վրա։ Շատ մեծ նշանակություն ուներ նաեւ էկումենիկ շարժումը՝ մեծ մասամբ բողոքական խմբավորումների լայն ցանցը, որը ձգտում էր քրիստոնյաների, եկեղեցիների եւ քարոզչական ջանքերի ընդհանրական միասնության։ Հետեւելով oycoumena-ի գաղափարին (հուն․՝ «բնակեցված երկրագունդ»)՝ շարժումը հիմնեց կազմակերպչական կառույցներ եւ կրոնական գործիչների միջեւ փոխգործակցության կաղապարներ։ Չնայած այն հանգամանքին, որ բողոք-

¹¹ SEE E. ENGEL, J. KENNEDY, J. REYNOLDS, Editorial – the theory and practice of ecumenism: Christian global governance and the search for world order, 1900–80, Journal of Global History (2018), 13, էջ 158, Cambridge University Press 2018 doi:10.1017/S1740022818000025, տե՛ս https://www.academia.edu/47071400/Editorial_of_JGH_Special_Issue_The_Theory_and_Practice_of_Ecumenism_Christian_Global_Governance_and_the_Search_for_World_Order_1900_80;

փականները գերակշռում էին էկումենիկ հաստատություններում (ընդգծումը մերն է.— Մ. Գ., Հ. Պ.), նրանք նաեւ ներգրավեցին հյուսիսատլանտյան եւ ասիական շատ ուղղափառ քրիստոնյաների, որոնք համաշխարհային քրիստոնեական եղբայրության շարժման տեսլականում հնարավորություններ գտան պայքարելու ընդհանուր մրցակիցների՝ աշխարհիկության, ազգայնականության, կոմունիզմի եւ, որոշ ժամանակ, կաթոլիկության դեմ»¹²։ Այսօր էլ միջեկեղեցական հարաբերությունները բազմաբնույթ են, իսկ համաշխարհային կառավարման հիմնարկներն ու հիմնախնդիրները՝ նույնատեսակ։

Ինչպե՞ս կարող է Հայ Առաքելական Եկեղեցին, ունենալով եւ պատմամշակութային իմնության դարավոր պաշար, եւ ցանցային հնարավորություններ, եւ համակարգային կարողություններ, հայ իրականության մեջ դուրս մնալ հանրային եւ համընդհանուր հարցերի ֆնմարկման փաղափական ու ապափաղափական ձեռնափերից։ Ոչ միայն Եկեղեցիները՝ պատմության մեջ ապացուցված մշտաներկա գործառույթը, այլեւ արդի անհատապաշտ մարդու մշակութախեղված կեցությունը՝ սպառողական հասարակության ճիրաններում, հիմնավորում են համընդհանուր եւ տեղային կառավարման մեջ հոգեկենտրոն ունենալու անհրաժեշտությունը՝ ի հեճուկս Եկեղեցու եւ եկեղեցական մասնակցությունը զուտ կրոնական հատվածակողմով դատող քննադատների։ Այս ենթիմաստում ընդգծվում են ոչ միայն համընդհանուր կառավարման եւ Եկեղեցու դերի առնչությունների հարցը, այլեւ Եկեղեցու՝ որպես ազգային-քրիստոնեական արժեքների կրող, ստեղծող, փոխանցող, վերակենդանացնող լուսավորչական հաստատության պետականակերտիչ գործառույթը։

Այդպիսի ընդլայնված օրակարգ ունեն նաեւ այլ քաղաքակրթություններում գործառնող Քրիստոնեական Եկեղեցիները։ Դիցուք՝ «Հարավային Հնդկաստանում Եկեղեցին՝ որպես որոշակի թվով կրթական եւ առողջապահական հաստատությունների սեփականատեր եւ կառավարիչ, դարձել է լուսավորիչ եւ գործատու»¹³։ Այսպես՝ քանի որ Հնդկաստանում «Եկե-

¹² Անդ.

¹³ Տե՛ս H. M. ANDERSON, Jeremiah, "Fragments and The Whole: An Insight Into The Deliberations Of Missionary Organizations In South India And Their Impact" in A ADOGAME, J. MCLEAN, A. JEREMIAH (eds.), Engaging the World: Christian Communities in Contemporary Global Societies, Regnum Edinburgh Centenary Series, Volume 21, Oxford Center for Mission Studies, 2014, էջ 106, տե՛ս <https://scholar.csl.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1004&context=edinburghcentenary>։

ղեցին հողի եւ գույքի ամենամեծ սեփականատերերից մեկն է (ընդգծումը մերն է.— Մ. Գ., Հ. Պ.), վերահսկողության եւ հեղինակություն ունենալու համար պայքարն անխուսափելիորեն հանգեցնում է տարատեսակ խմբավորումների մեջ ներքին ու արտաքին դաժան (bitter) հարաբերությունների¹⁴։ Քննարկվող դրական ու բացասական գործընթացների վրա լույս սփռելու ծանրաբեռնումից խուսափելու նպատակով բերենք նաեւ քաղաքակրթության փորձից վերցված այլ օրինակներ։ Հատկանշական է, որ մարդու իրավունքները, որքան էլ ազատական աշխարհակարգի հիմնական դերակատարները փորձեն դրանք ներկայացնել սոսկ ազատականության հաղթարշավի տիրույթում, նաեւ եկեղեցական արժեհամակարգային կիրառման արդյունք են։ Այսպես՝ «Եկեղեցին դեմ էր Հարավային Աֆրիկայում «ապարտեիդի»¹⁵ չարիքին, Եկեղեցին պայքարում էր Ուգանդայում Իդի Ամինի վարչակարգի դեմ։ Նիգերիայում Եկեղեցին բարձրաձայն ընդդիմանում էր գեներալ Սանի Աբաչայի բռնապետությանը։ Բազմաթիվ նմանատիպ օրինակներ կան, թե ինչպես Աֆրիկայում Եկեղեցին լուծություն չի պահպանել»¹⁶։ Այստեղից էլ առաջ է գալիս մեր այն համոզմունքը, որ Եկեղեցու դերի սահմանափակումն ունի երկակի վտանգավոր նշանակություն։

¹⁴ Անդ, էջ 107։

¹⁵ Ապարտեիդ – տարանջատ կենսավորում (անգլ.՝ Apartheid) – ռասայական խտրականության քաղաքականություն, որ մինչեւ ԺԹ. դարի 90-ական թվականները Հարավաֆրիկյան Հանրապետության վարչախումբն իրականացնում էր բնիկ աֆրիկացիների եւ ոչ եւրոպացի այլ բնակչության նկատմամբ։ Հարավային Աֆրիկայում ռասայական խտրականության համակարգն սկսել էր ձեւավորվել դեռեւս ԺԸ. դարի վերջերից՝ Հոլանդական կայսրության գաղութատերերի օրոք։ 1987–1993 թթ. ընթացքում իշխող Ազգային կուսակցությունը բանակցություններ էր վարում հակաապարտեիդյան քաղաքական պայքարն առաջնորդող Աֆրիկյան ազգային կոնգրես կուսակցության հետ։ 1990 թ. ընդդիմադիր կուսակցության ականավոր առաջնորդ Նելսոն Մանդելան (1918–2013) բանտից ազատ արձակվեց։ 1991 թ. հունիսի 17-ին Հարավաֆրիկյան Հանրապետությունում օրենսդրորեն վերջ դրվեց ապարտեիդի քաղաքականությանը, պայմաններ ստեղծվեցին 1994 թ. ապրիլին ամբողջովին ժողովրդավարական համընդհանուր ընտրություններ անցկացնելու համար։ Նոբելյան մրցանակի դափնեկիր (1993), մարդու իրավունքների համար պայքարի ամենահայտնի ջատագով Նելսոն Մանդելան դարձավ Հարավաֆրիկյան Հանրապետության առաջին սեւամորթ նախագահը։ Մինչ այդ ՄԱԿ-ի գլխավոր վեհաժողովը դատապարտել է ապարտեիդը, իսկ 1973 թ. համաձայնագիրն այն որակել է իբրեւ հանցագործություն մարդկության դեմ (MORRIS MICHAEL, Apartheid: An illustrated history, Johannesburg and Cape Town, 2012)։

¹⁶ SÉU D. NDUKWE, "Tomorrow in Trauma: Children in a Bleeding World" in A. Adogame, J. McLean, A. Jeremian (eds.), Engaging the World: Christian Communities in Contemporary Global Societies, Regnum Edinburgh Centenary Series, Volume 21, Oxford Center for Mission Studies, 2014, էջ 118, տե՛ս <https://scholar.csl.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1004&context=edinburghcentenary>։

Առաջին. այն հնարավորությունն է տալիս պակաս քաղաքակրթական փորձառություն ունեցող, արտաքին ազդեցությունների ենթարկվող կամ ուղղակիորեն արտերկրից ուղղորդվող հասարակական կազմակերպություններին ստանձնել հանրային հարաբերություններում առաջամարտիկի դեր: Դրա վտանգն այն է, որ ստեղծում է ոչ միայն հանրային շահերը ներկայացնելու պատրանֆային եւ անպատասխանատու ազատությամբ հրապուրվելու գայթակղություն, այլեւ խորացվում է ինֆնության ճգնաժամը:

Երկրորդ. սեփական մշակութային տարածության մեջ օտարված մարդը կամ փնտրում է այլընտրանֆային ինֆնություն առաջարկող քաղաքակրթական ենթահամակարգերի անդամակցության հնարավորություն (աղանդավորական շարժումներ, ենթամշակույթ, լուսանցային քաղաքական խմբեր եւ այլն), կամ ձգտում է արտագաղթի: Վստահ ենք, որ անձնական ու հասարակական անվտանգությունը ոչ միայն ներառում է բարեկեցիկ կյանքը, այլեւ հոգեւոր անվտանգությունը¹⁷: Այս շարակարգում Հայ Առաքելական Եկեղեցին անհրաժեշտ է դիտարկել որպես Հայաստանի հոգեւոր անվտանգության ապահովման եւ հայկական Սփյուռքի համախմբման գերակա գործոն: Ուստի առաջարկում ենք ՀՀ հոգեւոր անվտանգության ապահովման հիմքում դնել նոր տեսակի մարդասիրությունը եւ ժողովրդավարական համախմբումը, համաձայն որի՝ հոգեւոր անվտանգությունը պետք է իրականացվի համագործակցության մշակույթի զարգացման, գերշահույթի եւ մենաշնորհի մերժման միջոցով: Այս դիտանկյունից անհրաժեշտ է առարկայականորեն վերլուծել ՀՀ-ում հոգեւոր անվտանգության հիմնախնդիրները, քանի որ այն՝ որպես ազգային անվտանգության կարեւոր բաղադրիչ, ներառում է ազգային ինքնագիտակցությունը՝ արտացոլելով հասարակության կենսագործունեության ավանդույթները, նրա մշակույթը եւ պատմությունը, ինչպես նաեւ հասարակության բարոյաքաղաքական միասնությունը: Հոգեւոր անվտանգության հիմքում ազգային անվտանգությունն ապահովող բոլոր այն բարոյահոգեբանական եւ հայրենասիրական կանոնակարգված արժեքներն են, որոնց միջոցով ժողովուրդն արտահայտում է ոչ միայն իր վստահությունն ու աջակցությունը հոգեւոր եւ աշխարհիկ կառավարող վերնախավի քաղաքականությանը, այլեւ պատրաստակամությունը՝

¹⁷ Մ. ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ, Երիտասարդության քաղաքական սոցիալականացումը՝ որպես ազգային ինքնության արդիականացման գործընթաց. հոգեւոր անվտանգություն, «Հայկական բանակ», 3 (97), 2018, էջ 66–79:

պաշտպանելու իրեն, իր հավատքը, պետությունն ու պետականությունը: Քաղաքակրթության փորձը վկայում է, որ ազգերի եւ պետությունների դժբախտությունն սկսվում է այն ժամանակ, երբ քայքայվում է պատմության հոլովույթում ձեւավորված նրանց մշակութաչափորոշ (մշակութանորմատիվային) եւ բարոյահոգեբանական համակարգի քաղաքական ինքնությունը, երբ իշխանության իրականացման մշակույթի օրինականության ցածր մակարդակն օտարում եւ լուսանցային է դարձնում հասարակությանը, քաղաքացուն եւ հատկապես երիտասարդությանը՝ տրոհելով (փոշիացնելով) ազգի ոգին եւ ազգի իշխանությունը: Այս դիտանկյունից անհրաժեշտ է հաշվի առնել, որ ինքնությունը մարդու վարքահոգեբանական ունակությունն է՝ խտացված ձեւով արտահայտելու իր պատկանելությունը, քանի որ «...մինչ մարդիկ հարաբերվում են շրջապատի մարդկանց հետ, նրանք այլ ելք չունեն, քան իրենց սահմանելու մյուսների հետ հարաբերությունների միջոցով եւ հիմնվելու նմանությունների ու տարբերությունների վրա: Ինքնությունը կարելի է, քանի որ թելադրում է մարդու վարքը»¹⁸: Հետեւաբար մառդն անվտանգ է միայն այն դեպքում, երբ վտանգված չեն պատմության հոլովույթում ձեւավորված եւ իր գոյաբանական կենսունակությունը հաստատած ազգային, միջանձնային, ներլնտանեկան, ներհամայնային համակեցություն ապահովող արժեքները: Այդպիսիք վստահաբար ունեն ոչ միայն ձեւական բնույթ, այլեւ սովորութային, ինչն էլ արտոնում է մշակութային բնագրի քաղաքագիտական, հասարակագիտական, մարդաբանական ուսումնասիրություն՝ հասարակական-մշակութային իրողությունների բանաձեւման, դրանց հարատեւությունն ապահովող կրթամշակութային կառուցակարգերի ստեղծման համար: Համընդհանուր կառավարման ներկայիս փուլում քաղաքակրթությունն ընթանում է այլակարծության (pluralism) ճանապարհով: Քննարկումներ են ծավալվում այլակարծիք քրիստոնեության, ադիականացման (modernity), անգամ այլակարծիք ճգնաժամերի մասին (policrisis): Այդ մոտեցման հետեւանքով ի հայտ են եկել բազմակի անորոշություններ: Անգամ տեղային քաղաքակրթություններն այսօր ի վիճակի չեն ապահովելու հասարակական-մշակութային միատարրությունը, ուստի ցանցային հնարավորությունների

¹⁸ Տե՛ս Ս. ХАНТИНГТОН, Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности, пер. с англ. А. Башкирова, Москва, 2004. էջ 51:

ընդլայնմամբ փորձում են բաց հասարակությանը բնորոշ արտաքին ներթափանցումներին հակազդել սեփական մշակութային ինքնությունն ու արժեքներն «արտահանելով», որն իրագործվում է «փափուկ ուժի» լայն գործիքակազմով: Այս պայմաններում ՀԱԵ-ն՝ որպես ավանդական արժեհամակարգի համակարգային խորհրդանիշների կրող-պահպանող-փոխանցող, միաժամանակ դառնում է նաեւ համընդհանուր կառավարման կերպափոխման գործընթացի լիարժեք մասնակից: Առկա է գիտական մոտեցում, ըստ որի՝ «Համընդհանուր հարավի բազմաձեւ ֆրիստոնենթյամ (global south Christianities) (ընդգծումը մերն է.՝ Մ. Գ., Հ. Պ.) վերջին վերածնունդը, ի թիվս այլ բաների, մարտահրավեր է քրիստոնեության ու քրիստոնեական աստվածաբանության եւրալենտրոն ինքնաճանաչմանը՝ հերքելով (defying), ի մասնավորի, քրիստոնեությունը՝ որպես արեւմտյան կրոն դիտարկելու թյուրըմբռնումը, չնայած այն հանգամանքին, որ եւրոպական բոլոր ժամանակակից կայսրությունները նույնականացվում էին որպես քրիստոնյա: Համընդհանուր հարավի բազմաձեւ քրիստոնեության վերելքը նաեւ ցույց է տալիս, որ ամբողջ աշխարհում քրիստոնեական միասնության հասնելու ջանքերը պետք է հաշվի առնեն բազմաթիվ տարբերություններ՝ ոչ միայն դավանաբանական, այլեւ հասարակական, տնտեսական եւ մշակութային»¹⁹: Տարակուսելի է, որ քրիստոնեական տիեզերաճանաչողության տնտեսական ու հասարակական-մշակութային դերի մասին համապարփակ փոխհամաձայնության պայմաններում գտնվում են աշխարհիկության աղավաղված, նաեւ կեղծ ընկալումներով առաջնորդվող անձինք, խմբեր, շարժումներ, որոնք միտում են իրականացնել Հայաստանի Հանրապետության եւ համայն սփյուռքահայության կյանքում ՀԱԵ դերը սահմանափակելու քաղաքականություն: Այդպիսի կողմնորոշումը ոչ միայն խեղաթյուրում է հայ հանրության ինքնության արժեքանությունը եւ խզում հասարակություն-պետություն փոխհարաբերությունները, այլեւ փաստում է, որ համընդհանուր կառավարման իրողություններին ու ակադեմիական, համաշխարհային ֆաղափական մոտեցումներին նրանք հաղորդակից չեն: Այսպիսով՝ հանգում ենք կրթության ու փոխադարձ հարգանքի միջոցով քաղաքակրթական սահմանների որոշակիացման անհրաժեշտությունը, ինչը հաշվի

¹⁹ SÉU R. C. BARRETO JR., How World Christianity Saved The Ecumenical Movement, Protestantismo em Revista é licenciada sob uma Licença Creative Commons, էջ 225, տե՛ս <http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v46i2>.

կառնեն եւ համընդհանուր կառավարման պատմական փորձը, եւ քաղաքակրթությունների ինքնաճանաչողության անհրաժեշտությունը՝ անցյալ-ներկա-ապագա եռաչափության խորապատկերում: Կրթության այսպիսի խորքային ընկալումը համահունչ է նաեւ կրթության մասին արդի պատկերացումներին: Այսպես՝ «...որակյալ կրթության հասանելիությունը (ընդգծումը մերն է.— Մ. Գ., Հ. Պ.) էական նշանակություն ունի լուսանցայնացված եւ խոցելի բնակչությանը, հատկապես սերնդային աղքատության մեջ ապրողներին ուժեղացնելու, նրանց ներուժը մեծացնելու ու արտադրողական աշխատուժ ստեղծելու համար: Բացի աշխատաշուկայի վրա անմիջական ազդեցությունից, կրթական ծրագրերը կարող են պատրաստել երիտասարդներին եւ մեծահասակներին՝ դառնալու կայուն հասարակություն կերտողներ, որոնք կապեն բնության հետ ներդաշնակ»²⁰: Ասվածից հետեւում է, որ աշխատանքային առաջիադացում ունեցող հզոր անհատների մրցունակությունն ու բնականոն արդիականացող հասարակություն կերտելու հնարավորությունները անհրաժեշտ է զարգացնել: Այդ գործընթացը, մեր կարծիքով, չի կարող դիտարկվել սոսկ սպառողական հնարավորությունների ընդլայնման իմաստով, այն անհրաժեշտաբար բովանդակում է ազգային, մշակութային, քաղաքական ինքնության, արժեքանական ու քաղաքակրթական կրթածեւեր: Հետեւապես պետք է նկատի ունենալ, որ «Յուրաքանչյուր երկրի պատմությունը եզակի է. հաստատությունները, հասարակությունները եւ սովորությունները ձեւավորվել են տասնամյակներ ու դարեր շարունակ (ընդգծում մերն է.— Մ. Գ., Հ. Պ.): Հետեւաբար նախապես հաստատված կառավարման կաղապարների ընդօրինակումը մեծ զգուշություն է պահանջում: Ավելի ճիշտ, ուշադրության կենտրոնում պետք է լինի փառաբանական եւ արտադրական տեխնոլոգիաների (ընդգծում մերն է.— Մ. Գ., Հ. Պ.) փոխանակումը, ինչպես նաեւ ողջամիտ տնտեսական ու հասարակական քաղաքականությունը»²¹:

Հանրագումարի բերելով շարադրվածը՝ նշենք, որ համընդհանուր կառավարման զարգացման փորձը ցույց է տալիս, որ տեղային քաղաքակրթությունները նոր իրողությունների պայմաններում ունեն կենսու-

²⁰ *Տե՛ս* Towards a Renewed Social Contract NGO CSocD Civil Society Declaration, էջ 2, տե՛ս <https://www.un.org/development/desa/dspd/wp-content/uploads/sites/22/2023/01/CSD-2023.pdf>:

²¹ R. GHIASY, “It’s time for a new model of international development” in A. Bodet, I. Krivaite, Z. McGuinness and A. Pauly (eds.), *Rethinking Global Governance, Friends of Europe*, 2020, p. 34.

նակության ընկալման իրենց ե՛լ օրինաչափությունները, ե՛լ դրանց հիմնավորման ներքին կառուցվածքները: Այդ իմաստով ուշագրավ է համապարփակ բանաձևումները կարեւորող այն միտքը, որ «արեւելյան իմաստությունն ընդունում է սկզբնական դատարկությունը կամ քառսը որպէս բարձրագույն իրականություն եւ, հարակարծական կերպով (paradoxical) հենց այդ պատճառով է նախընտրում օրգանական հասարակական կարգը, որի յուրաքանչյուր տարր իր տեղում է»²²: Այսպիսով՝ հասարակական կարգի, ինքնության ճգնաժամի հաղթահարման եւ հոգեւոր անվտանգության ապահովման նպատակադրումով հնարավոր է դառնում քաղաքակրթությունների երկխոսությունը՝ հանուն համընդհանուր կառավարման բնականոն արդիականացման, ինչը կարող է ընդհանուր առաջընթացի մեջ արեւելյան քրիստոնեական քաղաքակրթական արժեքների նորովի ներառման օրինակ դիտարկվել: Փոխներթափանցող քաղաքակրթությունների, «բաց հասարակությունների» կայացման (կերտման) արդի ժամանակաշրջանում անհատ–հասարակություն–պետություն մշակութաբանական խզումները հաղթահարելու միջոցով հնարավոր է մարդկության քաղաքակրթական բնագրից փոխառել այն չափորոշիչները, որոնք համադրելի են տեղային եւ համամարդկային քաղաքակրթության մշակութային բնագրի հետ: Անհատի, հանրության կամարտահայտության, ազատության գերազնահատված իրողություններում, երբ ազատության անպատասխանատու ընկալումն ու քաղաքացիական ինքնորոշման պակասը տարօրինակ կերպով զուգահեռ գոյատեւում են, առաջարկում ենք մարդու ազատության ընկալումները որոշակիացնել՝ հիմնվելով ազգային ինքնության արժեհամակարգի վրա: Որպէս օրինակ կարելոր ենք համարում Սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետության ծիրում առկա ազատ մարդու կանխագաղափարը: Աներկբայելի է, որ պատմության հոլովույթում իր գործառական կենսունակությունն ապացուցած Հայ Առաքելական Եկեղեցին, գիտավերլուծական հարացույցի սկզբունքների կիրառմամբ համագործակցելով ազգային այլ հաստատությունների՝ կրթական համակարգի եւ զինված ուժերի հետ, կարող է հանդես գալ որպէս բնականոն արդիականացման գերակա դերակատար:

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ

²² S. ŽIZEK, *Living in the End Times*, Verso, 2010, p.116.