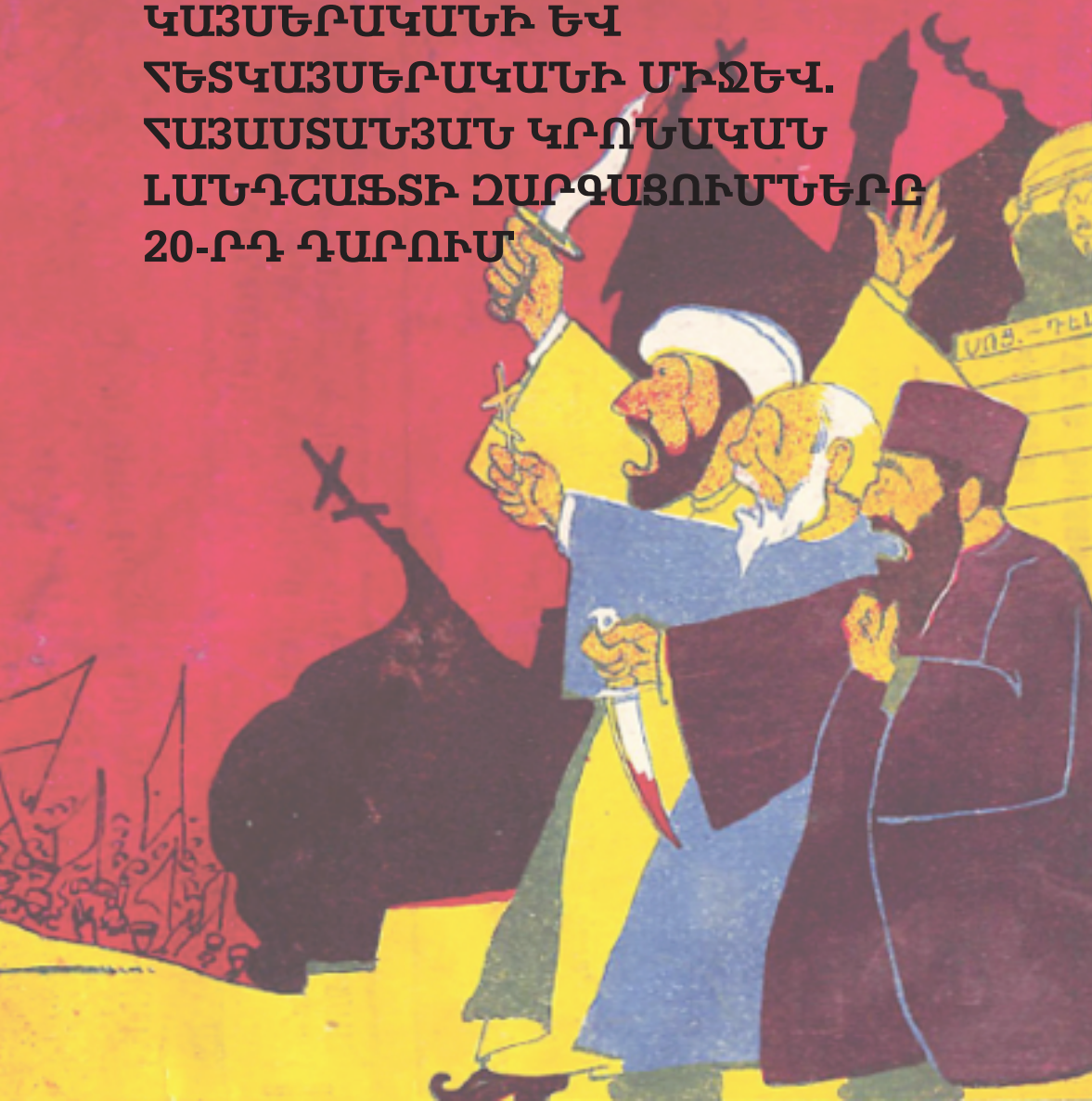


ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ
ՆԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

Յուլիա Անտոնյան, Նայկոսի Մուրադյան
Լիլիթ Գաբրիելյան, Անուշ Սաֆարյան

**ԿԱՅՍԵՐԱԿԱՆԻ ԵՎ
ՆԵՏԿԱՅՍԵՐԱԿԱՆԻ ՄԻՋԵՎ.
ՆԱՅԱՍՏԱՆՅԱՆ ԿՐՈՆԱԿԱՆ
ԼԱՆԴՇԱՖՏԻ ՉԱՐԳԱՅՈՒՄՆԵՐԸ
20-ՐԴ ԴԱՐՈՒՄ**



ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

Յուլիա Անտոնյան, Հայկուհի Մուրադյան,
Լիլիթ Գաբրիելյան, Անուշ Սաֆարյան

ԿԱՅՍԵՐԱԿԱՆԻ ԵՎ
ՀԵՏԿԱՅՍԵՐԱԿԱՆԻ ՄԻՋԵՎ.
ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՆ ԿՐՈՆԱԿԱՆ
ԼԱՆԴՇԱՖՏԻ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄՆԵՐԸ
XX ԴԱՐՈՒՄ

ԵՐԵՎԱՆ
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ
2023

ՀՏԴ 94(479.25):2-9(479.25)

ԳՄԴ 63.3(5Հ)+86.29(5Հ)

Կ 198

Գիտ. խմբագիրներ՝ Յուլիա Անտոնյան, Յասմին Դում-Թրագուս

Անտոնյան Յուլիա, Մուրադյան Հայկուհի,

Գաբրիելյան Լիլիթ, Սաֆարյան Անուշ

Կ 198 Կայսերականի և հետկայսերականի միջև. հայաստանյան կրոնական լանդշաֆտի զարգացումները XX դարում/ Յ. Անտոնյան, Հ. Մուրադյան, Լ. Գաբրիելյան, Ա. Սաֆարյան: -Եր.: ԵՊՀ հրատ., 2023, 276 էջ:

«Կայսերականի և հետկայսերականի միջև. հայաստանյան կրոնական լանդշաֆտի զարգացումները XX դարում» գիրքը կոլեկտիվ աշխատություն է, որի յուրաքանչյուր գլուխ շարադրված է առանձին հեղինակի կողմից: Աշխատությունում անդրադարձ է կատարվում Հայաստանում XX դարի ընթացքում տեղի ունեցած կրոնական համակարգերի սոցիոմշակութային զարգացումներին ու փոխակերպումներին: Գրքում Հայաստանյան կրոնական մշակույթն ու կրոնական բազմազանությունը հանդես են գալիս պատմական դարաշրջանների ու քաղաքական ռեժիմների հետ սերտորեն փոխկապակցված ու դիտարկվում են վերջիններիս համատեքստում: Ընթերցողին առաջին անգամ ներկայացվում է XX դարի հայաստանյան կրոնական մշակույթի մի քանի չուսումնասիրված իրողությունների վերլուծություն և տեսական թարմ վերընթերցումներ: Գիրքը հետաքրքիր կլինի սոցիալական ու հումանիտար գիտությունների, հարակից գիտակարգերի ներկայացուցիչներին, ինչպես նաև լայն ընթերցողին:

ՀՏԴ 94(479.25):2-9(479.25)

ԳՄԴ 63.3(5Հ)+86.29(5Հ)

ISBN 978-5-8084-2644-3

<https://doi.org/10.46991/YSUPH/9785808426443>

© ԵՊՀ հրատ., 2023

© Անտոնյան Յ., Մուրադյան Հ.,

Գաբրիելյան Լ., Սաֆարյան Ա., 2023

Բովանդակություն

Յասսին Դում-Տրագուտ

Նախաբանի փոխարեն. Որոշ մտքեր կրոնի, կրոնական
բազմազանության և Հայաստանի կրոնական
լանդշաֆտի մասին..... 5

Յուլիա Անտոնյան

Ներածություն. Մշակութային լանդշաֆտը, քաղաքական
ռեժիմները և կրոնական բազմազանության կառուցակցումը 8

Յուլիա Անտոնյան

Գլուխ 1. Կրոնական բազմազանությունը Հարավային
Կովկասում ու Արևելյան Հայաստանում կայսերական
ժամանակներում. ընդհանուր նկատառումներ..... 24

Յուլիա Անտոնյան, Հայկուհի Մուրադյան

Գլուխ 2. Խորհրդային կրոնական քաղաքականությունը
խորհրդային արդիացման ծրագրի համատեքստում 49

Յուլիա Անտոնյան

Գլուխ 3. Կրոնական և խորհրդային ինքնությունների արանքում.
Խորհրդային Հայաստանում կրոնական փոքրամասնությունների
գոյատևման և աղապատացման ձևերը (հայ կաթոլիկների ու
մոլդկանների օրինակով)..... 79

Լիլիթ Գաբրիելյան

Գլուխ 4. Կրոնը որպես այլախոհական շարժում. Խորհրդային
շրջանի հիսունականների օրինակը..... 104

Անուշ Սաֆարյան

Գլուխ 5. Խորհրդային շրջանի աղբյուր-հուշարձանները և
ժամանակակից խաչքարային մշակույթի ծնունդը..... 124

Յուլիա Անտոնյան

Գլուխ 6. Հետաշխարհիկության դարաշրջանի կրոնական
լանդշաֆտի առանձնահատկությունները Հայաստանում 141

Հայկուհի Մուրադյան

Գլուխ 7. Խորհրդային և հետխորհրդային շրջանում
մշակութային կառույցների փոխակերպումները.
մշակույթի պալատներ և հայորդյաց տներ..... 173

Լիլիթ Գաբրիելյան

Գլուխ 8. Բողոքական ու խարիզմատիկ շարժումների
սոցիալական ու տարածքային տնտեսությունը
հետխորհրդային շրջանում 199

Յուլիա Անտոնյան

Գլուխ 9. Սաղարթից դեպի արմատներ. հայաստանյան
«Նյու Էջի» առանձնահատկությունները..... 224

Summaries..... 251

Հեղինակների մասին տեղեկություններ 265

Հավելված..... 267

**Նախաքանի փոխարեն. Որոշ մտքեր կրոնի, կրոնական
բազմազանության և Հայաստանի կրոնական լանդշաֆտի մասին**

Յասմին Դում-Թրագուս

Այս գրքի նպատակներից մեկն է հետազոտել ու ընկալել Հայաստանում կրոնական տարբեր խմբերի առաջացմանը, զարգացմանն ու գոյատևման սոցիալական, մշակութային ու ինքնության քաղաքականությանն առնչվող հարցերը երեք պատմական դարաշրջանում՝ կայսերական, խորհրդային ու հետխորհրդային: Հասկանալի է, որ այդ ամենը տեղի էր ունենում տարբեր պայմաններում ու տարբեր սցենարներով, տարբեր իշխանությունների ներգործմամբ ու հարաբերություններով, հակասական գաղափարախոսությունների ու իրավաքաղաքական պայմանների ներքո:

Կրոնական լանդշաֆտը Հայաստանում շատ ավելի բազմազան է, քան կարելի է հասկանալ համացանցում կամ հրապարակումներում Հայաստանի մասին ընդհանուր տեղեկություններից, թեև այդ գրքում հնարավոր չէր ընդգրկել ու վերլուծել այդ բազմազանության ողջ դրսևորումները: Ընտրվել են Հայաստանի կրոնական լանդշաֆտի ընդամենը մի քանի կողմեր՝ հետազոտական տարբեր դրվագների տեսքով:

Հայաստանը միանշանակ միակրոնական երկիր չէ, և կրոնական բազմազանությունը բնութագրում է ներկայիս մշակութային լանդշաֆտը առավել, քան երբևէ: Այսօր գոյություն ունեն օրենքով գրանցված ավելի քան 70 կրոնական համայնքեր ու կազմակերպություններ, որոնց թվում են հայ առաքելական եկեղեցին, հայ կաթոլիկ եկեղեցին, հայ ավետարանական եկեղեցին, ռուս ուղղափոռ եկեղեցին, Արևելքի ասորական եկեղեցին, հրեական կրոնական համայնքը, մոլոկանների, Շարաֆադդին (եզդիա-

կան), բահախների, հիսունականների, մորմոնների, արորդիների (հայ հեթանոսներ) համայնքներ և ուրիշներ: Ավելին, հենց *բազմակրոնությունն* է հայկական կրոնական լանդշաֆտը նկարագրող բանալի բառը, ու կրոնական պատկանելիությունը դեռ չի խոսում իրական կրոնականության մասին և, հակառակը, նման պատկանելիության բացակայությունը չի վկայում անհատի կրոնական կամ հոգևոր չլինելու մասին:

Դեռևս խորհրդային տարիներին ու դրանից հետո կրոնական գիտակցության զարթոնքը Հայաստանում դարձավ ոչ միայն հայ առաքելական եկեղեցու, այլև կրոնական այլ խմբերի վերածնունդը՝ սկսած ավանդական Արևելյան քրիստոնեությունից մինչև եզոտերիկ ասիական ուղղություններ կամ ազգային կրոն վերակազմող հեթանոսներ: Թեև դրանք իրարից շատ տարբեր են, սակայն առօրյա կրոնականության մեջ ձգտում են ադապտացվել տեղական կրոնական ավանդույթների ու սրբազան տարածքների հանդեպ: Որոշ խմբերի ամբողջությամբ փոխում են լանդշաֆտը, ուրիշները եղածը իրենց կարիքներին են հարմարեցնում:

Հայաստանում բնակվող էթնոկրոնական խմբերը՝ եզդիները, ասորիները, մոլդկանները, հույները, հրեաները, նման փոխակերպումների են ենթարկվել նույնանման պայմանների ու իրենց դրսի համայնքերի ազդեցությամբ: Կրոնն ու էթնիկությունը ոչ միշտ են փոխկապակցված, թեև կրոնը կարող է լինել էթնիկության հիմնական բաղադրամասերից մեկը: Սակայն կրոնը հաճախակի էմոցիոնալ աջակցման աղբյուր է սոցիալական կամ մշակութային օտար միջավայրում ապրող մարդկանց համար. այն կարող է ապահովել համայնքային պատկանելիության ու տան զգացումները:

Նոր կրոնական բազմազանությունը պետության և հայ առաքելական եկեղեցու կողմից նոր, թափանցիկ ու առանձնահատուկ կրոնական քաղաքականության կարիք է ձևավորում: Կրոնը

հետգիտես դադարում է լինել էթնիկության կամ սոցիալական կարգավիճակի ցուցիչ, սակայն այն դեռ վերջնականապես իր դիրքերը չի զիջել անհատական ինքնության աշխարհիկացված ձևերին՝ մնալով որպես կյանքի հանրային, մասնավոր ու անհատական ոլորտները համակող սոցիալական ուժ: Այն պահանջում է հանդուրժողականություն և ընկալվում ոչ միայն որպես մշակութային առանձնահատկություն: Պետք է լինի պետության ու կրոնի միջև սահմանի շուրջ հանրային համաձայնություն:

Փորձելով հետամուտ լինել հայաստանյան կրոնական լանդշաֆտի սոցիալ-մշակութային փոխակերպումների երկուհարյուրամյա պատմությանը՝ աշխատության հեղինակները ոչ միայն գործ ունեն նոր կամ արթնացած կրոնականության հետ, այլ նաև կրոնական տարբեր ուղղությունների ազգային-գաղափարական, ինքնութենաստեղծ առանձնահատկությունների հետ: Այդ ամենը ուղեկցվում է զարմանալի մտային ներթափանցումներով, դաշտային օրիգինալ նարատիվներով ու Ռուսական կայսրության և ներկայիս հետպատերազմյան Հայաստանի կրոնական պատմության անսովոր խորը վերլուծությամբ:

Ներածություն. Մշակութային լանդշաֆտը, քաղաքական ռեժիմները և կրոնական բազմազանության կառուցակցումը

Յուլիա Անտոնյան

Այս կոլեկտիվ մենագրությունը երեք տարվա հետազոտական ծրագրի իրագործման արդյունք է¹, սակայն անպայմանորեն հարկ է նշել՝ որոշ թեմաների հետազոտությունների իրականացումը տևել է տասնյակ տարիներ, և աշխատության ծավալով պայմանավորված՝ այս գրքում դրանց մասնակի ամփոփումն է ներկայացված: Նախ թիմային հետազոտական ծրագրի, ապա նաև գրքի հիմնական հայեցակարգային նպատակն է ոչ միայն կազմաքանդել Հայաստանի կրոնական, հետևաբար մշակութային միասնականության ու միատարրության մասին առասպելը, այլ նաև ցույց տալ, որ բազմազանությունը նույնպես մշտական ու քարացած չէ. այն ժամանակի ու հատկապես պատմական զարգացումների, սոցիալական համակարգերի և քաղաքական ռեժիմների հետ միասին անընդմեջ փոփոխվող իրողություն է:

Կրոնական խմբերի ու կրոնականության ձևերի բազմազանության ու գոյակցման պատկերը նկարագրելու համար մենք ընտրել ենք կրոնական լանդշաֆտի կոնցեպտը, որում ներառված իմաստները լավագույնս համապատասխանում են մեր ընտրած նպատակին: Կրոնական լանդշաֆտ ասելով՝ այս ժողովածուում հասկանում ենք կրոնական համայնքների, պաշտամունքային վայրերի, պրակտիկաների, ինքնությունների ու կրոնականության այլ հատկանիշների մշակութային համալիրները, որոնք ձևավորվում ու փոխակերպվում են աշխարհաքաղաքական ու սոցիալական որոշ հանգամանքների ուղղակի և անուղղակի ազ-

¹ Հետազոտական ծրագիրը ֆինանսավորվել է ՀՀ բարձրագույն կրթության և գիտության կոմիտեի 20TTSH-008 գրանտային ծրագրի կողմից (2020-2023):

դեցության ներքո՝ ֆիզիկապես ձևավորելով ու փոխակերպելով նաև երկիրի մշակութային ու սոցիալական լանդշաֆտը: Հայերենում «բնանկար» բառի փոխարեն օտարալեզու «լանդշաֆտ» եզրույթի գործածությամբ մենք ուզում ենք ընդգծել ոչ միայն բառի նեղ, այսինքն՝ նյութական, այլ նաև լայն՝ սոցիալական ու քաղաքական իմաստները: Ինչպես գրում է Քոսգրովը, լանդշաֆտը տեսնելու ու ներկայանալու եղանակն է (way of seeing and representation), որը, սակայն, չի կարող դիտվել պատմական զարգացումների համատեքստից դուրս [Cosgrove 1998, 1-2]:

Էրիկ Հիրշը ավելացնում է, որ լանդշաֆտը կարելի է ընկալել երկու տեսանկյունից. 1) լանդշաֆտը էթնիկ կամ սոցիալական որոշակի խմբի առանձնահատկությունն է կամ պատկանելիությունը, 2) նկատի ունենալով այն իմաստները, որոնք տեղացիները ներդնում են իրենց մշակութային ու ֆիզիկական շրջապատում: Նա նաև առաջարկում է տարբերակել առաջնային՝ բնության ու երկրորդային՝ մարդկանց կողմից արտադրված լանդշաֆտները, որոնց մասն են նաև դառնում հենց իրենց առօրյա գործունեությունը իրականացնող մարդիկ [Hirsch 1995, 1-2]: Այս գրքում մենք նույնպես փորձում ենք տեսնել կրոնական խմբերի առօրյա կրոնականությանն առնչվող պրակտիկաները՝ դրանք դիտարկելով որպես լանդշաֆտի մաս:

Պատմական ամեն մի դարաշրջան բերում է լանդշաֆտի իր փոխակերպումները, որոնք սոցիոմշակութային բազմաթիվ երևույթների նյութական ցուցիչներն են՝ սոցիալական հիերարխիաների, իշխանության ու ենթակայության, սոցիալ-տնտեսական շարժերի ու գործընթացների, հանրային կարգուկանոնի ու հարաբերությունների, աշխարհընկալման ու ինքնընկալման և այլն: Ցանկացած լանդշաֆտ կարելի է «կարդալ» պատմաբանի, սոցիոլոգի, մարդաբանի, արվեստաբանի աչքերով. ամեն մի գիտակարգ հարստացնում է դրա ընկալման ու մեկնաբանման իմաստային շրջանակը:

Սույն աշխատությունը շարադրված է պատմական ու սոցիալական մարդաբանության տեսանկյունից, ինչը ենթադրում է, որ գրքում կարելի է տեսնել, թե ինչպես են փոխվում կրոնի ու կրոնականության ընկալումը, ներկայացումն ու նյութականացված գոյության եղանակները պատմական տարբեր լանդշաֆտների համատեքստում: Այս աշխատությունը նաև ներկայիս մշակութային լանդշաֆտի վերաիմաստավորման մասին է, այն պատմական իրադարձությունների ոչ թե վերջնական արդյունք է, այլ ավելի շուտ անընդմեջ շերտեր ավելացնող ու շերտեր կորցնող պալիպսեստ, որտեղ կարևոր է այն, ինչ մնացել է, ընկալելի է, ճանաչելի ու տեսանելի, բայց ավելի կարևոր է նաև այն, ինչն անհետացել է, ասել է թե՛ ընկալելի, ճանաչելի կամ տեսանելի չէ, ինչն ընկալվում է որպես մշակութային կամ ազգային ժառանգություն, և ինչն այդպիսի ընկալում չունի: Մշակութային լանդշաֆտի մասին խոսելիս մարդաբաններ Կատիչը, Բոնն ու Իդը նկատում են, որ լանդշաֆտները, այնուամենայնիվ, պասիվ ներկայացուցչականություններ (representations) չեն, որոնց խորքում ընթանում է պատմական դրաման: Դրանք միննույն ժամանակ աշխարհընկալման, պատմական հիշողության ու ներկա փորձառության միջնորդներ են ու աշխարհակերտման պրակտիկաների կարևորագույն մաս [Catic, Gregoric Bon, Eade 2017, 8]:

«Կրոնական լանդշաֆտ» կոնցեպտի ներկայացումը գրքում տարբեր եղանակներ ու տեսանկյուններ է երևան հանում: Երբեմն այն վերաբերում է բուն՝ քաղաքային թե գյուղական լանդշաֆտային իրականության ֆիզիկական կերտմանը կամ լանդշաֆտային հիշողության ձևավորմանը, երբեմն նկարագրում է կրոնականության մոդելների ու կրոնական ինքության փոխակերպման գործընթանները՝ որպես լանդշաֆտը կերտող կարևոր գործոններ, իսկ որոշ դեպքերում՝ կրոնական ու քաղաքական դաշտում աշխարհայացքների տեկտոնական տեղաշարժեր,

գաղափարական հարացույցների փոխարինումներ, իմաստավորումներ ու վերաիմաստավորումներ՝ ներառելով թե՛ ֆիզիկական, թե՛ սոցիալական, թե՛ մշակութային՝ նյութական ու սիմվոլիկ տարածքի կերպարանափոխությունները:

Շատ կարևոր է ընդգծել, որ կրոնականության լանդշաֆտային օպտիկան ենթադրում է ժամանակային դինամիկայի տրամաբանության մեկնողական ընկալում: Այդ առումով մեզ համար չափազանց օգտակար ու կիրառելի է Սոնյա Լյուրմանի «վերաօգտագործման» (Recycling) տեսությունը, համաձայն որի՝ գաղափարական ռեժիմների փոփոխման ժամանակ կարող ենք տեսնել հին գաղափարախոսության համար նշանային երևույթների, նյութական/ինֆրակառուցային դրսևորումների կամ մարդկանց մտածելու ու գործելու եղանակների իմաստային պարզ փոխակերպմամբ վերաօգտագործում, որի հիմնական նպատակը միայն միջոցների տնտեսումը կամ հմտությունների կիրառումը չէ, այլ հին ձևական հիմքի վրա դրած նոր գաղափարների ավելի դյուրին ընկալումն ու ադապտացումը: Սոնյա Լյուրմանն այդ եզրույթը փոխառել է լանդշաֆտային հետազոտություններից, որոնցում խոսքն առավելապես արդեն անպետք արտադրական մնացորդների հետարտադրական վերաօգտագործման մասին է: Նշված գաղափարի կարևոր ասեկիքն այն էր, որ վերաօգտագործումը հնարավոր է միայն այդ իրը կամ երևույթը «աղբ», «անպետք» ու «անօգտակար» հայտարարելուց հետո:

Ըստ Ս. Լյուրմանի՝ խորհրդային ժամանակների մի քանի նման երևույթներ, մասնավորապես այլևս իմաստագրված աշխարհիկ ինֆրակառույցներ, ինչպես նաև մարդկանց որոշ հմտություններ, կարողություններ ու խորհրդային ժամանակներում ձևավորմած պատկերացումներ «վերաօգտագործվում են» հետխորհրդային կրոնական համատեքստերում [Luehrmann 2005, 4]: Այդ կոնցեպցիան միանգամայն կիրառելի է նաև հայաս-

տանյան իրականության համար [տե՛ս այս գրքի 2-րդ, 5-րդ ու 7-րդ գլուխները], սակայն մենք այստեղ փորձելու ենք անգամ ընդլայնել այն՝ պնդելով, որ վերաօգտագործման երևույթը ոչ միայն անընդհատ կրկնվող, շարունակական գործընթաց է, այլև որոշ չափով դառնում է նոր երևույթների հորինման ու երևակայման նյութական ու գործնական հիմքը: Կարճ ասած՝ նորաստեղծ երևույթը ստանում է իր տեսքն ու նյութական դրսևորումները վերաօգտագործվող ու վերափմաստավորված հին նյութականության ու պրակտիկաների շնորհիվ: Օրինակ՝ հայ նեոհեթանոսները երևակայել են իրենց հիմնական՝ քրիստոնեական ու կոմունիստական ծեսերը՝ դրանք, թերևս, անգիտակցաբար ընդունելով որպես մոդել, փաստորեն՝ վերաօգտագործել են դրանք [Антонян 2010, 121-122]: Վաղ խորհրդային շրջանում եկեղեցիների ֆիզիկական ու իմաստային վերաօգտագործման բազմաթիվ տարբերակներ ունենք [տե՛ս 2-րդ ու 7-րդ գլուխները]: Վերաօգտագործումը շատ հաճախ թույլ է տալիս նաև պահպանել մշակութային ժառանգությունը ոչնչացումից: Հետպատերազմյան շրջանում կրոնական ճարտարապետության վերափմաստավորումը՝ որպես մշակութային ու պատմական ժառանգություն, նրա վերաօգտագործումը զբոսաշրջային նպատակներով հանգեցրեց բազմաթիվ եկեղեցիների ոչ միայն պահպանմանը, այլ նաև վերականգնմանն ու վերանորոգմանը [տե՛ս 2-րդ ու 7-րդ գլուխները]:

Սույն աշխատությունում մենք նպատակ ունենք կազմաքանդելու մի քանի կոնցեպտներ ու կադապարներ, որոնք արմատացած են հայաստանյան գիտական ու հանրային խոսույթում: Դրանցից առաջինը ներկայումս Հայաստանի միազգային ու միակրոնական բնույթի առասպելն է, որի մասին պատկերացումը ելնում է զուտ ուշխորհրդային ու հետխորհրդային վիճակագրական տվյալներից՝ դիտարկվելով որպես հայաստանյան պրիմորդիալ հատկություն: Սակայն այլազգի կամ այլադավան (հայ

առաքելական եկեղեցու դավանանքից՝ քրիստոնեությունից տարբերվող) զանգվածի փոքրաթիվ լինելը նախ թելադրվում էր խորհրդային ազգային քաղաքականության առանձնահատկություններով, ապա ազգն ու կրոնը հայաստանյան դիսկուրսներում միշտ միացվում էին մշակութային միատեսակության մասին կաղապարացված պատկերացումներին, որոնք նույնպես խորհրդային ու հետխորհրդային ռեժիմների կենտրոնական քաղաքական գծի արդյունք են: Այս աշխատության հիմնական բացահայտումն այն է, որ հայաստանյան ազգային ու կրոնական լանդշաֆտի ձևավորումը ուղղակիորեն կախված էր կայսերական ու քաղաքական իրողություններից, այն խիստ փոփոխական էր, ու դրա ձևավորման տրամաբանությունը միշտ ենթադրում էր բազմազանություն: Ներկայումս էլ Հայաստանը ձգտում է դեպի բազմամշակութային իրականություն, ինչը հատկապես տեսանելի է կրոնական դաշտում:

Երկրորդը ազգային ու կրոնական մշակույթների անփոփոխելիության ու չափելիության մասին գաղափարն է, ըստ որի՝ ազգային ու կրոնական ամեն մի համայնք ունի իր սահմաններն ու իրեն մշտական մշակութային յուրահատուկ նկարագիր, որով էլ դրանք մեկը մյուսից հստակորեն տարբերվում են: Մեր հետազոտությունները ակնհայտորեն ցույց են տվել, որ Հայաստանում տարբեր ժամանակաշրջաններում ու տարբեր ռեժիմների ներքո կրոնական համայնքների քարտեզը խիստ տարբերվել է նախորդից ու հաջորդից: Բացի դրանից՝ յուրաքանչյուր համայնք ապրել է բազմաթիվ փոխակերպումների փուլեր, որոնցից որոշ փուլեր անգամ կարելի է հեղափոխական բնորոշել: Եվ, ի վերջո, կրոնական ու մշակութային համայնքների փոխազդեցությունը Հայաստանում շատ ավելի լուրջ է ու մեծ, քան կարելի է պատկերացնել: Այդ առումով Հայաստանյան տարածությունը բավականին ինտեգրված է հայեցակարգային միասնականության տեսանկյու-

նից՝ չնայած կրոնական ինքնության ու կրոնական առօրեականությանն առնչվող տարբերություններին:

Հայաստանի կրոնական լանդշաֆտը վերջին երեք քաղաքական դարաշրջաններում ներառում էր կրոնական բազմաթիվ ուղղությունների ու համայնքների սոցիոմշակութային ու նյութական ներկայացուցչականությունը, որոնց հավասարապես չենք անդրադարձել այս գրքում: Արդեն ընդգծել ենք, որ ժամանակի պատմաքաղաքական ու սոցիալական համատեքստում որոշ շերտեր անհետանում են կամ անտեսանելի են դառնում, որոշ շերտեր էլ, ընդհակառակը, ավելացնում են իրենց ներկայացուցչականությունը՝ փոխելով տեսանելիության ռեժիմը: Նման շերտերից մեկն իսլամն է, որին փորձել ենք անդրադառնալ կայսերական շրջանին նվիրված գլխում: Աշխատության խորհրդային ու հետխորհրդային մասերում, քաղաքական ու մշակութային բազմաթիվ պատճառներով պայմանավորված, անդրադարձ չկա իսլամին ու վերջինիս մասին Հայաստանում շատ քիչ նյութերի առկայությանը: Խորհրդային շրջանում իսլամը թերևս ամենաանտեսանելի կրոններից էր նաև իր կառուցվածքային ու պրակտիկ առանձնահատկությունների շնորհիվ: Այլ կրոնների նման ենթարկվել է հակակրոնական ճնշումներին, ինչի արդյունքում մինչև հետխորհրդային շրջան Հայաստանում ոչ մի գործող մզկիթ չկար: Խորհրդային ժամանակների հայաստանյան մուսուլմանների մասին շատ քիչ տեղեկություններ կան: Հայաստանում անգամ կրոնի դեմ պայքարի հանրային դրսևորումները հիմնականում վերաբերում են քրիստոնեությանը:

Արսեն Հակոբյանն ու Լուսինե Խառատյանը իրենց մենագրության մեջ փորձել են վերականգնել խորհրդային ժամանակներում Սյունիքում գտնվող իսլամական մի քանի սրբավայրերի պատմությունն ու նրանց առնչվող պրակտիկաները [Խառատյան, Հակոբյան 2019, 77-122]: Ա. Հակոբյանը նկարագրել է նաև

աղբբեջանական նախկին Ղրզըլ-Շաֆաղ (Լոռու մարզ) գյուղի սրբավայրերը [Гусейнова, Акопян, Румянцев 2008, 56], սակայն ավելի հստակ պատկեր կարող է ստեղծվել միայն նպատակաուղղված մանրակրկիտ հետազոտությունից հետո, որը ներկա հետազոտության բնույթից ու մեթոդաբանությունից էապես տարբեր պիտի լիներ: Կարելի է ենթադրել, որ առօրյա ինստիտուցիոնալ իսլամի բացակա կամ քողարկված լինելու պայմաններում գոյատևումն իր ուղղակի զուգահեռները կարող է գտնել խորհրդային Աղբբեջանի կրոնական իրավիճակում, որը որոշ չափով ուսումնասիրված է [Saroyan 1997, Светоховский 2004, Юнусов 2004]: Մասնավորապես դրանք վկայում են աղբբեջանցիների մեջ թաքնված սուֆիական պրակտիկաների, վերնակույր սրբավայրերի (փիրերի, գիարեթների) համատարած պաշտամունքի մասին [Юнусов 2004, 88-89, Grant 2011, 681]:

Սյունիքի մարզի որոշ բանասացների դիտարկմամբ տեղի աղբբեջանցիները իրենց «մասնագիտական», այսինքն՝ մոլլաների, նաև ենթադրաբար ուլեմների, չելեֆիների ու մյուսների հետ կապված կրոնական կարիքները հիմնականում հոգում էին հարևան Աղբբեջանում, որտեղ պաշտոնական և հիմնականում ընդհատակյա պաշտամունքի մասնագետների թիվը բավականին մեծանում էր, և այդ առումով առանձնանում էին հատկապես Հայաստանի հետ սահմանային տարածքները՝ դաշտավայրային Ղարաբաղը, Գյանջայի շրջանը [Юнусов 2004, 84-85]: Ուշ-խորհրդային ու վաղ հետխորհրդային ժամանակներում Ղարաբաղյան շարժման ու դրան հաջորդող պատերազմի պատճառով աղբբեջանցի ու քուրդ մուսուլման բնակչության հեռանալը Հայաստանից հանգեցրեց նրան, որ իսլամը այսօր գրեթե անհետացել է ՀՀ կրոնական քարտեզից: Թեև այսօր կա գործող մզկիթ Երևանում, այն սպասարկում է հիմնականում Հայաստանում ժամանակավորապես կամ մշտական բնակվող սակավաթիվ

պարսիկներին [Darieva 2012], որոնց մասին նույնպես առանձին հետազոտության կարիք կա անելու:

Լանդշաֆտային տեսանկյունից կրոնական անտեսանելի համայնքներից է հուդայականը: Երևանում գործում է սինագոգը, որի գործունեությունը սկսեց աշխուժանալ միայն 2022 թ. ընթացքում, ինչը պայմանավորված էր Ռուս-ուկրաինական պատերազմի պատճառով Հայաստան տեղափոխված ռուսաստանցի հրեաների մեծ թվով²:

Մի այլ կրոնական ուղղություն, որը թույլ է լուսաբանված այս գրքում, եզդիականությունն է: Աշխատության 6-րդ գլխում անդրադարձել ենք հիմնականում եզդիականության ժամանակակից մի քանի փոխակերպումներին, որոնք առնչվում են նորածին տաճարաշինության պրակտիկային: Այն շատ կարևոր է, քանի որ, կարելի է ասել, փոփոխում է ոչ միայն Հայաստանի եզդիականության, այլև որոշ չափով եզդիական սփյուռքի կրոնականության բնույթն ու պրակտիկաները, քանի որ եզդիական նորակառույց տաճարները աշխարհի եզդիների համար հետզհետե դառնում են ուխտագնացության ուղղություն: Ավանդական եզդիականության բնույթը, աշխարհընկալումն ու պրակտիկաները, մի կողմից, ներկայացված են եզդիների մասին բազմաթիվ ուսումնասիրություններում [օրինակ՝ Омархали 2005, Авдоев 2011, Dalalyan 2011, Ամրյան 2016], մյուս կողմից էլ եզդիների կրոնական կյանքի խորհրդային ու հետխորհրդային փոխակերպումների մասին շատ քիչ գրականություն կա [Melkumyan 2018, Komakhidze, Fatemi 2021], ինչը բացատրվում է նաև եզդերեն իմացող ու որակյալ հետազոտություն անելու կարողություններով օժտված մասնագետների սակավաթիվությամբ: Այս աշխատու-

² Տե՛ս 3. Շենկմանի հարցազրույցը Հայաստանի գլխավոր րաբիի հետ, <https://detaly.co.il/evrei-beregite-armyan-intervyu-s-glavnym-ravvinom-armenii/?fbclid=IwAR0VKnnuiY0IXugvtIK8l-QhoCKb3myaN2bmjreLBrKOMmg2ay2N3fveFng>:

թյան հեղինակների թվում, ցավոք, նույնպես չկա մեկը, որը եզրերեն խոսի, հասկանա ու պատշաճ խորությամբ մասնագիտացած լինի եզրիականության պատմության ու աստվածաբանության մեջ:

Այս գրքի համար համատեքստային կարևոր հասկացություններից են «կայսերականը» ու «հետկայսերականը»: Երբեմն դրանք փոխարինվում են շատ մոտ ու հայաստանյան համատեքստում գրեթե նույնականացվող «գաղութային» ու «հետգաղութային»³ հասկացություններով: Գրեթե 200 տարի Հայաստանի Հանրապետության ներկայիս տարածքը գտնվել է նախ Ռուսական կայսրության, այնուհետև՝ ԽՍՀՄ կազմում: Սակայն եթե ցարական ժամանակների Ռուսաստանի կայսերական բնույթի վերաբերյալ որևէ կասկած չկա, ապա Խորհրդային Միությունը կայսրության հետ նույնականացնելու խնդիրը միշտ գիտական վիճաբանությունների առարկա է եղել [Абашин 2016]: Մի կողմից, ԽՍՀՄ-ն ուներ կայսրությանը բնորոշ շատ գծեր՝ կենտրոնացված կառավարում, ռեսուրսների կարգադրական վերաբաշխում, ռուսականացում, ազգային բռնի քաղաքականություն, կրթության, արվեստի, կենցաղի և կյանքի այլ ոլորտների ստանդարտացում և այլն, մյուս կողմից՝ կայսրությանը ոչ բնորոշ ազգային ինքնավարությունների կառուցվածք, ինչը Թերի Մարթինին թույլ տվեց այն անվանել «դրական ներգործման կայսրություն» (the affirmative action empire) [Martin 2001]:

Մշակութային գաղութականությունն ակնհայտորեն տարբեր ձևեր էր ընդունում հանրապետություններում, և այն համեմատաբար ավելի թույլ էր արտահայտված մերձբալթյան երկրերում, Վրաստանում ու Հայաստանում, ավելի ուժեղ՝ Ադրբեջանում ու Միջին Ասիայի հանրապետություններում՝ Ուզբեկստանում:

³ Այդ հների մասնակացությունների մասին մանրամասն տե՛ս Mignolo 2007, Quijano 2000, Глостанова 2020:

նում, Ղազախստանում, Ղրղզստանում, Տաջիկստանում ու Թուրքմենստանում [Абашии 2016]: Սակայն մեր աշխատությունում կայսերականության դրսևորումները առաջարկում ենք դիտարկել կարծես թե երկրորդական, այսինքն՝ կրոնական որոշ զարգացումների համատեքստում, ինչպես, օրինակ, փոքրամասնություն-մեծամասնություն հակադրությունը, սահմանային գոտու՝ ֆրոնտիռի ձևավորումն ու բռնի միգրացիաները, կայսերական ինքնությունների ու «կրոնական համայնքների» կառուցակցումը, լանդշաֆտների ստանդարտացումը, այլախոհության փոխկապակցված, փոխառվող ու ցանցային ձևերը և այլն: ԽՍՀՄ փլուզումը հանգեցրեց կրոնական իրավիճակի ու կրոնական լանդշաֆտի կտրուկ փոխակերպումների, որոնք նույնպես կարելի է դիտարկել հետգաղութականության ու հետկայսերականության շրջանակում: Մասնավորապես հոգևոր գրականության, նոր տիպի ոգեղենության ու պրակտիկաների աղբյուրներից մեկը մնում է նախկին կայսրության կենտրոնը՝ Ռուսաստանը, որը նաև վերսկսում է իր հետկայսերական կրոնաքաղաքական էքսպանսիան՝ ընդարձակումը, օրինակ՝ Երևանում, Գյումրիում ու Վանաձորում կառուցվում կամ վերագործարկվում են ուղղափառ տաճարներ: Այս գրքում նկարագրված կրոնական ոլորտում սոցիալ-մշակութային մի շարք գործընթացներ 1990-ական թվականներից մինչև 2010-ական թվականները ուղղակիորեն զուգահեռվում են Հայաստանում ու Ռուսաստանում, ինչպես նաև նախկին կայսրության այլ տարածքներում:

Շարունակելով ուղղափառության թեման՝ նշենք, որ Ռուսաստանի ու Հայաստանի միջև միգրացիոն գործընթացները ուղղակիորեն ազդել են ուղղափառ համայնքի ներքին զարգացումների վրա: Սակայն, եթե մինչև 2022 թվականը ուղղափառ համայնքի ավելացումը իրականացվում էր Ռուսաստանից հայրենադարձված խառը՝ ռուս-հայկական ընտանիքների հաշվին,

ապա 2022 թ. ռուս-ուկրաինական պատերազմի սկզբից այն հիմնականում համալրվել է ռուս միգրանտների հաշվին, իսկ ռուսաստանյան պետական ճնշումը ուղղափառության ինստիտուցիոնալ զարգացման հարցում զգալիորեն թուլացել է: Ուղղափառ համայնքների կառուցվածքային փոխակերպումների, ինքնության առանձնահատկությունների, մշակութային ու սոցիալական դիրքորոշումների, քաղաքական իրադարձություններին նրանց առնչության ու նմանօրինակ այլ հարցադրումների դեռ անբավարար ուսումնասիրված լինելու պատճառով ուղղափառ համայնքներին վերաբերող մեր հետազոտությունները չեն արտացոլվել այս աշխատությունում:

Վերջապես, գրքում ակտիվորեն կիրառվող տեսական հասկացության (կոնցեպտուալ) մեկ այլ շրջանակ է աշխարհիկ ու հետաշխարհիկ հարացույցների դիտարկումը խորհրդային ու հետխորհրդային իրականությունների համար: Այդ կոնցեպտների բնույթին ու իմաստային շրջանակին անդրադարձ է կատարվել 6-րդ գլխում, որում քննության ենք առել «հետաշխարհիկ» եզրույթի տեսական կիրառման տարբերակները՝ ըստ որոշ հեղինակների [Habermas 2008, Kyrlezhev 2008, Pelkmans 2009]: Այդ գլխում նաև հղվում է նշված աշխատության հեղինակներից մեկի՝ Յուլիա Անտոնյանի մեկ այլ աշխատությանը՝ մանրամասն հիմնավորելով այդ հասկացության շրջանակի կիրառումը վերնակուլյար կրոնականության դրսևորումներից մեկի՝ «սրբերի» պաշտամունքի վրա [Antonyan 2021]:

Աշխարհընկալման հարացույցների տեսանկյունից փորձել ենք գրքի ժամանակագրական ու հասկացության կառուցվածքը բաժանել երեք մասի: Առաջին մասը ներառում է պայմանական մինչսեկուլյար շրջանը, որը վերաբերում է կայսերական Հայաստանի կրոնական պատկերի կերտման պատճառներին, պայմաններին ու ընթացքին, երկրորդը՝ սեկուլյար/աշխարհիկ հարացույ-

ցի շրջանակում ձևավորված խորհրդային կրոնականության և կրոնագաղափարական նոր լանդշաֆտի ձևավորման որոշակի դիմագծերի բացահայտումը, իսկ երրորդը վերաբերում է հետսեկուլյար, հետխորհրդային ապաշխարհիկացման ժամանակահատվածին առնչվող համակարգային փոխակերպումներին: Քանի որ հետազոտական թիմը բաղկացած էր մշակութային մարդաբաններից, իսկ հետազոտության մեթոդաբանության կենտրոնում էր գլխավորապես ազգագրական դաշտային աշխատանքը, հետևապես առավել մեծ ուշադրությունն ուղղված է այն թեմաներին, որոնք լավագույնս բացվում են հենց դաշտային որակական հետազոտության արդյունքում: Դաշտային աշխատանքները ընդգրկել են Հայաստանի տարբեր շրջանները՝ Արարատի, Արագածոտնի, Կոտայքի, Լոռու, Շիրակի, Գեղարքունիքի, Վայոց ձորի ու Սյունիքի մարզերը, Արցախը, ինչպես նաև Վրաստանի Ախալցխա ու Ջավախեթի շրջանի հայկական գյուղերը: Ժամանակային տեսանկյունից դրանք ընդգրկում են ուշ 1990-ական թվականներից մինչև 2023 թվականը, սակայն առանձնապես խտացված թիմային գիտական աշխատանքը ծավալվել է 2020-2023 թթ. ընթացքում: Իհարկե, մեր գիտական խմբի անդամներն ակտիվորեն օգտվել են հնարավոր այլ աղբյուրներից՝ արխիվային փաստաթղթերից, տարբեր ժամանակաշրջանների մամուլից, տարբեր ժանրերի տպագիր տեքստերից, սակայն մարդկանց կենդանի հիշողությունները, կենդանի պրակտիկաներն ու դաշտային դիտարկումներն այս գրքի առանցքային աղբյուրներ են և հիմնական հարստությունը:

Ինչի՞նչ չենք անդրադարձել այս աշխատության մեջ: Այս գրքում չկան նկարագրվող կրոնական ուղղությունների մասին կրոնագիտական տվյալներ, քանի որ մենք քննության առարկա չենք դարձրել դրանց փիլիսոփայությունը, աստվածաբանությունը, ծագումնաբանությունն ու խորհրդաբանությունը, անդրա-

դարձ չենք կատարել կրոնական ավանդույթներին ու առօրեական պրակտիկաներին, եթե դրանք ուղղակիորեն կապված չեն քննության առնված թեմաներին: Չկա փոքրամասնությունների ու կրոնական բազմազանության մասին հետազոտություններին բնորոշ առատ վիճակագրություն, իսկ առանձին բերված թվերը դիպվածային են տեքստի հյուսվածքում. տրված են միայն այս կամ այն երևույթն ավելի ընդգծված ներկայացնելու համար: Գիրքը ընդհանրապես կրոնական «փոքրամասնությունների» ու «մեծամասնությունների» մասին չէ, ընդհակառակը՝ այն ապակառուցակցում է նշված հասկացությունները՝ ցույց տալով դրանց կոնստրուկտային, արհեստածին, քաղաքականացված ու գաղութային բնույթը: Մեր նպատակն է ոչ այնքան ընդգծել կրոնական տարբեր ուղղությունների տարբերությունները, այլ ցույց տալ, որ դրանց ճակատագրերը, զարգացումները, փոխակերպումներն ու անգամ ձևավորվող նոր ավանդույթները փոխկապակցված են միմյանց հետ քաղաքական, սոցիալական ու մշակութային ընդհանուր գործընթացների միջոցով:

Գրականության ցանկ

Ամրյան Թերեզա, Եզդիների կրոնական աշխարհայացքը, ԵՊՀ հրատարակչություն, Երևան, 2016:

Խառատյան Լուսինե, Հակոբյան Արսեն (խմբ.), Դրվագներ Հայաստանի Խորհրդային անցյալի. Հայ-ադրբեջանական համակեցության հետքերով, ՀԱԻ հրատարակչություն, Երևան, 2019:

Antonyan Yulia, Worship of shrines in Armenia: between soviet and post-soviet modernities, Journal of religion in Europe, #14, 2021, 367-391.

Catic Mario, Gregoric Bon, Natasha and Eade, John. Landscape and heritage interplay: Spatial and temporal explorations, Anthropological Notebooks, Vol. 23, No. 3, 2017, 5-18.

Cosgrove Denis. Social Formation and Symbolic landscape, The University of Wisconsin Press, 1998.

Dalalyan Tork, Construction of Kurdish and Yezidi identities among the Kurmanji-speaking population of the Republic of Armenia, in: Voronkov Victor, S. Khutsishvili, J. Horan (eds). *Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia (Collection of Selected Works)*, Heinrich Böll Stiftung South Caucasus, 6, 2011, 177-201.

Darieva Tsypylma, Placing a mosque in Yerevan, *Berliner Blatter*, Sonderheft, 59, 2012, 54-73.

Grant Bruce, Shrines and Sovereigns: Life, Death, and Religion in Rural Azerbaijan, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 53, N 3, 2011, 654-681.

Habermas Jurgen, "Notes on Post-secular Society," *New Perspectives Quarterly*, 25/4, 2008, 17-29.

Hirsch Eric, Introduction. Landscape: Between Place and Space, in: Hirsch, Eric and O'Hanlon, Michael (eds). *The anthropology of landscape. Perspectives on Place and Space*, Clarendon Press: Oxford, 1995, 1-30.

Komakhidze Boris, Fatemi, Sayedehnasim. Facing Post-Communist Religiosity: Questioning and Shifting Religious Identity Among Yezidi Women from Armenia and Georgia, *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, Vol. 20, Issue 2, 2021, 117-142.

Kyrlezhhev Aleksandr, The Post-Secular Age: Religion and Culture Today, *Religion, State and Society* 36/1, 2008, 21-31.

Luehrmann Sonja, Recycling Cultural Construction: Deseccularisation in Postsoviet Mari El, *Religion, State and Society*, Vol. 33, N 1, 2005, 35-56.

Martin Terry, *The affirmative action empire*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2001.

Melkumyan Hamlet, Informal shrines and Social Transformations: the murids as new religious mediators among Yezidis in Armenia, in: Darieva, Tsypylma, Mulfried, Florian and Kevin Tuite (Eds), *Sacred Places, Emerging Spaces. Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*, Berghahn: New-York, Oxford, 2018, 177-202.

Mignolo Walter, Colonization of power and decolonial thinking, introduction. *Cultural studies*, 21:2-3, 2007.

Pelkmans Matijs, "Introduction: Post-soviet space and the unexpected turns of the religious life," in: Matijs Pelkmans (ed.), *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and the Technologies of Faith*, Berghahn books, Oxford, 2009, 1-16.

Quijano Anibal, *Colonidad del poder y clasificacion social*, Journal of World-system research, Vol. XI, N 2, 2000, 342-386.

Saroyan Mark, *Minorities, mullahs and Modernity: reshaping community in the former Soviet Union*, University of California at Berkeley, 1997.

Абашин Сергей, Советское=колониальное? (За и против), в: Мамедов, Г., Шаталова О. (ред.). *Понятие о советском в Центральной Азии*, Штаб-Пресс, Бишкек, 2016, 9-28.

Авдоев Теймураз, Историко-философский аспект езидизма, Приложение N 15 к журналу «Апокриф», май, 2011.

Антонян Юлия, Воссоздание религии: Неоязычество в Армении, Лабораториум, #1, 2010, 103-128.

Гусейнова Севиль, Акопян Арсен, Румянцев Сергей, Кызыл-Шафат и Керкендж, История обмена селами в ситуации Карабахского конфликта, Heinrich Boelle Stiftung, South Caucasus, 2008.

Омархали Ханна, Йезидизм. Из глубины тысячелетий, Издательство Санкт-Петербургского Университета, Санкт-Петербург, 2005.

Светоховский Тадеуш, Ислам и национальное самосознание на пограничных территориях: Азербайджан // Религия и политика на Кавказе (под ред. А. Искандаряна), Ереван, 2004.

Тлостанова Мадина, Посто-колониальный удел и деколониальный выбор: посто-социалистическая медиация, НЛО, 161/1, 2020.

Юнусов Ариф, Ислам в Азербайджане, «Заман», Баку, 2004.

ԳԼՈՒԽ 1

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԲԱԶՄԱԶԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՐԱՎԱՅԻՆ ԿՈՎԿԱՍՈՒՄ ՈՒ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԿԱՅՍԵՐԱԿԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿՆԵՐՈՒՄ. ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՆԿԱՏԱՌՈՒՄՆԵՐ

Յուլիա Անտոնյան

Հայաստանյան կրոնական բնապատկերի մասին խոսելիս հնարավոր չէ այն վերլուծել առանց որոշակի ընկալման, թե ինչպես է այն ձևավորվել, ինչ հանգամանքների ու գործընթացների ազդեցությամբ կամ ուղղակի ներգործմամբ: Այդ հանգամանքների ու գործընթացների ուսումնասիրությունը կարևորվում է ոչ միայն պատմական զարգացումների վերականգնման առումով. դրանք բնորոշել են XIX-XX դարերի մշակութային ու սոցիալական ողջ զարգացումները, որոնց շրջանակում են առաջացել, ձևավորվել, փոխակերպվել կամ անհետացել կրոնական ուղղությունները, համայնքներն ու մշակույթները:

Վերոնշյալ հանգամանքներից ամենակարևորները Արևելյան Հայաստանի շարունակական գաղութացումն ու բազմաթիվ միգրացիաներն են՝ պայմանավորված քաղաքական ու սոցիալական իրադարձություններով ու գործընթացներով:

Հայաստանյան խորհրդային ու հետխորհրդային ակադեմիական միջավայրում գաղութային ու հետգաղութային գործընթացների քննարկումը երբեք ակտիվ չի եղել: Այն հիմնականում սահմանափակվում էր «զավթել» ու «ազատագրել», «ճնշել» ու «արգելել» ու նման բառերի իմաստային շրջանակով: Դա պայմանավորված է մի շարք հանգամանքներով, մասնավորապես «գաղութացում» բառերի ավանդական իմաստով ոչ կիրառելի լինելը նախկին խորհրդային [Ушакин 2021], մասնավորապես հայկա-

կան պատմագիտության մեջ գաղափարական ու քաղաքական պատճառներով: Սակայն գաղութացումը չի սահմանափակվում զավթելու ու ճնշելու գործողություններով. դա երկարատև ու բարդ գործընթաց է, որը կերպարանափոխում է գաղութացված տարածքները, նրանցում ապրող բնակչության սոցիալական ու մշակութային առանձնահատկությունները՝ իրավական կարգավիճակը, տնտեսական պրակտիկաները, ինքնությունը, ինքնակազմակերպման ու ինքնընկալման եղանակները, սոցիալական կառուցվածքը, կրոնը և այլն:

Սույն գլխում դիտարկվելու են Ռուսական կայսրության կողմից գաղութացվելու արդյունքում Հարավային Կովկասի ու Արևելյան Հայաստանի տարածքներում ձևավորված կրոնական լանդշաֆտի բազմազանության հիմքերը, կայսերական իրականությանմբ ծնունդ առած կրոնական համայնքային կազմակերպվածության իմաստն ու առանձնահատկությունները:

Գաղութացումն ու Արևելյան Հայաստանը

«Գաղութ», «գաղթավայր» կամ «գաղթօջախ» եզրույթները հայկական ընկալմամբ միշտ հայկական տարրի արմատավորման, ազդեցությունների ու բնական ձևի կազմակերպմանն են առնչվում: Հետազոտություններում «գաղութ» բառը կիրառվել է որպես *սփյուռքահայության, սփյուռքահայ համայնքի* հոմանիշ [տե՛ս, օրինակ, Ալպոյաճյան 1955, Միքայելյան 1964, Григорян 1980 և այլ աշխատություններ]: Սակայն պատմական Հայաստանի տարածքները գաղութացման տերմինաբանության ու գաղութացման տեսության շրջանակում խորհրդահայ և հետխորհրդահայ պատմաբանների կողմից գրեթե չեն դիտարկվել: Խորհրդահայ պատմագրության մեջ Արևելյան Հայաստանի ընդգրկումը Ռուսական կայսրության կազմում երբեք չէր ձևակերպվել որպես գաղութացում կամ անգամ «զավթում»: Այն բնորոշվում էր «միա-

ցում» կամ «ազատագրում» եզրույթների գործածությամբ, ինչը ամբողջովին այլ երանգավորում էր հաղորդում այդ գործընթացին՝ վերաբրտադրելով կայսերական գաղափարախոսության ներքո ձևավորված նաբատիվները [օրինակ՝ Ներսիսյան 1972]: Ավելորդ է խոսել Արևելյան Հայաստանի ռուս կայսերական գաղութացման՝ որպես աշխարհաքաղաքական, սոցիալական ու մշակութային գործընթացի վերլուծության մասին: Անգամ արևմտյան հայագիտության մեջ ռուսաստանյան կայսերական գաղութացման շրջանը նույնպես բավականաչափ չի վերլուծվել սոցիոմշակութային բազում տեսանկյուններից՝ չնայած այդ ժամանակաշրջանին նվիրված հիմնարար աշխատությունների առկայությանը, որոնցում բազմիցս քննարկվում են գաղութացման փաստն ու դրան ուղեկցող պատմաքաղաքական հանգամանքները [Panossian 1988, Suny 1993, Suny 1997, Bournoutian 2006, 2018]: Բացի դրանից՝ պատմաբանները սովորաբար կենտրոնանում են հիմնականում հայկական իրողությունների վրա՝ քիչ հաշվի առնելով ողջ տարածքի կայսերական փոխակերպումները, այնտեղ տեղափոխված/ապրող էթնիկ ու կրոնական այլ խմբերի միջև բարդ ու խճճված հարաբերությունները, տարածքի կայսերական «յուրացումն» ու ընկալումները, Ռուսական կայսրության ներսում գոյություն ունեցող հիերարխիաներն ու մրցակցությունները: Այսպես, Կովկասը դիտելով կայսրության ոչ միայն ծայրամաս, այլև նախնառաջ սահմանային գոտի ու այլ կայսրությունների հետ շահերի բախման եզրակետ՝ Ռուսաստանը վերափոխում ու կառուցում էր այն հենց այդ «ֆրոնտիերային» տրամաբանությամբ, որի մասին ավելի մանրամասն կխոսենք ստորև: Այդ տրամաբանության շրջանակում ողջ տարածքի վերաբնակեցումը կազմակերպվում էր կոնկրետ նպատակներով, մասնավորապես կարևորվում էին քրիստոնեական տարրի ուժեղացումը, կայսրությանը լոյալ ու տնտեսապես ակտիվ խմբերի վերաբնակեցումը

կայսրության համար քաղաքականապես բարդ տարածքներում, կամ, հակառակը, անցանկալի խմբերի (օրինակ՝ ռուսական աղանդավորների) հեռացումը Ռուսաստանի կենտրոնական շրջաններից դեպի կովկասյան ծայրամաս, որտեղ նրանք, այլախոհներից դաշնակիցների վերածվելով, ձևավորելու էին ռուսական տարրի բնական պատնեշ:

Գաղութային քաղաքականությունը, մի կողմից, հաստատում էր ռուսական իրավական ու սոցիալական կարգուկանոնը՝ ազգաբնակչության էթնիկ, կրոնական ու սոցիալական տարբեր խմբերը համապատասխանեցնելով կարգավիճակների ռուսական մոդելին, մյուս կողմից՝ վերակազմակերպում էր տեղական՝ բնիկ ու վերաբնակեցված բնակչության կարգավիճակային տրամաբանությունը՝ առաջացնելով հակասություններ ու խնդիրներ [Suny 1997, Geraci and Khodarkovsky 2001, Bournoutian 2006, Werth 2014]:

Գաղութային փոխակերպումների ցանկում կարելի է նշել լեզվային, վարչական, կրթական, ենթակառուցվածքային ստանդարտացման քաղաքականությունը, որի հետ միասին փոխանցվում էին նաև արդիացման տարրեր [Suny 1997, Arkun 2005]: Սակայն այս գլխում, ելնելով աշխատության բուն թեմայից, մենք կենտրոնանալու ենք հիմնականում գաղութային քաղաքականության կրոնական կողմի վրա՝ փորձելով հասկանալ, թե ինչպես են կրոնական տեսանկյունից պատմական Արևելյան Հայաստանի մաս կազմող գուբերնիաները փոխակերպվել կայսերական շրջանում, և ինչ տրամաբանություն ու սոցիոմշակութային հետևանքներ ուներ այդ փոխակերպումը:

Կրոնը գաղութային ընկալումներում ու Արևելյան Հայաստանի տարածքը XIX դարում

Կրոնի դերը գաղութացման գործընթացում բազմիցս քննարկվել է համապատասխան թեմաներին վերաբերող աշխա-

տություններում [Bhabha 1984, 127, Carey 2008]: Այնուամենայնիվ, ինչպես նշում են որոշ գիտնականներ, կրոնի գործիքային կիրառումն ու գործառույթները գաղութարարական ու հետգաղութային գործընթացներում դեռ լայնորեն ուսումնասիրված չեն, ու հետագա անդրադարձների խիստ կարիքն ունեն [Fabian 1990]: Մասնավորապես, կրոնադարձությունը, միսիոներական գործունեությունը կարևորագույն դեր էին խաղում աշխարհի կայսրությունների կազմավորման մեջ. «Ում տիրությունն է, նրա կրոնն է» (Cuius regio, eius religio) [Carey, 2008, 5]: Կրոնական կառույցներն ու ինստիտուտները եղել են ոչ միայն գաղութացման գաղափարական աջակիցներն ու հիմնավորողները, այլ նաև աշխարհիկ տարբեր գործառույթներ իրականացնող գործիքների դերում են հանդես եկել, օրինակ, կրթության, բարոյականության նոր նորմերի, անգամ ռազմական հենակետերի ստեղծման գործում: Եկեղեցիների կառուցումն ու կրոնական առաքելությունների հիմնադրումը դառնում էին գաղութարարների վիզուալ ներկայության հիմնական չափանիշ:

Ռուսական կայսրությունը իր գաղութարար գործողություններում նույնպես կարևոր դեր էր վերագրում կրոնական գործունին: Հաշվի առնելով իր նոր ծայրամասերի կրոնական խայտաբղետությունը՝ ռուսական կայսերական կառավարությունը փորձում էր նախևառաջ ապահովել քրիստոնեական, գլխավորապես ուղղափառ տարրի առաջխաղացումն ու ուժեղացումը, ապա՝ սահմանել կրոնահամայնքային դասդասման ու կառավարման այնպիսի սկզբունքներ, որոնք կերաշխավորեին կայսրության իշխանության անսասանելիությունը [Эткинд 2013, Werth 2014, Rzepka 2016]:

Դեպի Սիբիր ու Կովկաս առաջխաղացումը զուգորդվել է ակտիվ եկեղեցաշինությամբ ու ռուս վերաբնակիչների մեջ նոր ծխական համայնքների ստեղծմամբ [Rzepka 2016, Friesen 2020]:

Միևնույն ժամանակ վրացական ուղղափառ եկեղեցին ենթարկելով իրեն՝ ռուս ուղղափառ եկեղեցին ամրապնդեց իր դիրքերը Կովկասում [Sunny 1997, Geraci and Khodarkovsky 2001]: Նախկին պարսկական իշխանության տակ գտնվող տարածքներում մուսուլմանական ազդեցությունը թուլացնելու ու քրիստոնեական տարրը ուժեղացնելու համար Ռուսական կայսրությունը թույլ տվեց Պարսկաստանից ու Օսմանյան կայսրությունից քրիստոնյաների (հայերի ու ասորիների), ինչպես նաև ոչ քրիստոնյա և ոչ մուսուլման եզդիների վերաբնակեցումը, որը շատ արագ փոփոխեց կրոնական պատկերը Հարավային Կովկասում [Bournoutian 2018, 20-23]:

Հայաստանյան պատմագրության մեջ ընդունված է մտածել, որ քրիստոնյաները ընկալում էին ներգաղթման տարբերակը որպես «փրկություն» ճնշումներից ու ջարդերից և պատրաստ էին լոյալություն դրսևորել ռուսական կայսեր նկատմամբ, ու որոշ չափով դա արդարացված դատողություն էր: Սակայն, ինչպես նկատում է Ա. Արևունը, հայ վերաբնակիչների նոր հոսքերը հիմնականում Օսմանյան կայսրությունում քրիստոնյաների նկատմամբ պատժիչ գործողությունների իրականացման արդյունքում ամեն անգամ հայտնվում էին Արևելյան Հայաստանի տարածքում ռուս-թուրքական հերթական պատերազմին հաջորդող ժամանակահատվածում [Arkun 2005], ինչը, փաստորեն, նշանակում է, որ այդ արտագաղթը պահի թելադրանքով առավելապես հարկադրված էր, քան կամավոր, ավելի շատ փախուստ էր, քան ընտրությամբ վերաբնակեցում, և պայմանավորված էր հիմնականում կայսրությունների՝ միմյանց նկատմամբ հավակնոտ քաղաքականությամբ, որի արդյունքներից մեկն էին մուսուլմանների ու քրիստոնյաների միջև հարաբերությունների պարբերական սրացման շրջափուլերը: Բացի դրանից՝ ներգաղթած քրիստոնյաների նկատմամբ ցարական իշխանությունների վերաբերմունքը

միանման ու մշտապես նույնը չէր, թեև նրանց կարգավիճակը միշտ իսկամ դավանողների կարգավիճակից բարձր էր մնում [Werth 2014]⁴:

Այսպիսով, թեև Ռուսական կայսրությունը ոչ ուղղափառ համայնքների զանգվածային կրոնափոխության խնդիր չի դրել, սակայն արտոնությունների ու արգելքների քաղաքականությունը միշտ խտրականություն է ստեղծել թե՛ տարբեր քրիստոնեական խմբերի, թե՛ քրիստոնեական ու այլադավան խմբերի միջև:

Հարավային Կովկասը՝ որպես կայսերական սահմանային գոտի՝ «Ֆրոնտիր»

Ինչպես արդեն նշել ենք, Ռուսական կայսրությունը «կառուցակցում էր» Կովկասը ֆրոնտիրի սահմանային (կոնտակտային գոտու) տրամաբանությամբ՝ դիտելով այն որպես «քաղաքակրթության» ու «վայրենության» հսկայական յուրահատուկ գոտի, ինչպես այն բնութագրել է «Ֆրոնտիր» եզրույթը գիտական շրջանառության մեջ առաջին ներդնողը՝ Ֆրեդերիկ Թերները [Тернер 2009, 13]⁵: Բոլոր կայսրությունները ստեղծում են իրենց ֆրոնտիրային գոտիները թե՛ պաշտպանման, թե՛ առաջխաղացման համար հնարավորությունների ապահովման, թե՛ արդեն զավթած տարածքների կառավարման խնդիրները լուծելու նպատակով: Այդ գոտիների համար, ինչպես գրում է Թոմաս Բառեթը, սովորաբար հատկանշական են միգրացիոն բարդ գործընթացներ, որոնք ներգրավում են ազգային, կրոնական ու ռասայական

⁴ Չնայած դրան՝ կայսրությունը ճկուն որոշումներով միշտ բարձր էր պահում ծայրամասերում ազգամիջյան ու կրոնամիջյան կոնֆլիկտի հավանականությունը՝ խտրականություն մտցնելով, օրինակ, քրիստոնյա ու մահմեդական ազնվականների տիրույթների վերահաստատման գործում ու ակնհայտորեն նախապատվությունը տալով մահմեդականներին:

⁵ «Ֆրոնտիր» հասկացությանը վերաբերող գիտական աշխատությունների մասին տե՛ս Урушадзе 2012:

տարբեր խմբեր, ենթադրում են նաև բնությանն ու բնանկարին առնչվող շահագործումներ ու մանիպուլյացիաներ, մշակութային միախառնություններ, սոցիալական շերտավորումներ ու մեծ առասպելների ստեղծում [Barrett 1995, 582]: Ֆրոնտիրները հաճախ նաև բնական սահմաններ են ունենում՝ լեռնային կամ ջրային, և նրանց բնակչությունը սովորաբար, միշտ մարզինայի հասկություններ է ձեռք բերում [Lattimore 2004 (1968), 374-375]: Այդ ամենը ամբողջությամբ համապատասխանում է Ռուսական կայսրության կողմից ստեղծված Կովկասյան ֆրոնտիրային գոտուն, որի կարևոր մասն էր Արևելյան Հայաստանը [Barrett 1995, Урушадзе 2012]:

«Վայրենի» տեղաբնիկներին «քաղաքակրթություն» բերելու նպատակով Ռուսական կայսրությունը փորձում էր խթանել ռուսների խմբերի վերաբնակեցումը, ինչը բնական ճանապարհով խոչընդոտում էին գլխավորապես ճորտատիրական կարգերը, բայց նաև բնական անձանոթ պայմաններում ռուսների դրսևորած ադապտացման բավականին թույլ կարողությունները [Barrett 1995]: Տեղափոխված սակավաթիվ ռուսները սովորաբար կենտրոնանում էին քաղաքային միջավայրում, քանի որ, ի տարբերություն Սիբիրի, որտեղ ռուս վերաբնակիչները ներկայացված էին մեծ մասամբ «ուղղափառ գյուղացիության» տեսքով [Friesen 2020], Կովկասում ուղղափառ ռուսների հիմնական մասը պատկանում էին կայսերական վարչական, զինվորական կամ ավելի ուշ առևտրային/արդյունաբերական խավին:

Ռուսական գաղութարար տարրի ավելացումը խթանելու փոխարեն կայսերական կառավարությունը միտումնավոր աքսորում էր ռուս աղանդավորներին՝ մոլոկաններին, դոկտորներին, որոնք, մի կողմից, դիտարկվում էին որպես ռուսական կայսերական տարրեր, մյուս կողմից՝ նրանց մեկուսացնելով՝ ուղղափառ եկեղեցին հույս ուներ ոչ միայն այլախոհներից ազատվել, այլ

նան նրանց կրոնափոխել Կովկասում ուղղափառությունը տարածելու ընդհանուր արշավի շրջանակում [Breyfogle 2005, Эткинд 2013]:

Ինչպես գրում է Նիկոլաս Բրեյֆոգլը, բախտի քմահաճույքով վտարված այլախոհները Հարավային Կովկասում դարձել են պետական իշխանության համարյա փոխարինողներ՝ կայսերական նոր տարածքներում իրենց վրա վերցնելով վարչական, տնտեսական ու ռազմական կարևոր գործառույթները [Breyfogle 2005, 129]: Թեև կրոնական պատճառներով նրանք ուղղակիորեն չէին ընդգրկվում ռուսական վարչառազմական աշխատակազմում, այնուամենայնիվ կարևոր լուրմա ունեին գաղութացման ու ռուսականացման գործընթացում: Այսպես, նրանք խթանում էին ռուսական օրենքի ներմուծը՝ գործելով որպես ոստիկանության ոչ պաշտոնական գործակալներ, տարաբնույթ ինֆրակառուցային աջակցություն ցուցաբերելով ռուսական վարչակարգին, հյուրընկալելով պաշտոնյաներին՝ տարբեր եղանակներով աջակցում էին ռազմական առաջխաղացմանը, և ռուսական կայսերական վարչության կողմից ընկալվում էին որպես «մոդելային» գաղութացնողներ, որոնք «քաղաքակրթում են» տեղացիներին [Breyfogle 2005, 131-141]:

Թեև հայաբնակ գուբերնիաներում ռուս ուղղափառների թիվը մնում էր բավականին փոքր (ըստ Իվան Շոպենի՝ մոտ 3000 մարդ 1852 թ. դրությամբ), լանդշաֆտային կազմակերպման տեսանկյունից ուղղափառ եկեղեցիների ընդարձակումը (էքսպանսիան) բավականին ակտիվ է եղել՝ նորակառույց եկեղեցիների ու նորաստեղծ թեմերի տեսքով: Ռուս ուղղափառ եկեղեցիների կառուցումը իրականացվում էր, իհարկե, ոչ միայն և ոչ այդքան ռուս պաշտոնյաների կրոնական կարիքները բավարարելու համար, այլ նաև կայսերական իշխանությունը նյութապես ավելի տեսանելի ու նշանային դարձնելու համար: Կայսերական շրջանում

Հայաստանի Հանրապետության ներկայիս տարածքում ուղղափառ եկեղեցիներ կային Երևանում, Ալեքսանդրապոլում (Գյումրի), Ղարաքիլիսայում (Վանաձոր), ինչպես նաև գյուղական մի շարք բնակավայրերում, որտեղ բնակվում էին ուղղափառ ռուսներ (6), ռուս «աղանդավորներ» (մոլոկաններ, դուխոբորներ և ուրիշներ), հույներ ու ասորիներ, որոնց շրջանում ռուս ուղղափառ եկեղեցին, ինչպես նաև XIX դարի վերջում Կովկասում ակտիվորեն գործող Ուղղափառ քրիստոնեության վերականգնման ընկերությունը (Общество восстановления православного христианства на Кавказе, 1860) դավանափոխության նպատակով նաև քարոզչական ակտիվ աշխատանք էր տանում [Mostashari 2001, 235]: Ուղղափառ եկեղեցիների կառուցումը սովորաբար մատնանշում էր ռուսական կայսերական իշխանության առաջխաղացումը, ինչպես նաև նրա սիմվոլիկ ներկայությունը եկեղեցիների անվանակոչությունների տեսքով: Այսպես, Երևանում արդեն 1830 թ. կառուցվեց սկզբնապես Ալեքսանդր Նևսկու (խորհրդանշում է Ալեքսանդր Առաջինին), իսկ այնուհետև՝ Սուրբ Աստվածածին («Պոկրովի») եկեղեցին: Պոկրովը (Աստվածածնի քողը) մատնանշում է Սուրբ Պոկրովի տոն օրը՝ 1827 թ. հոկտեմբերի 1-ը, երբ ռուսական զորքերը գրավել են Երևանի բերդը: Երևանում կային նաև զորամասային եկեղեցիներ՝ անվանակոչված Միխայիլ հրեշտակապետի ու Նիկոլայ Հրաշագործի անուններով: Նիկոլայ Հրաշագործը կարելի է կապել Նիկոլայ թագավորի, իսկ Միխայիլ անունը՝ հավանաբար Ռոմանովների հարստության հիմնադրի՝ Միխայիլի հետ, ընդ որում՝ երկու անունն էլ Ռոմանովների ընտանիքի հաճախակի կրկնվող անուններից են:

Ներկայումս Երևանում գործող Քանաքեռի ուղղափառ եկեղեցին կառուցվել է 1882 թ. և նույնպես նախ անվանակոչվել է Ալեքսանդր Նևսկու անունով, հետո՝ անվանափոխվել Սուրբ

Աստվածածնի (Պոկրովի՝ Աստվածածնի քողի) պատվին: Այդպես Ալեքսանդրապոլում 1837 թ. Նիկոլայ Առաջինն իր հիմնադրած եկեղեցին անվանակոչեց երկնային թագուհի սուրբ Ալեքսանդրայի անունով, որը թագուհի Ալեքսանդրայի երկնային հովանավորն էր: Այսպես կոչված «Պատվո բլրին» կառուցված ռուսական մատուռը ստացավ հրեշտակապետ Միխայիլի անունը (Ժամանակակից «Պլավյան ժամը»): 1893-1895 թթ. Ղարաքիլիսում կառուցված Սուրբ Աստվածածին ռուսական եկեղեցին հատուկ նախագծված էր բյուզանդական ոճով, որը նույնպես կայսերական իմաստային որոշ երանգներ ունի, քանի որ այն դարձել է կայսերական պաշտոնական եկեղեցաշինական ոճ Ալեքսանդր Երկրորդ թագավորի օրոք (Ереванское викариатство, Православная энциклопедия):

Ուղղափառ եկեղեցիները սովորաբար զուգակցվում էին ռուսական կայսերական հիմնական հենարանի՝ բանակի հետ: Եկեղեցիների մեծամասնությունը գորամասային կամ արշավային էր, որոնցից շատ քչերն են պահպանվել: Եկեղեցին՝ որպես կառույց ու քաղաքական, գաղափարական սիմվոլ, ձևավորում էր տեսանելի գաղութային միջավայր կայսերական ժամանակների քաղաքային տարածքում:

Միևնույն ժամանակ, անկախ դավանանքից, քրիստոնեական ընդհանուր եկեղեցաշինությունը նույնպես թափ է առել Ռուսական կայսրության կովկասյան մարզերում: XIX դարասկզբին, երբ Արևելյան Հայաստանի տարածքը անցավ Ռուսական կայսրությանը, եկեղեցիների մեծ մասը կա՛մ քանդված էր, կա՛մ գտնվում էր անշահագործելի վիճակում, քանի որ Պարսկաստանում, ըստ գործող օրենքի, հայերը եկեղեցի կառուցելու կամ վերանորոգելու իրավունքը չունեին [Bournoutian 2018: 96]:

Հատկապես XIX դարի երկրորդ կեսին ծավալվել է ակտիվ եկեղեցաշինություն: Այսպես, ըստ ժամանակակից տվյալների՝

միայն Լոռու մարզում 224 գրանցված առաքելական եկեղեցիներից 156-ը կառուցվել է մինչև XIII դարը, և դրանց մեծ մասը ավերակների է վերածվել արդեն XVI-XVIII դարերում: Այդ ժամանակահատվածում կառուցվել է միայն 14, իսկ միայն XIX երկրորդ կեսին՝ 54 եկեղեցի: Բացի առաքելական եկեղեցիներից՝ խրախուսվում էր նաև քրիստոնյա փոքրամասնությունների համար հայ կաթոլիկ (օրինակ՝ Ախալքալաքի Տուրքիի եկեղեցին (1856 թ.), Խուրգամայի եկեղեցին (1903 թ.) և այլն) [տե՛ս Osiecki 2016, 303], ինչպես նաև ասորական եկեղեցիների (օրինակ՝ Վերին Դվինի 1828 թ. կառուցված Մար Թումայի եկեղեցին) կառուցումը:

XIX դարի Ռուսական կայսրության մաս դարձած պատմական Հայաստանին վերաբերող հայաբնակ գուբերնիաների կրոնական լանդշաֆտի մասին խոսելիս անհնարին է չհիշատակել իսլամի համատարած առկայությունը: Այն ժառանգվել է դեռևս Պարսկական կայսրությունից, որի մասը Հայաստանը կազմում էր մինչև Ռուսական կայսրության մեջ ընդգրկվելը, և որի հիմնական կրոնը իսլամն էր՝ իր շիա ու սուննի ուղղություններով, որոնք այն ժամանակ թվով մոտավորապես հավասար էին բախշվում, թեև հետագայում շիաները սկսեցին գերակշռել սուննիների՝ Օսմանյան կայսրություն արտագաղթման պատճառով [Светоховский 2004, 8]: Որպես հետևանք XVII-XVIII դարերում բռնի խոշոր հայաթափման ու քրիստոնեական տարրի ճնշման, Ռուսաստանին միացվելու պահին Երևանի խանության բնակչության արդեն մոտ 80 տոկոսը իսլամ դավանող տարբեր էթնիկ խմբեր էին կազմում՝ քրդեր ու ցեղակլանային կառուցվածք ունեցող թյուրքախոս բազմաթիվ ցեղախմբեր՝ կովկասյան թաթարները կամ ապագա աղբյուրները [Bournoutian 1982, 67-73]: Այդ համադրությունը հետագայում փոխվեց հոգուտ հայերի և քրիստոնյա այլ ժողովուրդների վերջիններիս վերաբնակեցման, ինչպես նաև սուննի բնակչության մի մասի արտագաղթման շնոր-

հիվ [Светоховский 2004, 8]: Ջորջ Բուռնույթյանը իր մենագրության մեջ մանրամասնորեն նկարագրում է իսլամ դավանող էթնիկ խմբերի սոցիալական ու տնտեսական իրավիճակը, մասնավորապես այն փաստը, որ նրանց միջև կային նստակյաց հողագործներ ու քաղաքաբնակներ, սեզոնային կիսանստակյաց ու քոչվոր անասնապահներ [Bournoutian 1982, 67-73], ինչից կարելի է եզրակացնել, որ իսլամ դավանող խմբերի առօրյա պրակտիկաները նույնպես բավականին խայտաբղետ էին՝ կախված այս կամ այն խմբի ազգային, մշակութային ու աշխարհագրական պայմաններից, ու ներառում էին թե՛ օրթոդոքսալ իսլամի, թե՛ վերնակույր սրբապաշտության պրակտիկաները, որոնց վրա նաև ակտիվորեն ազդում էին շիաների միջավայրում տարածված սուֆիականության երևույթները [Mostashari 2001, 229-230]: Իսլամի վիզուալ ու լանդշաֆտային ներկայացվածության տեսանկյունից քիչ թե շատ սպառիչ տեղեկություններ գտնում ենք Երևանի ու Արևելյան Հայաստանի մասին, մասնավորապես Իվան Շոպենի՝ Հայկական մարզի իրավիճակի վերաբերյալ պատմական հուշագրում [Шопен 1852, 687]: Երևանում Ռուսաստանի կողմից գրավման պահին եղել է 8-ից ավելի մզկիթ, որից առնվազն երկուսը վերածոցազործվել են որպես Պոկրովի ուղղափառ եկեղեցի ու զինանոց [Հակոբյան 1959, 242-243]: Մնացածները մինչև վաղ խորհրդային շրջան Երևանյան լանդշաֆտի կարևոր մասն էին կազմում, ինչը կարելի է տեսնել հին լուսանկարների վրա [տե՛ս Շահազիզ 2003, 152, 160, 174, 200-202]:

Հայ կաթոլիկների համայնքները առաքելական հայերի հետ մեկտեղ և գուգահեռաբար հիմնականում հայտնվեցին Արևելյան Հայաստանում՝ մեծ մասամբ կայսերական շրջանում: Դա տեղի է ունեցել մի քանի գործընթացների շնորհիվ: Նախիջևանի հայ կաթոլիկ համայնքները հայտնվեցին Ռուսական կայսրության կազմում, երբ ողջ տարածքը միացվեց կայսրությանը, իսկ մնացած մարզերի, ինչպես նաև Վրաստանի ներկայիս տարածքում ապ-

բող հայ կաթուղիկ համայնքները վերաբնակեցվել են XIX դարի ընթացքում Օսմանյան կայսրության Էրզրումի, Վանի, Բայազեթի, Մշո ու Կարսի վիլայեթներից (ընդհանուր հաշվարկներով՝ մոտ 20,000 մարդ) [Петросян 2012, Osiecki 2016, 298-303]:

Թեև բողոքականների համայնքները արևմտահայերի միջավայրում սկսեցին ստեղծվել դեռևս XVIII դարավերջին [Ղանալանյան 2010, 39-40]: Հարավային Կովկասում XIX դարի կեսերին բողոքական ավետարանականների հայտնվելն ու տարածումը առանձին ճանապարհով էր ընթանում ու նույնպես փոխկապակցված էր կայսերական գաղութարար ծրագրերին ու գործողություններին: Գերմանախոս լյութերականների և ավետարանական այլ եկեղեցիներին պատկանող գերմանական գաղութների հայտնվելը Ռուսաստանում սկսվել է դեռ Պետրոս Առաջինից առաջ, սակայն գերմանացիները զանգվածաբար սկսեցին ներգաղթել Ռուսաստան Եկատերինայի ժամանակներում, երբ կառավարության հետ համագործակցող գերմանական գաղութների ստեղծումը ակտիվորեն խրախուսվում էր կայսրությունը արդիականացնելու, նոր տարածքներ յուրացնելու համար [Эткинд 2013, 204-205]: Հարավային Կովկասը Ռուսաստանին միացնելուց հետո Ալեքսանդր թագավորի գաղափարով գերմանախոս ու անգլախոս բողոքական առաքելությունները հատուկ արտոնություններ ստացան կովկասյան ազգերը քրիստոնեացնելու նպատակով [Rzepka 2016, 57-59, Klein 2019]: Միսիոներները իրականացնում էին կրթական ծրագրեր, որոնց ընթացքում հիմնում էին տպագրական, կրոնակրթական, մշակութային կենտրոններ: Հայկական միջավայրում նման կենտրոններ էին Շուշին, Շամախին, նաև Թիֆլիսը, որտեղ թարգմանում էին Աստվածաշունչն ու Ավետարանը՝ տարածելով տեղական բնակչության մեջ [Ղանալանյան 2010, 40, Rzepka 2016, 57-59]: Նրանց գործունեությունը մի սահմանափակում ուներ. միսիոներները չպետք է կրոնափոխեին

ուղղափառներին: Հետևաբար նրանց գործունեությունը միտված էր հիմնականում դեպի մուսուլմանների, հայերի, օսերի և ոչ ուղղափառ այլ համայնքեր [Rzepka 2016, 60-61, Эткинд 2013, Klein 2019]:

Հայերի միջավայրում աշխատում էին հայտնի Բագելի առաքելությունն ու բրիտանական Աստվածաշնչային ընկերությունը [Rzepka 2016, 60-61]: Այդ առաքելությունների արդյունքում Արևելյան Հայաստանի տարածքում ձևավորվեցին հայ բողոքական համայնքները, որոնք տարածվում էին Հարավային Կովկասի հայկական բնակչություն ունեցող բոլոր քաղաքներում՝ Երևանում, Թիֆլիսում, Կարսում, Ալեքսանդրապոլում, Բաթումում, Բաքվում և այլ վայրերում [Ղանալանյան 2010, 40-41]: Սակայն, ինչպես նշում է Փոլ Վերթը, ռուսական կայսերական քաղաքականությունը բողոքականության նկատմամբ ոչ միանշանակ էր: Խրախուսելով լյութերականությունը՝ իշխանությունները այդքան էլ հանդուրժող չէին «աղանդավորների»՝ բապտիստների նկատմամբ՝ խնդրահարույց համարելով առաքելական ու լյութերական հայերի կրոնափոխությունը՝ հոգուտ ավետարանչական ուղղության [Werth 2004, 92-93]:

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, XIX դարի ընթացքում ձևավորվող Հարավային Կովկասի, մասնավորապես Արևելյան Հայաստանի կրոնական խայտաբղետ ու բարդ համայնապատկերը գրեթե ամբողջությամբ կայսրության սահմանային գոտու՝ ֆրոնտիերի կառուցման կայսերական ծրագրի արդյունք էր, որտեղ կարևորվում էին ոչ թե առանձին համայնքների շահերն ու կարիքները, այլ Ռուսական կայսրության նպատակներն ու շահերը:

Ռուսական կայսրությունում կրոնական բազմազանության սոցիալական ու ազգային խտրականության սկզբունքները

Կրոնական համայնքները Ռուսական կայսրությունում իրավահավասար չէին: Կայսերական կրոնական խտրականությունը,

դավանաբանականից բացի, ստանում էր նաև էթնիկ ու սոցիալական երանգավորումներ, քանի որ դրանք պատկանում էին տարբեր դասերին (сословия), որոնք ենթադրում էին սոցիալական տարբեր կարգավիճակներ, արտոնություններ ու իրավունքներ [Werth 2010]: Քրիստոնյա ավանդական եկեղեցիների (բացի կաթոլիկներից) սպասավորները Ռուսական կայսրությունում առնչվում էին հատուկ «հոգևոր դասին», որը որոշակի ժառանգական իրավունքներ ու արտոնություններ էր պարգևում նրանց: Հարավային Կովկասը Ռուսաստանին միացնելուց հետո այդ իրավունքներն ու արտոնությունները սկսեցին տարածվել նաև հայ առաքելական հոգևորականների վրա: Նրանց շնորհվում էր «հոգևոր դասին» պատկանելիության ժառանգական իրավունքը, իսկ այն դեպքում, եթե նրանց ժառանգները չէին ցանկանում քահանա դառնալ, շնորհվում էր պատվավոր քաղաքացու կոչումը, որը ապահովում էր նրա անձնական իրավունքները, մինչդեռ այլադավան (ոչ քրիստոնյա) պաշտամունքի սպասավորները չունեին նման կարգավիճակ. նրանց իրավունքները պայմանավորված էին միայն «ծառայության իրավունքով», որոնք ժառանգական չէին:

Քրիստոնյա քահանայությունը ազատված էր հարկերից ու մարմնային պատժից, այնինչ մուսուլմանական սպասավորների միայն բարձրագույն ներկայացուցիչները (մուֆտիներն ու ախունդները) օգտվում էին այդ արտոնություններից [Werth 2010, 6-9]: Անկախ անձնական կարգավիճակից՝ պաշտամունքի սպասավորները կարևոր էին, քանի որ վարչական կառավարումը Ռուսական կայսրությունում իրականացվում էր կրոնական կամ էթնոկրոնական համայնքների միջոցով [Эткинд 2013, Klein 2019]: Մի կողմից դա ապահովում էր համայնքների ներսում ինքնավարության որոշակի ինքնուրույնություն, սակայն միևնույն ժամանակ, ինչպես նշում է Ջանեթ Քլայնը, «փոքրամասնությունների»

համայնքային կառուցակցման գործընթացի մասն էր [Geraci, Khodarkovsky 2001, Klein 2019], որի տրամաբանությունը հետագայում կայսրությունը կփոխանցեր Մովսեսյան Միությանը, այնուհետև՝ հետխորհրդային պետական միավորումներին:

Մկսելով կրոնական «փոքրամասնությունների» ստեղծումից, որոնցից շատերը առնվազն թվով մեծամասնություն էին կազմում որոշակի տարածքներում, կայսերական հպատակների դասակարգման ու վարչական կառավարման գործը հեշտացվում էր նաև քաղաքական վերահսկումն իրականացնելու նպատակով [Klein 2019]:

«Փոքրամասնություն» հասկացության հիմքում ստորադասման գաղափարն է ընկած: Քրիստոնեական այլ խմբերը ստորադաս էին ուղղափառների նկատմամբ, այլադավանները՝ մուսուլմանները, հրեաներն ու բուդդայականները՝ քրիստոնյաների նկատմամբ, իսկ սիբիրյան «վայրի» հավատալիքներ ունեցող ժողովուրդները՝ ինստիտուցիոնալ դավանանք ունեցողների նկատմամբ: Համապատասխանաբար նշված կրոնները դավանող էթնիկ խմբերը նույնպես ստորադասվում կամ վերադասվում էին միմյանց նկատմամբ: Այդ առումով հայերը, որոնք իրենց հերթին Օսմանյան կայսրությունում ու Պարսկաստանում ստորադասված էին մուսուլմանների նկատմամբ, Ռուսական կայսրությունում ստացան նրանց հանդեպ ավելի բարձր դիրք ունենալու հնարավորություն, իսկ ուղղափառների (համապատասխանաբար ռուսների, վրացիների) նկատմամբ, չնայած կարգավիճակների գրեթե նույնական լինելուն, միշտ որոշակիորեն թերադմուրված էին: Հայ կաթոլիկները օժտված էին սոցիալական յուրահատուկ կարգավիճակով, իսկ բողոքական հովիվները ստանում էին ուղղակի անձնական ազնվականության կարգավիճակ, որը ժառանգաբար չէր փոխանցվում [Werth 2010, 12]:

Հայ առաքելական եկեղեցու հանդեպ կայսերական իշխանությունների վերաբերմունքը խիստ փոփոխական էր XIX դարի ողջ ընթացքում [Ferrari 2009]: Հայ առաքելական եկեղեցին էթնիկ բնույթ ուներ, ինչը հնարավոր չէր փոփոխել, և այդ փաստը դիտարկվում էր որպես հայկական ազգայնականության վտանգ պարունակող գործոն:

Էջմիածնում Մայր աթոռի էկումենիկ բնույթը նախ ընկալվում էր որպես առավելություն՝ օսմանյան, պարսկական և այլ երկրների հայերի վրա ազդելու առումով, սակայն հետագայում սկսվեց դիտարկվել որպես կաշկանդող գործոն [Werth 2014, 159, Берт 2016, 101], որը բարդացվում էր կաթողիկոսի ու Կոնստանդնուպոլսի պատրիարքի ներքին պայքարով ու անհամաձայնություններով [Ալեքսանյան 2011]: Հայ առաքելական եկեղեցու հարաբերությունները ռուսական կայսերական իշխանությունների հետ կարգավորվում էին 1836 թ. հայտնի «Պոլոժենիե» օրենսդրական ակտի շրջանակում [Անանուն 1916, 260-271, Туныя 2001, Ferrari 2009, 120-125, Ալեքսանյան 2011, 27-31], սակայն հետագայում փորձեր են արվել փոխելու այդ ակտի որոշ կարևոր դրույթներ՝ քանդելով հայ առաքելական եկեղեցու ու կայսերական կառավարության միջև հարաբերությունների հիմնաքարերը⁶:

Կրոնական համայնքների նման հիերարխիկ կառուցվածքը հինք էր հատկապես քաղաքային բնակչության դասակարգման համար: Կովկասյան մշակութային, տնտեսական ու քաղաքական այդպիսի «հանգույցները», ինչպիսին էին Թիֆլիսը, Բաքուն, Նոր Նախիջևանը, Ելիզավետպոլը, Շուշին, ունեին բազմաշերտ ու խայտաբղետ բնակչություն, որը խիստ հիերարխիկ դասակար-

⁶ Հայ առաքելական եկեղեցու ու կայսերական իշխանությունների փոխհարաբերությունների, 1903 թ. եկեղեցու գույքի բռնագրավման վերաբերյալ որոշման, դրան հետևող դիմադրության ու որոշման չեղարկման մասին տե՛ս Берт 2016, Туныя 2019:

գում ուներ ոչ միայն դասային ու դասակարգային տեսանկյունից, այլև թերևս գլխավորապես կրոնական գործոնի շնորհիվ: Կրոնական համայնքներին տրվող իրավունքներն ու արտոնությունները մեծապես կանխորոշում էին նրանց դերը տնտեսական, քաղաքական, վարչական ու մշակութային կյանքի գործվածքում: Դրա հետ է կապված նաև էթնոկրոնական խմբերի բնակեցվածությունը՝ ըստ գյուղատնտեսական, արդյունաբերական ու քաղաքային միջավայրերի: Այսպիսով, կրոնական համայնքը, նրա կենտրոնում գտնվող եկեղեցին՝ որպես ենթակառույց, դարձան կայսերական իշխանության ու վերահսկման յուրահատուկ գործիք: Այն դեպքում, երբ կրոնական համայնքը չուներ համապատասխան ենթակառույց, օրինակ՝ մուսուլմանների, բուդդայականների դեպքում, այն ուղղակիորեն ստեղծվում էր՝ ձևավորելով «թեմեր» և «հոգեկոտորականություն» [Werth 2007, 53-54, Werth 2010]: Կարելի է ենթադրել, որ հայկական եկեղեցու շատ հստակ տարածքային թեմական ու ծխական կառուցվածքը նույնպես կայսերական վարչական կառավարման համակարգի արդյունք էր:

Կայսերական «ֆրոնտիրը» ենթադրում էր մշակութային ու քաղաքակրթական տարբեր գոտիների փոխշփում: Ֆրոնտիրային գոտիները ոչ թե հաստատում ու ամրապնդում էին պաշտոնական սահմանները, այլ, հակառակը, թուլացնում էին դրանք կայսրության ազդեցությունը ավելի հեռու տանելու նպատակով: Ռուսական սահմանը միշտ որոշակի թափանցիկություն էր ապահովում այդ առումով: Սահմանային փոխշփումները ակտիվ էին և՛ տնտեսական (հատկապես քոչվոր անասնապահության դեպքում), և՛ կրոնական գործընթացների տեսանկյունից: Թե՛ քրիստոնյաները, թե՛ այլ դավանանքի ներկայացուցիչները կրոնական ուխտագնացությունների նպատակներով բավականին ազատ անցուղարձ էին անում երեք երկրների միջև [Werth 2007, 60-61]: Կրոնական գործոնը միշտ լուրջ դերակատարում ուներ Կովկա-

սյան շրջանում նաև դավանական տարբեր գաղափարախոսություններով երեք կայսրությունների խաչմերուկ լինելու պատճառով: Վերնակուլյար պրակտիկաների տեսանկյունից դավանաբանական սահմանները նույնպես բավականին աղուտ էին, և շատ հաճախ կարելի էր տեսնել, թե ինչպես նույն սրբավայրը պաշտվում է դավանական մի քանի խմբերի կողմից:

Ամփոփում

Այսպիսով, կարելի է փաստել, որ XIX-XX դարերի հայաստանյան յուրահատուկ կրոնական լանդշաֆտի ձևավորումը ոչ թե բնական գործընթացների, այլ կայսերական ֆրոնտիրային գոտու ձևավորման նպատակաուղղված ռազմավարությունների արդյունք էր: Դա նշանակում էր, որ ֆրոնտիրային ընդհանուր տրամաբանությամբ, մի կողմից, ուժեղացվում էր քրիստոնյա տարրի ներկայությունը, ի դեմս ռուս աղանդավորների՝ ամբապնդվում էր կայսրության գաղութային էքսպանսիան, մյուս կողմից՝ Հարավային Կովկասը ընկալվում էր նաև որպես կրոնական այլախոհների հավաքագրման տարածք, որոնք տարածաշրջանի հեռավորության ու լանդշաֆտի կտրտվածության շնորհիվ մեկուսացվում էին ու «վնասագերծվում»:

XIX դարում Հարավային Կովկասում, մասնավորապես Արևելյան Հայաստանում կայսերական նպատակաուղղված ծրագրի արդյունքում հայտնված ու «փոքրամասնությունների» վերածված էթնոկրոնական տարաբնույթ այս բազմությունը իշխանությունների հետ հարաբերությունների տեսանկյունից ուներ հիերարխիկ կառուցվածք, որում այս կամ այն համայնքները ստորադասվում էին միմյանց նախ կրոնական, այնուհետև՝ էթնոկրոնական, իսկ XIX դարի վերջում՝ ազգայնականության գործընթացների աշխուժացմանը զուգահեռ ազգային հիմքի վրա [Werth 2007, 54-58, Klein 2019, 28]: Տեղաբնիկ ու ներգաղթած

բնակչության իրավունքների տեսանկյունից անհավասար «փոքրամասնությունների» տրոհման և այդ սկզբունքի վրա հիմնված վարչարարության կազմակերպման գործընթացը շարունակվում էր ամբողջ կայսերական շրջանում: Կարելի է ենթադրել, որ հետագայում՝ Ռուսական կայսրության անկման ժամանակ, այն մեծապես նպաստեց կրոնամիջյան ու ազգամիջյան բախումներին:

Կայսերական շրջանում (1828-1918 թթ.) ընդհանրապես ամբողջ Կովկասը և մասնավորապես Արևելյան Հայաստանը լրջորեն փոփոխեց իր էթնոկրոնական նկարագիրը՝ այն դարձնելով ավելի բազմազան, ավելի բարդ, զգալիորեն ուժեղացնելով քրիստոնեական ներկայությունը: Սակայն ևս մեկ անգամ կարևոր է նշել, որ այդ նկարագրի ձևավորմանը նպաստող գրեթե բոլոր միգրացիոն գործընթացները կա՛մ բռնի էին, կա՛մ կայսերական իշխանությունների կողմից ուղղորդված, կա՛մ էլ անուղղակի՝ փախուստի կամ այլ տիպի հարկադրված ներգաղթի տեսքով: Որպես կայսերական իրավական ու սոցիալական տարածքի մաս՝ կրոնական խմբերը դասավորվում ու վերադասավորվում էին արտոնությունների ու իրավունքների խտրական սանդղակի համաձայն: Նման իրավիճակներում կողք կողքի հայտնված էթնոկրոնական խմբերից հազիվ թե կարելի էր սպասել խաղաղ, հանդուրժող կրոնամշակութային մթնոլորտի ձևավորում, թեև կայսերական կառավարման մեխանիզմները կարողանում էին զսպել ուղղակի բախումները: Միևնույն ժամանակ էթնոկրոնական համայնքները ի վերջո գտնում էին գոյակցելու տարբեր ուղիներ՝ ստեղծելով բազմաշերտ կրոնական իրականություն, որտեղ դավանանքները խաչվում էին, փոխառնչվում, գոյակցում ու երբեմն միահյուսվում էին ոչ միայն աշխարհագրական նույն տարածքում, այլ նաև մշակութային ու սոցիալական նույն տարածության մեջ:

Գրականության ցանկ

Ալեքսանյան Կարեն, Հայ եկեղեցին և «Պոլոժենիեն», «Նահապետ», Երևան, 2011:

Ալպոյաճյան Արշակ, Պատմություն հայ գաղթականության, Կահիրե, 1955:

Անանուն Դավիթ, Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը XIX դարում (1800-1870), հ. 1, Բագու, Ս. Գ. Բերլադիի և Ընկ. տպարան «Տրուդ», 1916:

Հակոբյան Թաթևիկ, Երևանի պատմությունը (1801-1879), Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, Երևան, 1959:

Հանալանյան Տիգրան, Հայ բողոքականներ, «21-րդ դար», 4 (32), 2010, 37-48:

Միքայելյան Վարդգես, Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն, Երևան, 1964:

Ներսիսյան Մ., Արևելյան Հայաստանի միացումը Ռուսաստանին, ՊԲՀ, 1, 1972, 3-27:

Շահազիզ Երվանդ, Հին Երևանը, «Մուղնի» հրատարակչություն, Երևան, 2003:

Arkun Aram, Into the Modern Age, 1800-1913, in: Herzig Edmund and Kurkchian Marina (Eds). The Armenians. Past and Present in the Making of National Identity, RoutledgeCurzon: London and New-York, 2005, 65-88.

Barett Thomas M., Lines of Uncertainty: The frontiers of the North Caucasus, Slavic Review, Vol. 54, N 3, 1995, 578-601.

Bhabha Homi, Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse, Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis, Vol. 28, 1984, 125-133.

Bournoutian George, Eastern Armenia on the last decades of Persian Rule, 1807-1828. A political and Socioeconomic study of the Khanate of Erevan on the Eve of the Russian Revolution, Udena Publications, Malibu, California, 1982.

Bournoutian George, A concise History of the Armenian People. Mazda Publishers, Inc. Costa Mesa, California, 2006.

Bournoutian George, *Armenia and Imperial Decline. The Yerevan Province, 1900-1914*, Routledge: London and New-York, 2018.

Breyfogle Nicolas B., *Heretics and Colonizers. Forging Russia's Empire in the South Caucasus*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2005.

Carey Hillary, Introduction: Empires of religion, in: Carey, Hillary (ed.). *Empires of Religions*, Palgrave Macmillan, 2008, 1-21.

Fabian Johannes, *Religious and Secular Colonization: Common ground, History and Anthropology*, Vol. 4, 1990, 339-355.

Ferrari Aldo, *Collaboration sans interaction. L'Église arménienne au sein de l'Empire russe*, *Slavica Occitania*, 29, 2009, 117-137.

Friesen Aileen E., *Colonizing Russia's promised land. Orthodoxy and Community on the Siberian steppe*, University of Toronto: Toronto, 2020.

Geraci Robert and Michael Khodarkovsky, Introduction, in: Geraci Robert and Michael Khodarkovsky (eds), *Of religions and Empire. Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia*, Cornell University Press: Ithaca, London, 2001.

Klein Janet, *Making minorities in the Eurasian Borderlands*, in: Goff, Krista A. and Lewis H. Siegelbaum, *Empire and belonging in the Eurasian Borderlands*, Cornell University Press: Ithaca, London, 2019, 17-31.

Lattimore Owen D., *The Frontier in history*, in: Manners, Robert A. and David Kaplan (eds.), *Theory in Anthropology, a sourcebook*, Routledge: London and New York, 2004 (reprint of 1968).

Mostashari Firouzeh, *Colonial Dilemmas: Russian Policies in the Muslim Caucasus*, in: Geraci Robert and Michael Khodarkovsky (eds), *Of religions and Empire. Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia*, Cornell University Press: Ithaca, London, 2001, 229-249.

Ohanjanyan Anna, *Evangelical and Pentecostal Communities in Armenia: Negotiating identity and Accommodation*, in: Agadjanian Alexander (ed.) *Armenian Christianity Today*, Ashgate: Farnham, UK, 2014.

Osiecki Jakub, *The catholics of the Armenian rite in Armenia and Georgia*, *Internationale kirchliche Zeitschrift: neue Folge der Revue internationale de théologie*, N 106, 2016, 295-319.

Panossian Razmik, *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, Hurst and Company: London, 2006.

Rzepka Marcin, *The Bible, the boundaries and the Christian Missionary Initiatives in the Caucasus during the nineteenth century: General remarks*, *Orientalia Christiana Cracoviensia*, 8, 2016, 53-71.

Suny Ronald Grigor, *Looking toward Ararat*, Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 1993.

Suny Ronald Grigor, *Eastern Armenians under Tsarist Rule*, in: Hovhannisian Richard G. (ed.) *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, volume II, Macmillan, 1997, 109-134.

Werth Paul, *Schism Once Removed: Sects, State Authority, and Meanings of Religious Toleration in Imperial Russia*, in: Miller, Alexei and Alfred J. Rieber (eds). *Imperial Rule*, Central European University Press: Budapest, New York, 2004, 83-106.

Werth Paul, *Imperiology and Religion: Some thoughts on a Research Agenda*, in: Matsuzato, Kimitako (ed.). *From Imperial knowledge to Discussing the Russian Empire*, Sapporo, 2007, 40-55.

Werth Paul, *Soslovie* and the “foreign” clergies of Imperial Russia, *Cahiers du monde russe*, 51/2-3, 2010, 1-22.

Werth Paul, *The Tsar's Foreign Faiths. Toleration and the fate of religious freedom in Imperial Russia*, Oxford University Press: Oxford, 2014.

Верт Пол, Глава церкви, подданный императора: Армянский католикос на перекрестке внутренней и внешней политики империи, 1828-1914, *Ab Imperio*, 3, 2006, 99-138.

Григорян Вартан, *История армянских колоний Украины и Польши (армяне в Подолии)*, Издательство АН Арм. ССР, Ереван, 1980.

Ереванское викариатство, Православная Энциклопедия, <https://www.pravenc.ru/text/190125.html?fbclid=IwAR1Hvt-D4Wl9emrlaS-U6b0IgDCKcee5koFzCZYKJF2G4sMb080faJbRk8WI>.

Петросян Арапат, *Франги. Историко-этнографическое исследование*, 2012, <https://coollib.net/b/402988-ararat-petrosyan-frangi-istoriko-etnograficheskoe-issledovanie/read>.

Светоховский Тадеуш, Ислам и национальное самосознание на пограничных территориях: Азербайджан // Религия и политика на Кавказе (под ред. А. Исхандаряна). Ереван, 2004.

Тернер Фредерик Дж., Фронтир в американской истории, Весь мир: Москва, 2009.

Тунян Валерий, «Положение» Армянской церкви, 1936-1875, ГИУА: Ереван, 2001.

Тунян Валерий, Управление Армянской церковью в Российской империи //Աստվածաբանական և կրոնագիտական հոդվածների ժողովածու, ԵՊՀ, Երևան, 2019, 62-73:

Урушадзе Амиран, Фронтир на Кавказе (XVIII-XIX вв.): Возможности и перспективы применения концепта, История, вып. 7, 2012, URL: <http://mes.igh.ru/s207987840000211-1-2-ru>.

Ушакин Сергей, Колониальный омлет и его последствия. О публичных историях постколоний социализма, в книге: Всё в прошлом: Теория и практика публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Дубиной, Москва: Новое издательство, 2021.

Шопен Иван, Историческій памятникъ состоянія Армянской области в эпоху ея присоединенія къ Россійской Имперіи, Санкт-Петербург, типография Императорской Академии наук, 1852.

Эткинд Александр, Внутренняя колонизация. Имперский опыт России, Новое литературное обозрение, Москва, 2013.

ԳԼՈՒԽ 2

ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԱՐԴԻԱՅՄԱՆ ԾՐԱԳՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔԱՏՈՒՄ

*Յուլիա Անտոնյան
Հայկուհի Մուրադյան*

Խորհրդային ժամանակաշրջանի մասին կան բազմաթիվ հանրային կադապարներ, որոնցից մեկը խորհրդային կարգերի՝ որպես աթեիզմի ու համատարած հակակրոնականության շրջանի պատկերացումն է: Սակայն խորհրդային 70 տարվա ընթացքում իրավիճակը միշտ նույնը չի եղել, առավել ևս, այն մշտապես փոփոխական էր ու անընդմեջ ստեղծում էր իրականության նորանոր տարբերակներ: Այս գլխում մենք անդրադառնալու ենք հենց նշված խնդրին. ինչպե՞ս է հայաստանյան խորհրդային կրոնական կամ հակակրոնական առօրեականությունը արձագանքել փոփոխվող քաղաքական իրողություններին:

Խորհրդային իշխանությունների վերաբերմունքը կրոնի ու եկեղեցու նկատմամբ ձևավորվել է XIX դարի պոզիտիվիստական գիտական հայացքների ազդեցությամբ, էվոլյուցիոնիզմի ու մարքսիզմի շրջանակում, որի գաղափարների կրողները բազմաթիվ գիտնականներ էին (Մորգանը, Թայլորը, Ֆրեդերը, Ռոբերթսոն Սմիթը և ուրիշներ):

Մարքսն իր կոմունիզմի տեսությունը ստեղծելիս օգտվել է էվոլյուցիոնիստների գաղափարներից՝ դրանք, սակայն, դիտարկելով իր դիալեկտիկ-մատերիալիստական ու սոցիալիստական հարացույցի շրջանակում: Լենինը զարգացրեց Մարքսի մտքերը ավելի կտրուկ ձևով. «Մարքսիզմը մատերիալիզմ է: Մենք պետք է պայքարենք կրոնի հետ: Դա ամբողջ մատերիալիզմի, հետևապես մարքսիզմի այբուբենն է», «Կրոնական կազմակերպությունները

մարքսիզմը միշտ էլ դիտարկում են իբրև բուրժուական ռեակցիայի օրգաններ, որոնք ծառայում են բանվոր դասակարգի շահագործումն ու թմրեցումը պաշտպանելուն»... [Ленин 1959]: Այսինքն՝ բոլշևիկները մարքսիստական գաղափարական հարացույցին ավելացրել են նաև եկեղեցու բացառիկ հանրային դիրքը, նրա կապը իշխող դասերի հետ, և, որպես արդյունք, բոլշևիկյան գաղափարախոսական տարածքում եկեղեցին սկսեց դիտարկվել որպես դասակարգային թշնամի, իսկ կրոնը՝ դասակարգային թշնամիների գաղափարախոսություն: Ռուսաստանում սկզբնական շրջանում նման դասակարգային թշնամու դերը ռուս ուղղափառ եկեղեցուն էր վերագրված, որը 1918 թ. հունվարի 23-ի դեկրետով զրկվեց իր բոլոր իրավունքներից, ունեցվածքից, դպրոցներում դասավանդելու իրավունքից և, ընդհանրապես, իրավական կարգավիճակից, կոերականությունը՝ որպես սոցիալական խավ, նույնպես զրկվեց քաղաքացիական իրավունքներից [Walters 1993, 6]:

Հայաստանի խորհրդայնացումից հետո հակակրոնական պայքարը նույնպես դարձավ սոցիալիստական պետության կայացման խնդիրներից մեկը: Դա արտահայտվեց քսանականներին օրենքների ու դեկրետների տեսքով եկեղեցու հանրային դերի նվազման, ինչպես նաև հասարակական այլ ոլորտներից՝ գիտությունից, կրթությունից, մշակույթից տարանջատելու, մեկուսացնելու, ապա՝ հոգևորականներին ձայնազրկելու միջոցով՝ նաև քաղաքական իրավունքներից զրկելով: Այսպես, օրինակ, 1920 թ. դեկտեմբերի 17-ին, Հեղկոմի ընդունած դեկրետի համաձայն, պետականացվեցին կրոնական հաստատություններին պատկանող կուլտուր-կրթական հիմնարկությունները՝ դպրոցները, հնագիտական և ազգագրական թանգարանները, մատենադարանն ու տպարանները⁷: Սույն դեկրետում մասնավորապես նշվում էր.

⁷ Եկեղեցու սեփականության «պետականացման» գործընթացի մանրամասն նկարագրությունը տե՛ս Մուքիայան 2014, 95-102:

«Էջմիածնի վանական ճեմարանը, հնագիտական ու ազգագրական թանգարանները, մատենադարանն ու տպարանը՝ որպես ընդհանուր պետական նշանակություն ունեցող հիմնարկություններ, Հայաստանի աշխատավոր ժողովուրդների սեփականություն դառնալով, ենթարկվում են անմիջապես Լուսավորության ժողովրդական կոմիսարիատին և վերակազմվում վերջինիս կողմից նշանակվելիք կոմիսարի ղեկավարությամբ» [Դեկրետներ և հրամաններ, 1921, 16]: 1920 թ. դեկտեմբերի 3-ին լուսժողկոմ Ա. Հովհաննիսյանի հրամանով ընդունվեց «Հոգևոր դասին պատկանող անձանց դպրոցներում պաշտոնավարելու արգելքի մասին» օրենք, որում նշվում էր, որ հոգևոր դասին պատկանող անձանց արգելվում է որևէ պաշտոն վարել դպրոցներում և կուլտուր-կրթական այլ հաստատություններում [Դեկրետներ և հրամաններ, 1921, 44]: Նրանք կարող էին ստանձնել վերոնշյալ պաշտոնները միայն կարգաթող լինելուց հետո⁸: Այսուհետև հակակրոնական պայքարի ասպարեզում համախորհրդային բոլոր նախաձեռնությունները զուգահեռվում էին իրենց հայկական նմանօրինակներով:

Մարքսիզմը ենթադրում էր, որ ապակրոնականացման գործընթացը պիտի լինի սոցիալական ու տնտեսական զարգացումների [Freuse 2008, 15-16] պատասխան, սակայն բոլշևիկները որոշեցին, որ այդ «պատասխանը», որքան հնարավոր է, արագ պետք է ստանալ: Դրա հետ կապված էր նոր՝ խորհրդային տիպի մարդու կերտման հրամայականը, որը միտված էր դեպի սոցիալիզմի շինարարություն, որում այդ նոր մարդը պիտի հենվեր բոլշևիկյան գաղափարախոսությանը, ոչ թե հույսը դներ կրոնի ու եկե-

⁸ Հետաքրքրական է, որ կրոնական շատ ծեսեր, արարողություններ եկեղեցուց տեղափոխվեցին տներ: Հ. Սուքիասյանի հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ բազմաթիվ գյուղերում հոգևոր անձինք շարունակեցին կրոնական ծեսեր, պատարագներ և, ընդհանրապես, կրոնական գործունեություն ծավալել՝ թաքցնելով խորհրդային իշխանություններից: Մանրամասն տե՛ս Սուքիասյան 2023:

դեցու վրա [Anderson 1994, 3]: Խորհրդային մարդու ամենակարողությունը, անհավատալի ուժն ու կամքը դարձան դարաշրջանի կարևորագույն խորհրդանիշներից մեկը ֆիլմերի, գրականության, երգերի ու թատրոնի միջոցով: Ոչ եկեղեցու՝ որպես հասարակական ու իշխանական ինստիտուտի, ոչ կրոնի՝ որպես աշխարհը բացատրող գաղափարախոսության կարիքն այլևս չկար: Վերածննդի անալոգիայով նոր գաղափարական հարացույցը կարելի էր կոչել նաև «սոցիալիստական հումանիզմ»: Այդ «հումանիզմի» մաս կազմող պրոգրեսիստական օրակարգի անկյունաքարային գաղափարներից էր նաև խորհրդային «նոր» կնոջ կերպարի ձևավորումը՝ որպես կրոնից, կրոնական պատկերացումներից անկախ, տղամարդուն հավասար անհատի, որն ունի ձայնի իրավունք, հեռու է «հետամնաց» կրոնական կաղապարներից, որոնցից շատերը ընկալվում էին որպես կնոջը հատուկ մթության մեջ պահելու նպատակ ունեցողներ: Այս միտքը սկսեց ինտենսիվորեն քարոզվել վաղ խորհրդային մամուլի միջոցով, հատկապես նման նյութերով լեցուն էին «Անաստված», «Հայաստանի աշխատավորուհի», «Խորհրդային Հայաստան» ամսագրերը:

Չխորանալով խորհրդային գենդերային քաղաքականության առանձնահատկությունների մեջ՝ հարկ ենք համարում ընդգծել կնոջ՝ հանրային կյանքում ինտեգրելու, կրթելու ու «խորհրդային մշակույթի» կրող քաղաքացի դարձնելու պետական մոտեցումը, որը, ի թիվս այլոց, առաջին հերթին հիմնվում էր հակակրոնական քարոզչության վրա: Եկեղեցին ավանդական հասարակությունում հիմնական հանրային վայրն էր, ուր կնոջը թույլատրվում էր գնալ առանց վերապահության: Կնոջը եկեղեցուց կտրելը նրան աշխատանքային ճակատ ու հանրային նոր տարածք տեղափոխելու համար առաջին պայմանն էր: «Կնոջ ազատագրումը կրոնական հավատալիքներից» [«Հայաստանի աշխատավորուհի», 1924, թ. 1] ներկայացվում է որպես «ճորտատիրու-

թյունից ազատագրում», «խավարի մեջ լուսավորում»: «...Այսօր մեր գյուղերում գեղջկուհիները յեկեղեցի չեն գնում: Վոչ ել յեկեղեցիների զանգեր են խփում: Հենց էնպես դռները կողպ մնում են: Մեր գյուղերի կանայք այժմ մասնակցում են ներկայացումներին՝ անասոված խմբակի աշխատանքներին և մեծ մասով մտնում են կոլտնտեսության մեջ»: Այսպես են հին կենցաղից ձեռք քաշել մեր գեղջկուհիները» [«Անասոված», 1929, թ. 7]:

Սովետական կնոջ կերպարի ձևավորումը ընթանում էր, մի կողմից, նրան կրթելու, թատրոն, կինո գնալու, խմբակներում ներգրավելու, կուսակցական աշխատանքներում ներառելու միջոցով, մյուս կողմից՝ նրան դարձնելով հակակրոնական ինտենսիվ քարոզչության հիմնական հասցեատերերից մեկը: Կինը, որը գնում էր քահանայի մոտ, ներկայացվում էր որպես խավարամիտ, հիմար, հետամնաց, հին բարքերի գերի, ու այդ տգիտությունից ազատվելը «սոցիալիզմի համար պայքարն էր»: «Անասոված» թերթի հեղինակներից մեկի՝ Էդուարդ Խոճիկի մի պատումում ներկայացվում է, թե ինչպես է քահանան հիմարացնում գեղջուկ կնոջը՝ նրանից վերցնելով ոսկին և մկրտելով դեռևս չծնված երեխային [Խոճիկ, 1929]:

Դ. Դեմիրճյանի հեղինակությամբ մեկ ուրիշ՝ «Գյուլիզար Բաջու ամբուլատորիա» պատմվածքը ներկայացնում է կանանց՝ որպես գյուղում արմատացած տգիտության ու խավարամտության թե՛ բուն աղբյուրը, թե՛ հիմնական սպառողը [«Անասոված», հ. 1-2, 1929]: Այս սյուժեն նաև պատկերագրադրում է կրոնի անմիջական առնչությունը առողջապահական հետամնացությանը, երեխաների մահվան դեպքերին, համաճարակների ու հեքիմության վտանգավոր ձևերին՝ փաստորեն՝ ենթադրելով, որ կրոնի ոչնչացումը մեխանիկաբար բարելավում կբերի ցանկացած իրավիճակում:

Հենց այդ «սոցիալիստական հումանիզմի» գաղափարային հարացույցով խորհրդային իշխանությունները հիմնավորում էին

XX դարի դարակազմիկ էքսպերիմենտներից մեկը՝ հանրության ամբողջական աշխարհիկացման և ապակրոնականացման ծրագիրը, որը ամերիկյան սոցիոլոգ Փոլ Ֆրյոզը անվանեց «Աստծուն սպանելու նպատակով դավադրություն» [The Plot to kill God, Freuse 2008]:

Կրոնի դեմ խորհրդային քաղաքականությունը մի քանի ակնհայտորեն նշմարվող փուլերով էր տեղի ունենում: Մինչև Երկրորդ համաշխարհային պատերազմն ընկած ժամանակաշրջանը, որը հաճախ «մարտնչող աթեիզմի» շրջան են անվանում, կարելի է դիտարկել երկու, իրարից որոշ ձափով տարբերվող փուլերով: Առաջինը Հայաստանում տևում էր 1920-ական թթ. սկզբից մինչև 1930-ական թթ. սկիզբը: Այն համընկավ խորհրդային արդիացման սկզբի, խորհրդային հասարակության՝ որպես նորարար սոցիալական օրգանիզմի ձևավորման հետ: Այդ շրջանը գրեթե բոլոր գիտնականների կողմից դիտարկվում էր որպես ինովացիան, պրոգրեսիստական ու արդիականացնող գաղափարների տիրապետության շրջան [տե՛ս, օրինակ, Паперный 1996], երբ կուսակցությունը դեռ չի ձևավորել միասնական գիծ, երբ դեռ տեղի էին ունենում միջկուսակցական բանավեճեր, իսկ երկիրը տնտեսական նոր քաղաքականության օգնությամբ փորձում էր դուրս գալ տնտեսական անկման անդունդից: Մինչև 1928 թվականը կրոնի հանդեպ քաղաքականությունը, չնայած ժխտողական, սահմանափակող ու ճնշող բնույթին, որոշ չափով նաև հանդուրժող ու չափավոր էր հատկապես ոչ ուղղափառ ու ոչ ավանդական⁹ կրոնական ուղղությունների հանդեպ [Шахнович 2015; Walters 1993]: Հիմնականում քաղաքական «փափուկ ուժի»՝ օրենքների, հրամանների, դեկրետների միջոցով իրականացվում էր, մի կողմից, կրոնական կառույցների կազմալուծում, կրոնի հանրային, հատկապես հանրակրթական ոլորտներից տարան-

⁹ Այսինքն՝ հիմնականում բողոքական:

ջատում, կրոնական ինստիտուտների տնտեսական ճնշում հարկերի, անշարժ գույքի ազգայնացման տեսքով, մյուս կողմից՝ հակակրոնական ակտիվ քարոզչության գործիքների՝ կազմակերպությունների, մամուլի, ակտիվիստների խմբերի ու անգրագիտության վերացման մեխանիզմների ստեղծմամբ: Այդ ամենի շնորհիվ կրոնական դաշտը մեկուսացվեց, հանրային կյանքը աշխարհիկացվեց՝ հիմնվելով զարգացման այլ՝ աշխարհիկ չափանիշների վրա:

1920-ական թթ. ակնհայտ էր ոչ միայն հանրակրթության զարգացման ակտիվությունը, այլև գիտամշակութային ինֆրակառույցների լայն ցանցի՝ պետական թանգարանների, գրադարանների, արխիվների ստեղծումը [Волков 1996; Фиц-Патрик 2008; Купенной 2013]: Գիտական սոցիալական ու հումանիտար ճյուղերը սկսեցին կրոնի, կրոնական առօրեականության ու կրոնական մշակույթների ակտիվ հետազոտությունը, քանի որ 1923 թ. կուսակցության XII համագումարի որոշմամբ գիտահետազոտական աշխատանքը կարևորվեց որպես հակակրոնական քարոզչության հիմքերից մեկը [Шахнович 2015, 129]: Սակայն դա երկար չտևեց: 1929 թ.՝ Մարտնչոդ անաստվածների լիգայի 2-րդ համագումարի ժամանակ, սկսվեց «Մարտնչոդ աթեիզմի» շրջանի երկրորդ՝ ավելի ինտենսիվ ու ավելի ագրեսիվ փուլը, որը համընկնում էր ստալինյան հիմնական ռեֆորմներին, մասնավորապես կոլեկտիվացման, ակտիվ ինդուստրալացման, հատկապես նոր սոցիալիստական ազգերի կառուցակցման հետ: Այդ փուլում եկեղեցին ու կրոնական կառույցները հայտարարվում են դասակարգային թշնամիներ, ու նրանց ֆիզիկական ոչնչացման հետ են կապում ռեֆորմների հաջողությունը, ինչը արտահայտվում էր հետևյալ կարգախոսում՝ «Կրոնի դեմ պայքարը պայքար է հանուն սոցիալիզմի» [Kotlyarchuk, Sunstrom 2017, 17]:

Հակակրոնական պայքարը հատկապես 30-ական թթ. կեսերին ընդունեց ծայրահեղ կատաղի ու անգամ արյունալից եղանակ: Հայաստանում հակակրոնական պայքարի ու կոլխոզների ձևավորման կապի մասին տեղեկանում ենք Նելլի Մանուչարյանի հետազոտությունից, որում շեշտվում է, որ կոլխոզների դեմ պայքարը Հայաստանում հաճախակի ընդունում էր հակակրոնականությանը դիմադրելու ձևաչափեր և որոշ տեղերում միաձուլվում էր վերջինի հետ [Մանուչարյան 2023, 221-225]: Գործնականում դա եկեղեցական ինստիտուտների (Հայաստանի դեպքում՝ հայ առաքելական եկեղեցու) բառացի ոչնչացումն էր. բռնագրավվում էր ունեցվածքը, ազգայնականացվում էին եկեղեցուն պատկանող հողերը, ենթակառույցները, շինությունները, բռնագրավվում էին արժեքները [Corley 1996, Սուքիասյան 2014, Osiecki 2020]:

1920-ական թթ. վերջից խորհրդային իշխանությունների ուշադրությունը տարածվում էր նաև կրոնական այլ փոքրամասնությունների՝ մուսուլմանների, բողոքականների ու մոլոկանների վրա [Osiecki 2020, 163]: 30-ական թթ. ընթացքում փակվեց եկեղեցիների մեծ մասը, որոնցից շատերը վերածվեցին ֆունկցիոնալ այլ նշանակություն ունեցող կառույցների՝ գոմերի, պահեստների, ինչպես նաև ժողտների/մշակութային տների, գյուղխորհրդի շենքերի, առանձին դեպքերում՝ նաև թատրոնների կամ համերգասրահների, ինչպես, օրինակ, Լենինականի (Գյումրու) Ամենափրկիչ եկեղեցին: Այդ մասին 1930-ական թթ. մամուլում կան բազմաթիվ հիշատակումներ¹⁰: 1930 թ.՝ հակակրոնական պայքարի ակտիվ փուլում, փակվեցին բոլոր ժողովարաններն ու աղոթարանները [Ղանալանյան 2010, Ohanjanyan 2014]: Դեռ 1917 թվականից առժամանակ փակված էր և այդպես էլ չվերաբացվեց

¹⁰ Այդ մասին ավելի մանրամասն տե՛ս 7-րդ գլխում:

Գևորգյան ճեմարանը¹¹՝ այսպիսով կասեցնելով կղերական դասի ակտիվ վերարտադրումը: Հետևաբար կրճատվում ու հասարակական դաշտից մղվում էր կղերական դասը: Եթե 1920-ական թթ. հոգևորականների համար ուղղակիորեն ստեղծվեցին գոյատևման անտանելի պայմաններ [Սուքիասյան 2023], ապա 1930-ական թվականներից սկսվեցին ՀԱԵ-ի կղերականության և կրոնական այլ խմբերի առաջնորդների դեմ բռնաճնշումներ: Այսպես, կրոնական գործունեության համար բռնաճնշված էին 160 եկեղեցու ծառայող (բոլոր դավանանքները ներառյալ) [Մանուկյան 1996, 188-199]: Որպես բռնաճնշումների սիմվոլիկ գագաթնակետ 1938 թ. մահացավ, իսկ ամենայն հավանականությամբ սպանվեց ՆԳԺԿ (ՀԿԲԴ)-ի կողմից Ամենայն հայոց կաթողիկոս Խորեն Մուրադբեկյանը, ինչից հետո ընդհուպ մինչև 1945 թվականը հնարավոր չեղավ կազմակերպել կաթողիկոսի ընտրություն, և ՀԱԵ-ն մնաց առանց հովվապետի [Corley 1 1996, 10]: Ուշ 1920-1930-ականների մամուլի համաձայն՝ հոգևորականների որոշակի զանգված նախընտրեց հրաժարվել քահանայությունից, ինչի առթիվ կազմակերպվեցին նաև կղերականության ներկայացուցիչների հանրային ուրացումներ, իսկ ուրացողների անուններն ու ուրացման գործընթացը լուսաբանվում էին թերթերում քարոզչական նպատակներով. «Այսօր մեր Հայկավանում¹² ունեցանք խառն ժողով հասարակական և կաթնարտելի անդամների: Ժողովի օրակարգի հարցերից մեկ էլ մեր գյուղի քահանա Կարապետ Տ.-Կարապետյանի քահանայությունից հրաժարվելու դիմումն էր: Կարապետ Տ.-Կարապետյանը իր հրաժարականը բացատրում է այսպես. «...Ես կամաց-կամաց, միտք անելով յեկել եմ այն եզրա-

¹¹ Գևորգյան հոգևոր ճեմարան 1869 թ. հիմնադրված կրթական հաստատություն է, որի շրջանավարտները համալրում են հայ առաքելական եկեղեցու հոգևոր սպասարկողների դասը:

¹² Ներկայումս՝ Ծղուկ (Սյունիքի մարզ):

կացությանը, վոր, այո՛, կրոնը, յեկեղեցին հոգևորականությամբ կաշկանդում, պահում է տգինտության, խավարի մեջ է մեր գյուղացուն ու թալանում»» [«Անաստված», 7-8, 1928]:

Ահա ուրացման մեկ այլ տեքստ՝ գրված Փամբակի¹³ Քյոլլու-ջա գյուղի քահանա Սուքիաս Տեր-Միքայելյանի կողմից. «Այսօր բացահայտ դուրս եմ գալիս հայտարարելու, վոր կրոնն ու եյկեղեցին վոչ այլ ինչ են, յեթե վոչ մասսաներին խաբելու, կեղեքելու և բթացնելու միջոց» [«Անաստված», 7-8, 1928]:

«Այս տարվա սեպտեմբերի 6-ից նորից հրաժարվել եմ իմ քահանայական կոչումից ու տարազից: Այդ որվանից ես ինձ համարում եմ խորհրդային իշխանության քաղաքացի՝ իր գյուղատնտեսությամբ զբաղվող գյուղացի: Իմ նախկին Արշակ Խաչատրյան անուն ազգանունս վերականգնում եմ», – «Նամակ «Անաստվածի» խմբագրության» տեքստում գրում է Ներքին Ղամարլու¹⁴ գյուղի նախկին Ղևոնդ քահանա Տեր-Խաչատրյանը [«Անաստված», 9-10, 1929]: Հրապարակային ուրացումները հավանաբար մասամբ ստիպողական էին, մասամբ արվում էին հետապնդումներից որոշակի երաշխիք ստանալու համար:

Եկեղեցական ինստիտուտի թուլացումը ուղեկցվում էր նմանատիպ՝ գաղափարական ու սոցիալական փոխարինող ինստիտուտների ստեղծմամբ: 1928 թ. կազմավորվեց «Մարտնչող անաստվածների միությունը»: Այդ միության բջիջները համարվում էին «մարտական ջոկատներ սոցիալիզմի կառուցման և նոր կենցաղի ստեղծման գործում»: Ուշագրավ էին Անաստվածների կողմից օգտագործվող մեխանիզմները: Նախ այն, որ այդ կազմակերպությունը գործում էր համայնքային բջիջների միջոցով, դարձնում էր դրա գործունեությունը համատարած ու որոշակի կառուցվածքային նմանություն էր ստեղծում կրոնական կազմակեր-

¹³ Ներկայումս՝ Լոռու մարզ:

¹⁴ Ներկայումս՝ Արտաշատ (Արարատի մարզ):

պության հետ՝ իր բրգաձև կառուցվածքով ու համայնքային ենթակառույցներով՝ բջիջներով: Կրոնական համայնքների փոխարեն ստեղծվեցին «անաստված կոլտնտեսություններ», «անաստված ցեղեր»: Ապակրոնականացման ծրագրի կարևոր բաղադրամասերից էին նաև աշխարհընկալման ու առօրեականության փոխակերպումը, նրա մաքրագործումը հին կրոնական տարրերից ու փոխարինումը գաղափարական նոր նշանային համակարգով: Այդ նպատակով գրեթե բոլոր կրոնական պրակտիկաների, արժեքների և սիմվոլների համար հորինվում էին նրանց փոխարինող «կոմունիստական» տարբերակները: Այսպես, քրիստոնեական հիմնական աստվածությունները (հայր-Աստված, Քրիստոս) փոխարինվեցին մարքսիզմ-լենինյան կուռքերով (Մարքս, Էնգելս, Լենին, նաև Ստալին), անգամ Մարիամ Աստվածամոր որոշակի փոխարինման փորձ, թերևս, կարելի է տեսնել՝ ի դեմս հանրակրթության հետ ասոցիացվող Նադեժդա Կրուպսկայայի կերպարի, որի խորհրդային երեխաների կոմունիստական մայրիկի ու տատիկի կերպարը ակտիվորեն գովազդվում էր, և Երևանի առաջին խորհրդային հանրային դպրոցներից մեկը երկար տարիներ կրում էր հենց նրա անունը:

Կրոնի ու կոմունիստական գաղափարախոսության միջև կառուցվածքային զուգահեռները թույլ տվեցին հեշտությամբ փոխարինել հոգևոր ծիսական կարգը կոմունիստականով՝ անգամ չփոխելով անունները [Van der Bercken 1989, 39-58]: Կրոնական տոներն ու տոնական ծիսակարգը փոխարինվեցին խորհրդային տարբերակներով և աշխարհիկ արարողություններով ու միջոցառումներով. Սուրբ Ծնունդը՝ Նոր տարով, Զատիկը՝ Մայիսի 1-ով, ընտանեկան և կենսացիկլային կրոնական ծիսակարգը՝ խորհրդային նմանօրինակ ծեսերով¹⁵, կարմիր կնունք, կարմիր

¹⁵ Խորհրդային տոնածիսական մշակույթին որոշ անդրադարձներ տե՛ս Մկրտչյան 2016, Ստեփանյան 2020:

հարսանիք, հոբելյանական մեծարումներ, «անադոթք բուժումներ», «անհեքիմ բուժումներ» [Քթոյան 1974, 4-5] և այլն: «Անաստված» թերթի որոշ նյութերը մեզ պատկերացում են տալիս, թե ինչ տեսք ունեին այդ արարողությունները: Թղթակից Նիկ. Գասպարյանը գրում է. «Լեն. գավառի 1-ին գավմասի Ղանլիջա¹⁶ գյուղացի Հապետ Ելբակյանը ցանկություն հայտնեց իր վորդուն կարմիր կնունքով կնքել: Հունվարի 5-ի յերեկոյան դպրոցի շենքը հավաքվեցին բոլոր կուսանդամները, յերիտասարդները, աշակերտները, հասարակությունից, և սկսվեց մեծ հանդես: Նախ տեղի ունեցան զեկուցումներ, զրույցներ, վորին մեծ մասամբ մասնակցեցին գյուղացիներից: Դասախոսությունից հետո գնացին Ելբակյանի տունը, ուր հավաքվեց ավելի շատ ժողովուրդ: Խոսեցին կուսանդամներ, կոմյերիտականներ, շեշտելով կարմիր կնունքի առաջին ակտը մեր գյուղում: Գյուղացիք մեծ ցանկություն հայտնեցին, այսուհետև իրենց բոլոր յերեխաները հանձնեն կարմիր կնունքի: Յերեխայի անունը միաձայն կնքվեց Ստալին: Մյուս որը, 6-ին առավոտյան հասարակությունը նորից լցվեց դպրոց, տեղի ունեցան դասախոսություններ, զրույցներ, յերգվեց Ինտերնացիոնալ, և հանդեսը վերջացավ մեծ վոզկորությամբ: Համայնքը վորոշեց այլևս խաչ ջուրը չգցել և այդպես էլ յեղավ» [«Անաստված», հ. 3, 1929]:

Վերոնշյալ նկարագրությունը ուղղակի ապշեցնում է իր ծիսական ակնհայտ զուգահեռներով, որոնցում միավորվում են թե՛ ընտանեկան, թե՛ ընդհանուր քրիստոնեական շեշտադրությունները: Արարողությունը տեղի է ունեցել հունվարի 5-ին Սուրբճնոյան նախօրեին և հաջորդ օրը՝ բուն Սուրբճնոյան ու Ջրօրհների տոնին: Կնքվող երեխան մեխանիկորեն ասոցիացվում էր Քրիստոսի հետ, ու պատահական չէ, որ անունը Ստալին էին դնում: Դպրոցը փոխարինում էր եկեղեցուն, կուսանդամները՝ հոգևորա-

¹⁶ Ներկայումս՝ Շիրակի մարզի գ. Մարմաշեն:

կանությանը, դասախոսություններն ու զրույցները՝ պատարագին: Ստանալով լիարժեք փոխարինող ծես՝ գյուղացիները հեշտությամբ հրաժարվում էին հնից:

Մեկ ուրիշ համարում տպագրված երգիծական բանաստեղծությունը, ծաղրելով անգործ մնացած քահանային, նույնպես նկարագրում է դպրոցում հանդիսավոր «կարմիր կնունքի» մանրամասները. «Ես ինչ կնունք ա,– ինքն իրեն ասավ. Մարդի՛կ, դրոշակներ, խորհուրդ, նախագահ, կին ու կոմսոմոլ, մի բոլ յերեխա...» [«Անաստված», 5-6, 1928], ինչը թույլ է տալիս ենթադրել, որ մի որոշ ժամանակ նման արարողություններ հատուկ քարոզվում ու տարածվում էին: Դրանք շատ պատկերավոր եղանակով մի քանի խնդիրներ էին լուծում: Նախևառաջ ստեղծվում էր կրոնականը փոխարինող նոր առօրեականություն, որի սիմվոլիկ լեզուն, մի կողմից, համապատասխանում էր նոր գաղափարական հարացույցին, մյուս կողմից՝ միանգամայն հասկանալի ու ընկալելի էր մարդկանց համար: Երկրորդը, նոր իրականության ու աշխարհայացքի գոյաբանական հիմքը պիտի լինեին աշխարհիկ, հանրամատչելի գիտելիքն ու գիտությունը: Կրթական նոր քաղաքականությունը ներառում էր թե՛ տարրական կրթման ծրագրեր, թե՛ գիտամատչելի նյութերի զանգվածային տարածում դասախոսությունների ու տպագիր նյութերի միջոցով: Այդ քաղաքականության հիմնական կարգախոսն էր «Գիտությունը կրոնի դեմ», և նրա կողմից ծնված թերևս ամենատարօրինակ զավակներից էր Խորհրդային Միությունում գիտության մակարդակին բարձրացված, այդպես կոչված, «գիտական աթեիզմը»: Գիտական աթեիզմը շատ տարաբնույթ երևույթ էր: Դրա շրջանակում արտադրվում էին ինչպես ցածրորակ ու գիտական որևէ արժեք չունեցող քարոզչական նյութեր, այնպես էլ բավականին որակյալ կրոնագիտական ու ազգագրական հետազոտությունները [Shachnovich 1993]: Այսպես, նույն «Անաստված» թերթում Հայաս-

տանում Նիմանդ ծածկանվամբ տպագրվում էին հայ հայտնի ազգագրագետ Խաչիկ Մամուլեյանի կրոնագիտական ու ազգագրական հոդվածները, որոնք այն ժամանակներին բնորոշ էվոլյուցիոնիստական հարացույցում բացատրում էին կրոնական տարբերությունների, տոների ու ծեսերի ծագումը, բնույթն ու մշակութային նշանակությունը («Մատաղ», «Խաչվերաց», «Հին երկրագործական տոները և մեր բերքի տոնը», «Ի՞նչ տոն է Ջատիկը» և այլ հոդվածներ):

Քարոզչական աշխատանքը միանշանակ արդյունքներ չեր տալիս. դա կարելի է անգամ զգալ մամուլից. 1930-ական թվականներից հետո ավելացան քննադատական տեքստեր, որոնք փաստում են, որ 1920-ական թթ. վերջում ձևավորված հակակրոնական «բջիջները» անգործության էին մատնված, իսկ դիմադրության վերոհիշյալ ալիքը նոր քաղաքականության դժվարությամբ ընդունելու ապացույց էր: Սակայն այն, ինչ չկարողացավ անել քարոզչությունը, հաջողեց վախը բռնաձնշումների միջոցով: 1940-ական թթ. նախօրեին հայաստանյան մշակութային լանդշաֆտն արդեն լրջորեն փոփոխված էր: Կրոնական ինստիտուտներն ու ենթակառույցները դարձան գրեթե անտեսանելի ու անշոշափելի: Պաշտամունքի վայրերը այլևս համայնքի ֆիզիկական ու գաղափարական կենտրոնները չէին, այլ մարգինալացված ծայրամասեր¹⁷: Օրինակ՝ Երևանում պահպանված եկեղեցիները կա՛մ մնացել են բակերում, բարձրահարկ շենքերի հետևում (Սուրբ Կաթողիկե, Սուրբ Զորավոր Աստվածածին), կա՛մ գաղափարական կենտրոններից հեռու, ծայրամասերում, մեկուսացված կամ փակուղային վայրերում (Սուրբ Հովհաննես, Սուրբ Սարգիս, Նորքի

¹⁷ Բարձր լեռնային գոտիներում գտնվող բազմաթիվ գյուղեր տնտեսական ու սոցիալական պատճառներով տեղափոխվեցին ավելի ցածրադիր վայրեր: Հին գյուղերում մնացած եկեղեցիները շարունակում էին ծառայել որպես թաքնված սրբավայրեր, սակայն նոր գյուղատեղի հանրային դաշտը ամբողջությամբ ազատ էր կրոնական նյութականությունից:

Սուրբ Աստվածածին, Քանաքեռի Սուրբ Հակոբ): Կարելի է ակնհայտորեն նկատել, որ գյուղի գաղափարական կենտրոնը՝ գյուղական խորհրդի շենքը, կառուցվում էր պահպանված եկեղեցուց ակնհայտորեն զգալի հեռավորության վրա: Լանդշաֆտային նման կազմակերպության մասնավոր դեպք (իսկ դրանք բազմաթիվ են) կարելի է նկատել, օրինակ, Արագածոտնի մարզի Մաստարա գյուղում:

Լանշաֆտային վիզուալ փոփոխությունները ուղեկցվում էին նաև կյանքի կազմակերպման այլ գործիքների փոխարինմամբ: Օրինակ՝ դարեր շարունակ եկեղեցու զանգերով իր օրը սկսող գյուղացու համար հատուկ ռադիոկետերից հնչեց ռադիոն, որի ազդանշանների հետ խորհրդային քաղաքացին այուրեւ համապատասխանեցնում էր իր կյանքի առօրյա ընթացքը¹⁸: Կրոնական նյութականության ոչնչացումը մի քանի չափումներ ուներ: Առաջինը, իհարկե, ֆիզիկական ոչնչացումն էր, այն, ինչ հիմա վանդալիզմ են անվանում: Ստեփան Ստեփանյանցն իր «Հայ առաքելական եկեղեցին ստալինյան բռնաճնշումների օրոք» գրքում նկարագրում է տեղերում եկեղեցիների ոչնչացման գործընթացի զանգվածային բնույթը¹⁹: Միայն Երևանում քանդվել են պատմական ու մշակութային արժեք ներկայացնող Կաթողիկե, Պողոս-Պետրոս եկեղեցիները, համեմատաբար նոր Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին [Ստեփանյանց 1994]:

Ազգագրագետ Ստեփան Լիսիցյանը Զանգեզուրում ու Արցախում իր դաշտային հետազոտությունների ընթացքում իբրև թե ձեռքի հետ գրանցել է կոմերիտականների կողմից տեղական

¹⁸ Խորհրդային կյանքում ռադիոյի քարոզչական, դաստիարակող, կազմակերպող, կրթող ու զվարճացնող դերի մասին է Ստիվեն Լովելի ուսումնասիրությունը, տե՛ս Lovell 2015:

¹⁹ 1948 թ. տվայլներով Հայաստանում մնացել է միայն 13 գործող եկեղեցի ու 3 վանք, տե՛ս Corley I 1946, 34:

սրբավայրերի, հատկապես խաչքարերի զանգվածային ոչնչացումների դեպքեր [Лисицян, 1992, 186-190]:

Մյուս տարբերակը վերոգտագործումն էր: Մամուլում տպագրվել են բազմաթիվ հիշատակումներ ժողտուն, գյուղ-խորհրդի շենք, մշակույթի տուն դարձած գյուղական ու քաղաքային եկեղեցիների մասին, ինչը փաստում էր, որ դա տարածված պրակտիկա է եղել 1920-1930-ական թթ. հակակրոնական քաղաքականության համատեքստում: Օրինակ՝ «Անաստվածի» 1929 թ. առաջին համարում կարդում ենք. «Ջաջուռ»²⁰ գյուղը ցարական ժամանակներում մատնված էր կրոնի խավարին և ուներ յերկու յեկեղեցի: Խորհրդային իշխանության տարած կուլտուրական աշխատանքներն այդ գյուղը միանգամայն հեղաշրջեցին, և ահա այդ յերկու յեկեղեցիներից մեկն արդեն վերածված է գյուղ-խորհրդի շենքի, իսկ մյուս մեծը համայնքի միջոցներով պատրաստվում է ժողովրդական տան համար: Ինքը քահանան ևս իր համաձայնությամբ միացավ համայնքին, և անհամբեր սպասում ենք շենքի վերանորոգման վերջանալուն և կրթություն սովորելու: Գյուղը միանգամայն զերծ է կրոնական բթացնող ազդեցությունից» [Սահակյան, 1929]:

Վերաիմաստավորված գործառույթներով պաշտամունքային շենքի վերագործարկումը, իհարկե, ենթադրում էր նրան կրոնական հատկանիշներից՝ խաչից, հաճախ նաև զմբեթից ու զանգակատնից զրկելը: Ահա մեկ ուրիշ եկեղեցու պատմություն, որը տիպական է. Գորիսի Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին կառուցվել է 1897-1904 թթ.²¹: 1926 թ. եկեղեցին փակվել է և մինչև

²⁰ Ներկայումս՝ Շիրակի մարզի Ջաջուռ գյուղ:

²¹ Մյունիքի պատմությանը սերտորեն առնչվող եկեղեցին էր: Դրա կառուցման նախաձեռնողները եղել են Մելիք-Հյուսեինյանները: Եկեղեցին 1903 թ. օծվել է Խրիմյան Հայրիկի կողմից և բացվել է 1904 թ., բայց չի ունեցել զմբեթ ու խորան: 1921 թ. փետրվարին եկեղեցում անցկացվեց նաև Գարեգին Նժդեհի սպարապետ օծվելու հանդիսավոր արարողությունը:

1960-ական թվականները օգտագործվել որպես հացամթերման պահեստ, հետո՝ երկրագիտական թանգարան (մինչև 1988 թվականը): 1989 թ. դեկտեմբերին եկեղեցին վերաբացվել է: Սյունյաց թեմի առաջնորդարանի քահանաներից մեկը՝ տեր Ահարոնը, համոզված էր, որ «...եկեղեցու՝ թանգարանի կամ ակումբի վերածվելը եկեղեցու շենքի փրկության ուղիներից մեկն էր, որը խորհրդային ժամանակներում տեղական իշխանությունները կիրառել են: Այն վայրերում, որտեղ եկեղեցին չէր վերածվում թանգարանի կամ մշակութային կառույցի, կործանվում էր»²²:

Վերաօգտագործման մեկ այլ նվաստացուցիչ եղանակ էր եկեղեցին պահեստ կամ գոմ դարձնելը, ինչն այդ վայրի միտումնավոր սիմվոլիկ կարգավիճակի ստորացման ու արժեզրկման ձևն էր: Արագածոտնի մարզի Լուսազյուղ գյուղում, գյուղացիների հիշելով, պահեստ դարձրած եկեղեցու մի հեռավոր անկյունում մոմավառությանը հարմարեցված մի փոքրիկ տեղ կար՝ «սրբի անկյուն»: Դա ցույց է տալիս, որ անգամ խոնարհված եկեղեցին գյուղացիների ընկալմամբ պահպանում էր իր սրբազան հատկությունները:

Հանդիպում են նաև դաշտային պատմությունները առ այն, որ եկեղեցուց դուրս շարտված գրքերն ու սպասքը գյուղացիներին երբեմն հաջողվում էր թաքուն փրկել ու պահպանել որպես մասունք կամ հնություն՝ նաև հետագայում որպես «տան սուրբ» գործարկելու նպատակով, ինչպես, օրինակ, դա տեղի է ունեցել Շիրակի մարզի Հողմիկ գյուղի սրբերից մեկի դեպքում: Ծիսական կյանքը տեղափոխվել է մասնավոր՝ ընտանեկան տարածք կամ տնայնացվել է (domesticated)՝ ըստ Թ. Դրագաձեի եզրույթի [Dragadze 1993], իսկ շատ դեպքերում արդեն կարգալույծ եղած

²² Հարցազրույց տեր Ահարոնի հետ, Սյունյաց թեմի առաջնորդարան, 28 հունվար, 2023:

քահանաների գործունեությունը անցել է ընդհատակ [Մանուշարյան 2018, 39-46]:

Երկրորդ համաշխարհային կամ, ինչպես ԽՍՀՄ-ում էին անվանում, Հայրենական պատերազմը պետություն-կրոն հարաբերություններում շրջադարձային կետ էր: Կրոնական կազմակերպությունների մասին 1929 թ. օրենքը, ըստ որի՝ կրոնական գործունեությունը պետք է իրականացվեր միայն գրանցված շենքերում, իսկ չգրանցված կրոնական բոլոր խմբերը, ինչպես նաև կրոնական բազմաբնույթ քարոզչությունը հայտարարվում էր օրենքից դուրս [Walters 1993, 13], գործել է մինչև 1990 թվականը: Պատերազմի ժամանակ Ստալինի վերաբերմունքը, այնուամենայնիվ, կրոնի ու հատկապես ուղղափառ եկեղեցիների նկատմամբ փոխվեց: Ո՞րն էր դրա պատճառը: Գիտնականները ենթադրությամբ Ստալինը տպավորված էր եկեղեցու լոյալությամբ ու ազդեցությամբ [Walters 1993; Corley 1996]:

Պատերազմի հենց սկզբից ռուսական եկեղեցու միտրոպոլիտ, հետո՝ պատրիարք (1943-1944 թթ.) Սերգիյը իշխանություններին լոյալ լինելու ու հայրենիքը պաշտպանելու կոչ արձակեց: Եկեղեցու հետ հարաբերությունները նորմալացնելով՝ Ստալինը թերևս հույս ուներ ամրապնդել իր հանդեպ ժողովրդի վստահությունն ու հավատքը: Այդ պահից ի վեր նա մշակման դրեց եկեղեցուն արվելիք մի շարք զիջումների նախագիծը [Walters 1993, 17]: Հայ առաքելական եկեղեցին նույնպես փորձում էր բաց չթողնել պատմական հնարավորությունը: 1943 թ. Մայր աթոռը կաթողիկոսական աթոռի տեղապահ, արքեպիսկոպոս Գևորգ Չորեքյանի (հետագայում՝ կաթողիկոս Գևորգ Զ, 1944-1956 թթ.) նախաձեռնությամբ միջոցներ էր հավաքագրում «Մասունցի Դավիթ» տանկային շարասյան համար: Դրա համար հեռագրեց Ստալինին՝ նրան տեղեկացնելով նախաձեռնության մասին բանկային հատուկ հաշիվ բացելու խնդրանքով: Ստալինը պատասխան

հեռագիր է ուղարկում, շնորհակալություն հայտնելով ու ողջունելով նախաձեռնությունը [Ստեփանյանց 1994, 139]: Դրանից հետո ՀԱԵ-ի համար նույնպես իրավիճակը կտրականապես փոխվեց: 1944 թվականից սկսեցին վերականգնել եկեղեցու ունեցվածքի մասը, վերաբացվեցին մի շարք եկեղեցիներ, ճեմարանը, տպագրատունն ու «Էջմիածին» ամսագիրը, և, ի վերջո, տեղի ունեցավ կաթողիկոսի ընտրություն: Սակայն դա էր նշանակում շրջադարձ դեպի կրոնի նկատմամբ հանդուրժողականություն. պարզապես սկսվում էր նոր, թերևս ավելի բարդ ու ոչ միանշանակ փուլ, որը նախորդի համաբանությամբ կարելի է անվանել «մարտնչող աշխարհիկացում»:

Նախնառաջ փոխվեց հակակրոնական քարոզչության բնույթը: Մարտնչող անաստվածների լիզան վերակազմակերպվեց ու վերածվեց «Գիտելիք» համամիութենական ընկերության (1947 թ.), որն ուներ իր տեղական մասնաճյուղերը: Դա նշանակում էր, որ հակակրոնական բիրտ քարոզչությունը փոխարինվում էր բնագիտական գիտելիքների տարածման քաղաքականությամբ [Шахнович 2015]:

Կրոնական ինստիտուտները ԽՍՀՄ-ում մինչև 1954 թվականը վայելում էին հարաբերական հանգստի ու կայունության շրջան: Սակայն այդ հանգստությունը նույնպես միանշանակ չէր: ՀԱԵ-ն ակտիվորեն ցուցադրում էր իր լիակատար լոյալությունը խորհրդային իշխանություններին ու անձնապես Ստալինին: Օրինակ՝ 1949 թ. Էջմիածնում Ստալինի 70-ամյակին նվիրված, «Մեծն առաջնորդին» գովաբանող պատարագ մատուցվեց [Corley 1, 1996, 39]:

Եկեղեցին դարձավ խորհրդային կարգերի ակտիվ ջատագովը: Օրինակ՝ ակնհայտ է, որ եկեղեցին կարևորագույն դերակատարում ուներ 1946-1947 թթ. հայրենադարձության գործընթացի կազմակերպման մեջ [Edward 1955, 359]: Դա արվում էր ոչ միայն

հոգևորականների կողմից անձամբ, այլ նաև քարոզչական բազմաթիվ նյութերի տպագրմամբ: Այսպես, պարբերաբար հրատարակվում էին Խորհրդային Հայաստանի մասին գովերգական հոդվածներ, որոնցում նկարագրվում էր երկրի տնտեսական, մշակութային աննախադեպ վերելքը, տպագրվում էին առաջին հայրենադարձների «հաջողության պատմությունները», խոսվում էր հայրենադարձ հայերի՝ հայրենիքում ապրելու ու բարգավաճելու երազանքների իրականացման մասին: Ավելորդ է նշել, որ որևէ բառ անգամ չկար նույն հայրենադարձների նկատմամբ իրականացված բռնաճնշումների մասին, նրանց՝ որպես «ղաշնակների» ու «լեզիոնականների», հայրենիք տեղափոխելու փոխարեն Սիբիր արքայադուրս պատմությունները տեղ չէին գտել «Էջմիածնի» էջերում: Փոխարենը շատ մանրամասն արտացոլված էր կոմունիստական կուսակցության առօրյան Էջմիածնի ծիսական ու արարողական առօրյայի հետ մեկտեղ:

«Էջմիածինը» նաև օգտագործվում էր որպես հարթակ գիտամշակութային հրապարակումների համար: Օրինակ՝ այնտեղ տպագրվել են այն ժամանակների գրեթե բոլոր նշանավոր պատմաբանների, հնագետների, գրականագետների հոդվածները: Ժամանակը թելադրում էր նաև եկեղեցականի յուրահատուկ կերպարի գոյացումը, որում պարադոքսալ կերպով միահյուսվում էին շատ հակասական գծեր: Օրինակ՝ կաթողիկոս Գևորգ Զ-ն, բացի եկեղեցու նկատմամբ ունեցած նվիրվածությունից, ինքնագոհությունից, հայտնի էր նաև իր հարմարվողականությամբ, իշխանությունների նկատմամբ քծնող վարքագծով, որոշ երևույթների նկատմամբ աչքաթողությամբ, ինչի նպատակն էր ամեն գնով պահպանել եկեղեցու կողմից ձեռք բերված հնարավորություններն ու իրավունքները: Ի դեպ, նրա մահը, ի տարբերություն իր նախորդի մահվան, լայնորեն լուսաբանվում էր ԽՍՀՄ կենտրոնական թերթերում՝ «Պրավդայում» ու «Իզվեստիյայում» [Corley 1, 1996, 46]: Նրան հաջորդած Վազգեն Ա (1955-1994) կաթողիկոսը

շարունակում էր պահել իր նախորդի՝ իշխանությունների հետ համագործակցության ու հարմարվողականության գիծը՝ միևնույն ժամանակ դառնալով բարոյականության ու խոհեմության ժողովրդական խորհրդանիշներից մեկը:

Որպես եկեղեցու լոյալության արդյունք մշակութային ու պատմական ժառանգության պահպանման անհրաժեշտության պատրվակով իրականացվեցին կրոնական ճարտարապետական կառույցների հետազոտման, չափագրման ու վերականգնման աշխատանքեր: Այսպես, ինչպես փաստում է Դ. Մարգարյանի՝ «Էջմիածին» հանդեսում 1953 թ. տպագրած հոդվածը, վերականգնվեցին Նորավանքի, Հաղպատի, Սանահնի, Կեչառիսի, Հառիճի, Գոշավանքի, Հաղարծնի, Տաթևի, Գեղարդի վանական համալիրների զգալի մասը, նաև Օձուն, Օհանավանք, Եղվարդի, Դղերի, Այգեշատի եկեղեցիները, որոշ խաչքարեր և այլ «հուշարձաններ», որոնք ավելի ուշ դարձան հայաստանյան ներքին ու արտաքին տուրիզմի հիմնական նպատակակետերը [Մարգարյան 1953]: Հետաքրքրական է, որ նշված հոդվածում եկեղեցիներն ու վանքերը միշտ հանդես են եկել հավաքական «հուշարձան» եզրույթով, և միայն կոնկրետ անվանումների հիշատակումներում նշվում է դրանց եկեղեցի կամ վանք լինելը: Փաստորեն՝ տեղի էր ունենում կրոնական ինստիտուտների թեև մասնակի, բայց դե ֆակտո վերադարձ քաղաքական ու մշակութային դաշտ: Մակայն այդ ամենի հետ մեկտեղ վերաբացված եկեղեցիների թիվը դեռ մնում էր փոքր՝ մոտ 16 (այդ թիվը հետագայում ավելացավ՝ հասնելով մինչև 28, այնուհետև՝ խորուշյովյան շրջանում, կրկին կտրուկ կրճատվեց), ինչ շատ քիչ էր՝ նորմալ թեմական կյանքը վերականգնելու համար, հատկապես որ այդ ասպարեզում եկեղեցին նաև իշխանությունների կողմից էր խոչընդոտվում [Corley 1, 1996, 20]: Միևնույն ժամանակ անընդհատ աճում էր այցելությունների, ինչպես նաև մկրտությունների թիվը: Օրինակ՝ 1940-ական թթ.

վերջում Երևանի Սուրբ Սարգիս եկեղեցու կիրակնօրյա պատարագին մասնակցում էին միջինը 300-350 մարդ, իսկ տոն օրերին այդ թիվը հասավ հազարի և ավելացավ [Ստեփանյանց 1994, 229]:

Էջմիածնում մկրտվածների թիվը, որը 1949 թ. 203 էր, 1950 թ. հասավ մինչև 1796: Այնուամենայնիվ, քահանաների կարգավիճակն ու աշխատանքի եղանակը մնում էին խնդրահարույց: Քահանաները, ինչպես սովորական քաղաքացիները, իրենց բնակավայրերում նույնպես պետք է «գրանցված» լինեին կոնկրետ եկեղեցում, ինչը վերահսկման տակ էր պահում թե՛ նրանց տեղաշարժերը, թե՛ նրանց մոտ եկող քաղաքացիների հոսքը: Քահանաների արտագնա ծառայությունների մատուցումը խստիվ արգելվում ու քննադատվում էր, ինչի համար նրանք ստիպված էին գաղտնի այցելել հեռու ապրող հավատացյալներին [Corley 1, 1996, 21]: Եկեղեցական գործերով պետական հանձնաժողովի հաշվետվություններում հիշատակվում են բազմամարդ ուխտագնացություններ Նորքի Աստվածածին եկեղեցի, Գեղարդավանք, իսկ այնտեղ նկատած քահանաներին «նախկին» են անվանում [Corley 1, 1996, 36-37]:

Խրուչչովյան ժամանակները նոր իրավիճակ ստեղծեցին ԽՍՀՄ-ում կրոնական իրադրության համար: 1954 թ. հուլիսի 7-ին Կոմկուսի կենտկոմի կողմից արձակված կարգադրությունը հայտարարում էր, որ երկրում թուլացել է հակակրոնական քարոզչությունը, որը պետք է անհապաղ ուժեղացնել [Шахнович 2015, 129]: Դրանով սկսվեց եկեղեցական ճնշումների նոր փուլ, որը թեև փափկվեց նույն թվականի նոյեմբերի 1-ի այլ կարգադրությամբ, այնուամենայնիվ բավականին լուրջ հարված հասցրեց եկեղեցու վերականգնվող ինստիտուցիոնալ կարողություններին: Հայաստանում մինչև 1958 թվականը այդ պայքարի արձագանքը համեմատաբար թույլ էր: Օրինակ՝ այս առումով հետաքրքրա-

կան է ՀԽՍՀ նախարարների խորհրդի որոշումը մի քանի եկեղեցիների վերաբացման մասին (1957 թ.) [Հովսեփյան, Հարությունյան 2003, 14-15]: Սույն որոշման մեջ նշվում է. «... Հաշվի առնելով հավատացյալների բազմաթիվ դիմումները, կաթողիկոս Վազգեն Ա-ի միջնորդությունը, ինչպես և հայ եկեղեցու գործերի խորհրդի եզրակացությունը՝

ա) բավարարել հայ-լուսավորչական հավատացյալների խնդրանքը հետևյալ եկեղեցիների բացման մասին՝ Ստեփանավան քաղաքի եկեղեցին, Բասարգեչարի շրջանային կենտրոնի եկեղեցին, Գորիսի շրջանի Տաթևի վանքը,

բ) հիշյալ եկեղեցիների շենքերը հանձնել հավատացյալներին կրոնական արարողություններ կատարելու համար...»:

Վերոնշյալ երկար մեջբերումն անհրաժեշտ համարեցինք դիտարկել՝ ցույց տալու համար, որ 1960-ական թվականները որոշ առումով կրոնական մշակույթի ու պրակտիկաների վերականգնման շրջան էին: Կրոնական հանդուրժողականությունն աթեիստական դոգմատիկ հասարակությունում մեծ ձեռքբերում կարելի է համարել ազգային մշակույթի պահպանման տեսանկյունից: Այս ամենին կարելի է հավելել նաև Հայաստանի կոմկուսի կենտկոմի քարտուղար Ա. Քոչինյանի գրությունը ԽՍՀՄ կենտկոմ՝ Ամենայն հայոց Վազգեն Ա կաթողիկոսին «Աշխատանքային կարմիր դրոշ» շքանշանով պարգևատրելու մասին (1968 թ.) [Հովսեփյան, Հարությունյան 2003, 48-49]:

Այսպես, եկեղեցիների թիվը 28-ից (1958 թ.) նվազեց մինչև 17 (1959 թ.): Քահանաների թիվը կրճատվեց մեկ քառորդով [Corley 2, 1996, 301]: Սակայն վերնակույար կրոնական կյանքը երկրում, այնուամենայնիվ, ակտիվացավ: Հին, խոնարհված, չգործող կամ կիսաքանդ եկեղեցիները շարունակեցին գործել որպես տեղական սրբավայրեր ու ժողովրդական կրոնական պրակտիկաների կենտրոնացման վայրեր: Վաղ 1960-ական թվականներից նկատ-

վեց տնամերձ կամ համայնքային նորակառույց մատուռների կառուցման ու, այսպես կոչված, «տան սրբերի»՝ որպես պաշտամունքային վայրերի հանրային տարածք դուրս բերելու երևույթը: Այն սերտորեն կապված էր նաև գյուղական կյանքում տեղի ունեցող արդիացման գործընթացներին, մասնավորապես գերդաստանի շարունակական քայքայմանն ու գյուղերի արդիական կառուցապատմանը [Antonyan 2021, Անտոնյան 2023]: Ակտիվացան նաև կրոնական ուխտագնացությունների պրակտիկաներն ու դրանց բնորոշ մատաղը: Հետաքրքիր է, որ այդ շրջանում Հայաստան այցելող օտարկերկրյա հյուրերից շատերը շեշտում էին հայերի «հեթանոսությունը», որը իբր կլանել էր հավատքը, այսինքն՝ քրիստոնեությունը²³: Մինչդեռ հայաստանյան հանրային կյանքում պատկերը հակառակն էր. կրոնական մոտիվները ակտիվորեն ներթափանցում էին գրականության ու արվեստի ոլորտ՝ ազդանշելով նոր մշակութային միտումները, որից մեկն էր նաև Մեծ եղեռնի սիմվոլիկ վերադարձը հայկական ազգային դաշտ: Եղեռնի դիսկուրսը սկզբում անհամարձակ ու քողարկված, այնուհետև բացահայտորեն ներառում էր կրոնական մոտիվներ ու կրոնական խորհրդանիշներ: Հատկանշական է, օրինակ, Կոմիտասին առնչվող պատկերագրական ու գրական կերպարները, որոնք հազեցված են կրոնական խորհրդանիշներով: Պարույր Սևակն իր՝ Կոմիտասի մասին պոեմը անվանեց «Անլռելի զանգակատուն», ինչն ուղղակի ակնարկ է եկեղեցուն ու հավատքին: Հովհաննես Շիրազի «Դանթեականը» նույնպես պարունակում է կրոնական բազմաթիվ մոտիվներ, թեմաներ ու այլաբանություններ: Կրոնն ու կրոնին առնչությունները վերադարձան նաև գիտության ասպարեզ: Դա ակնհայտ էր հումանիտար գիտություն-

²³ Այդ մասին գրում են Ֆելիքս Կորլին [Corley 2, 1996, 298-300], Կոնրադ Շեկերսկին (վերջինը հենվում է ԱՄՆ Կեստոնի արխիվային նյութերի վրա), տե՛ս Siekierski 2013, 17-18:

ների կողմից ուսումնասիրվող թեմաների ցանկից, որն անգամ երևում էր գիտական հանդեսներում («Լրաբեր հասարակական գիտությունների», «Պատմաբանասիրական հանդես») 1940-ական ու 1950-ական թվականներից մինչև 1980-ական թվականները հրատարակված հոդվածների վերնագրերից: Գաղափարական թեմաները հետզհետե զիջեցին կրոնական բնույթ ունեցող միջնադարյան քրիստոնեական ճարտարապետության, փիլիսոփայության, պատմագրության, ձեռագրերի ու մանրանկարչության ուսումնասիրմանը:

Հրատարակվեցին հայ միջնադարյան բանաստեղծների ստեղծագործությունները (մեծ մասամբ կրոնափիլիսոփայական բովանդակությամբ), մասնավորապես Գրիգոր Նարեկացու աշխատությունները, անգամ ձևավորվեց նարեկացիական պաշտամունք մտավորականության շրջանում:

Կարելի էր անգամ դիտարկել պարադոքսալ իրավիճակներ, երբ մարքսիզմ-լենինիզմի հայտնի դասախոսն իր ընկերական միջավայրում երեկույթներ էր կազմակերպում Նարեկացու՝ խորը կրոնականությամբ համակված տաղերը ասմունքելու նպատակով: Թեև սահմանափակ ծավալով, բայց գիտության դաշտ վերադարձան ժողովրդական կրոնականության ազգագրական ուսումնասիրությունները՝ հիմնականում ժողովրդական տոնածիսական մշակույթի, «վերապրուկ» համարվող հավատալիքներին վերաբերող թեմաներով: Ձևավորվեց քրիստոնեության քաղաքակրթական ընկալումը, որը որոշ չափով անգամ փոխարինեց ազգայինին: Մշակույթային ու պատմական կոթողներ պաշտոնապես ճանաչված եկեղեցիների այցելությունը կրթված ու ազգային պատմությամբ հետաքրքվող մարդու նշան էր: Հրատարակվեցին գիտակրթական ու զբոսաշրջային բազմաթիվ ալբոմներ՝ եկեղեցիների, մանրանկարչության լուսանկարներով, որոնք, ի դեպ, դարձան ժողովրդական կրոնական պատկերագրության հիմնա-

կան աղբյուրներից մեկը: Կարող ենք նաև տեսնել, ինչպես կրոնական մետաֆորան մտավ գրականության ու ժամանակակից պոեզիայի մեջ: Կարծիք կա, որ այդ «գիտամշակութային» կրոնականությունը անգամ նախորդել ու պայմանավորել է հետխորհրդային կրոնականության բուռն ու սրընթաց վերադարձը [Кормина, Штырков, 2015]: 1980-ական թթ. սկզբնավորված «պերեստրոյկայի» պայմաններում կրոնի մասին տեղեկությունները, նյութերը շատանում էին, թեև հրապարակվում էին որոշակի զգուշությամբ: Օրինակ՝ ուշագրավ են «Կուլտուր-լուսավորչական աշխատանք» ամսագրում հրատարակված հոդվածները, որոնք մանրամասն անդրադառնում են կրոնին, կրոնական առասպելաբանությանը, կրոնական տոներին, սակայն այդ ամենը դեռ կարելի է գտնել «Մեթոդական օգնություն ագիտատորներին» կամ «Գիտաաթեիստական պրոպագանդա» բաժիններում²⁴:

Խրուսչովյան ու Բրեժնևյան շրջանների հակակրոնական պայքարի ու քարոզչության զգալի մասը ուղղված էր կրոնական փոքրամասնությունների, հատկապես կաթոլիկ եկեղեցու, ինչպես նաև բողոքական հավատացյալների տարբեր խմբերի դեմ: Այդ մասին ավելի մանրամասն գրած է այս գրքի 4-րդ գլխում:

Ամփոփելով գլուխը՝ ընդգծենք մի քանի կարևոր միտք: Խորհրդային Միությունը, լինելով մարտնչող աշխարհիկացման դիրքերի վրա կանգնած պետություն, անընդհատ փոփոխել է իր մոտեցումները՝ դրանք հարմարեցնելով ոչ միայն քաղաքական և միջազգային դաշտի հրամայականներին կամ առանձին անհատների ընկալումներին ու քմահաճույքին, այլ նաև փոփոխվող խորհրդային հասարակության առանձնահատկություններին, կարծիքներին ու պահանջներին: Կրոնական ոլորտում քաղաքական որոշումների ու պրակտիկաների նկատվող երբեմն շատ

²⁴ Տե՛ս, օրինակ, «Կուլտուր-լուսավորչական աշխատանք», 1982, հ. 6, էջ 35 և այլ համարներ:

կտրուկ տատանումները կարելի է դիտել որպես գաղափարախոսական հիմնադրույթների ու հանրային իրողությունների հավասարակշռման փորձեր: Անգամ սովորական քաղաքացիների ցանկությունների ու պահանջների հետ քիչ հաշվի նստող խորհրդային իշխանությունը հասկանում էր հանրային դաշտի ժամանակ առ ժամանակ կայունացման կարևորությունը: Կրոնական ոլորտը կայունացման ոչ միայն օբյեկտներից էր, այլ նաև գործիքներից: Ուժեղացնելով կամ թուլացնելով ճնշումը, փոփոխելով հակակրոնական պաթոսի ուժգնությունն ու արգումենտացիայի հիմքերը՝ խորհրդային գաղափարական մեքենան նաև նպաստում էր հանրային միտումների ու նրանց արտահայտող մարդկանց խմբերի բյուրեղացմանը, ինչը հեշտացնում էր պոտենցիալ այլախոհ քաղաքացիների վերահսկումն ու կառավարումը:

Գրականության ցանկ

Անտոնյան Յուլիա, Գյուղական վերնակույր կրոնականությունը խորհրդային մոդեռնացման համատեքստում// Անտոնյան, Յուլիա (խմբ.), Խորհրդահայ մշակույթ. կոնցեպտը, ընկալումներն ու դրսևորումները, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2023, 285-313:

«Անաստված», 5-6, 1928:

«Անաստված», 7-8, 1928:

«Անաստված», 7, 1929:

«Անաստված», 9-10, 1929:

Դեկրետների և հրամանների ժողովածու, 1920-1921 թթ, Էջմիածին, 1921, պրակ 1, 16:

«Հայաստանի աշխատավորուհի», 1924, թ. 1:

Դեմիրճյան Դերենիկ, Գյուլիզար բաջու ամբուլատորիա// «Անաստված», հ. 1-2, 1929:

Խոճիկ Էդուարդ, Ավանս Տերտերական, «Անաստված», 1929, թ. 1-2:

«Գուլտուր-լուսավորչական աշխատանք», 1982, հ. 6:

Հովսեփյան Էմմա, Հարությունյան Ավագ (կազմողներ), Քոչինյան, Փաստաթղթեր, նամակներ, հուշեր, Հայաստանի ազգային արխիվի հրատարակություն, Երևան, 2003:

Մանուկյան Ա. Ս., Եկեղեցին Հայաստանում 1930-ական թվականներին // «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2 (89), 1996, 188-199:

Ղանալանյան Տիգրան, Հայ բողոքականներ // «21-րդ դար», 4 (32), 2010, 37-48:

Մանուչարյան Նելլի, Մկրտությունները խորհրդային Հայաստանի արեփզմի պայմաններում // Շագոյան Գ. (խմբ.), Զլավոդ ձայներ. հիշողությունն ու հետհիշողությունը բանավոր պատմություններում, ՀԱԻ հրատարակչություն, Երևան, 2018, 28-51:

Մանուչարյան Նելլի, Խորհրդահայ գյուղացին ընդդեմ կոլեկտիվացման. Հակակոլտնտեսային դիմադրության մշակույթը 1929-1931 թվականներին // Անտոնյան Յուլիա (խմբ.), Խորհրդահայ մշակույթ. կոնցեպտը, ընկալումներն ու դրսևորումները, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2023, 215-232:

Մկրտչյան Սամվել, Հայոց տոնածիսական մշակույթ, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 2016:

Սահակյան Արարատ, Ջաջուռ գյուղի յերկու յեկեղեցիները, «Անաստված», 1929, 1-2:

Սարգսյան Գ., Հուշարձանների պահպանությունը և վերանորոգությունը Սովետական Հայաստանում, «Էջմիածին», 1953:

Ստեփանյան Գոհար, Նոր տարուց վերջին զանգ. տոնական պրակտիկաներ, հիշողություն ու վերակազմում, ՀԱԻ հրատարակչություն, 2020:

Ստեփանյանց Ս., Հայ առաքելական եկեղեցին ստալինյան բռնաճնշումների օրոք, Երևան, «Ապոլոն», 1994:

Սուքիասյան Համո, Եկեղեցու սեփականության բռնագրավումը Խորհրդային Հայաստանում (1920 թ. դեկտեմբեր – 1921 թ. փետրվար) // «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», Երևան, 2014, N 1, 95-102:

Սուքիասյան Համո, Հոգևորականները Խորհրդային Հայաստանում 1920-ական թվականներին (առօրեականության դրվագներ) // Ան-

տոնյան Յուլիա (խմբ.), Խորհրդահայ մշակույթ. կոնցեպտը, ընկալումներն ու դրսևորումները, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2023, 273-284:

Քթոյան Հ. Մ., ՀԿ(Ք)Կ պայքարը աշխատավորության աթեիստական դաստիարակության համար // «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», Երևան, 1974:

Antonyan Yulia, Worship of shrines in Armenia: between soviet and post-soviet modernities, *Journal of religion in Europe*, #14, 2021.

Anderson John, Religion, state and politics in the Soviet Union and successors states, Cambridge University Press, 1994.

Corley Felix, The Armenian Church under the Soviet regime, Part 1, The leadership of Kevork, Religion, State and Society, Vol. 24, N 1, 1996.

Corley Felix, The Armenian Church under the Soviet regime, Part 2, The leadership of Vazgen, Religion, State and Society, Vol. 24, N 4, 1996.

Dragadze Tamara, The domestication of religion under Soviet communism, in: Hann Chris (ed.), Socialism. Ideals, ideologies and local practices, Routledge: London, New-York, 1993.

Edward A. The Armenian Church in Soviet Policy, *Russian Review*, Vol. 14, N 4, 1955.

Freuse Paul, The plot to kill God. Findings from the soviet experiment in Secularization, University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London, 2008:

Kotljarchuk Andrej, Sundstrom, Olle. Introduction: The problem of Ethnic and Religious Minorities in Stalin's Soviet Union, in: Kotljarchuk, Andrej, Sundstrom, Olle (eds). Ethnic and Religious minorities in Stalin's Soviet Union, Elanders: Stockholm, 2017.

Lovell Stephen, Russia in the Microphone Age. A history of Sovier radio, 1919-1970, Oxford University Press: Oxford, 2015.

Ohanjanyan Anna, Evangelical and Pentecostal Communities in Armenia: Negotiating identity and Accomodation, in: A. Agadjanian (ed.) Armenian Christianity Today, Ashgate: Furham, UK, 2014.

Osiecki Jakub, The Armenian Church in Soviet Armenia. The Policies of the Armenian Bolsheviks and the Armenian Church, 1920-1932, Peter Lang: New-York, Bern, Berlin, Brussels, Vienna, Oxford, Warsaw, 2020.

Siekierski Konrad, Armenian Apostolic Church and Vernacular Christianity in Soviet Armenia, Keston Newsletter, N18, 2013, 17-18.

Shachnovich Marianna, The Study of religion in the Soviet Union, Numen, Vol. 40, 1993.

Van den Bercken William, Ideology and Atheism in the Soviet Union. Berlin, Mouton de Gruyter, 1989.

Walters Philip, A survey of Soviet religious Policy, in: Ramet, Sabina Petra (ed.) Religious Policy in the Soviet Union, Cambridge University Press, 1993.

Волков Вадим, Концепция культурности, 1935-1938 годы: советская цивилизация и повседневность сталинского времени // Социологический журнал. 1996. № 1-2, 194-213.

Кормина Жанна, Штырков Сергей, Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться”: предыстория постсоветской десекуляризации, в: Изобретение религии, десекуляризация в пост-советском пространстве, Изд-во ЕУСПб, СПб., 2015.

Куренной Владимир, Советский эксперимент строительства институтов, в: Время, вперед! Культурная политика в СССР, под ред.: И. В. Глущенко, В. А. Куренного, Издательский дом Высшей школы экономики, Москва, 2013.

Ленин Владимир, О социалистической идеологии и культуре, Госполитиздат, Москва, 1959.

Лисицян Степан, Армяне Нагорного Карабаха, Ереван, Издат-во АН Армении, 1992.

Паперный Владимир, Культура Два, Новое Литературное Обозрение, Москва, 1996.

Фицпатрик Шейла, Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы, Москва, 2008.

Шахнович Марианна, Культурная революция в СССР и наука о религии, Религиоведение, 2015, N 3, 127-135.

ԳԼՈՒԽ 3

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱՐԱՆՔՈՒՄ. ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՓՈՔՐԱՄԱՍՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԳՈՑԱՏԵՎՄԱՆ ԵՎ ԱՌԱՂՏԱՑՄԱՆ ՁԵՎԵՐԸ (ՀԱՅ ԿԱԹՈՒԿՆԵՐԻ ՈՒ ՍՈԼՈԿԱՆՆԵՐԻ ՕՐԻՆԱԿՈՎ)

Յուլիա Անտոնյան

Նախորդ գլխում անդրադարձ կատարվեց նրան, թե ինչպես էր փոփոխվում խորհրդային իշխանությունների վերաբերմունքը կրոնի ու կրոնական կազմակերպությունների և խմբերի նկատմամբ, թուլանում կամ ուժեղանում էր ճնշումների ու սահմանափակումների ինտենսիվությունը: Այդ պայքարի ելնեջներում հատկապես հետաքրքրական էր կրոնական, այսպես կոչված, փոքրամասնությունների վիճակը: Կարևոր է նաև հասկանալ, որ ԽՍՀՄ-ում իրավիճակը նույնը չէր կրոնական բոլոր ուղղությունների համար: Մինչև 1929 թվականը ճնշումներն ավելի ուժգին էին ինստիտուցիոնալապես ավելի զարգացած ու ազգային տեսանկյունից ավելի կարևոր, մեծամասնություն կազմող (օրինակ՝ ռուս ուղղափառ կամ հայ առաքելական) եկեղեցիների նկատմամբ: Ավետարանական կամ այլ փոքրամասնություններն ավելի ազատ ու ապահով էին այդ ընթացքում [Walters 1993, 6-7]:

1929 թվականից մինչև 1950-ական թվականները պետությունն առավելապես հավասար բռնաճնշումների քաղաքականություն էր վարում բոլոր խմբերի նկատմամբ, սակայն խրուշչովյան ու բրեժնևյան ժամանակաշրջանում անգամ փոփոխվող քաղաքականության պարագայում բողոքական ու կաթոլիկ եկեղեցիներն ավելի բարդ իրավիճակում հայտնվեցին: Թեև որոշ բողոքական եկեղեցիներ 1949 թ. ևս պաշտոնապես ճանաչվեցին

խորհրդային կառավարության կողմից (օրինակ՝ մկրտականները-բապտիստները) [տե՛ս Ohanjanyan 2014, 96], սակայն ընդհանուր հետպատերազմյան խորհրդային խոսույթում նրանք ստացան վնասակար կրոնների, «աղանդավորականների» կարգավիճակ²⁵: Նրանք իրավունք ունեին վարելու շատ սահմանափակ գործունեություն, այն էլ՝ աղոթարանից ոչ դուրս: Չգրանցված խմբերի առաջնորդները հալածվում էին, անգամ ձերբակալվում կրոնական անօրինական քարոզ վարելու մեղադրանքով²⁶:

Բացի կրոնական խմբերից, որոնցում ազգային պատկանելիությունը շեշտված չէր, ԽՍՀՄ-ում, մասնավորապես Հայաստանում կային կրոնական այլ փոքրամասնություններ, որոնց կրոնական ինքնությունը սերտաճած էր ազգային հետ, և նրա կարևոր մասն էր կազմում: Նրանք հիմնականում այն էթնոկրոնական խմբերն էին, որոնք Արևելյան Հայաստանի տարածքում հայտնվեցին նախորդ՝ կայսերական շրջանում Հարավային Կովկասում Ռուսական կայսրության կողմից գաղութարարական քաղաքականության շնորհիվ՝ մոլոկաններ, հայ կաթոլիկներ, ասորիներ, եգիպտացիներ²⁷, որոնց, որոշ սահմանումների համաձայն, կարելի է կոչել «հին փոքրամասնություններ», քանի որ նրանք «պատմական են, ավանդական ու ավտոխտոն» [Medda-Windischer 2017]: Այդ կրոնաազգային հին խմբերը փոքրամասնություններ էին համարվում և՛ կայսերական, և՛ խորհրդային, և՛ հետխորհրդային շրջանում, սակայն նրանց փոքրամասնություն

²⁵ Աղանդավորականներ էին բողոքական խմբերը, որոնք մեծ մասամբ հանդես էին գալիս «մկրտականներ» անունով: Ուշագրավ է խորհրդային կինեմատոգրաֆում 1960-ական թթ. առաջացած հակակրոնական ֆիլմերի հոսքը, որոնցից մեծ մասը անդրադառնում էր հենց «աղանդներին», այսինքն՝ հիսունականներին, բապտիստներին, եհովականներին (տե՛ս «Люблю тебя, жизнь», «Тучи над Борском», «Армагеддон», «Цветок на камне» և այլ կինոնկարներ):

²⁶ Բողոքական խմբերի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս 4-րդ գլուխը:

²⁷ Նաև լեհեր, գերմանացիներ, ուկրաինացիներ, հրեաներ, որոնց թիվը պարզապես մեծ չէր տեսանելի համայնք կազմելու համար:

ընկալվելու ու լինելու բովանդակությունը միանգամայն տարբեր էր: Այլ կերպ ասած՝ նրանք ամեն անգամ նորովի կառուցակցվում ու երևակայվում էին որպես փոքրամասնություն, և դրանից էր կախված նրանց՝ ռեժիմին ընտելանալու ռազմավարությունը:

Ժամանակակից ՀՀ տարածքում այդ խմբերը հայտնվել են կայսրությունների պայքարի և ռուսաստանյան գաղութատիրական քաղաքականության արդյունքում: Ինչպես նշել է Ժ. Քլայնը [Klein 2019], Ռուսական ու Օսմանյան կայսրություններն ունեին կրոնական «փոքրամասնություն» ձևավորելու հատուկ քաղաքականություն, որը ներառում էր «փոքրամասնություն» համարվող խմբերի մարզինալացումը, նրանց որոշակի իրավունքներից զրկելը և «տիտղոսային» կրոնական համայնքների նկատմամբ ավելի ցածր, ենթարկվող ու նվաստացած դիրքերում տեղավորելը, այսինքն՝ կարճ ասած՝ «փոքրամասնությունը»՝ որպես պատմականորեն ու սոցիալապես կառուցակցված կոնցեպտ, դավանական խումբ էր, որը հակադրված է տիտղոսային «մեծամասնությանը»: «Փոքրամասնության» ստեղծումը Ռուսական կայսրությունում ռուս ուղղափառ և ոչ ռուս ու ոչ ուղղափառ համայնքների միջև ազգային, էթնիկ, դավանական ու ռասայական տարբերությունների հաստատման գործընթացն էր, որում ակնհայտորեն առաջնային էր կրոնական գործոնը: Քլայնը նշում է Ռուսական կայսրությունում փոքրամասնությունների կառուցակցման ևս մի կարևոր առանձնահատկություն [Klein 2019]: Դա փոքրամասնությունների էլիտաների ներգրավումն էր կայսերական իշխանության բուրգում, ինչը սերտորեն կապված էր Ռուսաստանում համայնքապետական վարչարարական համակարգի հետ [Эткинд 2013]:

Ամեն մի դավանական համայնքի վերնախավը դառնում էր նրա կառավարիչը, որը, իր հերթին, ենթարկվում էր կայսերական կառավարությանը: Վերնախավը, այսպիսով, ընտելացնում էր

կայսերական արժեքները, լեզուն, մշակույթը, որպեսզի տարբերվի իրեն ենթակա ազգադավանակիցներից: Թեև «փոքրամասնություն» բառը ենթադրում է զուտ թվային առումով զիջում, ոչ բոլոր «փոքրամասնությունները» իրականում փոքրամասնություններ էին վիճակագրական տեսանկյունից:

«Փոքրամասնություն» լինելը կայսերական ընկալմամբ նշանակում էր լինել ենթարկյալի, վերահսկվողի, ճնշվածի դերում: Կրոնական սկզբունքի վրա հիմնված վարչական բաժանում ունեցող Ռուսական ու Օսմանյան կայսրությունների համար նշված հանգամանքը կարևոր էր, քանի որ հիմնավորում էր մշակութային ու ազգային խմբերի կարգավիճակային բուրգի առկայությունը:

«Փոքրամասնությունների» քաղաքականությունը շարունակվում է նաև Խորհրդային Միության ժամանակներում՝ չնայած ազգերի ու քաղաքացիների հայտարարված հավասարության ու փոքրամասնությունների պաշտպանությանը [Martin 2001, Kotljarchuk, Sundstrom 2017, Goff 2021, Keiser 2022]:

Նշենք, որ խորհրդային շրջանի սահմանադրական որևէ փաստաթղթում չկան ո՛չ «տիտղոսային ազգ», ո՛չ էլ «փոքրամասնություն» եզրույթները: Կան միայն ազգային խորհրդային սոցիալիստական հանրապետություններ, ինչպես նաև ինքնավար հանրապետություններ ու մարզեր: Այդպիսի դրվածքը, ինչպես նաև խորհրդային իշխանության՝ առաջին տարիներին վարած «ղրական դիսկրիմինացիայի» քաղաքականությունը, որի ընթացքում խրախուսվում էին քաղաքական դաշտում ազգային էլիտաների առաջխաղացումը, ազգային լեզուների ու մշակույթների հանրահռչակումը: Գիտելիքի ու տպագիր տեքստերի մեծաքանակ նմուշների ստեղծումը ազգային լեզուներով ու ազգային մշակութային ինստիտուտների արդիականացումը թույլ տվեցին Թերի Մարթինին Խորհրդային Միությունն անվանել «ղրական

ներգործման կայսրություն» (the affirmative action empire) [Martin 2001]: Սակայն դրա հետ մեկտեղ խորհրդային իշխանությունները հապճեպորեն դիմել են «տիտղոսային» ժողովրդի ու ազգային փոքրամասնությունների վերնակույար հայեցակարգերի նորովի վերարտադրման գաղափարին:

Խորհրդային «փոքրամասնությունների» ստեղծումը տարբերվում էր կայսերական փոքրամասնություններից մի քանի կարևոր առանձնահատկություններով: Փոքրամասնության կոնցեպտը, ունենալով ոչ պաշտոնական ու ոչ ֆորմալ բնույթ, անտեսանելի էր Խորհրդային Միության բյուրոկրատական վարչարարության պաշտոնական դաշտում, սակայն համատարած սկզբունք էր սուբյեկտիվ քաղաքական որոշումների հարթակում [Kotljarchuk, Sundstrom 2017]: Խորհրդային նոր փոքրամասնությունները, ի տարբերություն հների, ունեին բացարձակ աշխարհիկ բնույթ. նրանք ընկալվում էին որպես «ազգություններ» ու լեզվային խմբեր:

Փոքրամասնությունների/մեծամասնությունների հիերարխիան ձևավորվում էր թե՛ ընդհանուր խորհրդային, թե՛ առանձին հանրապետությունների մակարդակով [Goff 021, Kaiser 2022]: Եվ, ամենակարևորը, «փոքրամասնությունների» էլիտաների ազգային իշխանությունների բուրգի մուտքը բացառված կամ խիստ սահմանափակված էր [Kotljarchuk, Sundstrom 2017, Goff 2023, Keiser 2023]: Այսպիսով՝ մի հանրապետությունում «մեծամասնությունը» ձևավորող ազգային/կրոնական խումբը կարող էր մեկ այլ հանրապետությունում վերածվել «փոքրամասնության» բոլոր համապատասխան հետևանքներով [տե՛ս Keiser 2022]: Նշված հանգամանքների ազդեցության ներքո բոլոր էթնոդավանական փոքրամասնությունները, որոնք կայսերական Ռուսաստանում ձևակերպված էին կրոնական հարթակում, դարձան էթնիկ խմբեր ու մեխանիկորեն կա՛մ միացվում էին այլ ազգային խմբին (եթե

ենթադրյալ տարբերությունը հիմնականում կրոնական էր), կա՛մ տեղի էր ունենում նրանց աստիճանական վերաձևակերպումը որպես առանձին ազգային խմբերի: Այսպիսով՝ պաշտոնական վիճակագրական հաշվետվություններում Հայաստանում ու բնակեցման այլ հանրապետություններում ապրող մոլոկանները նշված էին որպես «ռուսներ» (1920-ական թթ.՝ «ռուս» մոլոկաններ), եզդիները հաճախակի ձևակերպվում էին ու դիրքավորվում որպես քրդեր (երբեմն՝ «եզդիադավան»), և միայն հետխորհրդային շրջանում տեղի ունեցավ նրանց ակտիվ ֆորմալ «եզդիացումը» [Мосаки 2021], իսկ կաթոլիկ հայերը համապատասխանաբար պաշտոնապես չէին առանձնացվում որպես կրոնամշակութային խումբ, հատկապես Հայաստանում: Կարծում ենք՝ այդ տարբերության պաշտոնական սղումը առանձնահատուկ նկատելի էր դառնում: Կաթոլիկների նկատմամբ խորհրդային իշխանություններն առավել թշնամաբար էին տրամադրված, իսկ Հռոմի պապը խորհրդային մամուլում հաճախ էր ներկայանում որպես խորհրդային կարգերի «թշնամի» [Walters 1993]:

Դաշտային հետազոտություններից ակնհայտ է դառնում, որ կայսերական ժամանակահատվածում որպես առանձին փոքրամասնություն ձևավորված ու հավանաբար այդ «փոքրամասնության» ինքնությունը ունեցող խմբերը, մասնավորապես մոլոկաններն ու հայ կաթոլիկները կամ «ֆրանգները» խորհրդային շրջանում փորձում էին պահպանել կրոնամշակութային ինքնությունը, գոյատևել որպես կրոնական ու մշակութային խումբ՝ պահպանելով կրոնական առօրեականության հիմնական շերտերը, համայնքային նկարագիրը և դրանց շուրջ հաղորդակցվելով պետական, մասնավորապես տեղական իշխանությունների հետ:

Այստեղ նպատակ չունենք մանրամասն դիտարկելու էթնոդավանաբանական «փոքրամասնությունների» ճակատագիրը

ողջ խորհրդային շրջանում: Այս գլխի հիմնական գաղափարն է ցույց տալ, թե ինչ ձևեր էր ընդունում ազգային ու միաժամանակ կրոնական փոքրամասնություն լինելու ինքնության պահպանումը՝ ըստ մարդկանց հիշողությունների ու ընկալումների, որոնք մեծ մասամբ վերաբերում են ուշ խորհրդային շրջանին:

Ինչպես արդեն նշել ենք, կայսերական ժամանակներում նույն տարածքում կողք կողքի ապրելով՝ կրոնական տարբեր՝ թե՛ տիտղոսային մեծամասնություն կազմող, թե՛ փոքրամասնություն համարվող կրոնական համայնքները, ուղղահայաց կախվածության մեջ գտնվելով կենտրոնական իշխանություններից, այնուամենայնիվ, իրարից անկախ էին՝ յուրաքանչյուրը տեղավորված իր օրենքով սահմանած արտոնությունների ու սահմանափակումների մեջ: Հորիզոնական կտրվածքով այդ համայնքները գրեթե չէին հաղորդակցվում միմյանց հետ՝ չհաշված ժամանակ առ ժամանակ տեղի ունեցող տնտեսական կամ սոցիալական բնույթի շփումները: Մշակութային մեկուսացման այս ձևը ձեռնտու էր կայսերական կառավարությանը, քանի որ թեթևացնում էր վերահսկումն ու կառավարումը, ինչպես նաև պետք եղած դեպքում այդ խմբերը հեշտությամբ միմյանց դեմ լարելու հնարավորություն էր ստեղծում: Սակայն միաժամանակ գոյատևելու այս ձևը թույլ էր տալիս նրանց տասնամյակների ընթացքում գրեթե անփոփոխ պահպանել իրենց ինքնությունն ու կրոնական կյանքի առանձնահատկությունները [Klein 2019]:

Խորհրդայնացումից հետո իրենց «փոքրամասնություն» ընկալող խմբերը, ինչպես կարելի է հասկանալ բանասացների պատմություններից, շարունակեցին պահպանել մշակութային մեկուսացման ռազմավարությունը, սակայն ստիպված էին որոշակիորեն փոխակերպել այն, քանի որ կրոնի ինստիտուցիոնալ ձևերի դեմ կատաղի պայքարը, կոլտնտեսությունների (կոլխոզների) ստեղծումը, բռնագաղթը, ուրբանացումը, «արմատացման»

քաղաքականությունն ու այլ գործոններ վերացրին մեկուսացման հին՝ կրոնական ու համայնքային ինստիտուտները: Մասնավորապես, տեղի ունեցան եկեղեցական՝ ծխական համայնքների թե՛ ֆորմալ կազմալուծում, թե՛ իմաստային կազմաքանդում. փակված կամ վերագործարկված եկեղեցիների ու աքսորված քահանաների հետ միասին անհետացան կրոնական պրակտիկայի եկեղեցական ձևերը, ինքնության կառուցվածքից ֆորմալ վերացավ կրոնական բաղադրամասը, և փոխարենը ավելի շեշտադրվեց ազգայինը, կազմաքանդվեց շատ համայնքների հայրապետական տոհմային կարգը: Չնայած այդ ամենին՝ նշված կրոնական փոքրամասնությունները չկորցրին իրենց կրոնական «այլության» զգացմունքներն ու սահմանները՝ դրանք պահպանելով տարբեր աստիճանի ինտենսիվությամբ: Թերևս դրա շնորհիվ էլ Խորհրդային Միության անկումից հետո այդ խմբերը կարողացան բավականին արագ վերականգնել իրենց ինքնության կրոնական շրջանակը, իսկ ոմանց, օրինակ՝ ասորիների համար նաև վերստեղծել նոր կրոնական ինքնություն, որն ընկալվում ու ներկայացվում էր որպես «կորուսյալ» [տե՛ս 10 գլուխը]:

Փորձենք հասկանալ՝ ինչպես և ինչի շնորհիվ է դա տեղի ունեցել: Ինչպես նշեցինք, Խորհրդային Միությունը չունեւ մեծամասնությունների ու փոքրամասնությունների որևէ ֆորմալ տարանջատում. խորհրդային բոլոր քաղաքացիները, ըստ օրենքի, ճանաչվում էին հավասար ու նույն իրավունքների տեր: Սակայն ստալինյան «արմատացման» քաղաքականությունը, ինչպես դա շատ լավ է ցույց տվել Կլեր Կայսերը, վերաստեղծում էր արտոնությունների ու իրավունքների անհավասարության կայսերական իրավիճակը առանձին հանրապետություններում: Իրավական տեսանկյունից տուժում էին ինչպես այն «փոքրամասնությունները», որոնք ունեին իրենց «տիտղոսային» հանրապետությունները, այդպես էլ «անտեր» փոքրամասնությունները, որոնց

նկատմամբ ակտիվ ձուլման ռազմավարություն էր կիրառվում [Goff 2022]: Բացի դրանից՝ ամեն մի խումբ, որը, ելնելով իր կեցության հանգամանքներից, կարող էր «այլ» համարվել, արդեն խոցելի ու կասկածելի էր ու արտաքին վտանգի դեպքում՝ իրական կամ երևակայական, առաջինն էր ենթարկվում հալածանքների ու պատիժների:

Ստալինյան ժամանակաշրջանի պատմությունը հարուստ է նման խմբերի բռնի վերաբնակեցման, ոչնչացման ու մարզինալացման բազմաթիվ օրինակներով: Այդ գործողությունների տարածումը բացառում էր անհատական մոտեցում «այլախոհների» նկատմամբ: Վտանգավոր էր համարվում փոքրամասնության կարգավիճակ ունեցող մի ամբողջ խումբ, որի ինքնությունը «փոքրամասնություն» լինելու համատեքստում դառնում էր դատավճիռ [Kotljarchuk, Sundstrom 2017, Keiser 2022]: Այդ «այլության» զգացումը, որը շեշտադրվում էր ոչ միայն խմբային մշակութային տարբերակմամբ, այլ նաև ճակատագրի միասնությամբ, կարելի է ասել՝ որոշ չափով ազդել է ինքնության պահպանման ցանկության վրա, մասնավորապես գոնե ընտանեկան ու խմբային հիշողության մակարդակով:

Ինչպե՞ս էր իրականացվում այդ պահպանումը: Այդ առումով հետաքրքիր էին հայ կաթոլիկ համայնքների²⁸ ռազմավարությունները: Դա հայ կաթոլիկ միարարական (ունիատ) եկեղեցու հետևորդ հայերի խումբ է, որը կայսերական ու խորհրդային շրջանում հիմնականում բնակվում էր ժամանակակից Վրաստանի Ջավախեթի (Ջավախք) շրջանում և ՀՀ Շիրակի ու Լոռու մարզերում: Նրանց մեծ մասն այնտեղ հայտնվել են XIX և XX դարերում հայերի ջարդերից ու ցեղասպանությունից փախուստի ու

²⁸ Հայ կաթոլիկները հետևորդներն են Հայ Կաթողիկե եկեղեցու, որը գոյություն ունի 1439 թվականից: ՀՀ-ում հայ կաթոլիկների թիվը հասնում է 180000-ի, իսկ Վրաստանում՝ 50,000-ի [Միմավոյան 2009]:

վերաբնակեցման հետևանքով (մեծ մասը՝ Էրզրումի վիլայեթից, բայց ոչ միայն) և հայտնի են «ֆրանկ(զ)ներ» խմբանվամբ: Եթե Վրաստանի Խորհրդային Սոցիալիստական Հանրապետությունում «ֆրանգները» դասվում էին ոչ միայն կրոնական, այլև առաջին հերթին ազգային «փոքրամասնություն» առաքելական հայերի հետ միասին, ապա Հայաստանում նրանք դիտվում էին բացարձակապես որպես կրոնական խումբ: Դա նշանակում էր, որ Վրաստանում կաթոլիկ հայերը ճաշակում էին ազգային փոքրամասնությունը լինելու բոլոր խնդիրները, իսկ Հայաստանում խորհրդային կրոնական պայքարին միանում էին նաև հայ առաքելական բնակչության կողմից իրականացվող «ֆրանգերի» մարզինալացումը, թեև պաշտոնապես հայ կաթոլիկները փոքրամասնություն չէին ընկալվում:

Եթե Վրաստանում կաթոլիկ հայերին ազգային համայնական ներքին միասնականության շնորհիվ հաջողվեց պահպանել եկեղեցական որոշ ինֆրակառույցներ, ապա Հայաստանում դրանց վերացումը ավելի արմատական էր²⁹: Այսպես, անգամ 1960-ական թվականներից հետո, երբ առաքելական եկեղեցին ինստիտուցիոնալության մասնակի վերականգնման հնարավորություն էր ստացել, որևէ կաթոլիկ (կաթողիկե) եկեղեցի Հայաստանի տարածքում չվերաբացվեց: Բանասացների հաղորդման համաձայն՝ արքունիքում կաթոլիկ քահանաներին արքունից հետո թույլ չէր տրվում վերադառնալ գյուղ: Վրաստանի հայ կաթոլիկների իրավիճակը մի փոքր այլ էր: Ինչպես ցույց կտանք ստորև, այնտեղ հաջողվեց եկեղեցիները բաց պահպանել («Մենք ֆրանգ ինք. մեր ժամը չի փակվիլ»), իսկ ուշ խորհրդային շրջանում՝ ան-

²⁹ Ըստ Գ. Շագոյանի՝ հոգևորականներին այդքան էլ չէր վերաբերում այն, որ Շիրակի կաթոլիկ գյուղերի ներքին համայնքային համախմբվածության շնորհիվ ստալինյան գոտումների ժամանակ ընդհանուր ձեռքակալվածների թիվը համեմատաբար ավելի քիչ էր, քան հարևան առաքելական գյուղերում [Շագոյան 2015, 178]:

գամ համայնքային ուժերով դրանք վերանորոգել. «1980-ականներին (համայնքը) հավաքվեց, ժամը փողով շինեցին (այսինքն՝ վերանորոգեցին – Յու. Ա.), կռիշը, ցանկապատը, ամեն ինչը»:

Հայաստանի ու Վրաստանի հայ կաթոլիկները խորհրդային ժամանակներում գիտակցում էին իրենց տրանսսահմանային համայնք լինելու առավելությունները ու ակտիվորեն հաղորդակցվում էին Ջավախք–Լոռի–Շիրակ գծի երկայնքով: Շատերի հաղորդմամբ նրանց գլխավոր «քաղաքը» Լենինականն էր (Գյումրին)՝ իր Յոթ վերք եկեղեցիով, որն ուներ «Էկումենիկ» եկեղեցու կառուցվածք ու համբավ, քանի որ սպասարկում էր միանգամից երեք համայնքի՝ առաքելական, կաթոլիկ ու ռուս ուղղափառ (իկոնոստաս ունենալու հաշվին):

Ինչպես վերհիշում է Գյումրու հայ կաթողիկե քահանա տեր Գրիգորը, «այն ժամանակ Շիրակի մարզում միայն Յոթ վերք եկեղեցին էր, և բոլոր թաղումները, պսակները, մկրտությունները Յոթ վերքում էին կատարվում: Եվ կար քահանան, որ կաթողիկե էր ինքը, բայց առաքելական քահանա էր, որ բոլոր կաթոլիկներին ինքն էր մկրտում: Հատուկ «ֆրանզների քահանա» էին ասում: «...Մամաս տոներին միշտ գնում էր Յոթ վերք՝ Խավարումը, Վերափոխումը...: Ավագ հինգշաբթին ամբողջությամբ անցկացնում էր Գյումրիում՝ մորաքրոջ տանը, ու ամբողջ ավագ շաբաթը էնտեղ էր: Վրաստանից շատ ժողովուրդ օգոստոսի 15-ին՝ Վերափոխման տոնին, ոտքով ուխտագնացություն էին անում Յոթ վերք եկեղեցի, որովհետև էդ եկեղեցին առհասարակ, որ ասում են, կաթողիկե է: Մարիամ աստվածամոր եկեղեցին է: Ուղղակի էդ նկարը (Յոթ վերք կոչվող սրբապատկերը – Յու. Ա.) կա, Վրաստանից են բերել ու գալիս էին էդ Յոթ վերքի մոտ: Հիմնականում Սուլիսից ու Ախալցխայից էին գալիս»:

Այդ տրանսսահմանային հաղորդակցումը հանգեցնում էր համայնքի մշակութային ամբողջականության և ինքնության

պահպանման հիմնականում մշակութային ու սոցիալական ձևերի, ինչպես, օրինակ, լեզվամշակութային որոշակի առանձնահատկությունների [Петросян]³⁰, հատկապես ներամուսնությունների, ինչը մատնանշում էին բանասացները. «Մինչև 70-ականները տղա-աղջիկ իրանց (առաքելականներին – Յու. Ա.) չէինք տալիս: Սեպասար կեթային աղջիկ ուզելու և հակառակը: Բայց առաքելական գյուղերը չէին ուզում: 1970-ական թվականներից նոր սկսվավ տարբեր համայնքերի շփումը»:

Բացի դրանից՝ հայ կաթոլիկների մոտ բավականին ուժեղ էին դիմադրության գաղտնի ու բացահայտ դրսևորումները: Ն. Մանուչարյանը, հետևելով Վլադ Նաումեսկուի ու Շելյա Ֆիցպատրիկի ենթադրություններին, առաջարկում էր հայկական գյուղացիների, նրանց թվում նաև հայ կաթոլիկների կրոնական ծեսերին գաղտնի հետևելը ևս համարել դիմադրության պասիվ ձև [Մանուչարյան 2018, 35, Մանուչարյան 2023]: Ինչպես նա նշում է, կաթոլիկ գյուղերում միշտ կային մարդիկ, որոնք իրենց հոգևոր գիտելիքներով փոխարինում էին բացակայող քահանային [Մանուչարյան 2018, 40]: Մեր ուսումնասիրության նյութերը նույնպես ընդգծում են խորհրդային ժամանակներում հոգևոր գիտելիքների փոխանցման այն պրակտիկաների տարածվածությունը, որոնք ընտանեկան ու համայնքային կրոնական ինքնության ու ժառանգականության պահպանման եղանակներից էին:

Կաթոլիկ քահանաների աքսորի կամ հեռացման դեպքերում մարդիկ, ինչպես պատմում է Գյումրիի տեր Գրիգոր կաթոլիկ քահանան, շարունակում էին հավաքվել տներում ու աղոթել. «Մենք միշտ հավաքվել ենք օդաների մեջ, աղոթում էինք, հիմնականում վարդարան: Առաքելական եկեղեցում չկա, բայց Աստվածամոր

³⁰ «Ֆրանգների» մեջ առանձնանում էին մի քանի մշակութային ենթախմբեր, որոնց միջև հարաբերությունները ևս առանձնահատուկ էին [Петросян], սակայն դրանց վերլուծությունը չի ներառվում այս աշխատանքի շրջանակում:

աղոթքը կաթոլիկների մոտ երկրորդ աղոթք է: ...Մեր հավատքը ընտանիքում միշտ եղել է, մենք փոքր հասակից գիտեինք՝ մաման միշտ աղոթում էր ու մեզ սովորեցրել էր աղոթելը, «Հայր մեր», հավատամքը...»:

Գյումրեցի Ա.-ն վերհիշում է. «Իմ պապը Փանիկում է ապրել, այնտեղ կաթոլիկ համայնք է, կաթոլիկ եկեղեցի է: Ես իրանից եմ աղոթքներ սովորել: ... Երկրաշարժից հետո Աստվածաշունչը նոր սկսեց ազատ վաճառվել, իսկ (խորհրդային ժամանակներում – Յու. Ա.) ես, երեխաներին բարուր արած, տանում էի տատիս մոտ, ինքը Աստվածաշունչ էր սովորեցնում, այտենց իմ երեխեքը մեծացել են: Մանկապարտեզում քնելուց առաջ երեխան աղոթք էր ասել, ասում էին՝ երևի «Ֆարմասոն» է, ասում էի՝ «Ֆարմասոնը» դուք եք. երեխես եկեղեցով ա մեծացել»:

Ի տարբերություն Հայաստանի՝ Ջավախքի որոշ գյուղերում հաջողվեց չփակել եկեղեցիները [դաշտ. նյութեր, Секрески 2016, 316]: Ինչպես նշում էին Խուրգամա գյուղի բնակիչները, իրենց եկեղեցին երբեք էլ փակ չէր, իսկ 1970-ական թթ. (որոշ տվյալներով՝ 1980-ականներին) հենց ստեղծվեց հնարավորությունը, համայնքը փող հավաքեց ու վերանորոգեց եկեղեցու տանիքը և պատերը՝ «Ժամը բլած բան էր, 1970-ականներին փող հավաքեցին, ցանկապատը, կրիշը սարքեցին, գյուղի ժողովուրդը սարքեց»: Կարդիգամի ու Բավրայի եկեղեցիները, ինչպես պատմում են բնակիչները, փորձել են փակել, բայց գյուղի ղեկավարությունը չի ենթարկվել. թույլ չեն տվել:

Կարդիգամի եկեղեցու պահպանման հետ կապված՝ կա մի պատում 12 հղի կանանց մասին, որոնք կանգնել են եկեղեցու պաշտպան: Բնակիչներին (հիշում են նաև նրանցից ոմանց անունները՝ Մագդա, Էլիզ, Շուշան), որոնք կազմակերպել են անհնազանդությունը, շարել են եկեղեցու դռան առաջ ու սպառնացել, որ քարերով քարկոծելու են բոլորին, ովքեր փորձեն մոտենալ

եկեղեցուն: Սակայն եկեղեցու պահպանելը, չփակելը չէին նշանակում քահանա ունենալ: Այնտեղ էլ գյուղից մեկին «հոգևոր» պատասխանատու ընտրելը ընդունված երևույթ էր: Խուրգամայի եկեղեցին, օրինակ, ուներ միայն «տիրացու», այսինքն՝ «գյուղից մեկը», որը հոգ էր տանում եկեղեցու համար:

Բնակիչներից մեկը՝ Հաբետնակը (1939 թ.), պատմում է, որ տիրացուն եղել է իր պապը, որը դրա համար 4 անգամ «կուլակաթափ էր եղել», այսինքն՝ «ներս կմտնեին, կապին, տաքին գը»: «Եկեղեցում ապակի չկար, բայց կաշխատեինք, էդ օրենքները կպահեինք, կնունք կանեինք, էդ հավատը ժողովրդի միջից դժվար էր հանել»: Սակայն դիմադրության տարբեր եղանակներից բացի՝ գոյատևումը ապահովվում էր նաև հակառակ եղանակով՝ ընտելացմամբ, հարմարվողականության ռազմավարությունների միջոցով: Խուրգամա գյուղի արդեն հիշատակված Հաբետնակի հետ հարցազրույցը շարունակելիս պարզվեցին հետաքրքիր այլ հանգամանքներ, որոնք մեր թեմայի համար հետաքրքիր ու կարևոր են:

«Տիրացուի» ընտանիքը միննույն ժամանակ բավականին հարմարվել էր կոմունիստական կենսակերպին. «Մեր ընտանիքում մենք եղել ենք հին կուսակցական, բայց բոլորս էլ հավատով ենք եղել»: Ինքը՝ Հաբետնակը, ավարտել է բարձրագույն կուսակցական դպրոցը, եղել է շրջկոմի հրահանգիչ, կոլխոզի նախագահ, բայց նշում է. «Ես հավատում էի ու դժվար թե էս հավատից հրաժարվեմ: Ոչ ոք չէր կարողացել ասել՝ էս կանես, էն կանես»: «Ես գործարանի պարտքարտուղար էի, սովխոզի պարտքարտուղար, ճիշտ է, մենք քարոզում էինք, որ Սուրբ Սարգիս չգնան, բայց դե մեկ ա, աչքաթող ինք անում»: Նման իրավիճակը վերստեղծում է մի պատկեր, որտեղ հավատքն ու կոմունիստական կենսակերպը ոչ միայն իրար չէին հակասում, այլև անգամ օգնում էին ապահովել կրոնական ինքնության հարատևությունը՝ տարանջատելով

այդ երկու ոլորտների ընտանեկան ու հանրային տարածությունները: «Հավատքով» պաշտոնյաների «աչքաթողությամբ» կաթոլիկ գյուղերի կրոնական առօրյան ու կրոնական ինքնությունը պահպանվում էր: Նմանատիպ օրինակներ կան նաև Շիրակի մարզում, օրինակ՝ Ա.-ն ասում է. «Փոքրուց իմացել ենք, որ կաթոլիկ ենք, Յոթ Վերք ենք գնացել, Տեր Աստվածամայր եկեղեցի: Սովետական ժամանակ եղբայրս կոմունիստ էր, «վիսշի պալիտիչեսկի ակադեմիան է (Բարձրագույն քաղաքական ակադեմիա – Յու. Ա.) ավարտել, իրա ամուսնությունը 1982-1983 թվականին էր. Յոթ Վերքում ինքը պսակվեց:

«Թող բիլետս վերցնեն, բայց ես պետք ա պսակվեմ», նշանդրեքից հետո պսակվեց: Ուկրաինացու կաթոլիկի հետ է ամուսնացել»:

Տեր Գրիգորը իր ընտանիքի մասին պատմելիս նույնպես շեշտում է. «Մեր ընտանիքի մեջ մենք միշտ ունեինք (հավատքը – Յու. Ա.): Մենք յոթ երեխա ենք եղել, և հայրս Լենինգրադի պաշտպանության է մասնակցել, ուսուցիչ էր, կոմունիստ էր, բայց բոլոր երեխաներին մկրտել է, 40 օրական հասակում միշտ տարել են գյուղ ու մկրտել են»:

Այսօր՝ այդ մասին պատմելիս, ինչպես տեսանք, բոլորը նշում էին, որ չնայած կոմունիստական գաղափարախոսության մի մաս լինելուն՝ նրանք, այնուամենայնիվ, պահպանում էին հավատքը, սակայն խորհրդային ժամանակներում համակարգի մաս լինելը այդքան էլ հակասական չէր ընկալվում: Առավել ևս կոմունիստ ու պաշտոնյա լինելը շեշտվում էր մեր լսած պատմումներում: Դա խաղի կանոններին հետևելն է, որը ընդունելի շրջանակներ էր հաղորդում համայնքին՝ դրանով ապահովագրելով նրան հետապնդումներից: Այն կարելի է նաև անվտանգության «վահանի» ստեղծման պրակտիկա համարել, քանի որ ամեն մի կոմունիստ կամ իշխանությունների մաս հանդիսացող պաշտո-

նյա կարող էր որոշակի իմունիտետ ապահովել իր համայնքին, իր ազգակցական ցանցին, ինչը արդիական էր Խորհրդային Միության շատ փոքրամասնությունների համար [Goff 2020, 7]: Ենթադրում եմ, որ հատկապես դա արժեքավոր էր Վրաստանի դեպքում, քանի որ ոչ տիտղոսային փոքրամասնությունների իրավունքները սահմանափակող երկրում հայ կաթոլիկի պաշտոնյա դառնալը հեշտ բան չէր: Հայաստանյան հայ կաթոլիկների միջավայրում գրանցվել է նաև հակառակ միտումը՝ որպես դիմադրության նշան պաշտոններից ու կոմկուստում անդամությունից խուսափելը [Շագոյան 2015], բայց դա ամենայն հավանականությամբ համատարած բնույթ չի ունեցել:

Բազմաթիվ նման պրակտիկաների շնորհիվ գոյատևում էր նաև մեկ այլ էթնոդավանական համայնք՝ մոլդկանները: Մոլդկանների մասին արդեն հիշատակվել է գրքի 1-ին գլխում: XIX դարի 30-ական թթ. Ռուսաստանից Կովկաս աքսորված «աղանդավորները» բնակվում էին ներկայիս Լոռիի (Ֆիոլետովո, Լերմոնտովո) և Գեղարքունիքի (Սևան, Մեմյոնովկա, Շորժա) մարզերի տարածքում, սակայն խորհրդային ժամանակաշրջանում դեպի քաղաք ակտիվ միգրացիայի պատճառով Գեղարքունիքում մոլդկանների բնակչությունը խիստ փոքրացել է, իսկ Լերմոնտովո գյուղում՝ մնացել կիսով չափ: Մոլդկանների հավատքը, ի տարբերություն այլ խմբերի, մասնավորապես այստեղ քննարկվող հայ կաթոլիկների, խիստ սահմանափակումներ էր կարգադրում հանրային կյանքի շատ կողմերի վերաբերյալ: Օրինակ՝ նրանք չէին կարող քաղաքականությամբ զբաղվել, պետական պաշտոններ զբաղեցնել, այլ կազմակերպություններին ու կուսակցություններին անդամակցել, մասնակցել հանրային միջոցառումներին, «աշխատանքով չվաստակած» փող ստանալ (թոշակներ, նպաստներ) [Դաշտային նյութեր, Андреева 2020, 161; Андреева 2021, 743-746]: Դա լուրջ խնդիրներ կստեղծեր

խորհրդային իշխանությունների հետ: Այնուամենայնիվ, ինչպես բոլոր կրոնական համայնքները, վերապրելով բռնաճնշումների դաժան շրջան, նրանք նույնպես մշակեցին գաղտնի դիմադրության ու հարմարվողականության հիբրիդային մի ռազմավարություն, որը թույլ էր տալիս ոչ միայն գոյատևել խորհրդային շրջանում, այլև ապրել բավականին խաղաղ ու բարեկեցիկ կյանքով: Նախևառաջ դա նշանակում էր, որ համայնքային առօրյայում մոլեկանները շատ ավելի ճկուն և հանդուրժող էին, քան սովորաբար փորձում էին ներկայացնել: Օրինակ՝ ծերերից ոմանք խոստովանում էին, որ թեև խորհրդային, անգամ հետխորհրդային շրջանում շատերը հրաժարվում էին թոշակից, քանի որ «այդ փողերը վաստակած չէին աշխատանքով», նաև ասում էին. «Եթե ունևոր ես, այո՛, կարող ես հրաժարվել, իսկ եթե ոչ, ապա չես հրաժարվում»:

Մեզ հետ զրուցող տարեցները խորհրդային շրջանը հիշելիս այն բաժանում էին երկու մասի՝ ստալինյան ու հետստալինյան: Ստալինյան ժամանակները հիշվում են որպես ծանր, վտանգավոր ու հավատքի համար հալածանքների շրջան, սակայն անգամ այդ պարագայում Ստալինին նույնպես աշխատում էին չմեղադրել՝ մեղքի ամբողջ ծանրությունը տեղափոխելով տեղական իշխանությունների վրա. «Ծանր կյանքը Ստալինի օրոք էր: Բայց դա Ստալինը չէր անում. տեղական իշխանություններն էին, Միբիր էին արքայորդ: Իսկ Ստալինից հետո, ո՛չ, չէին անհանգստացնում» («(Тяжелая) жизнь – это при Сталине было... Но это не Сталин делал, это местные власти.. Ссылали в Сибирь. Прадеда сослали. (А после Сталина) нет, не мешали») (Մ., 70-ն անց):

80-ամյա Պյոտրը հիշում է. «Ոչ մի լավ բան. ծերերին՝ բանտ, հայրերին՝ ռազմաճակատ: Շատ ծերեր են բանտում նստել և՛ հավատքի համար, և՛ «բեղերի»: Մի ծերուկը կատվին էր շոյում, ասում էր, թե բա բեղերդ ոնց որ Ստալինի բեղեր լինեն: Ոմանց

բանտ էին ուղարկում, ոմանց՝ մսադաց, իսկ մենք՝ երեխաներս, սոված էինք մնացել: Նման մարդիկ արհամարհված էին կոմունիստների կողմից ընդհուպ մինչև 60-ականներ, իսկ Բրեժնևի ժամանակ ավելի հեշտ էր. քիչ թե շատ ազատ էինք, ոչ մի ճնշում ու արհամարհանք չկար արդեն («ничего хорошего, стариков в тюрьму, отцов на фронт. Много стариков отсидело. И за веру, и за «уси», знаете, один старик гладил кошку, сказал, «уси как у Сталина», одних в тюрьму, других в мясорубку, а мы, дети, голодными остались. В презрении были у коммунистов вот такие люди, буквально до 60 годов, до Брежнева, а при нем легче стало, более менее свободно стало, никакого давления и презрения уже не было»):

Ավելի հեշտ ու ազատ կյանքը Բրեժնևի ժամանակ չէր նշանակում կոմունիստների կողմից որևէ գործողությունների բացակայություն: Սակայն ակնհայտ էր, որ մոլոկաններին արդեն որոշակի ընտրության հնարավորություն տրվում էր՝ հիմնականում հաշվի առնելով նրանց ընդհանուր լոյալությունը, կազմակերպվածությունն ու արդյունավետ աշխատանքը:

Խորհրդային ժամանակներում ամեն քաղաքացի պետք է անցներ «կոմունիստական բուրգի» որոշակի աստիճաններ՝ լինելով հոկտեմբերիկ, պիոներ, կոմերիտական ու կոմունիստ: Մոլոկանների համար որևէ այլ խմբակցման անդամ լինելը արգելված էր: Իհարկե, այդ ամենով պայմանավորված՝ խորհրդային իշխանությունների հետ ժամանակ առ ժամանակ առաջանում էին հակասություններ: Սակայն մեր բանասացներից գրեթե բոլորը պնդում էին, որ որևէ լուրջ բախում երբեք չի եղել, և դա հիմնականում եղել է մի քանի պատճառներով: Նախ մոլոկանների համայնքի լոյալությունը, քաղաքական ու հանրային դաշտում իսպառ բացակայությունը, աշխատանքային կամ կուսակցական գործունեություն ծավալելու ցանկության բացակայությունը

խորհրդային իշխանությունների մոտ ձևավորում էր պայմանական հանդուրժողականություն, որը հնարավորություն էր տալիս մոլոկաններին հետևելու իրենց օրենքներին: Մի տարեց տղամարդ՝ Մ.-ն (Ֆիոլետովից), հիշում է. «Իհարկե, ստիպում էին կուսակցական դառնալ: Ձաստավայի պետ Խաչիկյանը ինձ կանչեց, առաջարկեց, իսկ ես աշխատանքիս համար մեղալ ունեի, ամեն ինչ ունեի ու հրաժարվեցի: Իսկ ինքը չէր էլ պնդում («Заставляли, конечно (в партию вступать). Начальник заставы Хачикян меня позвал, предложил, а у меня медаль за труд, а у меня все есть, я отказался, а он не настаивал»):

70-ն անց Նադյան (Ֆիոլետովն) նշում է. «Այո՛, առաջ կոմունիստները խանգարում էին հավատքին: Բայց մոտս չէին գալիս. ես բուժաշխատող էի» («Раньше да, они (коммунисты) мешали (верить). Ко мне не приходили, я медработник»):

Ոմանք հիշատակում էին, որ երիտասարդներին թույլ էին տալիս «սոբրանյա» (ժողովարան) չհաճախել կամ թերևս հազվադեպ գալ: Բացի այդ՝ մոլոկաններին տրվող ընտրության հարաբերական ազատությունը ոչ միայն իշխանությունների կողմից էր գործում, դրան հետևում էին նաև հենց իրենք՝ մոլոկանները: Ֆիոլետովն գյուղի բնակիչ 80-ամյա Պյոտրը հիշում է. «Կոմունիստների ժամանակ ջահելները սոբրանիա չէին գնում: Չէ՛, տիկին, ես կոմունիստ չէի եղել: Կոմունիստ էին, ովքեր ռազմաճակատից են եկել, կամ պատերազմից առաջ ընդունվածները: Պատերազմից հետո արդեն ոչ ոք չէր ուզում: Կոմունիստները իրենք սոբրանիա չէին գնում, իսկ եթե կուզենային, դե ինչպե՞ս կարելի է չթողնել: Լինում էր, որ պրեսվիտերներին էին կանչում, դե բայց այդ մասին արդեն ո՞վ է հիշում: Մերոնց կանչում էին. ծերունիները գրագետ ու համեստ էին, ամեն հարցին կարողանում էին պատասխանել: Աստիճանաբար հանգիստ էին թողել: Դե ով պիոներ չէր ընդունվում, չէին հավաժում: Դպրոցականներին չէին ստիպում: Դպրո-

ցում վզկապ էին տալիս, նրանք անմիջապես պայուսակ էին դնում: Դե կային ուսուցիչներ, որ ասում էին, դե ինչ ես մենակ մնացել (առանց վզկապի), դե հագնում էին, հետո հանում, գցում. լաթ է, էլի: Կոմսոմոլը, կուսակցությունն արդեն լուրջ էին: Իսկ Լենինի մասին երեխաները սովորում էին, դրա համար գնահատական էին դնում, ուզած-չուզած սովորում էին» («Во время коммунистов на собрания не ходили, молодые были. Нет, хозяйка, я коммунистом не был. Коммунистами были кто с фронта пришел, и до фронта кто вступил, а потом уже никто не хотел. Они сами в собранию не ходили, а если захотят, то как можно не пустить. Было, что пресвитеров вызывали, но кто теперь помнит. Вызывали наших, старики были скромные, грамотные, на все могли ответить. Потом постепенно отстали, оставили их в покое. Ну кто не вступал в пионеры, не вступал, того особо не притесняли. Детей, кто в школу ходили, не заставляли. Им в школе галстук дали, а он в портфель положил. Ну учителя бывали, скажут, ну что ты один такой - надел, потом снял, выбросил, тряпка она и есть тряпка. А комсомол, партия - это серьезно. А про Ленина учили, за это оценку ставили, ну учили и учили»):

Երևանի 70-ամյա բնակչուհի Տատյանան նույնպես հիշում է. «Մեզ պիոներ ընդունում էին, մենք հրաժարվում էինք և՛ պիոներ լինել, և՛ հոկտեմբերիկ: Ուսուցիչները դե գիտեին. շատ չէին հոգնեցնում: Ուրիշներին՝ միգուցե, ինձ՝ ոչ: Մենք որ սոբբանիա ենք գնում, սուրբ ոգով ենք ծնված, շփվում էինք, և հոկտեմբերիկ դառնալը ամոթ էր: Մեր դասարանում, ինձանից բացի, մի ջիուդ-մոլդկան կար (շաբաթական – Յու. Ա.), այ ինքը ընդունվեց: Երեխաները մեզ նորմալ էին վերաբերվում, ես ընկերուհիներ ունեի, հավաքվում էինք, ես նրանց հետ միասին էի. դա շատ լավ եմ հիշում» («В пионеры нас принимали, мы отказались и октябрятами и пионерами. Учителя уже знали, сильно не приставали. К другим

приставали, но ко мне – нет. Мы когда ходим в собранию, уже этих духом рождены и общаемся и мы не хотели, для нас был позор, если октябренком будешь. У нас еще один был, жиды-молокане (субботники), он «принялся» (т.е. поступил в пионеры). Дети нормально относились, подружки были, собирались. Я с ними вместе ходила, это хорошо помню»):

Մոլոկանների խորհրդային «ընկալման» դեպքում կարևոր դեր էր խաղում իրենց որպես «ռուս» հաշվառվելը³¹, ինչպես նաև կրթության լեզուն՝ ռուսերենը, որը ոչ միայն լեզվային անջրպետ էր ստեղծում հայերի ու նշված խմբերի միջև, այլ նաև արտոնված լեզվամշակութային ցուցիչ էր ուշ խորհրդային միջավայրում, որտեղ ռուսերենը աստիճանաբար ավելի մեծ դեր էր ունենում որպես հիմնական տիտղոսային ազգի՝ ռուսների, հետևաբար կայսերական լեզու:

Մոլոկանների դեպքում կային ևս մի քանի հանգամանքներ, որոնք թույլ էին տալիս իշխանություններին «չնկատել» նրան կրոնականությունը: Նախ նրանց ժողովարանները թե՛ գյուղական, թե՛ քաղաքային լանդշաֆտում նկատելի չէին: Սովորաբար դրանք համայնքի առանձին անդամների, հիմնականում պրեսվիտերների տներ էին, որտեղ համայնքի մի մասը շաբաթվա ընթացքում՝ որոշ օրերին ու ժամերին, հավաքվում էր: Քաղաքային միջավայրում, բնակարանային պայմաններում դա դժվար էր, ու մեր բանասացների հաղորդմամբ խորհրդային ժամանակներում համայնքի ընտանիքների հավաքական միջոցներով արվարձան-

³¹ Ոչ բոլոր մոլոկաններ էին էթնիկ ռուսներ, հատկապես Շորժայի շրջանում բնակվող մոլոկանները մեծ մասամբ ազգությամբ մորդվացիներ էին, որոնք անգամ բավականին երկար պահպանում էին իրենց լեզուն որպես առօրյա հաղորդակցման միջոց: Պետք է նշել, որ մինչև ուշ խորհրդային տասնամյակներ ռուս ու մորդվացի մոլոկանների միջև հաղորդակցումը բավականին սահմանափակ էր. այն սկսեց աշխուժանալ միայն քաղաք տեղափոխված մոլոկանների միջև (դաշտ. նյութեր):

ներից մեկում սովորաբար բնակելի առանձնատուն էին վարձում, որտեղ և հավաքվում էին: Երկրորդը, մոլոկանները խիստ փակ ու քարոզչականությամբ չգրադվող համայնք էին կազմում, հետևաբար նրանք գաղափարական տարածման վտանգ չէին ներկայացնում: Երրորդը, անգամ քաղաքային պայմաններում նրանք աշխատում էին զբաղեցնել սոցիալական ամենացածր խորշերը. աշխատում էին որպես բանվոր, վարորդ, շինարար, կանայք հիմնարկներում կամ մասնավոր տներում մաքրություն էին անում, ինչը նրանց դարձնում էր հասարակության աննկատելի անդամ: Ի տարբերություն հայ կաթոլիկների, որոնք, պաշտոններ զբաղեցնելով, փորձում էին օրինական շրջանակներ ստեղծել իրենց համայնքի գոյության համար, մոլոկանները, հակառակը, մարգինալացնում էին իրենց՝ փորձելով խոսափել կուսակցական վերահսկումից:

Բերված օրինակներից կարելի է հասկանալ, որ ուշ խորհրդային շրջանում, չնայած կայսերական շրջանից ժառանգած ու խորհրդային իշխանությունների կողմից նոր շունչ ստացած «փոքրամասնությունների» իրավունքների, ակնհայտ անտեսվում էին «մեծամասնության» օգտին, որոշ մարգինալ կրոնական համայնքներ ոչ միայն կարող էին համեմատաբար հանգիստ գոյատևել, այլ նաև հնարավորություն էին ստանում պահպանելու իրենց կրոնամշակութային ինքնությունը պայմանականորեն հանդուրժող միջավայրում: Դա հիմնականում տեղի էր ունենում այդ խմբերի որոշակի լոյալության, աշխատանքային բարձր արդյունավետության, հանրային ու քաղաքական դաշտում որևէ խնդիրներ չստեղծելու, որոշ դեպքերում խորհրդային օրենքներով «խաղալու» պատրաստակամության շնորհիվ: Ի փոխհատուցումն այդ ամենի՝ խորհրդային իշխանությունները պատրաստ էին անտեսելու այդ խմբերի ակնհայտ կրոնամշակութային բնույթը, նրանց ինքության ոչ սոցիալիստական կողմերը, ինչպես նաև

մարզինալ, լավ չվերահսկվող ու չկառավարվող համայնական կյանքը: Որոշ իմաստով կարելի է ենթադրել, որ բացի արդեն քննարկված գաղտնի դիմադրության պրակտիկաներից՝ գոյություն ունեն ոչ ֆորմալ պայմանավորվածություն կամ, եթե կարելի է այդպես արտահայտվել, «պակտ» այդ խմբերի և հատկապես տեղական (դա կարևոր է) խորհրդային իշխանությունների ու պետական կառույցների միջև, ինչը այդ փոքրամասնությունների համար հանգիստ, ինչպես նաև նյութապես բարվոք կյանքի հնարավորություն էր ապահովում: Որոշ խմբեր (հայ կաթոլիկները) իրենք էին աշխատում տեղավորվել տեղական պետական կառույցներում և օգնել յուրայիններին: Տեղական իշխանությունների ու հիմնարկների ներկայացուցիչները իրենց իրավասության տարածքում ապրող մոլոկաններին, օրինակ, յուրայինների տեղ էին դնում, ձևավորում էին նրանց հետ սոցիալական ու ընկերական կապեր՝ միննույն ժամանակ գնահատելով նրանց աշխատասիրությունն ու ազնվությունը: Կրոնական փակ բնույթ ունեցող խմբերը, ինչպես մոլոկանները, լոյալ մնալով իշխանությանը, չէին ջանում իշխանական բուրգի անգամ ներքին օղակներում ընդգրկվել (չհաշված կոլխոզի կառուցվածքը). նրանք գերադասում էին միշտ մնալ սոցիալական ցածր դիրքերում, անգամ մասնագիտական ասպարեզում, ինչը նրանց հնարավորություն էր տալիս պահպանելու նաև համայնքային կյանքի մեկուսացված ու մարզինալացված եղանակները: Այնուհանդերձ, նրանք օգտվում էին ուշ խորհրդային համակարգի բոլոր սոցիալական արտոնություններից: Թերևս դա է պատճառը, որ այդ խմբերի անդամների մեծամասնությունը նոստալգիայով են հիշում հատկապես ուշ խորհրդային տարիները:

Գրականության ցանկ

Մանուչարյան Նելլի, Մկրտությունները խորհրդային Հայաստանի պթեիզմի պայմաններում // Շագոյան Գ. (խմբ.), Չլսվող ձայներ. Հիշողությունն ու հետհիշողությունը բանավոր խատմություններում, ՀԱԻ հրատարակչություն, Երևան, 2018, 28-51:

Մանուչարյան Նելլի, Խորհրդահայ գյուղացին ընդդեմ կոլեկտիվացման. Հակակոլտնտեսային դիմադրության մշակույթը 1929-1931 թվականներին// Անտոնյան Յուլիա (խմբ.), Խորհրդահայ մշակույթ. Կոնցեպտը, ընկալումներն ու դրսևորումները, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2023, 215-232:

Միմավորյան Արիստակես, Հայ կաթոլիկ համայնքներն այսօր, «Նորավանք» հիմնադրամ, 2009, http://www.noravank.am/arm/articles/detail.php?ELEMENT_ID=2337:

Շագոյան Գայանե, Ամբողջատիրական առօրյա (սոցիալիստական հարաբերությունների փոփոխությունները ստալինյան արդիականության պայմաններում) //Խառատյան Հրանուշ, Շագոյան Գայանե, Մարության Հարություն, Աբրահամյան Լևոն, Ստալինյան բռնաճնշումները Հայաստանում. Պատմություն, հիշողություն, առօրյա, ՀՀ ԳԱԱ հրատարակչություն, Երևան, 2015, 154-198:

Goff Krista A., *Nested Nationalism. Making and unmaking nations in the Soviet Caucasus*, Cornell University Press, Ithaka and London, 2020.

Keiser Claire A., *Georgian and Soviet Entitled nationhood*, Cornell University Press: Ithaka and London, 2022.

Klein Janet, *Making minorities in the Eurasian Borderlands*, in: Goff, Krista A. and Lewis H. Siegelbaum, *Empire and belonging in the Eurasian Borderlands*, Cornell University Press: Ithaka, London, 2019, 17-31.

Kotljarchuk Andrej, Sundstrom, Olle. *Introduction: The problem of Ethnic and Religious Minorities in Stalin's Soviet Union*, in: Kotljarchuk, Andrej, Sundstrom, Olle (eds). *Ethnic and Religious minorities in Stalin's Soviet Union*, Elanders: Stockholm, 2017.

Medda-Windischer Roberta, *Old and New Minorities: Diversity Governance and Social Cohesion from the Perspective of Minority Rights*, Acta Univ. Sapientiae, European and Regional Studies, N 11, 2017, 25-42.

Martin Terry, *The affirmative action empire*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2001.

Ohanjanyan Anna, *Evangelical and Pentecostal Communities in Armenia: Negotiating identity and Accommodation*, in: A. Agadjanian (ed.) *Armenian Christianity Today*, Ashgate: Furham, UK, 2014.

Walters Philip, *A survey of Soviet religious Policy*, in: Ramet, Sabina Petra (ed.) *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge University Press, 1993.

Андреева Юлия, *Соседство с «другими»: контакты, сети и границы (на примере молокан Армении)*, Кунсткамера, н. 4 (10), 2020, 157-167.

Андреева Юлия, *Религиозное сообщество молокан в современной Армении*, Истрия, Археология и Этнография Кавказа, т. 17, н. 3, 2021, 735-750.

Мосаки Нодар, *Армянский фактор в формировании езидской идентичности, или кто «изобретает» езидов?* Антропологический Форум, Н. 51, 2021, 72-112.

Петросян Арапат, Франги. Историко-этнографическое исследование, <https://coollib.net/b/402988-ararat-petrosyan-frangi-istoriko-etnograficheskoe-issledovanie/read>.

Секерски Конрад. *«Промежуточная церковь»: армянские католики в Армении и Грузии в пост-советское время*, Государство, религия, церковь в России и за рубежом, н. 2(34), 2016.

Эткинд Александр, *Внутренняя колонизация. Имперский опыт России*, Новое литературное обозрение, Москва, 2013.

ԳԼՈՒԽ 4

ԿՐՈՆԸ ՈՐՈՇԵՍ ԱՅԼԱԽՈՇԱԿԱՆ ՇԱՐԺՈՒՄ. ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՇՐՋԱՆԻ ՀԻՍՈՒՆԱԿԱՆՆԵՐԻ ՕՐԻՆԱԿԸ

Լիլիթ Գաբրիելյան

*Հայ բողոքական համայնքների վիճակը վաղ խորհրդային և
ստալինյան կառավարման շրջանում*

Խորհրդային Միության վարած հակակրոնական քաղաքականությունը զգալի մարտահրավերների առջև էր կանգնեցնում այստեղ ապրող կրոնական փոքրամասնություններին: Խորհրդային քաղաքականությունը, որը լծված էր աթեիզմի քարոզչության գործին և ձգտում էր ճնշել կրոնական պրակտիկաները, կենտրոնանում էր կրոնական փոքրամասնությունների գոյատևման ու համայնքների զարգացման խաթարման վրա: Խորհրդային Միության հիմնադրմանը հաջորդող ժամանակաշրջանը ականատես եղավ կրոնական համայնքների զգալի ճնշումների: Կոմունիստական գաղափարախոսությունը, հատկապես Վլադիմիր Լենինի և Իոսիֆ Ստալինի ղեկավարության ժամանակ, նպատակ ուներ ընդհանրապես արմատախիլ անելու կրոնական ազդեցությունը: Այս պայմաններում կրոնական փոքրամասնությունները, մասնավորապես բողոքական շարժումները, փորձում էին ռազմավարություններ մշակել՝ նավարկելու ռեպրեսիվ խորհրդային համակարգի շրջանակում:

Այս գլխում անդրադարձ կկատարենք հայաստանյան ավետարանական խմբերի՝ խորհրդային ժամանակներում գոյատևման, ինքնության ձևավորման, պահպանման ու հատկապես դիմադրության որոշ եղանակներին, որոնց շնորհիվ նրանք ճնշման օբյեկտից վերածվում էին գաղափարական պայքարի սուբյեկտների՝ իրենց առօրյա կրոնականությանը հաղորդելով այլախո-

հույթյան իմաստավորում: Ավետարանականները Արևելյան Հա-
 յաստանում հայտնվեցին 1820-ական թթ. Շվեյցարիայի Բազել
 քաղաքից Կովկաս ժամանած երկու ավետարանական քարոզիչ-
 ների՝ Աուգուստ Դիտրիխի (August Heinrich Ditttrich (1797-1885),
 գերմանացի ավետարանական (յուդեոքական) քահանա) ու Ֆելի-
 ցիան Ջարեմբայի (Felician Martin von Zarembo (1794-1874), լեհ
 ազնվական) միջոցով: Սկզբում նրանք հաստատվեցին Ղարաբա-
 դում՝ Շուշի ու Շամախի քաղաքներում, որտեղ հիմնեցին ուսում-
 նարաններ, տպարաններ ու սկսեցին կրոնական ակտիվ քարոզ
 իրականացնել հայերի մեջ և «աշխատում էին իրանց կողմը
 գրաւել ամենայն անձի, որ դիրքով, ազդեցութեամբ, կամ հմտու-
 թեամբ կարող էր նպաստել իրանց ձեռնարկութեանը» [Ղուկա-
 սեանց 1886]: Այսպես, Ղարաբաղը դարձավ Բազելի միսիոներնե-
 րի կենտրոնը. դարի կեսերին ավետարանական համայնքներ
 կային արդեն Երևանում, Վաղարշապատում, Ալեքսանդրապո-
 լում, Կարսում: Մինչև 1914 թվականը Ռուսական կայսրությունը
 չէր ճանաչում ավետարանական եկեղեցին որպես առանձին հա-
 մայնք, սակայն 1914 թ. պաշտոնապես գրանցվում է հայ ավետա-
 րանական Արարատյան միությունը, որը ներառում էր Երևանի,
 Վաղարշապատի, Ալեքսանդրապոլի, Կարսի և Նոր Բայազետի
 համայնքները [Ohanjanyan 2014, Ղանալանյան 2010]:

1925 թ. մարտի 2-ի դրությամբ հայ ավետարանականների
 հաստատված համայնքներ կային Երևանում, Լենինականում
 (այժմ՝ Գյումրի) ու Էջմիածնում. ընդհանուր թիվը 545 հավատա-
 ցյալ էր, 15 ղեկավար անձնակազմ և 3 աղոթատուն, որից մեկը՝
 Լենինականում, մյուս երկուսը՝ Էջմիածնում: Երևան քաղաքի
 համայնքները հատուկ տրամադրված տարածքներ չեն ունեցել
 աղոթատան համար: Էջմիածնի Սամաղար գյուղում աղոթատնե-
 րը եղել են ավետարանական ղեկավարների բնակարանները,
 իսկ 1926 թ. հրապարակված մի ցուցակում նշվում է ավետարա-

նականների ու աղվենտիստների 15 համայնքային տարածք [Список Армян евангелисты-протестанты. 2 марта 25г., Уполномоч. No 2 СЕКО АРМЧЕКА (Цатурян), Секретарь Орграспреда ЦК.; ՀԱԱ, ֆ 1, ց 7, գ. 229, թ. 52, 1926 թ.]:

Ըստ «Անաստված» թերթի 1929 թ. հոդվածների՝ բողոքականները Հայաստանում ունեն շուրջ 3000 հետևորդներ, նրանց «եղբայրությունների» շարքում են քաղաքում շրջիկ վաճառականները, իսկ գյուղերում՝ կավվածատերերը: Նրանք ունեին ժողովարաններ, որտեղ շաբաթը մեկ անգամ քարոզ էին լսում ու աղոթում: Ծեսերը կատարում էին խմբական երգով՝ ֆիզգարմոնիայի կամ գրամոֆոնի նվագակցությամբ, հավաքում «կամավոր նվերներ՝ ողորմության գանձանակ»: Ավետարանականներն ամեն տեղ ունեին երիտասարդների ու կանանց հատուկ խմբեր, նույնիսկ պատգամավորական ժողովներ էին հրավիրում՝ հատուկ ուշադրություն դարձնելով գյուղական կյանքի կազմակերպմանը, և հորդորում էին «ավետարանական» գյուղերը կազմակերպել կարգ ու կանոնով, բարեկեցությամբ [«Անաստված», N4, 1929 թ.]: Իսկ աղվենտիստ-շաբաթականների մասին նշված է, որ նրանք Երևանում, Էջմիածնում և Նոր Բայազետում ունեն 3 համայնք-ժողովատուն՝ մոտ 60 հետևորդներով: Իրականացնում են նույն ծեսը, ինչ ավետարանականները, հավատում են Քրիստոսի երկրորդ գալստյանը [«Անաստված» N 4, 1928 թ.]:

«Անաստվածի» այլ էջերում հանդիպում ենք Արտաշատի մոտակա գյուղերից մեկում բողոքական միսիոներության մի դրվագի. «1927 թ. զարնանը մեր շրջանի գյուղերում երևացին բողոքականները: Սկսվեց եռանդուն աշխատանք, ցուցակագրեցին համակրողներին, գրվեցին շատերը: Գումարվեցին ժողովներ: Մենք սրանց ոտը մեր գյուղից համարյա կտրեցինք: «Պատվելին» աստիճանաբար կրճատեց իր հաճախակի այցելությունները մեր գյուղում: Աշխատանքները թուլացան. այն, որ ամեն կիրակի ժո-

դովներ էին տեղի ունենում, այդ դեպքից հետո պակասեց: Սակայն այժմ նորից բողոքական քարոզիչներ են երևում: Պատճառն այն է, որ սրանք ուստայն են հյուսել մեր հարևան Արտաշատ գյուղում և այնտեղից հաճախ «որսի» են դուրս գալիս դեպի գյուղեր»: Վերոնշյալ հոդվածից կարելի է ենթադրել, որ 1927-1928 թթ. բողոքականների կողմից իրակացվող կրոնական քարոզները դեռևս վայելել են որոշակի ազատություններ: 1929 թվականից մինչև Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիները կրոնի ու մեր դեպքում ավետարանական խմբերի դեմ իրականացվող հատուկ գործողությունները խորհրդային իշխանությունների կողմից արդեն կարելի է բնութագրել որպես ստալինյան մեծ մաքաւման, ընդհատակյա դիմադրության ու քողարկված կրոնական-սոցիալական շարժման շրջան: 1929 թ. սկզբին ուժեղացան համակարգված հարձակումները կրոնական խմբերի նկատմամբ: Բողոքական շարժումները ճնշվեցին, մկրտականները, ավետարանականները, յոթերորդ օրվա աղվենտիստները և այլ խմբեր Խորհրդային Միության տարբեր հանրապետություններում ենթարկվեցին դաժան հալածանքների, հետապնդումների, իրավազրկումների: Եկեղեցիները/ժողովարանները բռնագրավվեցին կամ ավերվեցին, թիրախ դարձան հոգևորականներն ու հավատացյալները, զգալիորեն մեծացան գրանցման ու հարկերի ֆինանսական ծախսերը, արգելվեց միսիոներական քարոզչությունը, իսկ կրոնական գործունեությունը դրվեց խիստ կանոնակարգության շրջանակում [Beznosova 2014]: Այս պայմաններում, չնայած ճնշող միջոցներին, ավետարանական համայնքները գտան գոյատևելու և իրենց հավատքը ընդհատակում կիրառելու ուղիներ: Գաղտնի հանդիպումներն ու տնային հավաքները դարձան գերակշռող՝ ապահովելով նրանց կրոնական կյանքի շարունակությունը գաղտնիության մեջ, թեև փոքրաթիվ հետևորդներով:

1930-1940-ական թթ. հայ ավետարանականների ու մկրտականների մի քանի փոքր խմբեր մնացել էին հիմնականում Երևանում և Լենինականում, որտեղ անցկացվում էին գաղտնի աղոթաժողովներ, հավատացյալների տներում կազմակերպվում էին հոգևոր հավաքներ, ընդհատված էր կապը ինչպես Հայաստանում գործող մյուս ավետարանական խմբերի, այնպես էլ այլ հանրապետությունների ավետարանական-մկրտական հավատացյալների միջև [Ղազարյան, Լևոնյան 1999]:

1944 թ. խորհրդային իշխանությունների վերաբերմունքը կրոնի նկատմամբ կտրուկ փոխվեց, ինչին նպաստում էին պատերազմի ժամանակ կրոնական տարբեր խմբերի ու եկեղեցիների դրսևորած լոյալությունն ու օգնությունը պատերազմի տարիներին, ինչպես նաև խորհրդային իշխանությունների քաղաքականության նոր ուղենիշները, որոնց համար կրոնական կազմակերպությունները կարող էին հարմար գործիք դառնալ [տե՛ս այս գրքի 2-րդ գլուխը]:

Խորհրդային Միությունում ընդունվեց «Խղճի ազատության մասին» օրենքը: 1944 թ. հոկտեմբերից բոլոր բողոքական խմբերի գործունեությունը թույլատրվում էր իրականացնել միասնական ու բապտիստական (մկրտական) եկեղեցու մեջ. Հայաստանում այն ստացավ «Ավետարանական քրիստոնյաների և բապտիստների համայնք» անվանումը, որը Համամիութենական ավետարանական քրիստոնյա-բապտիստների եկեղեցու մաս էր կազմում: 1945 թ. սեպտեմբերի 25-ին տեղի ունեցավ Երևանի հայ ավետարանական քրիստոնյա-բապտիստների խորհրդաժողովը, և եկեղեցու երեց ընտրվեց Բենիամին Քոչարյանը, օգնական՝ Ավետիս Կիրակոսյանը, իսկ քարտուղար՝ Արշավիր Միքայելյանը: 1946 թ. համայնքը պաշտոնապես գրանցվեց և որպես աղոթատուն ու իրավաբանական հասցե ամրագրվեց Նար-Դոս փողոցի թիվ 90 տունը: Գրանցումից մի քանի ամիս անց հաղորդական

իրավանդամների թիվը հաշվվում էր 52 անդամ, իսկ 1948 թ. մայիսի տվյալներով՝ 84 անդամ: Մինչև Ստալինի մահը կրոնական փոքրամասնությունները գտնվում էին հարաբերականորեն կայուն գոյատևման փուլում, չնայած որ ավետարանական-մկրտական եկեղեցին գտնվում էր խորհրդային հատուկ ծառայությունների վերահսկողության ներքո, բայց ակտիվ ռեպրեսիաները վերացել էին, և դա հնարավորություն էր տալիս տարբեր բողոքական խմբերին մեծացնելու անդամների քանակը և իրականացնելու կանոնավոր հավաքներ [Ղազարյան, Լևոնյան 1999]:

Կրոնական «բողոքը» խրուշչովյան ու բրեժնևյան քաղաքական-գաղափարախոսական քարոզի շրջանում

*«Ուսումնասիրելով մատերիալիզմը՝ դարձանք իդեալիստ,
ուսումնասիրելով այթեիզմը՝ դարձանք հավատացյալ»
Ֆիզմաթի ուսանող*

1960-ական թվականները կրոնն ուսումնասիրող գիտնականներն անվանել են այլախոհության տասնամյակ Խորհրդային Միությունում [Fletcher 2017]: Այս շրջանը ականատես եղավ Խորհրդային Միության քաղաքական մթնոլորտի զգալի փոփոխությունների. սա ապաստալինացման ժամանակաշրջանն էր, երբ ԽՍՀՄ-ում հարաբերական ազատականցման ու վերահսկողության գործիքների թուլացման փուլ էր սկսվում: Տեղի ունեցավ խորհրդային տնտեսության լճացում՝ գյուղատնտեսական ու արդյունաբերական արտադրության դանդաղում: Պլանավորված տնտեսական համակարգը աստիճանաբար ավելի անարդյունավետ էր դառնում, ինչը հանգեցնում էր պակասուրդի (դեֆիցիտ) ու կենսամակարդակի նվազմանը: Մտավորականների՝ գրողների, արվեստագետների կողմից հրապարակ էին նետվում այլընտրանքային գաղափարներ՝ իրենց գրվածքներում դեմ դուրս

գալով ժամանակի պետական քարոզչությանը: Այս գործոնները նպաստում էին այլակարծության տարածմանը՝ ոգեշնչող ազդակ դառնալով կոլեկտիվ գործողությունների համար [Sharlet 1978]: Պատահական չէ, որ հենց այս տասնամյակում Հայաստանում նույնպես ակտիվացան կրոնական նոր շարժումներ, ինչն էլ հանգեցրեց կրոնական «նոր արթնության» խորհրդային բնակչության շրջանում [Բարի լուր, «Հայաստանի ավետարանական հավատքի քրիստոնյաներ», ամսաթերթ, 2010 թ., հոկտեմբեր, N10 (16)]:

Կոմունիստական կուսակցությունը շարունակում էր կրոնը համարել սպառնալիք իր իշխող գաղափարախոսության համար՝ կրոնական հաստատությունները դիտելով որպես կառավարությանը ընդդիմանալու հնարավոր կենտրոններ: Հայաստանը, լինելով խորհրդային 15 հանրապետություններից մեկը, հիմնականում հետևում էր Սովետի միտումներին: Կենտրոնական իշխանությունների կողմից իջեցված հրամանների կատարմանը հետևում էին կոմկուսի քարտուղարները: Խորհրդահայ թերթերը նույնպես լծված էին հակակրոնական արշավի իրականացմանը:

Խրուլշչովի կառավարման շրջանում Խորհրդային Միությունը համակարգված հալածանքների քաղաքականություն էր իրականացնում կրոնական կազմակերպությունների դեմ՝ ներգրավելով քարոզի այնպիսի գործիքակազմ, ինչպիսիք էին հրատարակվող թերթերում, գրքերում, տարածվող բրոշյուրներում աթեիստական թեմաների ներկայացումը, ռադիոյով, հեռուստատեսությամբ, կինոյում, հանրակրթական մակարդակում աթեիզմը ներմուծելու ու դասերը բազմապատկելու միջոցները, եկեղեցիները փակելու մարտավարությունը [Grossman 1973]: Կրոնական բնակչության դեմ կիրառվում էին ուժի բազմաթիվ ուղղակի միջոցներ՝ ժողովների ներսում յուրայինների ներգրավում, հավատացյալների հսկողություն, ժողովներում խուլիգանության հրահրումներ, հարկերի ավելացում և այլն [Grossman 1973]: Ինչպես Ջոն Անդեր-

սունն է նշում, 1960-ական թթ. սկզբին, ի պատասխան կրոնի դեմ Խրուշչովի արշավին, ստեղծվեց բապտիստական «ընդհատակյան» շարժումը [Anderson 1994]: Պատահական չէ, որ հենց այս ժամանակաշրջանում ավելացան առանց գրանցման գործող կրոնական կազմակերպությունների գործունեությունը, թեև նրանց գոյությունը 1929 թ. ընդունված ու մինչև 1991 թ. պահպանված օրենքով արգելված էր: Ըստ օրենքի՝ ովքեր կատարում են ծեսեր, որոնք «վնասակար են քաղաքացիների առողջության համար կամ ոտնձգություն են անում անհատների անձի կամ իրավունքների նկատմամբ» պետք է պատժվեն [Walters 1984]:

Լեոնիդ Բրեժնևի կառավարության ժամանակաշրջանում խորհրդային կառավարությունը շարունակում էր վարել պետական աթեիզմի քաղաքականություն, որը ձգտում էր ճնշել կրոնական համոզմունքներն ու սովորույթները, չնայած որ արտաքուստ բրեժնևյան հետապնդումները բնութագրվում էին «ավելի նուրբ և բազմազան կազմակերպմամբ» [Сазонов 2015]: Թվում էր, թե կոմունիստական կուսակցության վարած քաղաքականությունն ու ճնշումները պետք է ոչնչացնեին կրոնական հավատքը, սակայն այն շատ ժամանակ ստանում էր հակառակ ազդեցություն. կրոնական կազմակերպությունները ոչ թե ցրվում էին, կամ կրոնը արմատախիլ էր արվում, այլ ձեռք էր բերում ընդհատակյա գործունեության բնույթ՝ դրանով էլ չեզոքացնելով վերահսկելի լինելու վտանգը [Anderson 1994]:

Չնայած բրեժնևյան կառավարման վերջին տարիներին նկատվում էին իշխանության կողմից կրոնական կազմակերպությունների հետ կայունացման տարվող որոշակի քայլեր, սակայն ավետարանական ոչ բոլոր կազմակերպություններն էին ընդառաջ գնում պետության վարած քաղաքականությանը և շատ դեպքերում արտահայտում քրիստոնեական հավատալիքների անհամատեղելիությունը վարվող քաղաքականությանը և դրանով

իսկ ձևավորում բողոքի յուրօրինակ շարժում՝ հրաժարվելով պետական գրանցում ստանալուց [Белякова 2018]:

Չնայած Խորհրդային Միությունում կրոնական կազմակերպությունները տարբեր ժամանակներում, կախված պետության կարիքներից, արժանանում էին ժամանակաշրջանից ու իրողություններից թելադրվող վերաբերմունքի, այնուամենայնիվ հիսունականությունը գրեթե միշտ դիտվում էր, որպես պետության համար սպառնալիք և դա էր պատճառը, որ Բրեժնևի վարչակարգի ներքո նրանք բախվեցին առանձնահատուկ մարտահրավերների [Dobson 2018]: Շատերը ենթարկվեցին հալածանքների, այդ թվում՝ բազմաթիվ դատավարությունների ու բանտարկության, զրպարտությունների, ուղղիչ և պատժիչ գործողությունների Խորհրդային Միության պետական անվտանգության կոմիտեի (ՊԱԿ) կողմից [Tchepournaya 2003]:

Պետությունը հիսունականությունը դիտում էր որպես վտանգավոր ու դիվերսիոն գաղափարախոսություն՝ հաճախ մեղադրելով հիսունական քրիստոնյաներին պետության դեմ աշխատող օտարերկրյա գործակալներ լինելու մեջ: Այնուամենայնիվ, հիսունական խմբերը շարունակում էին հավատքի տարածումն ու կրոնական ծեսերի իրականացումը և՛ ընդհատակյա, և՛ ՊԱԿ-ի ուղիղ հսկողության տակ գտնվելով: Նրանց մի մասը գործում էր Ավետարանի քրիստոնյա-բապտիստների եկեղեցու (այսուհետ՝ ԱԲԲԵ) մեջ, իսկ որոշ մասը՝ գաղտնի՝ հրաժարվելով պետական գրանցում ստանալուց: Այն խումբը, որը գործում էր ԱԲԲԵ-ի կազմում դեռևս 1946 թ. փետրվարի 25-ից հավաքներ էր կազմակերպում Նար-Դոս փողոցի համար 90 տանը: Մինչև ՀՀ անկախության հռչակումը սա պետականորեն գրանցված միակ եկեղեցին էր Երևանում, որտեղ թույլատրվում էր կրոնական ծեսեր իրականացնել՝ գտնվելով Խորհրդային կառավարության հատուկ հսկողության ներքո:

Այս գլխում դիտարկել ենք Երևանի ֆիզիկամաթեմատիկական (Ֆիզմաթ) դպրոցում 1960-ական թթ. վերջին 30 աշակերտների կողմից առաջացած կրոնական դիսիդենտ շարժումը և ՊԱԿ-ի կողմից շարժումը ճնշելու փորձերը: ՊԱԿ-ի՝ այս շարժում ներթափանցելու ու վարկաբեկելու ջանքերը հանգեցրին որոշ ուսանողների ձերբակալությունների, հալածանքների, դպրոցից հեռացման: Սակայն այս ձերբակալված ու «որսի ենթարկված» ուսանողները հետագայում դարձան Հայաստանում հիսունական տարբեր եկեղեցիների հիմնադիրներն ու հովիվները: Հետագոտության ընթացքում մեզ հետաքրքիր էր հասկանալ, թե ինչպես էր ձևավորվում այս պատմության հիմնական մասնակիցների նոր կրոնական ինքնությունը, ինչպես էր այն վերածվում գաղափարական դիմադրության գործիքի, ու ինչպես են քաղաքականությունից հեռու հավատացյալները դարձել գաղափարական այլախոհներ: Այս գլուխը հիմնված է շարժման մասնակիցների բանավոր պատմությունների, հարցազրույցների վրա:

Ֆիզմաթի շարժումն ու 30 սաները

«...Տնօրենին ասել էին՝ մենք համալսարանին կից ստեղծել ենք ֆիզիկամաթեմատիկական դպրոց, բայց արդյունքում ստացվել է Էջմիածնին կից ճեմարան»

Հ. Ա., Ֆիզմաթի ուսանող

1950-ական թթ. վերջում Խորհրդային Միությունում, հատկապես Հայաստանում, սկսվեց բարձր, գիտելիքահեն արդյունաբերացման փուլ, ստեղծվեցին ճշգրիտ գիտություններին վերաբերող մի շարք գիտահետազոտական ինստիտուտներ: Այս ինստիտուտներում կադրեր ապահովվելու համար ստեղծվեցին ֆիզիկամաթեմատիկական դպրոցներ, որոնք օժտված էին ներքին որոշակի անկախության ոգով և մտածում էին ոչ ստանդարտ ոճով:

Ֆիզիկամաթեմատիկական դպրոցները տրամադրում էին ինտելեկտուալ պատրաստվածություն՝ զարգացնելով քննադատական մտածողությունը: Ինչպես Յուրչակն է նշում, մաթեմատիկան՝ որպես տեսական գիտության մաս, պատկանում է երևակայական, «ուրիշ տեղ» տիրույթին, որը ներառում էր նաև հին լեզուն, պոեզիան ու կրոնը [Gerovich 2019]:

Ֆիզմաթ դպրոցը, որը հիմնադրվել է 1965 թ. Երևանում, առաջարկում էր ֆիզիկայի ու մաթեմատիկայի մասնագիտացված կրթություն: Դպրոցը հայտնի էր իր ակադեմիական չափանիշներով ու գիշերօթիկ հիմունքներով: Ենթադրվում է, որ այն հետևում էր խորհրդային կառավարության աթեիզմի քաղաքականությանը, որտեղ կրոնական յուրաքանչյուր արտահայտություն խստիվ արգելվում՝ ենթարկվելով Կոմկուսի քարտուղարի ուղիղ վերահսկողությանը: Սակայն 1967(68)-1969 թթ. Ֆիզմաթ դպրոցի մի խումբ աշակերտներ սկսեցին կասկածի տակ դնել վարչակարգի հակակրոնական քաղաքականությունը և կրոնական շարժման միջոցով արտահայտել իրենց անհամաձայնությունը: Շարժումը հետաքրքիր էր նրանով, որ նրա «դերակատարները» Ֆիզմաթ դպրոցի 15-16 տարեկան 30 աշակերտներն էին, որոնք, «իրենց հուզող հարցերի պատասխանները Ավետարանի ընթերցանության մեջ» գտնելով, փաստացիորեն դեմ էին դուրս գալիս խորհրդային աթեիստական գաղափարախոսությանը [Գաբրիելյան, Դաշտային նյութեր 2021]:

Ուսանելով խորհրդային Ֆիզմաթ դպրոցում՝ սովորողները հաճախ ընկնում էին աշխարհի ստեղծման «առեղծվածի», կյանքի իմաստի ու մահվան անհաղթահարելիության մասին մտորումների մեջ: Աշակերտները հաճախ մերժում էին ուսուցիչների հեղինակությունը՝ կասկածի տակ դնելով նրանց կողմից առաջ քաշվող գիտական թեզերը. «դասախոսը ասում էր՝ անվերջ մեծ թվերի մոտ 10-ն ու 100-ը հավասար են: Մտածում էի, որ ծիծաղե-

լի է. եթե հավասար են, ինչ տարբերություն՝ 18 տարեկանում կմահանաս, թե 21 տարեկանում. դա մի ակնթարթ է հավերժության մեջ: Դասախոսը ասում էր՝ եթե հավասարման աջ մասը 0 է, ապա ձախ մասը, անկախ նրանից, թե ինչ մեծ թվեր են, բարձրացված ինչ աստիճան, ձախը, միևնույն է, 0 է: Ես մտածում էի, եթե պետք է մահանամ, ինչ նշանակություն ունի իմ կյանքի որակը, միևնույն է, ձախ մասն էլ է 0. բոլորի նկատմամբ դաժան է»:

Փաստորեն՝ պետությունն ու պետական քարոզությունը չէին տալիս աշակերտներին հուզող հարցերի հստակ պատասխանները: Հենց այս մտորումներն էին ստիպում աշակերտներին դասերից հետո հավաքվել ու կասկածի տակ դնել գիտական թեորիաները՝ իրենց հարցերի պատասխանները փնտրելով այլ վայրերում: Պատահական չէր, որ Ֆիզմաթի շարժումը սկսվեց աշակերտների կողմից Նոր կտակարանի ընթերցանությունից ու եկեղեցի այցելելուց: Այդ տարիներին Ֆիզմաթի սան, այժմ Վանաձորի Ավետարանական հավատքի քրիստոնյաների եկեղեցու ավագ հովիվ, վերապատվելի Ռաֆայել Գրիգորյանը հիշում է. *«Ֆիզմաթի տղաներով Նոր կտակարան էինք ճարել, պատառոտել էինք՝ Մարկոս, Ղուկաս, Հովհաննես, Գործք Առաքելոց, Մաթեոս: Հիմա Նոր կտակարանը մենք պտտում էինք, էն մեկը, որ պրծնում էր Մաթեոսը, Մարկոսին ասում էր արագացրա, ես վերջացրել եմ, ու այդպես կարդում էինք: Մենք ննջարաններում, դասարաններում ժողովներ էինք անում, Սուրբ գիրքը համատեղ էինք քննարկում, միասին աղոթք անում»:*

Շարժման մեջ կարևոր դերակատարություն ուներ Նար-Դոսի 90 հասցեում գտնվող ավետարանական-բապտիստական եկեղեցին, որտեղ այդ տարիներին հոգևոր հովիվ էր ու քարոզներ էր իրականացնում վերապատվելի երեց Սարգիս Կոնսուլյանը.

«Առաջին եկեղեցին, որ ես մտել եմ ու տեսել եմ ժողով, դա եղել է Նար-Դոս 90-ը՝ ավետարանական-բապտիստական եկեղեցի»:

ցին, և ես պատիվ եմ ունեցել լսելու վերապատվելի Կոնստանյանի քարոզները: Երբ որ շարժը եղավ, մեր դպրոցը Մոսկվան փողոցի վրա էր գտնվում, Նար-Դոս 90-ը հարևանությամբ էր»,– նշում է Ռաֆայել Գրիգորյանը:

Շարժման մասնակիցները կապ ունեին մկրտական եկեղեցուց 60-ական թթ. սկզբին 15 հոգով առանձնացած և Ռուսաստանի Արմավիր քաղաքից Հայաստան եկած Սերգեյ Կնոբկովին միացած խմբի հետ: Այս խումբը, առանձնանալով ավետարանական-մկրտական եկեղեցուց, զարգացրեց հիսունական-հոգեգալստական ուղղությունը Հայաստանում, որի շարքերն էլ հետագայում համալրեցին Ֆիզմաթի շարժման սաների մի մասը: «Մենք նրանց հետ բնակարաններում էինք հավաքվում, գնում Քաղսի աղոթք անելու, որովհետև մեզ վերահսկում էին»,– նշում են Ֆիզմաթի «սաները»:

Կրոնական այս հանդիպումներն ու քննարկումները լուրջ հակակշիռ էին աթեիստական գաղափարախոսությանը: Այստեղ հաճախ բարդ թվացող հարցերին տրվում էին հեշտ մեկնաբանություններ: Այն ցույց էր տալիս պետական աթեիստական քարոզչության բացերը. գիտական չոր բացատրությունները չէին կարողանում արդյունավետորեն «մարտնչել» աճող կրոնական ակտիվության դեմ:

«Ես 16 տարեկան եմ լսել հավատքի մասին, ինձ վկայել էր Գրիգորյան Ռաֆիկը: Շարժումը որ շատ սրացավ, ինձ, Ռաֆիկին ու Մկրտչյան Համլետին դպրոցից հեռացրեցին. դա 68 թվականն էր: Մեկը մեզ հանդիպեց, ասեց՝ գնացեք Ռայկոմի առաջին քարտուղարի մոտ: Մենք էլ գնացինք մոտը, էդ մարդը շատ զարմացավ: Բայց շատ լավ մարդ էր, մեքենա կանչեց, մեզ նստացրեց, բերեց դպրոց: Ինքը ասեց՝ ես մի մատ երեխեքին չեք կարեցել դաստիարակել, երեխեքից վրեժ եք լուծում, բոլորիդ կպատժեմ, ու անմիջապես հրամայեց մեզ հետ ընդունել: Մենք կարողացանք

ավարտել դպրոցը և ընդունվել համալսարան»,– նշում է Ֆիզմաթի 30 սաներից Հրայր Ամիրբեկյանը [Բարի լուր, <https://www.youtube.com/watch?v=v6KAjELV1ro&t=89s>]:

*Շարժումը ճնշելու ջանքերն ու ՊԱԿ-ի գործունեությունը
«Ձեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի մեծ ողորմության շնորհիվ, դուք
շուտով կհայտնվեք Միբիրում: Իհարկե, սա փորձություն է,
Աստված ուզում է ստուգել ձեր հավատքը»
(Հաստիքի Ֆիզմաթի սան Ռաֆայել Գրիգորյանի՝
Նեչկինի կողմից հարցաքննությունից)*

Շարժումը ճնշելու համար սկզբում կիրառվում էին աշակերտներին «վերադաստիարակելու» միջոցներ՝ բաժանվում էր արեխատական գրականություն, կազմակերպվում էին արեխատական քարոզեր, ներգրավում էին աշակերտների ծնողներին:

«Մեզ մոտ էին ուղարկում Աթեիստական միության նախագահ Արա Սվասյանին, որ ելույթ ունենար, համոզեր մեզ: Բայց Սվասյանը մեր մասին ամենախայտառակ բաներն էր ասում, որ մենք լույսերը անջատում ենք և էնքան անառակ ենք, որ խառնվում ենք իրար: Մենք ԿԳԲ-ից փախնում էինք, գիշերն էինք ժողով անում, որովհետև գալիս բռնում էին, ծեծում, բանտարկում: Շատ-շատերին են կալանավորել, օրինակ՝ Պավել Գրիգորյանին»:*

* Արա Սվասյանը արեխիզմի դասախոս էր Պոլիտեխնիկական ինստիտուտում: «Առավոտ» օրաթերթի մի հոդվածում Սասուն Պասկևիչյանը գրում է, որ նրա դասախոսությունները տեղի էին ունենում մեծ, ընդարձակ լսարաններում կամ Պոլիտեխնիկի դահլիճում, ուր գալիս էին տարբեր բաժինների, նույնիսկ այլ համալսարանների ուսանողներ նրա դասախոսությունները լսելու: Մի անգամ ուսանողներին պատմելով բանտում իր հետ տեղի ունեցած մի պատմություն՝ Սվասյանը դիմում է ուսանողներին. «Մարդը պետք է հավատ ունենա, հավատ... Ում ուզում եք, ինչին ուզում եք հավատացեք, թեկուզ ծառին, աթոռին, սեղանին... միայն թե հավատ ունեցեք»:

«Դպրոցում ժողով արեցին, կանչեցին ծնողներին, շատ ստորացրեցին մեզ: Ասում էին՝ մենք ձեր տղաների մոտ աղջիկներ ենք ուղարկում, որ նրանց շեղեն, բայց նրանք փախնում են, դուք ձեր երեխաներին պետք է տանեք ոչ միայն հոգեբանի մոտ, այլ նաև ստուգել տաք»:

«Հորս կանչել էին ԿԳԲ, տեղյակ չէր՝ ինչ է պատահել ինձ հետ: ԿԳԲ-ում ասել էին, որ եթե տղադ չգա ու չուրանա, լավ չի լինի: Հայրս համոզում, խնդրում էր ինձ՝ քույրդ պատգամավոր է, Կրեմլ է գնացել, եղբայրդ կոմունիստ է, արի գնանք, առերևույթ ուրացի, հետո ինչ դալար՝ ուզում ես կեր: Բայց ես չուրացա, ու հայրս ասեց, եթե դու թքած ունես քո ընտանիքի ճակատագրի վրա, քո քույր, եղբայրների վրա, դուրս կորիր տանից: Ես 18 տարեկան էի այդ ժամանակ»:

Վերը նշված գործիքակազմը, սակայն, չէր արդարացնում ջանքերը. աշակերտները շարունակում էին հաճախել եկեղեցի, կարդալ Նոր կտակարանը, վկայել ուրիշներին: Նրանցից առավել ակտիվներին շարունակում էին վերահսկողության տակ պահել նույնիսկ դպրոցն ավարտելուց հետո: Այդ տարիներին ակտիվ քարոզ իրականացնող ու 30 սաներից առավել հայտնիներից Ռաֆայել Գրիգորյանը պատմում է, որ Պոլիտեխնիկում, որտեղ ընդունվել է Ֆիզմաթ՝ դպրոցն ավարտելուց հետո, շարունակվում էին հետապնդումներն ու հալածանքները: Դպրոցների պատերին էին հայտնվում ուսանողներին իրազեկող հայտարարություններ՝ «Հոգեսպանները մեր մեջ վերնագրով», որում ներկայացնում էին ակտիվ քարոզողների անունները, նրանց մասին տարածվում էին կեղծ տեղեկատվություն, սեռական բնույթի պատմություններ: Հենց այդ տարիներից սկսած՝ տարածվում է ակտիվ քարոզն այն մասին, որ հիսունական խմբերը խառը սեռական հարաբերությունների մեջ են մտնում, կենակցում հարազատների հետ: «Իմ անունը կպցրած էր համալսարանի պատերին՝ «Հոգեսպան-

ները մեր մեջ» վերնագրով: Մենք որ անցնում էինք, մեր հետևից քարեր էին շարտում, թքում մեր վրա: ԿԳԲ-ն շատ կեղտոտ բաներ էր մեր մասին տարածում: Ես համալսարանում հաշվարկում էի, որ դասախոսից մի բուպե շուտ մտնեմ լսարան, որ պրծնեմ ուսանողների հալածանքներից»,– պատմում են հիսունական հո-վիվները:

Լինելով փակ, հաճախ ընդհատակյան գործող խմբեր՝ հիսու-նականների դեմ տարվող քարոզչությունը չէր ենթարկվում որևէ քննադատության ու շարունակվեց նաև հետագա տարիներին, և անկախությանը հաջորդած սկզբնական շրջանում էլ դեռ պահ-պանում էր իր արդիականությունը:

Ուշագրավ պատմություն է Ռաֆայել Գրիգորյանի՝ ԿԳԲ-ում հարցաքննվելու մի դրվագը. «Մի անձնավորություն կար, շատ չար մարդ էր, նրան Մոսկվայից առաքում էին տարբեր տեղեր, Նեչկին էր ազգանունը: Լսել էի, որ շատ հավատացյալների սպառնալով և շատ զարգացած լինելով՝ կոտորում էր, կարողա-նում էր նրանց փոխել. խիստ զարգացած մարդ էր, Մուրբ գիրքը անգիր գիտեր, բայց Մուրբ գրքի թշնամին էր: Լսել էի, որ նա եկել է Հայաստան ու շատ էի վախենում: Տանը նստած էի (Վանաձո-րում), հեռախոսը զանգեց, ԿԳԲ-ից կանչեցին: Մտա ներս, ԿԳԲ-շնիկները նստած էին, գնդապետ Գևորգյանը ու Նեչկինը գլխա-վոր տեղում նստած էին: Ինձ նստացրեցին Նեչկինի առջև, ու նա սկսեց Մուրբ գիրք քարոզել՝ ինչպես որ ոսկե կրակով է մաքրվում և սրբում է բոլոր արատներից, այդպես դու կտառապես Հիսուսի համար, չարչարվես, անցնես տառապանքներով, Սիբիրով, որ մաքրվես և նրա առջև անաղարտ երևաս: Այսպես մի 15 բուպե քարոզեց: Հետո ասեց՝ դատարկ խոսքեր, շուտով դու կարթնա-նաս Սիբիրի խորքերում և կարթնանաս քո կրոնական քնից և կտեսնես, որ ոչ թե դրախտում ես, այլ Սիբիրի բանտի խցում: Մո-տավորապես 5 ժամ ինձ էնտեղ շատ նեղացրեցին: Ինձ հարցնում

էին հավատացյալների անունները, ես չէի ասում: Նեչկինը հարցնում էր՝ ով ա քեզ մկրտել, ասում էի՝ Հիսուսը: Ասում էր՝ հոգով չեմ ասում, ջրով ով ա քեզ մկրտել. մոռացե՛լ ես ձեր երեցի անունը, Հակոբն³² ա քեզ մկրտել: Ասեց՝ ինչ է գրված Պողոս առաքյալի Նոր կտակարանի 13 գլխում, ու սկսեց անգիր ասել: Հետո ինձ ժամանակ տվեց, որ թերթում հրապարակեմ, որ հրաժարվում եմ, եթե էդ ժամանակահատվածում ես չմտածեմ էդ մասին և չուղղեմ ինձ, ոչ միայն ինձ, այլ նաև մեր ընտանիքին էր սպառնում վտանգ. դա արդեն 70-ականների սկիզբն էր: Էդ երկու ամիսը չլրացած՝ Նեչկինը հանկարծամահ եղավ, և երկար ժամանակ մեզ հանգիստ թողեցին: Ու հավատացյալները մտածեցին, որ դա (Նեչկինի մահը) Աստծո միջամտությունն էր»:

Հետաքրքրական է, որ եթե վաղ Սովետում հավատացյալների նկատմամբ կիրառվում էին բռնի ուժի միջոցներ՝ «Ստալինյան Միբիբ», բանտ, տարբեր տեսակի տանջանքներ, այնուհետև ֆիզիկական բիրտ բռնությունը իր տեղը զիջեց հիմնականում հոգեբանական ներգործման մեթոդների կիրառմանը. սա արդեն այլախոհների վրա ազդելու նոր ձևերից էր: Փաստորեն՝ ուշ սովետական իրավիճակը տարբերվում էր վաղ փուլից. այստեղ ստեղծվում էր հնարավորությունների պատուհան, որը հնարավորություն էր տալիս այլախոհներին թաքնվելու պետական կոշտ քաղաքականությունից:

Հարկ է նշել, որ չնայած ՊԱԿ-ի ձեռնարկած քայլերին՝ աշակերտների ծնողների կողմից նրանց համոզելու ու «մոլորությունից դարձի բերելու» փորձերը այդպես էլ արդյունք չունեցան, և 1960-ականների վերջին Ֆիզմաթում սկսված շարժման մասնակիցները ՀՀ անկախությանը հաջորդած ժամանակաշրջանում

³² Հակոբ եղբայրը Բաղալ Մուրադյանի՝ Մինիստրների խորհրդի նախագահի քրոջ ամուսինն էր: Այսինքն՝ ավետարանական հավատացյալ էր նաև Մինիստրների խորհրդի նախագահի քույրը:

դարձան նոր ձևավորվող Հիսունական բազմաթիվ եկեղեցիների ստեղծողներն ու քարոզիչ-հովիվները: Հետաքրքրական է, որ հենց Խորհրդային Միության փլուզումից ու ՀՀ անկախության հռչակումից հետո Ֆիզմաթի ամենաակտիվ դերակատարներից մեկին՝ Ռաֆայել Գրիգորյանին, ընտրեցին քաղխորհրդի պատգամավոր. «Ինձ զանգահարեցին, ասեցին՝ էնքան շատ են քո մասին գրել թերթերը, որ էս կոմունիզմից պրծանք, քո թեկնածությունը դնում ենք»: 1991 թ. ինձ ընտրեցին առանց քարոզարշավի:

Կարևոր է փաստել, որ Ֆիզմաթի շարժումը և տարբեր հալածանքների ենթարկվելը իրենց հետքն են թողել հետագայում ստեղծված եկեղեցիների ու համայնքների ինքնության ձևավորման վրա: Դրանք բնորոշվում են որպես հալածանքների ու փորձությունների միջով անցած, բայց «Աստծուն չուրացած», «հավատքը պահած» եկեղեցիներ: Ինքնության այս առասպելները հաճախ դառնում են վկայություններ, որոնք պատմվում են հավատացյալների կողմից՝ դիտարկվելով որպես իրենց եկեղեցու պատմություն և հավատքի հզորություն:

Եզրափակելով ասվածը՝ պետք է նշել, որ Ֆիզմաթի շարժումը Խորհրդային Միությունում 1960-ական թթ. վերջին աթեիստական ռեժիմի դեմ կրոնական դիմադրության հրապուրիչ օրինակ էր: Այն դեմ դուրս եկավ ժամանակի թելադրվող գաղափարական քարոզին՝ ցույց տալով պետական հակակրոնական քարոզչական մտքի «տկարությունը»: Ֆիզմաթի շարժումը կրոնական փնտրտուքների ու ազատությունների հասնելու փորձ էր, որը մասամբ տեղի ունեցավ շարժումից 23 տարի անց՝ ՀՀ անկախությունից հետո՝ ստանալով իր տեղը հայկական բազմազան կրոնական լանդշաֆտում:

Գրականության ցանկ

«Անաստված», 1928 թ., N 4:

«Անաստված», 1929 թ., No 4:

Բարի լուր, «Հայաստանի ավետարանական հավատքի քրիստոնյաներ», ամսաթերթ, 2010 թ., հոկտեմբեր, N 10 (16), էջ 7-8, <http://www.barilur.org/terter/tert15.pdf>, (ղիտումը՝ 14.09.2023):

Գաբրիելյան Լիլիթ, Դաշտային նյութեր, Հայաստան, 2021-2022 թթ.:

Ղազարյան Արտաշես, Լևոնյան Ռոնե, Հայաստանյալ ավետարանական եկեղեցի (Հայաստան-Կովկաս), Երևան, 1999:

Ղանալանյան Տիգրան, Հայ Բողոքականներ, «21-րդ դար», թիվ 4 (32), Երևան, 2010:

Ղուկասեանց Հ., Բողոքականութիին Կովկասու հայոց մէջ, պատմական նյութեր, Թիֆլիս, 1886:

Ֆիզմաթ դպրոցի և ապաշխարության մասին, Հրայր եղբայր, Barilur, <https://www.youtube.com/watch?v=v6KAjELV1ro&t=89s>, (ղիտումը՝ 14.09.2023):

Anderson John, Religion, State and politics in the Soviet Union and successor states, Cambridge University Press, 1994.

Beznosova Oksana, The Ukrainian Evangelicals under Pressure from the NKVD, 1928-1939, Ethnic and religious minorities in Stalin's Soviet Union, New dimensions of research, Sodertorn Academic Studies 72, 2017.

Fletcher William, Religious dissent in the USSR in the 1960s, Slavic Review, 2017.

Gerovitch Slava, "We teach them to be free": Specialized math schools and the cultivation of the Soviet technical intelligentsia, Explorations in Russian and Eurasian history, Vol. 20, N. 4, 2019, 717-754.

Grossman John D., Khrushchev's anti-religious policy and the campaign of 1954, Soviet Studies, Jan., 1973, Vol. 24, N 3 (Jan., 1973).

Dobson Miriam, Protestants, peace and the Apocalypse: the USSR's religious Cold War, 1947-62, Journal of Contemporary History, Vol. 53(2), 2018.

Ohanjanyan Anna, Evangelical and Pentecostal communities in Armenia: Negotiating identity and accommodation, in: Agadjanian Alexander (ed.), Armenian Christianity Today, Ashgate: Furham, UK, 2014.

Tchepournaya Olga, The hidden sphere of religious searches in the Soviet Union: Independent religious communities in Leningrad from the 1960s to the 1970s, Sociology of religion, Autumn, 2003, Vol. 64, N 3.

Walters Philip, The religious believers in the Soviet Union, 1989, Vol. 1, N 3.

Белякова Надежда, Честные труженики vs диссиденты: саморепрезентация евангельских христиан в позднем Советском Союзе, "История", Выпуск 7 (71) Том 9- Революционные волны и трансформации картины мира в XX в., 2018.

Сазонов Дмитрий, Брежневские гонения на церковь (по материалам Центральной России), Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова № 6, 2015, 46.

Список Армян евангелисты-протестанты. 2 марта 25г., Уполномоч. N 2 СЕКО АРМЧЕКА (Цатурян), Секретарь Орграспреда ЦК.

ԳԼՈՒԽ 5

ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՇՐՋԱՆԻ ԱՂԲՅՈՒՐ-ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐԸ ԵՎ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ԽԱՉՔԱՐԵՐԻ ՄՇԱԿՈՒՑՅՈՒ ԾՆՈՒՆԴԸ

Անուշ Սաֆարյան

Ներածական

Խորհրդային մշակութային քաղաքականության պատմության մեջ 1950-1960-ական թվականները առանձնանում են որպես ազատականացման, մշակութային վերելքի ու ազգային «զարթոնքի» ժամանակաշրջան [Filtzer 1993, Մուրադյան 2018]: «Ձնհալի» տարիներին խորհրդահայ մշակութային քաղաքականությունը ընթացավ քաղաքականապես համեմատաբար ազատ միջավայրում, ինչը նպաստեց ազգային գաղափարախոսության, պատմության ու մշակութային ժառանգության արդիականացմանը, նրա առանձին համալիրների ներառմանը իրական մշակութային գործընթացներում: Այս ամենն ընթանում էր փոխկապակցված գաղափարական որոշակի «պայմանավորվածությունների» ու ադմինիստրատիվ մեխանիզմների միջոցով [Lehmann 2015, Thomas F. Rogers 1968]: Այդ առաջընթացի ու ազատականացման կարևոր արդյունքներից մեկն էլ զանազան կոթողային հուշարձանների, առաջին հերթին՝ խաչքարերի՝ որպես ժամանակակից հանրային հուշարձանների երևան գալն էր: Սակայն թե ինչպես էր տեղի ունենում այդ գործընթացը, մինչև հիմա մնում է չուսումնասիրված, թեև որպես հայ միջնադարյան մշակութային երևույթի՝ խաչքարերին նվիրված էին մի շարք հիմնարար աշխատություններ [Բարխուդարյան 1963, Իսրայելյան 1982, Շահինյան 1984, Սահակյան 1987, Պետրոսյան 2008]: Ինչպե՞ս ստացվեց, որ միջնադարյան քրիստոնեական-ժողովրդական իմաստաբանություն ունեցող կոթողը դարձել էր խորհրդային կիրառական ար-

վեստի օրյեկտ ու հայաստանյան հանրային տարածության խորհրդանշաններից մեկը:

Այս գլխում փաստագրական նյութի հիման վրա փորձ է արվում ցույց տալու, որ խաչքարերի ծավալային-ճարտարապետական ու քանդակային ձևավորման վրա զգալի ազդեցություն է ունեցել մինչ 1960-ական թթ. խորհրդային հուշարձանաշինությունը, հատկապես Հայրենական պատերազմին նվիրված հուշարձանները:

Գլխում հատուկ ուշադրություն է հատկացվում աղբյուր-հուշարձաններին՝ որպես նոր հուշարձանաշինությունը ձևավորող գործոնի: Փորձել ենք վերլուծել, թե ինչպես են ձևավորվել նրանց ավանդական տիպերը, ինչ հետագա զարգացումներ են դրանք ունեցել և ինչու: Ուշադրության կենտրոնում են հատկապես Հայրենական պատերազմին նվիրված աղբյուր-հուշարձանները, քանի որ մեր վարկածի համաձայն՝ հենց դրանք են եղել խաչքարերի առաջացման հիմնական նախատիպերից մեկը:

Հայրենական պատերազմի զոհերին նվիրված հուշարձանաշինությունը, որ սկիզբ էր առել դեռևս Հայրենական պատերազմի ընթացքում, մեծ թափ առավ հատկապես պատերազմից հետո: Օրեցօր ծավալվող այդ պրակտիկան, ըստ էության, առաջադրում էր ճարտարապետական ու քանդակային համապատասխան ձևերի ընտրության հարցը: Այդ հուշարձանների կառուցումը երբեք հարթ, կենտրոնացված գործընթաց չի եղել. դրանք չեն առաջացել միայն պետական նախաձեռնությունների արդյունքում [Арутюнян, Оганесян 1952, Gabowitsch 2019, Шагоян 2022]: Եվ եթե որոշ դեպքերում ընդօրինակվում էին մոտավոր բրգաձև ու գագաթին աստղ կրող հուշարձանները, ապա հայաստանյան իրականության մեջ հիմնական ծավալաստեղծ նախօրինակի դերակատարում ստացան միջնադարյան փոքրածավալ կառույցները, հատկապես աղբյուրները: Դրա հիմքում միջնադարյան աղ-

բյուրի ու խաչքարի (հատկապես որմնափակ) ծավալային և հայտնի չափով քանդակային ընդհանրություն էր: Այս առումով մեր հիմնական խնդիրներից մեկն էլ աղբյուրի և խաչքարի ընդհանրությունների քննությունն է, թե ինչպես միջնադարյան կառույցների ճարտարապետական տրամաբանությամբ ստեղծված հուշարձանները նախահիմք դարձան նոր ժամանակների խաչքարերի ծավալային ու քանդակային լուծման համար:

Միջնադարյան աղբյուր-հուշարձանները

Միջնադարյան կիրառական նշանակություն ունեցող մոնումենտալ կառույցների մեջ ավելի տարածվածն աղբյուրն է [Арутюнян, Оганесян 1952, Халпахчьян 1971, Шагоян 2022]: Այս կառույցների առատությունը միանշանակ կապված է նաև հայաստանյան չորային կլիմայի ու ջրի պակասության հետ: Ջուրը մշակութայնացվել է, և ջրի մշակութայնացման հիմնական նարատիվներից մեկն էլ եղել է ջրին բուժիչ հատկություններ վերագրելը, ինչպես ընդհանրապես բուժիչ գործառույթ է Իհադորդվում քրիստոնեական ցանկացած սրբության [Ավագյան 2021]³³: Ջրի պաշտամունքը, աղբյուրների հրաշագործ գործությունը արտացոլվում են էպոսում, հեքիաթում, ասույթում, կենցաղավարման ծեսերում և այլն³⁴:

Աղբյուրի կամ առհասարակ ջրի առաջին կոթողայնացումը տեսնում ենք վիշապ կոթողների օրինակով: Այս կոթողները, ըստ

³³ Նկատենք, որ ինչպես վերը թվարկված աղբյուրներին, այնպես էլ բազմաթիվ խաչքարերի վերագրվել են բուժիչ հատկություններ, ինչպես Ամենափրկիչ խաչքարերը, որոնք ամենակարող էին, լայն տարածում ունեն Հազախաչերը, Քամախաչը՝ ռևմատիկ հիվանդություններ բուժող, Կապույտ խաչը և այլն [Պետրոսյան 2008]:

³⁴ Այս տեսանկյունից հետաքրքիր օրինակ է Գեղարդի քարանձավներից մեկի բուժիչ ջրի կամ աղբյուրի մասին պատմությունը, ըստ որի՝ դրան ճարտարապետորեն քրիստոնեական վանքի տեսք է հաղորդվել XIII դարում [Халпахчьян 1971]:

որոշ հետազոտողների, տեղադրվել են ջրերի ու աղբյուրների մերձակայքում և կապված են եղել ջրի պաշտամունքի հետ [Կարապետյան 2016, Թումանյան 2015, Կարապետյան 2023]:

Արդեն որպես ռեալ ճարտարապետական կառույց Հայաստանում առաջին աղբյուրները վերաբերում են դեռևս V-VII դարերին: Դվինի պեղումները երևան են բերել ուղղահայաց սալի միջից հորիզոնական ծորակով դուրս եկող աղբյուրի մնացորդները [Ղաֆադարյան 1952]:

XII-XIII դարերից աղբյուրներն արդեն ճարտարապետական ավելի բարդ հորինվածք ստացան: Դրանք միակամար, երկկամար, երբեմն նույնիսկ եռակամար շինություններ են, որոնք ունեն կիսաբաց սրահ: Սրահի ներսում սովորաբար լինում են ջրահավաք ավազանը, ակն ու նավը (Հաղպատ, Տաթև, Սանահին, Մակարավանք, Խորակերտ և այլն): Ճարտարապետական այս տիպը պահպանվել է մինչև XVIII-XIX դարերը, սակայն ծավալային առումով ավելի փոքրացել է (ինչպես, օրինակ, Մուրբ Գայանեի աղբյուրը, Սանահնի աղբյուրը, Երևանի Ֆայլաբազարի աղբյուրը, Տյաքի աղբյուրը և այլն):

Միջնադարյան դասական աղբյուրներից բացի՝ պետք է նշել, որ XVIII-XIX դարերում՝ ընդհուպ մինչև XX դարասկիզբը, աղբյուրը բնակավայրի (հատկապես գյուղական) ամենակարևոր տնտեսամշակութային կառույցներից մեկն էր: Այն ապահովում էր խմելու ջրով ինչպես բնակչությանը, այնպես էլ կիրառվում էր անասուններին ջրելու համար: Այդ աղբյուրները, որպես կանոն, բացօթյա շինություններ էին, որոնք ծածկված չեն եղել տանիքով, ունեցել են միայն ջրահավաք ավազան, ակ ու նավ: Միաժամանակ հարկ է նշել, որ դրանց որոշ մասը ակի հատվածում ունեցել են թաղածածկ, երբեմն էլ աչքի են ընկել ճարտարապետական, քանդակային մանրամասներով ու հաճախ էլ կրել հիշատակային արձանագրություններ [Սարգսյան 1986]:

Ինչպես արդեն նշեցինք, խորհրդային քարոզչությունը խրախուսում էր Հայրենական պատերազմին նվիրված հուշարձանաշինությունն ու կենտրոնից դրանց ճարտարապետական-քանդակային ձևերի պարտադրանքի բացակայությունը հնարավորություն էին տալիս հայ ճարտարապետներին և քանդակագործներին՝ դիմելու աղբյուրների կամ «աղբյուր-հուշարձանների» կառուցման ձևերին: Հարկ է նկատել որ առանձին դեպքերում այդ հուշարձանները նվիրված էին Հայաստանում սովետական իշխանության համար մղված մարտերին, բայց դրանք դարձան համարյա պարտադիր Հայրենական պատերազմի հուշարձանաշինության դեպքում [Арутюнян, Оганесян 1952, Սարգսյան 1967]:

Հետաքրքիր է, որ ոչ վաղ անցյալի գյուղական բացօթյա աղբյուրների ճարտարապետությունը հիմք չդարձավ նոր հուշարձանաշինության համար, այլ ընտրվեց դասական միջնադարի կամարաշար աղբյուրը: Գյուղական վարպետները կարող էին դրանց ծանոթ չլինել, և այստեղ է, որ տեսնում ենք հայ արվեստագետների կողմից (ճարտարապետներ, քանդակագործներ) միջնադարյան աղբյուրի ներմուծումը իրական պրակտիկա [Պետրոսյան 2008]:

Խորհրդային հուշարձանային քաղաքականությունը

Նախորդ՝ մինչխորհրդային շրջանի հայաստանյան հուշարձանային լանդշաֆտը սերտորեն կապված էր կրոնականության վիզուալ դրսևորումներին (վանքեր, եկեղեցիներ, մատուռներ, խաչքարեր, կրոնական բնության այլ հուշարձաններ): Մակայն խորհրդային կրոնական անհանդուրժողականության կամ «մարտնչող աթեիզմի» շրջանում տեղի ունեցավ մշակութային լանդշաֆտի փոխակերպում, ինչը ենթադրում էր կրոնական սիմվոլների՝ եկեղեցիների, մատուռների, խաչքարերի ֆիզիկական ոչնչացում կամ անտեսում և դրանք լանդշաֆտային նոր սիմվոլ-

ներով փոխարինում [Անտոնյան, Մուրադյան 2023, Անտոնյան 2018]:

Հայաստանում սովետական կարգերի հաստատումից հետո կոմունիստական կուսակցությունն ու կառավարությունը լուրջ ձեռնարկումներ կատարեցին արդեն Սովետական Հայաստանում նոր հուշարձաններ կառուցելու ուղղությամբ, ինչը իրականացվում էր թե՛ գաղափարախոսական քարոզչության, թե՛ նոր «ազգային ու սոցիալիստական» մշակութային լանդշաֆտի կառուցման շրջանակում [Աբրահամյան 2023, Исагоян 2022]: Հարկ է նկատել, որ XVII դարի վերջից՝ խաչքարային մշակույթի անկումից հետո, Հայաստանում XVIII-XIX դարերում կոթողային մշակույթը ակնհայտ անկում է ապրել [Պետրոսյան 2008]: Միաժամանակ ցարական կառավարությունը ոչ միայն չէր խրախուսում, այլև ամեն կերպ արգելակում էր փոքր ազգերի, այդ թվում՝ հայ ժողովրդի, մշակույթի ականավոր գործիչների պատվին հուշարձանների կառուցումը [Սարգսյան 1967]:

Հոկտեմբերյան հեղափոխությունից հետո հուշարձանային նոր քաղաքականությունը փորձում էր մշակութային լանդշաֆտը վերաձևավորել հեղափոխությանը, նրա առաջնորդներին ու մարտիկներին առնչվող խորհրդանիշներով՝ արձաններով, քանդակներով, մշակութային, քաղաքական և գաղափարային նշանակություն ունեցող կառույցներով³⁵:

³⁵ 1922 թ. հունիսին Հայաստանի լուսավորության ժողկոմատը հայտարարեց լավագույն հուշարձանների մրցանակաբաշխություն: «ՀՄԽՀ լուսժողկոմատը հայտարարում է մրցանակաբաշխություն ութ հուշարձանների, որ պիտի կառուցվեն Երևանում՝ քաղաքացիական կռիվներում ընկած կոմունիստներին, Ստեփան Շահումյանին, Միքայել Նալբանդյանին, Վահան Տեյյանին, Գաբրիել Սունդուկյանին, Խաչատուր Աբովյանին, Վլադիմիր Լենինին, Կարլ Մարքսին: Մրցանակաբաշխության պայմաններն են.

1. հուշարձանների նախագծերը կարող են լինել ճարտարապետական և քանդակագործական և խառն,
2. հուշարձանները պետք է ունենան այն տեսակ կառուցվածք, որ միաժամանակ.

Հայրենական պատերազմն իր շտկումները բերեց, և պատերազմի տարիներին այդ քաղաքականությունը կարծես թե փոխվեց: Խորհրդային իշխանությունների կողմից մեղմվեց կրոնի ու կրոնական ինստիտուտների դեմ վարվող քաղաքականությունը, ինչպես նաև նոր ազգային մշակույթների կառուցակցման գործընթացում գործիքավորվեց կրոնամշակութային ժառանգությունը [Անտոնյան, Մուրադյան 2023]: Այսպիսով, կարելի է ասել աստիճանաբար հնարավորություն էր ստեղծվում «կրոնական» մոտիվներն ու խորհրդանշանները պարունակող հուշարձանաշինության համար:

Եվ եթե մինչև 1950-1960-ական թվականները խորհրդային մշակույթի հիմնական բանաձևն էր «ձևով՝ ազգային, իսկ բովանդակությամբ՝ սոցիալիստական», ապա 1960-ական թթ. խորհրդային գաղափարախոսության և վերահսկողության հարաբերական թուլացման պայմաններում այս բանաձևը սկսեց գործել հակառակ կերպով, տեղի ունեցավ մշակութային ժառանգության և կրոնի թեև մասնակի, բայց դե ֆակտո վերադարձ քաղաքական ու մշակութային դաշտ, մշակույթը դարձավ «ձևով՝ սոցիալիստական, իսկ բովանդակությամբ՝ ազգային» (նման երևույթների մասին տե՛ս Մուրադյան 2021, Шагоян 2022): Այս ամենն իր արտահայտությունը գտավ նաև հուշարձանաշինության բնագավառում:

Խաչքարն ու աղբյուրը

Միջնադարյան դասական խաչքարը բազմագործառույթ ֆե-նոմեն է. այն ներառում է միջնադարյան կյանքի բազմաթիվ դրսևորումներ, իրադարձություններ, և բնական է, որ խաչքա-

ա) ծառայեն իրենց հիմնական գաղափարին՝ անունների հավերժացման,

բ) լինեն զարդ քաղաքի համար և

գ) լինեն հանրօգտակար... [Մարգարյան 1959]:

րային ճարտարապետության մեջ և արձանագրական նյութերում կարելի է տեսնել բազմաթիվ փոխազդեցություններ և փոխհարաբերություններ աղբյուրի ու խաչքարի միջև:

Խաչքարի ու աղբյուրի առնչությունները կարելի է ներկայացնել մի քանի դիտանկյունից. առաջին, երբ խաչքարը հանդես է գալիս որպես աղբյուրի կառուցումը վավերացնող «փաստաթուղթ»³⁶, ինչպես, օրինակ, հավաստում է 1288 թ. Խաչիձոր տեղամասում (Վայոց ձոր) աղբյուրի կառուցման կապակցությամբ կանգնեցված խաչքարի արձանագրությունը. «Ի թվ|ակ|ան|իս հ|այո|ց ՉԼ|Է (1288), | ի ա|շխ|ար|հ(ա)կա|լու|թե (ան) Արդ|ուն| | խա|ն|ի|ն և | իշխ|անութե(ա)ն Պապաք|ին և Ամիր Հասանայ, ես՝ Ս|արգիս, և որդի իմ՝ Պետրո|ւ|ն, շինեցաք գաղբուրս | [և] կանգնեցաք զխաչս ...|...ա: | Իշ|եցե|ք ի | Ք(րիստո)ս: | Գրիչ» [Կարապետյան 2022]:

Ջրի օգտագործման կարգի, օրերի բաշխման և այլ առիթներով ծագած վեճերի ժամանակ ևս խաչքարեր են կանգնեցվել, որոնց լուծման վերաբերյալ որոշումները հաճախ արձանագրվել են խաչքարերի վրա [Հարությունյան 2010]:

Առավել հետաքրքրական է Ջրվեժի աղբյուրի կառուցումը փաստող արձանագրությունը. «Այս տուն սգո... Խա|չատրո, որ սպանաւ ի| վերա ջրիս Ջրվիժո. կիսաւրեա ելի յաշխարհե| թողի կսկի|ծ ծնողաց իմոց: Որք երկրպագէք Սբ նշանիս, յիշեսցիք ի Տր: | Թվ. :ՈԻԲ: (1173): Վարդ»:

Ուշագրավ է ժողովրդական ավանդազրույցն այս ողբերգական դեպքի մասին, որը մեջբերում է Ս. Բարխուդարյանը. «...Հոսող ջուրը երկու գյուղին միաժամանակ չէր կարող բավարարել.

³⁶ Խաչքարային արձանագրությունները հաճախ ոչ միայն սոսկ հիշատակարաններ են, հրովարտակներ, արտոնագրեր, կալվածագրեր, հարկային փաստաթղթեր, գյուղերի ու բնակավայրերի հիմնադրմանը, այլև պատմական անցքերին անդրադարձնող ամենաստույգ աղբյուրներ՝ պատմության քարակերտ մատյաններ...: Մանրամասն տե՛ս Շահինյան 1984:

սկսվեց վեճը՝ ջրից առաջին հերթին օգտվելու համար. ի վերջո որոշվեց այսպես, այն գյուղացիները, որոնք առաջինը զոհ կմատուցեն աղբյուրի գլխին, ջրից օգտվելու առաջին հերթը նրանց կպատկանի: Թեջրաբակցոց անասունները ավելի մոտ էին աղբյուրի ակունքին, մի քանի երիտասարդներ իսկույն վազեցին ոչխար բերելու, մեր գյուղն ու անասունները հեռու էին, թեև մերոնցից էլ վազողներ եղան բայց ոչ մի հույս չկար, թե ժամանակին կկարողանան հասնել: Շուտով հեռվից երևում են թեջրաբաքցիք զոհի ոչխարով, իսկ մերոնք չկան. այդ ժամանակ աղբյուրի գլխին կանգնած մեր կտրիճներից մեկը դուրս է քաշում իր դաշույնը ու ասում. թող ես զոհ դառնամ մեր գյուղի համար և կտրում է իր վիզը: Ահա գյուղի բարեկեցության համար իրեն զոհած այդ ազնիվ կտրիճի վրա է կանգնեցված այս խաչքարը...» [Բարխուդարյան 1963]:

Երկրորդ հետաքրքիր առնչությունը աղբյուրը կառուցելիս խաչքարի ներդնումն է՝ որպես աղբյուրի բաղադրիչ, ինչպես, օրինակ, Հացի գյուղի հայտնի Անահիտի աղբյուրը՝ թվագրված XIII դարով: Այստեղ խաչքարը ներդրվել է աղբյուրի ճարտարապետության մեջ, իսկ հետագայում այլ խաչքարեր ևս բերել և տեղադրել են աղբյուրին կից: Նման ներդրված խաչքար է ունեցել նաև Սանահինի 1831 թ. աղբյուրը:

Մեր թեմայի համար առավել կարևոր է, որ Հայրենական պատերազմի զոհերի հիշատակին նվիրված առաջին աղբյուր-հուշարձանները կրկնում են որմնափակ խաչքարերի ծավալային-ճարտարապետական ձևերը³⁷: Այդ նմանությանը առաջին անգամ անդրադարձել է Հ. Մարությանը [Մարության 2009]: Ինչ-

³⁷ Խաչքարի հորինվածքը ընդհանրապես ենթադրում է խաչի տեղադրում կամար-խորանի մեջ, ինչը հանգեցրեց որմնափակ խաչքարի առաջացմանը: Առաջին որմնափակ խաչքարերը երևան են եկել XI դարում և բուռն զարգացում ապրել XIII դարերում: Մանրամասն տե՛ս Պետրոսյան 2008:

պէս որմնափակ խաչքարերը, այս աղբյուրները ևս ունեցել են երկթեք տանիք, հաճախ՝ կանոնավոր ատամնաշար՝ քիվերով, մանրամաս, որն առկա է միջնադարյան զանազան եկեղեցական շքամուտքերի քանդակային լուծումներում: Շատ դեպքերում առկա են դեկորատիվ սյուներ ու խոյակներ, ակի տեղը ձևավորվել է, որպէս կանոն, վարդյակի տեսքով և կարծես թէ ներկայացնում է խաչքարի վարդյակը: Եվ հենց այս ճարտարապետական ձևն է, որ վարպետները դրել են կառուցվող աղբյուրի հորինվածքում:

Այսպիսով, կարելի է վավերացնել որ Հայրենական պատերազմի աղբյուր-հուշարձանները ճարտարապետորեն կրկնում են դասական միջնադարի մասամբ էլ XVIII-XIX դարերի աղբյուրների հորինվածքը (տե՛ս վերոնշյալ օրինակները)՝ երկթեք տանիք, կամար-խորան, վարդյակ (որի կենտրոնից բխում էր ջուրը), որոշ դեպքերում էլ՝ ջրահավաք ավազանը: Մեր կողմից վավերացված նման առաջին աղբյուր-հուշարձանը կառուցվել է 1943 թ. Փարաքարում Ռաֆայել Բարայեյանի կողմից [Арутюнян, Оганесян 1952]:

Ընդհանրապես խոսելով խորհրդային շրջանի աղբյուր-հուշարձանների մասին՝ պետք է հավաստել, որ դրանց կառուցումը սկսվել է Հայրենական պատերազմի վերջին տարիներին, և դրանց ակունքում կանգնած էր հենց ինքը՝ ճարտարապետ Ռաֆայել Բարայեյանը^{38,39}: Նա նշում է, որ գյուղն իր հիմնադրման

³⁸ «1942 թվականն էր...

Մտածել եմ իմ նախագծով աղբյուր-հուշարձաններ կառուցել Հայաստանի տարբեր վայրերում: Դրանք նվիրվելու են Հայրենական պատերազմում զոհված մարտիկների հիշատակին: Ախր հազարավոր ջահել-ջիվան տղաներ զնացին, կորան, գոնե նրանց հիշատակը պահենք մի մնայուն բանով»...: Մանրամասն տե՛ս Ղանալանյան 1981:

³⁹ Սակայն նկատենք, որ Ռաֆայել Բարայեյանի ճարտարապետությունն ամեննին էլ հայ միջնադարյան օրինակների պարզ կրկնությունը չէր: Ինչպէս նկատել է Հարությունյանը, «...Բարայեյանը սկսում է օգտագործել պողպատե և բետոնե կոնստրուկցիաներ, որոնք նրան թույլ են տվել նախագծել ավելի ազատ,

օրվանից մաքուր ջուր չի ունեցել, և երբ ջուր են ստացել, որոշել են այդ առիթը նշանավորել քարաշեն հուշարձանով, որը միաժամանակ նվիրված կլինեի «Հայրենական պատերազմի զոհերի հիշատակին»:

Ինչպես գրում է Ռ. Իսրայելյանը, «...ինձ առաջարկված էր ձևավորել աղբյուր Փարաքարում: Գյուղը նոր էր ջուր ստացել և երբեք իր հիմնադրման օրից մաքուր ջուր չէր ունեցել: Գյուղացիների համար մեծ տոն էր, և այդ տոնը նրանք ուզում էին նշանավորել քարաշեն հուշարձանով: Ես կատարեցի այդ գործը: Պետք է անցնեի կառուցմանը: Բայց ես չէի շտապում. անհանգիստ էի: Պատերազմը, հերոսական պայքարն անընդհատ ինձ լարված էին պահում, և թվում էր, թե ամեն ինչից պետք է երևա, որ դա ռազմական ժամանակի գործ է: Բայց ինչպե՞ս անել, որ այդ միանգամայն խաղաղ ու բարիք բերող աղբյուրը հանկարծ ռազմական տեսք ընդունի՝ վրան տանկ քանդակել, ի՞նչ...: Շատ միտք արի և մտածեցի, որ այդ աղբյուրը շինվում է շնորհիվ այն մարդկանց, որոնք այժմ պաշտպանում են հայրենիքը: Եվ որոշեցի աղբյուրը նվիրել նրանց: Այդպես էլ արվեց. պատի վրա գրվեց, որ այս աղբյուրը նվիրվում է կարմիր բանակի հերոս մարտիկներին: Ես գոհ էի:

...Մյուս շրջանները նույնպես ցանկացան ետ չմնալ փարաքարցիներից, և աղբյուր-հուշարձան կառուցելը դարձավ մի պա-

ավելի քանդակային և նույնիսկ վերացական ճարտարապետական ձևեր: Ազգային բաղադրիչը դեռևս առկա էր այս ճարտարապետության մեջ և արտահայտվում էր հիմնականում հստակ ավանդական ճարտարապետական տարրերի վերափմաստավորման և խորհրդանշական պատկերման միջոցով: Այնուամենայնիվ, Իսրայելյանը նպատակ ուներ ստեղծելու ժամանակակից ճարտարապետություն, որտեղ պետք է կիրառվեին մոդեռնիստական դիզայնի սկզբունքներն ու գեղագիտությունը՝ տեղական ճարտարապետության նոր բառակապակցությունը սինթեզելու կամ նրանց ավանդույթների շարունակությունն ապահովելու համար»: Մանրամասն տե՛ս Harutyunyan T., Rafayel Israelyan as a Modernist Architect, “ArmArch”-Language of Armenian Architecture, 2008, July, N1, pp. 27-31:

հանջ, որով անընդհատ գալիս էին Գերագույն սովետի նախագահություն...» [Իսրայելյան 1982]:

Ակնհայտորեն ճարտարապետը նկատի ուներ այն հանգամանքը, որ ինքը, իրոք, կառուցում է պատերազմին նվիրված հուշակոթող, բայց օգտագործում է ավանդական ճարտարապետության ձևերը: Սա Ռաֆայել Իսրայելյանի միակ նման աղբյուր-կոթողը չէր. 1942-1955 թթ. ընթացքում ճարտարապետի նման աշխատանքների թիվը հասնում էր շուրջ երկու տասնյակի⁴⁰: Այդ շրջանում կառուցված հուշաղբյուրների գերակշիռ մեծամասնությունը նվիրված են հենց Հայրենական պատերազմի զոհերի հիշատակին: Եվ հենց այս աղբյուրների հարդարանքում են ճարտարապետ-քանդակագործները փորձել օգտագործել նաև խաչքարային հորինվածքին բնորոշ մանրամասներ՝ կամար-խորան, քանդակազարդ եզրագոտիներ, վարդյակ, բուսաերկրաչափական մոտիվներ և այլն: Կարծես պակասում էր միայն խաչը, որին «փոխարինեց» վարդյակազարդ-ծորակը: Ճարտարապետը ոչ միայն հետևել է դասական աղբյուրների ոճին, այլև նույնիսկ փորձել է միջնադարյան խաչքարը որպես աղբյուրի բաղադրիչ օգտագործել իր «Կաթնաղբյուր» հուշարձանում (Էջմիածնի Մայրավանքի բակում):

Աղբյուր-խաչքարի փոխկապակցվածության մեխանիզմը շարունակվել է նաև անկախության տարիներին: Սակայն այդ շրջանում սրանք կարծես հիմնականում կրկնում էին ուղղահայաց կոթողի, մասնավորապես խաչքարի ուրվագիծը (հաճախ նույնիսկ արձանագրական տեքստում այն անվանում են «խաչքար-աղբյուր» կամ «խաչաղբյուր»), միայն թե, ի տարբերություն

⁴⁰ ՄՍՀՄ ժողովրդական ճարտարապետ Ռաֆայել Իսրայելյան, կազմեցին՝ Խոստիկյան Գ., Ազիզյան Յ., Երևան, 1974, էջ 66-69: Ռաֆայել Իսրայելյանի հուշաղբյուրների էսքիզների մեծ հավաքածուն պահպանվում է նաև Երևանի ճարտարապետության թանգարանում:

խաչքարերի, ունեն վարդյակից դուրս եկող ծորակ և առջևում ջրահավաք ավազան: Ցավոք, այս «հուշադրյունների» մեծ մասը ժամանակի ընթացքում վերածվեցին անջուր աղբյուրների⁴¹:

Հայաստանյան աղբյուր-հուշարձանների քննությունը մեզ հանգեցնում է այն եզրակացությանը, որ անցյալի ժառանգության «վերօգտագործումը» (recycling) [Luehrmann 2005, Кормина, Штырков 2015] Հայաստանում սկսվել է ոչ թե խորհրդային կարգերի փլուզումից հետո, այլ խորհրդային կարգերի ընթացքում: Այն հատկապես մեծ թափ է առել «ազգային զարթոնքի»՝ Ձնհալի շրջանում, և հենց այդ հուշարձաններն են հող նախապատրաստել արդեն 1960-ական թթ. առաջին խաչքարերի երևան գալուն:

Այսպիսով՝ Հայրենական պատերազմի հուշարձանաշինությունը, ըստ եղած տվյալների, կենտրոնացավ միջնադարյան սրահավոր աղբյուրի ճարտարապետական ձևի վրա, որի առաջին կիրառողներից մեկը Ռաֆայել Իսրայելյանն էր: Նկատի ունենալով հետպատերազմյան առաջին տարիներին Հայաստանում կառուցված ու Հայրենական պատերազմին նվիրված աղբյուր-հուշարձանների ճարտարապետական ձևը՝ կարելի է հավաստել, որ դրանց հիմքում ընկած է եղել միջնադարյան տանիքավոր աղբյուրի ճարտարապետական ձևը:

Այս ամենը հաշվի առնելով՝ կարելի է ենթադրել, որ Հայրենական պատերազմի հուշարձանաշինության առաջին ալիքը ընդօրինակել է միջնադարյան աղբյուրի ձևերը՝ դրան հավելելով որմնափակ խաչքարի ծավալային նմանությունն ու պատկերագ-

⁴¹ Մեկ անգամ չէ, որ դաշտային հետազոտությունների ժամանակ մեզ հանդիպել են չգործող աղբյուր-հուշարձաններ: Հարկ է նկատել որ ճարտարապետաձևալային ու քանդակային առումով այս հուշադրյունները նկատելի նմանություններ ունեն մկրտարանների կամ մկրտության ավազանների հետ: Պակաս կարևոր չեն նմանությունները Ավետման տեսարանի մանրանկարչական պատկերումներում. սրանք խնդիրներ են, որոնց կանոնադաշտնաք այլ առիթով:

րական մանրամասները: Սակայն ինչպե՞ս հուշադրյուրը դարձավ խաչքար:

1960-ական թթ. արդիական դարձած «ազգային թեմաներից» էր նաև Հայոց ցեղասպանության հարցի արդիականացումը: Ցեղասպանության թեման դարձավ ինչպես հանրային, այնպես էլ պետական մարմինների լայն քննարկումների առարկա: Ցեղասպանության 50-ամյակի տարելիցին նվիրված հիշատակության միջոցառումներ կազմակերպելուն զուգահեռ 1965 թ. Խորհրդային Հայաստանում կառուցվեց Ցեղասպանության զոհերին նվիրված առաջին հուշակոթողներից մեկը⁴²: Նախագծի հեղինակը նորից Ռաֆայել Իսրայելյանն էր: Հուշակոթողը ներկայացված էր Ցեղասպանության հուշարձանի նախագծերի մրցույթին (1963) և թեպետ հաղթող չճանաչվեց, սակայն հետագայում Մայր աթոռի նախաձեռնությամբ կանգնեցվեց Էջմիածնում: Կարելի է ասել, որ սա առաջին վավերացված հուշարձանն է, որը կանգնեցվել է որպես խաչքար: Այսպիսով՝ կարող ենք հավաստել, որ Հայրենական պատերազմի ու Հայոց մեծ եղեռնի հուշարձանաշինության մեջ ճարտարապետն արդեն փորձարկում էր խաչքարի՝ հատկապես ծավալային և մասամբ քանդակային որոշակի մանրամասների օգտագործումը: Հուշարձանին խաչքար դառնալու համար ընդամենը պակասում էր մեկ տարր՝ խաչը: Ի վերջո 1960-ական թթ., երբ գաղափարական իրավիճակը փոխվեց, և արվեցին խաչքարակերտման առաջին քայլերը, խաչը եկավ ու տեղավորվեց իր տեղում՝ բացելով խաչքարագործության նոր՝ արդի էջը:

Արդեն հետխորհրդային շրջանում խաչքարը դարձավ հայկական հանրային ու մասնավոր տարածքների լանդշաֆտի ամենահաճախ հանդիպող բաղադրամաս: Հարկ է նկատել, որ դասական ձևերի հետ միասին ժամանակակից խաչքարային մշակույ-

⁴² 1915 թ. Մեծ եղեռնի նահատակաց հուշարձանի կառուցումը, 01.08.2023:

թը լայնորեն օգտվել է Արցախյան ազատագրական պայքարի գաղափարաբանությունից ու գործընթացից, որտեղ ակտիվորեն շահագործվում էր կրոնական, մասնավորապես քրիստոնեական ինքնության գործոնը [Tchilingirian 2007, Խառատյան 2007]: Այնպես որ անկախության տարիների խաչքարային մշակույթի համատարած զարգացումը միանշանակ ոչ միայն կրոնական զարթոնքի⁴³, այլ նաև Արցախյան ազատագրական պայքարի հուշարձանային վիզուալացման գործընթացների արդյունք է, ինչը պայմանավորել է այդ խաչքարերի կանգնեցման և՛ տեղը, և՛ կազմակերպումը, և՛ հատկապես հորինվածքային առանձնահատկությունները:

Գրականության ցանկ

Արրահամյան Լևոն, Ալեքսանդր Թամանյան. արտաժամանակյա ճարտարապետը խորհրդային շինարարական հարթակում // Անտոնյան Յուլիա (խմբ.), Խորհրդահայ մշակույթը. կոնցեպտը, ընկալումներն ու դրսևորումները, հոդվածների ժողովածու, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2023, 126-158:

Անտոնյան Յուլիա, Խորհրդային աշխարհիկացման ծրագիրը, 22.02.2018, <https://boon.am/yuliaantonyan/>, 17.05.2023:

Ավագյան Վաչագան, Բուժիչ աղբյուրներն ու ջուրը հայկական հավատալիքներում// «Ծովահայեր», 30.05.2021, <https://hy.armradio.am/2021/05/30/բուժիչ-աղբյուրներն-ու-ջուրը-հայկական/>, 14.05.2023:

Բարխուդարյան Սեդրակ, Միջնադարյան հայ ճարտարապետներ և քարագործ վարպետներ, Երևան, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1963:

Թումանյան Գարեգին, Վիշապաքարերի պաշտամունքային-կիրառական գործառույթները \\\ Վիշապ քարակոթողները, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, «Գիտություն» հրատ, 2015, 99-120:

Իսրայելյան Ռաֆայել, Հոդվածներ, ուսումնասիրություններ, ակնարկներ, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ, 1982:

⁴³ Այդ մասին տե՛ս այս գրքի 6-րդ գլուխը:

Խառատյան Հրանուշ, Կրոնական զարգացումները XXI դարասկզբին և Հայաստանի իրողությունները // «Կրոնը և հասարակությունը», N 2, 2007:

Կարապետյան Սամվել, Հայկական աղբյուրներ, Երևան, ՀՀՈՒ հիմնադրամ, 2023:

Կարապետյան Սամվել, Մի խաչքարի հետքերով, Վարձք, N 18, Երևան, 2022, 38:

Կարապետյան Սամվել, Մեծ Հայքի աղբյուրները, մաս Ա, Մեծ Հայքի աղբյուրները, մաս Ա - YouTube, Երևան, 2016:

Հարությունյան Արսեն, Զրոգտագործման ոլորտը հայկական վիմագրերում // «Էջմիածին», 2010, Զ, 69-76:

Ղանալանյան Արամ, Պատառիկներ հուշերից, Ռաֆայել Իսրայելյանը ժամանակակիցների հուշերում, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1981, 19-41:

Ղաֆադարյան Կարո, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, Երևան, 1952:

Մարության Հարություն, Հայ ինքնության պատկերագրությունը, Հատոր 1. Ցեղասպանության հիշողությունը և Ղարաբաղյան շարժումը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2009:

Մուրադյան Հայկուհի, Ատենախոսական աշխատանք, Երևան, 2021:

Մուրադյան Հայկուհի, Խորհրդային Հայաստանի մշակութային քաղաքականությունը Ձնհալի տարիներին, «Պատմություն և մշակույթ», ԵՊՀ հրատ., 2018, 376-383:

Շահինյան Արշամ, Հայաստանի միջնադարյան կոթողային հուշարձանները. 9-13-րդ դդ. խաչքարերը, Երևան, 1984:

Պետրոսյան Համլետ, Խաչքար. ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը, Երևան, «Փրինթինֆո», 2008:

Սահակյան Արծրունի, Միջնադարյան պատկերապաշտության հայկական տարբերակը// «Պատմաբանասիրական հանդես», 1987, N 2, Երևան, 150-159:

Սարգսյան Մանվել, Հուշարձանային քանդակագործությունը Սովետական Հայաստանում// «Պատմաբանասիրական հանդես», Երևան, 1967, 2-3, 95-108:

Սարգսյան Մանվել, Սովետական Հայաստանի քանդակագործությունը 1920-1930-ական թվականներին // «Պատմաբանասիրական հանդես», 1959, N 4, Երևան, 24-45:

Սարգսյան Մանվել, Դիզակի աղբյուրները և դրանց կառույցների ճարտարապետությունը, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1986, N 11, Երևան, 59-64:

Filtzer Don, The Khrushchev Era: De-Stalinization and the Limits of Reform in the USSR 1953-64, Basingstoke, 1993.

Gabowitsch Misha, Patron-client networks and the making of Soviet war memorials, 2019, https://www.academia.edu/38600163/Patron_client_networks_and_the_making_of_Soviet_war_memorials.

Harutyunyan Tigran, Rafayel Israelyan as a Modernist Architect, “ArmArch”-Language of Armenian Architecture, 208, July, N1, 27-31.

Luehrman Sonja, Recycling Cultural Construction: Desecularisation in Postsoviet Mari El, Religion, State & Society, Vol. 33, N 1, March, 2005, 35-56.

Lehmann Maike, Apricot Socialism. The National Past, the Soviet Project, and the Imagining of Community in Late Soviet Armenia, “Slavic Review”, Vol. 74, N 1, 2015, 9-31.

Tchilingirian Hratch, In search of revelance: Church and religion in Armenia since Independence \ Religion et politique dans le Caucase post-sovietique, Balci Bayram and Motika Raoul (ed.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, 277-311.

Rogers Thomas F., Trends in Soviet Prose of the "Thaw" Period, The Bulletin of the Rocky Mountain Modern Language Association, Vol. 22, N 4 (Dec., 1968), 198-207.

Арутюнян Вараздат, Оганесян Константин, Архитектура Советской Армении в годы Великой Отечественной войны // Известия академии наук Армянской ССР, N 8, Общественные науки, Ереван, 1952, 15-22.

Кормина Жанна, Штырков Сергей, Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации, Санкт-Петербург, 2015, 7-45.

Шагоян Гаяне, Национальное по содержанию и социалистическое по форме: палимпсест мемориалов Советской Армении, Армянский гуманитарный вестник 9, Москва-Ереван, 2022, 127-128.

Халпахчян Оганес, Гражданское зодчество Армении, Москва, Литературы по строительству изд., 1971.

ԳԼՈՒԽ 6
ՀԵՏԱՇԽԱՐՀԻԿՈՒԹՅԱՆ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆ
ԼԱՆԴՇԱՖՏԻ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ
ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Յուլիա Անտոնյան

Խորհրդային աշխարհիկացման մոդեռնիստական ծրագիրը ավարտվեց 1990-ական թթ. սկզբին, երբ Խորհրդային Միության փլուզման հետ մեկտեղ վերացվեցին նաև գաղափարական կմախքը կազմող բոլոր հիմնական արգելքներն ու սահմանափակումները, մասնավորապես կրոնական ոլորտում: Հետխորհրդային շրջանի կրոնականացման բուռն գործընթացները հաճախ ռոմանտիկորեն անվանում են «կրոնական վերածնունդ կամ զարթոնք»: Իսկ դա ի՞նչ գործընթաց էր իրականում:

Գաղափարական շուկայի ազատականացումը երևան հանեց բազմաթիվ կրոնական ուղղություններ, որոնք առաջարկում էին կրոնականության նոր ձևեր: Հետխորհրդային զարգացումները հայ առաքելական եկեղեցին նույնպես տեղափոխեցին հանրային ու քաղաքական դաշտ, ինչը ապաշխարհիկացման (դեսեկուլյարիզացիայի) գործընթացի սկիզբը դրեց՝ կրոնը ներմուծելով դպրոց, բանակ, պետական ծառայության ու առողջապահության ոլորտներ: Տեղի ունեցավ կրոնի վերաինստիտուցիոնալացման գործընթացի ծավալների աճ. վերաբացվեցին, կառուցվեցին ու շարունակվում են կառուցվել բազմաթիվ եկեղեցիներ, ձևավորվեց քահանայության ինստիտուտը, փորձեր արվեցին վերահսկման ու ուղղորդման շրջանակում երբեմն բնական կերպով, երբեմն էլ բռնի տեղավորելու ժողովրդական կամ վերնակույար կրոնականությունը:

Այս ամենի մեջ առանձնապես ուշագրավ է այդ նույն «վերաօգտագործման» գործընթացը, որի մասին խոսվել է նախորդ գլուխներում: Ներկայումս եկեղեցին վերահաստատվում է այն բնագավառներում, որտեղից իրեն ժամանակին դուրս են մղել խորհրդային կոմունիստական գաղափարախոսությունն ու կուսակցական կառույցները⁴⁴:

Հետխորհրդային շրջանում տեղի ունեցավ հակառակ փոխարինում: Կարմիր անկյունները կրկին փոխարինվեցին աղոթարաններով ու սրբապատկերներով, մարքսիզմ-լենինիզմի առաջնորդների նկարները՝ Վեհափառի լուսանկարներով ու ասույթներով, պիոներական երդումը՝ տերունական աղոթքով, խորհրդային լանդշաֆտը ձևավորող գաղափարական իմաստներով օժտված կառույցները (խորհրդային հուշարձանները, պաստառները, գործարանների շենքերը)՝ կրոնական խորհուրդ ունեցող սիմվոլներով՝ եկեղեցիներով, խաչքարերով, մատուռներով ու խաչերով: Տեղի ունեցավ նաև ինֆրակառույցային փոխարինում/վերաօգտագործում, օրինակ՝ ԵՊՀ գիտական աթեիզմի ամբիոնը վերածվեց Աստվածաբանության ֆակուլտետի, մշակույթի տները և պիոներական պալատները փոխարինվեցին նորակառույց եկեղեցիներով ու հայորդյաց տներով⁴⁵ և այլն:

Կարևոր է ընդգծել, որ մենք գործ ունենք ոչ թե իր բարդ համակարգով մինչխորհրդային կրոնականության վերականգնման, այլ լիովին կրոնական նոր համակարգի կառուցման հետ, որտեղ գաղափարախոսական հին տարրերը նույն հաջորդականությամբ, ըստ ճանաչված մոդելի, փոխարինվեցին կրոնականներով, և այդ տարրերի մեկնաբանությունն ու ընկալումը ուղղակիորեն ածանցյալ են այդ մոդելից: Իհարկե, նոր՝ հետխորհրդային

⁴⁴ Այդ մասին մանրամասնորեն տե՛ս սույն գրքի 2-րդ գլուխը:

⁴⁵ Այդ մասին տե՛ս սույն գրքի 7-րդ գլուխը:

կրոնականության կառուցումը վաղ խորհրդային ժամանակաշրջանի պես ագրեսիվ չէ, բայց նաև ոչ պակաս հետևողական է:

Կրոնական ազատականացմանը զուգահեռ պահպանվեցին հայ առաքելական եկեղեցու հատուկ կարգավիճակն ու արտոնությունները⁴⁶: Ազգայնական գաղափարախոսությունը, միանալով կրոնականին, ստեղծեց կրոնական այլ ուղղությունների, ինչպես նաև ՀԱԵ-ի ներսում այլախոհ միտումների նկատմամբ անհանդուրժողականության դաշտ, ինչը ևս հիշեցնում էր խորհրդային մեթոդներն ու մթնոլորտը:

Հետխորհրդային իրականությունը շատ բազմաբովանդակ է, սակայն կուզենայինք այն դիտարկել մի քանի օգտակար ու կարևոր տեսությունների ներքո, որոնք, կարծում ենք, բացատրական կարևոր մոդելներ են մատուցում: Դրանցից մեկը հետաշխարհիկ արդիության կոնցեպտն է, որը, մեր պատկերացմամբ, հատկապես արդիական է կրոնական զարգացումներն ուսումնասիրելիս: Այդ կոնցեպտը միավորում է այն բոլոր հայեցակարգային շրջանակները, որոնք թույլ են տալիս նկարագրել գործընթացներն ու երևույթները, օրինակ, կրոնական փոխակերպման ու դարձի [Pelkmans 2009, 1-16], հանրային ու քաղաքացիական կրոնի [Bellah 1970, Wanner 2018, 88-95], կրոնի քաղաքականացման [Jodicke 2015, 7-21], ազատության ու բազմազանության [Balzer 2010, IX-XXXI], ինչպես նաև կրոնի շուկայական ընտրության գաղափարները [Hann 2010, 3-22, Pelkmans 2006, 29-46]: Հետաշխարհիկության կոնցեպտը ստեղծված էր Յուրգեն Հաբերմասի և փոխառված էր այլ հեղինակների կողմից [Moberg, Grandholm 2012, 95-127, Beckford 2012, 1-19, Knott 2010, 20], որոնք այն ընկալում էին որպես գիտակցության հեղափոխություն՝ բնորոշ Արևմուտքի

⁴⁶ Այդ կարգավիճակը սահմանվում ու նկարագրվում է ՀՀ Սահմանադրության 8.1 հոդվածում, ինչպես նաև «Հայաստանի Հանրապետության և հայ առաքելական եկեղեցու հարաբերությունների մասին» 2007 թ. օրենքում:

հարուստ ու բարեկեցիկ, շարունակաբար ապակրոնականացվող հանրություններին, որոնք անսպասելիորեն հանգեցին այն եզրակացությանը, որ կրոնը ոչ միայն չի անհետանում քաղաքական ու հանրային ասպարեզից որպես արդիականացման արդյունք, այլև, հակառակը, դառնում է ավելի ու ավելի ազդեցիկ ու սովորական կյանքում տեսանելի [Habermas 2008, 17-29]: Թեև քննադատված լինելով տարբեր այլ համատեքստերում [Beckford 2012]՝ այդ կոնցեպտը, այնուամենայնիվ, ամբողջությամբ կիրառելի է հետխորհրդային հանրությունների համար, որտեղ տեղի է ունեցել ծայրահեղ արագ ու բացահայտ անցում ազդեցիկ աշխարհիկ հասարակությունից դեպի հասարակության մի ձևի, որում կրոնը հետ է գրավում իր հանրային ու տեսանելի բնույթը, ինչպես նաև իր ինստիտուցիոնալ կարողություններն ու սոցիալական ազդեցությունը: Սակայն այդ անցումը չի կարելի նկարագրել որպես վերադարձ նախախորհրդային ստատուս-քվոյի, որպես «ընդհատված» շարունակականություն [Pelkmans 2009]. այն նաև միայն կրոնի ինստիտուցիոնալ ձևերի ու դրսևորումների վերականգնումը չէ՝ «ռեկոնկիստան» [Antonyan 2011] կամ կրոնի՝ որպես ազգային ինքնության կարևոր մասի նորովի կայացումը [Abrahamian 2006]: Ավելի համընդհանրական իմաստով մենք գործ ունենք ժամանակակից աշխարհի հետարդիական դրսևորումներին համահունչ կրոնի ու կրոնականության հետխորհրդային հորինման կամ վերաձևակերպման հետ [Кормина, Штырков 2015, 7-45]: Այդ առումով հետաքրքրական է Ալեքսանդր Կիրիլևի՝ հետաշխարհիկ կրոնականության գաղափարի մեկնաբանությունը. վերջինս առաջարկում է այն հասկանալ որպես մինչաշխարհիկ (կրոնը՝ որպես աշխարհի ձևավորման ու կարգավորման հիմք) ու աշխարհիկ (կրոնը՝ որպես քաղաքական ու սոցիալական գործընթացներից անջատված փակ անհատական երևույթ) մոդելներին հաջորդող մի իրականություն, որտեղ կրո-

նը հանդես է գալիս որպես անհատականության, ինքնության, էթնիկության, համայնքի, ոգեղենության, բարոյականության, կարգունկանոնի, իշխանության, ինչպես նաև քաղաքական ու տնտեսական ընտրության կառուցակցման ու վերագտնման այլընտրանքային գործիք, որը չի հակասում ֆորմալ աշխարհիկ հասարակության օրինական հիմքերին [Kyrlezhhev 2008, 21-31]:

Հետխորհրդային աշխարհիկացման ժամանակաշրջանը հանրային դիսկուրսում դիտարկվում է որպես կրոնական զարթոնք, վերածնություն, ինչը կապված է խորհրդային շրջանում կրոնի մահվան գաղափարի հետ: Կրոնական դաշտի ազատականացումը երկրում սկիզբ դրեց բազմաթիվ կրոնական շարժումների՝ կրոնականության տարբեր ձևաչափերով ու ռեժիմներով:

Հայ առաքելական եկեղեցու վերահիստիտուցիոնալացումը կտրուկ ավելացրեց կրոնի սպասարկուների քանակը, ինչպես նաև կրոնը կրկին բերեց հանրային դաշտ՝ կառավարություն, դպրոց, բանակ ու առողջապահություն, թեև այլ կերպ, քան դա արտահայտվում էր մինչաշխարհիկացման շրջանում: Դեռ 1990-ական թթ. կրոնական սիմվոլիկան ուղեկցում էր նախագահների մուտքը իշխանության մեջ, այն, ինչ Ռոբերտ Բելլան անվանել է «հանրային» կրոն [Civil religion, Bellah 1970, 168-192]: Իսկ սկսած 2000-ական թթ. երկրորդ կեսից կառավարության անդամների համար կրոնական տոնախմբություններին, պատարագներին ներկա լինելը, կաթողիկոսի օրհնանք ստանալը, եկեղեցիներին խաչքավոր կանգնելը [Antonyan 2014 I, Antonyan 2014 II, Antonyan 2015, Աստոնյան 2021] դարձան եթե ոչ պարտադիր (նման օրենք կամ պաշտոնական կարգադրում չի եղել), ապա գոնե խիստ ցանկալի: Կրոնի ներկայությունը դպրոցում դրսևորվեց «Եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասավանդմամբ, որը, այնուամենայնիվ, պաշտոնապես ուներ աշխարհիկ բնույթ, թեև այդ առարկայի միջոցով հեռարձակվեցին որոշակի պրակտիկ կրո-

նականություն (օրինակ՝ աղոթքներ), ինչպես նաև աշխարհի գոյացման արարչագործական վարկածը [Mkrtchyan 2014, Mkrtchyan 2015]⁴⁷, որը հակասության մեջ մտավ բնագիտական առարկաների հետ: Բանակում ներդրվեց գորամասային քահանայի ինստիտուտը⁴⁸, իսկ հիվանդանոցներում բացվեցին աղոթասրահներ:

Ամենակարևոր փոփոխությունը, սակայն, կրոնի լանդշաֆտային տեսանելիության փոխակերպումն էր: 1990-ական թթ. սկզբից Հայաստանում կառուցվեցին 100-ից ավել եկեղեցիներ՝ չհաշված արդեն գոյություն ունեցողները, որոնք վերաբացվեցին, վերակառուցվեցին ու վերագործարկվեցին⁴⁹: Ընդ որում, տեսանելիության նոր մակարդակի դուրս եկան նաև քրիստոնեական ու ոչ քրիստոնեական կրոնական այլ շարժումներ, որոնց շրջանակում նույնպես կառուցվեցին տասնյակ աղոթատներ ու տաճարներ: Թեև ՀՀ Սահմանադրությունը երաշխավորում է կրոնական դավանանքի ազատությունը, սակայն հայ առաքելական եկեղեցու՝ այնտեղ սահմանված հատուկ կարգավիճակի ու պատմական դերակատարման մասին հիմնադրությամբ որոշակի արտոնություններ է ապահովում վերջինիս համար: Դա նշանակում է, որ այն ամենը, ինչը կրոնը ակնհայտորեն տեսանելի է դարձնում՝

⁴⁷ Առարկան դպրոցական ծրագրի մասն էր դարձել 2002 թվականից պետության և եկեղեցու միջև հատուկ պայմանավորվածության հետևանքով: Այն դասավանդվում էր թե՛ միջնակարգ, թե՛ ավագ դպրոցներում և պարտադիր էր բոլորի համար՝ անկախ դավանական պատկանելիությունից: Թավշյա հեղափոխությունից (2018 թ.) անմիջապես հետո սկսվեցին հանրային դեբատներ այդ առարկան հանրակրթական դպրոցներում դասավանդվող առարկայացանկից հանելու շուրջ, ինչին, մի կողմից, հակված էր ՀՀ Կառավարությունը, մյուս կողմից՝ խիստ դեմ էր եկեղեցին, ինչպես նաև ընդդիմադիր որոշ խմբավորումներ: Այս պահին էլ այդ գործընթացը դեռ չի ավարտվել, ուստի դեռ ուսումնասիրման կարիք ունի:

⁴⁸ Չորամասային քահանայի ինստիտուտը շատ յուրահատուկ երևույթ է, որը դեռ առանձին ուսումնասիրման կարիքն ունի:

⁴⁹ Այդ թիվը 2017 թ. դրությամբ տալիս է Հետաքննող լրագրողների կազմակերպության «Հետք» կայքը, <https://hetq.am/hy/article/74539>:

տարածքը, խորհրդանիշները, ճարտարապետական ձևերը, պրակտիկաների հանրային բնույթը, տարբեր դավանանքների միջև դառնում է մրցակցության առարկա ու դաշտ [Անտոնյան 2018]: Օրինակ՝ կարելի է տեսնել, թե ինչպես անմիջապես բողոքական կամ կաթոլիկ եկեղեցիների կողքին կառուցվում են առաքելական եկեղեցիները (օրինակ՝ Տաշիրում կողք կողքի կանգնած հայ կաթոլիկ ու հայ առաքելական եկեղեցիները, Վանաձորում հիսունականների եկեղեցու հենց կողքին կառուցված Հայոցդաս տունը)⁵⁰:

Հարկավոր է ընդգծել, որ եկեղեցիների ու աղոթատների կառուցումը միայն կրոնական գաղափարախոսությունների ու համայնքների մրցակցությունը չէ: Եկեղեցաշինությունը՝ որպես իշխանության լեգիտիմացման լրացուցիչ միջոց, որպես ցուցադրական բարեգործության գործիք, ակտիվորեն կիրառվում էր օլիգարխների, քաղաքական գործիչների ու սփյուռքի մեծահարուստ ներկայացուցիչների կողմից: Այսպես, «օլիգարխ»⁵¹ պայմանական անվան տակ հայտնի շատ անձնավորություններ սովորաբար «նշում էին» իրենց տնտեսական ու քաղաքական ազդեցության տարածքները հենց նորակառույց եկեղեցիներով [Antonyan 2015]: Օրինակ՝ Ազգային ժողովի նախկին պատգամավոր, քաղաքական կուսակցության հիմնադիր ու գործարար, «օլիգարխ» Գագիկ Ծառուկյանը եկեղեցիներ էր կառուցում նրա ոչ պաշտոնական վերահսկման տակ գտնվող Կոտայքի մարզում, Արտաշատի եկեղեցին կառուցվել է Ազգային ժողովի նախկին խոսնակ Հովիկ Աբրահամյանի կողմից, որն ընտանյոք վերահսկողության տակ էր պահում Արարատի մարզը, իսկ Երևանի Մալաթիա-Սեբաս-

⁵⁰ Այդ մասին տե՛ս այս գրքի 7-րդ գլուխը:

⁵¹ «Օլիգարխ» հասկացությունը տեսականորեն կիրառվում է սոցիալական այն խմբի նկատմամբ, որը միավորում է քաղաքական իշխանությունը, տնտեսական գերակայությունն ու հարկադրման հնարավորությունները [Winters 2011]:

տիայի «իրական» իշխանավորի տեղը մատնանշում էր գործարար ու Ազգային ժողովի նախկին պատգամավոր Սամվել Ալեքսանյանի կողմից կառուցած Սուրբ երրորդության եկեղեցին:

Մարզերում իշխանության տարածման սահմանները «գծում էին» ռուսաստանյան մեծահարուստների՝ Արա Աբրահամյանի ու Սամվել Կարապետյանի հովանավորությամբ կառուցված եկեղեցիները: Եկեղեցու հիմնադրեքը կամ բացումը ընկալվում էր որպես նշանային բնույթի գրեթե քաղաքական իրադարձություն: Օրինակ՝ Աբովյանում Սուրբ Հովհաննես եկեղեցու բացումը նշանավորվեց հսկայական տոնախմբությամբ, որին հրավիրված էր հայաստանյան քաղաքական ողջ «բոմոնդը», տեղի ունեցավ հանրային մատաղի լայնածավալ արարողություն ու Հայաստանի տարբեր քաղաքներից կազմակերպված ուխտագնացություն, իսկ մեկ ուրիշ եկեղեցու հիմնարկեքը դարձավ Գագիկ Ծառուկյանի նախընտրական արշավի կարևոր ծրագրային կետերից մեկը [Antonyan 2015]:

Կրոնի տեսանելիությունը մեծանում է ոչ միայն նորակառույց եկեղեցիների հաշվին: Որոշ հետազոտություններ արդեն շեշտադրել են խորհրդային ժամանակներում գյուղական միջավայրում փոքր ու անկանոնավոր պաշտամունքային կառույցների՝ սրբերին նվիրված մատուռների թվի զգալի աճը [Antonyan 2021, Siekierski 2021, Անտոնյան 2023]: Հետխորհրդային ժամանակահատվածում այն բազմապատկվում է: Հայաստանի որոշ մարզերում՝ Շիրակում, Արագածոտնում ու Գեղարքունիքում, դրանց թիվը այնքան նշանակալից է, դրանց առկայությունը տարածության մեջ այնքան տեսանելի է, որ անհնար է չնկատել՝ անգամ մակերեսային հայացք նետելով: Սկզբնական շրջանում դրանք կարելի էր դիտարկել որպես մատուռների կառուցման խորհրդային ավանդույթի ուղղակի շարունակություն, սակայն հետագայում մատուռների կառուցման մոտիվները ու դրդա-

պատճառները ավելի բազմազան են դարձել: Դրանցից շատերը արդեն կառուցվում են՝ ոչ թե այլընտրանքային պաշտամունքային տարածություն ստեղծելու համար, ինչպես դա եղել է խորհրդային ժամանակներում, այլ ցուցադրական նպատակներով՝ տեղական գործարարների, վարչակազմի ներկայացուցիչների կամ էլ բարեկեցիկ միզրանտների կողմից: Այսպես ի ցույց էր դրվում ոչ միայն հարստությունը, բարեկեցությունը, այլ նաև կառուցողի ենթադրյալ բարեպաշտությունը, որի օգնությամբ ստեղծվում էր կառուցողի դրական կերպարը՝ իրականացնելով սոցիալական կարգավիճակի բարձրացում [Антонян 2016]: Մի շարք նմանատիպ, հատկապես ճանապարհների եզրին կառուցված մատուռներ դարձան վթարներից մահացած կամ, հակառակը, «հրաշքով» փրկված մարդկանց հուշարձաններ՝ փոխարինելով խորհրդային ժամանակների հուշաքարերին և ավելի ուշ շրջանի խաչքարերին⁵²: Այսպիսին է, օրինակ, Մարմաշենից ոչ հեռու գտնվող սրբի մատուռը:

1980-ական թթ. վերջից փոփոխության ենթարկվեց կրոնական պաշտամունքային վայրերի ներքին ու արտաքին նույթական ձևավորումը, ինչի արդյունքում էլ դրանք դարձան ճարտարապետաշինարարական բազում ու տարատեսակ լուծումների ու նվիրագործությունների հավաքատեղիներ: Նվիրագործությունները ներառում են սրբապատկերներ (սրբի նկարներ), խաչեր, եկեղեցիների մանրաքանդակներ, ձեռագործ ասեղնագործություններ, նկարներ և այլն: Խորհրդային ժամանակների հետ համեմատած՝ այդ իրերի առատությունը շլացուցիչ է և ձևափոխելով Ռոբերտ Օրսիի «առատ իրադարձությունների» կոնցեպտը [Orsi 2008]՝ դրանք կարելի է անվանել «առատ վայրեր»՝ շեշտելով պաշտամունքային վայրերի հաճախելիության ու նրանց նյութա-

⁵² Ժամանակակից խաչքարերի մասին տե՛ս այս գրքի 5-րդ գլուխը:

կանության դրական հարաբերակցությունը: Այդ «առատ վայրերը» ուշադրություն են բնեռում ևս հետխորհրդային մի տիպիկ երևույթի վրա, ինչպիսիք են կրոնի սպառողականությունը, կրոնական ապրանք վաճառող շուկաներն ու տոնավաճառները, ինչը ոչ միայն հայկական երևույթ է [Coleman, Eade 2005: 1-26; Kitiarsa 2008; Reader 2014], սակայն Հայաստանի մի շարք մարզերում⁵³ այն ստացավ իր յուրահատուկ զարգացումը. կրոնական ապրանքների տոնավաճառները ոչ միայն պարտադիր ուղեկցում են ուխտագնացության գործընթացը, այլ նաև դառնում են դրա ծիսական բաղադրիչը, համաձայն որի՝ տոնավաճառից ինչ-որ բան գնելը դարձավ ուխտագնացության պարտադիր գործողություններից մեկը [Antonyan 2020]:

Քրիստոնեական պաշտամունքի վերնակուլյար վայրերի թիվը, մի կողմից, արագորեն աճում է, մյուս կողմից՝ հայ առաքելական եկեղեցին փորձում է վերահսկման տակ վերցնել քիչ թե շատ ճանաչված ու ամենաշատ այցելվող սրբավայրերը՝ անկախ նրանից՝ դրանք անկանոն կառուցած վերնակուլյար մատուռներ են, թե կանոնավոր եկեղեցիներ կամ պատմական վանքեր: Վերահսկման եղանակները տարբեր են և մեծ մասամբ կախված են եկեղեցու կոնկրետ սպասավորների անձնական պատկերացումներից ու կրոնական երևակայությունից, քանի որ եկեղեցին պաշտոնապես որևէ հստակ ցուցումներ չի տալիս այդ ուղղությամբ:

Քահանան իր սուրբեկտությամբ ամեն մի սրբավայրի շրջանակում ձևավորվող վերնակուլյար պաշտամունքային համալիրի

⁵³ Խոսքը հիմնականում հյուսիսային ու կենտրոնական մարզերի մասին է (Կոտայք, Արագածոտն, Արարատ, Շիրակ, Գեղարքունիք): Լոռիում, Տավուշում ու Սյունիքում նման մատուռների թիվը անտեսանելի նվազագույն է, իսկ Վայոց ձորում ու Սյունիքում եկեղեցին նաև խոչընդոտում է վանքերի ու եկեղեցիների ուխտագնացության օրերին տոնավաճառների կազմակերպումը: Այդ ամենի տրվել են բացատրություններ, որոնք անդրադարձել ենք մի շարք հոդվածներում [Antonyan 2020, Antonyan 2022, Անտոնյան 2023]:

մասն է կազմում: Փոխվում են քահանան, եկեղեցու ռազմավարությունը տվյալ վայրում, նաև համալիրը: Օրինակ՝ Կապանի մոտակայքում գտնվող հայտնի Վահանավանքում ծագմամբ իրաքահայ նոր քահանայի հայտնվելը ամբողջությամբ փոխակերպեց ուխտագնացությունների ու մատաղի տեղական կարգը: Նախ սահմանվեց վանքի ուխտագնացության հստակ օր, այնուհետև արգելվեց մատաղի բուն ծեսը վանքի տարածքում իրականացնելը, և վերջապես մշակվեց կոլեկտիվ մատաղի նոր պրակտիկան՝ մատաղ անելու ցանկություն ունեցողները գումար են փոխանցում մոտակա ռեստորանի հաշվեհամարին, որի տերը կրոնական համայնքի ակտիվ անդամ է: Վերջինս մատաղացու կենդանիներ է գնում, մորթում, եփում և ուղարկում վանք՝ կոլեկտիվ խնջույքը կազմակերպելու:

Պետք է նաև նշել եկեղեցական ռազմավարությունների ու ժողովրդական պրակտիկաների փոխկապակցված լինելը, ինչը կարող է արտահայտվել թե՛ փոխհամապատասխանությամբ, թե՛ մրցակցության տեսքով: Այդ առումով հետաքրքրական է Գեղարդի օրինակը: 2000-ական թթ. սկզբին վանք բարձրացող ճանապարհին կային բազում «սուրբ» ծառեր, որոնց ճյուղերին ուխտավորները կապում էին թաշկինակներ, շորերի կտորներ: 2010-ական թթ. այդ սովորույթը վերացվեց, փոխարենը վանքի պատերից դուրս՝ վանքին կամրջակով կապված գետակի մյուս ափին, առաջացել է «սուրբ ծառերի» մի ողջ պուրակ: Մի քանի տարի անց «սնտոխապաշտությունների» դեմ պայքարի շրջանակում այդ պուրակն էլ վերացավ. ծառերը մաքրվեցին, ամրացվեցին ծառերին իրեր կապելու արգելքի պաստառներ: Ի պատասխան դրան՝ շատ արագորեն փոխվեցին սրբավայրի հետ գործակցելու ձևերը, և արդեն 2023 թ.՝ Գեղարդ հերթական այցելության ժամանակ, արձանագրեցինք՝ պուրակի փոխարեն մի փոքր հեռավորության վրա գտնվող քարանձավում առաջացել է քարե բուրգե-

րի մի ամբողջ տարածք: Ինչպես պատմում էին այնտեղ գտնվող ուխտավորները, պետք է հավաքել յոթ, հավանաբար մոզական այլ թիվ ներկայացնող քանակի քարեր և փորձել դրանք բուրգաձև շարել՝ մեկը մյուսի վրա դնելով: Եթե արդյունքում ստացած բուրգը դիմակայի ու չփլվի, ապա կնշանակի, որ մտապահված երազանքը կամ աղոթքը կկատարվի: Եկեղեցական ու ժողովրդական կրոնականության մեկ այլ հետաքրքիր համագործակցության օրինակ է Վահանավանքի մասին արդեն մեջբերած դրվագը: Կարելի է ենթադրել, որ ուխտավորների միջավայրում նման տարբերակը բազմաթիվ հարցեր է առաջ բերում, և այն հիմնականում ընդունելի է վանքի մշտական այցելուների ու քահանայի մերձավորների՝ մի խումբ կրոնավորների համար, որոնք տեղական «համայնք են» ձևավորում:

Պաշտամունքի պրակտիկաները եկեղեցու սպասավորների կողմից վերահսկման տակ վերցնելը ոչ միայն փոխգործակցության մեխանիզմների ձևավորման առիթ է, այլ նաև կարող է լուրջ կոնֆլիկտի առիթ դառնալ: Օրինակ՝ որոշ քահանաների պահանջը, որ սրբավայրից հեռացվեն այնտեղ կուտակված նվերները՝ սրբերի նկարները, քանդակները, ասեղնագործված սրբիչներն ու գործվածքի կտորները, այդ սրբավայրերի վերնակույյար խնամողների դիմադրությանն է հանդիպում: Կոտայքի մարզի Կապուտան սրբավայրի ուխտի օրվա առթիվ տարածքում աշխատող քահանաների այցելությանն ընդառաջ տեղական «նայողը» սրբավայրից հանել, եկեղեցու հետևի հատվածում էր դասավորել այնտեղ գտնվող բոլոր նվերները, մասնավորապես սրբանկարները: Օրվա վերջում՝ քահանաների հեռանալուն պես, այդ նվերները ներս են տարել սրբավայր⁵⁴:

⁵⁴ Սրբի «նայողների» կամ խնամողների ինստիտուտի, ինչպես նաև նրանց ու եկեղեցու հակադրության մասին տե՛ս Антонян 2008, Antonyan 2020, Antonyan 2022:

Կղերականության ու վերնակույար «սպասավորների» հակադրությունները, այնուամենայնիվ, չեն խանգարում նրանց գոյակցմանը, որոշ վայրերում՝ անգամ համագործակցմանը: Ընդհանրապես, ամեն մի սրբավայրի շուրջ բազում դերակատարների տեսակների գոյացումը, նրանց խաղաղ ու ոչ միշտ խաղաղ գործակցելու ռեժիմներն ու ռազմավարությունները, լանդշաֆտի փոփոխության ու պրակտիկաների «ճիշտ» ու «սխալ» ձևերի մշտական քննարկման միտումները հետսեկույար շատ տիպիկ իրողություններ են: Որպես բազմաշերտ ու բազմապիսի դերակատարների ներգրավվածությամբ սրբավայրի դասական օրինակ կարելի է հիշատակել «Ղալթախչիի» (Հարթագյուղի) Սուրբ Հովհաննեսի հայտնի սրբավայրը: Դեպի սարի գագաթին գտնվող սրբավայրի ճանապարհը ակտիվորեն յուրացվում է տեղացի գյուղացիների կողմից, որոնք նաև կենտրոնական տեղ են գրավում անմիջապես սրբավայրին հարող տարածքում կազմակերպվող կրոնական ապրանքների տոնավաճառում: Սրբավայր մտնող ու դուրս եկող մարդկային հոսքը փորձում է կառավարել սրբավայրի տեղական հսկողը: Տարածքում ներկա են նաև մոտակա համայնքներից եկող քահանաներ, որոնք օրհնում են գնված հուշանվերները՝ ծիսական այլ ծառայություններ ևս մատուցելով: Տարածքում աշխատում են նաև վարպետներ ու բազմատեսակ տեխնիկա՝ կանգնեցնելով հերթական խաչքարեր, որոնց մի ամբողջ դաշտ է գոյացել՝ 2000-ական թթ. կեսերից սկսած⁵⁵:

Մեր այցելության ժամանակ սրբավայրին կից տարածքում ապրում էր մի ինքնահոշակ մենավոր, որը մի քանի ամիս է՝ ապրում էր այնտեղ ու հընթացս կատարում մաքրման ու խնամքի որոշ աշխատանքներ՝ զրուցելով ուխտավորների հետ ու օրհնելով նրանց:

⁵⁵ Ըստ ավանդույթի՝ առաջին խաչքարը դրել է մեծահարուստ գործարար ու պատգամավոր Գագիկ Օառուկյանը:

Վերոնշյալ դերակատարները միմյանց հետ դրսևորում էին սիմբիոտիկ փոխհարաբերություններ, ինչը չէր խանգարում, եթե անգամ չէին ընդունում միմյանց լեզվոսիրությունը: Քահանաների ներկայացվածությունը վերնակույար սրբավայրերում աստիճանաբար աճում է, ու դա ոչ միայն եկեղեցու ազդեցության գոտու ընդլայնման, այլ գուտ պրակտիկ, տնտեսական պատճառներով է տեղի ունենում, քանի որ նման սրբավայրերում ժողովրդի հաճախակի այցելությունների թիվը շատ ավելի բարձր է, իսկ ուխտի օրերին մարդկային հոսքը կարող է հասնել բավականին մեծ ծավալների: Այնինչ, կանոնավոր գործող եկեղեցիների դեպքում հաճախելիությունը զիջում է անգամ մեծ տոների դեպքում:

2014 թ. Գավառում ականատես էինք մի իրավիճակի, երբ Վարդավառի օրը՝ եկեղեցու առավոտյան պատարագին, հազիվ մի երկու տասնյակ մարդ էր ներկա, այնինչ քաղաքից մի փոքր հեռավորության գտնվող հայտնի Սուրբ Հովհաննես սրբավայրում վաղ առավոտվանից մինչև երեկո մարդկանց հոսքը անդադար էր: Վերնակույար պաշտամունքի տարածքում հաստատվելու համար եկեղեցին մի քանի ռազմավարություն է կիրառում: Դրանից մեկը սրբավայրերում գտնվող պաշտամունքային կառույցների կարգավիճակի փոխելն է օժման միջոցով, ինչը սրբավայրը ուղղակի վերածում է եկեղեցու ու նրան պաշտոնապես հայ առաքելական եկեղեցու սեփականության կարգավիճակ հաղորդում: Օրինակ՝ դա տեղի է ունեցել Կոտայքի մարզի Կոտայք գյուղի Սուրբ Նշան մատուռի հետ, որը օծվելով դարձել է եկեղեցու սեփականություն, ինչի արդյունքում լուրջ կոնֆլիկտ է գոյացել այդ մատուռը ավանդաբար խնամող ու նրա հետ հոգևոր կապով կապված Սիմոնյանների ընտանիքի հետ [Antonyan 2022]: Երկրորդ ռազմավարությունը տարբեր՝ պաշտոնական ու ոչ պաշտոնական կարգավիճակ ունեցող պրակտիկաների միջև համագործակցության տարաբնույթ ձևաչափերի գտնելն է: Դրա

օրինակը կարող են լինել Մատենադարանի, եկեղեցու ու նախկին «տան սրբերի»՝ հին ձեռագիր ավետարանների նախկին տերերի միջև համաձայնությունները, որոնց արդյունքում որոշ ձեռագրեր տարին մեկ անգամ կորցնում են իրենց ազգային պատմական ժառանգության կարգավիճակը՝ վերածվելով պաշտամունքի առարկայի⁵⁶: Նման պաշտամունքային օբյեկտներն են Մուղնու Շուրիշկան ու Օշականի Շուխոնց ավետարանները⁵⁷ [Դաշտային նյութեր, Siekierski 2021, 93-94]: Գործառույթների նման կարճաժամկետ փոխակերպումը անհնարին կլիներ թե՛ մինչսեկուլյար, թե՛ խորհրդային սեկուլյար ժամանակներում, սակայն հետսեկուլյար աշխարհայացքը այն ամբողջովին հնարավոր ու ընդունելի է դարձնում: Հաջորդ ձևն է վերնակուլյար պաշտամունքի ինտեգրումը պաշտոնական եկեղեցու արարողության հետ: Դա աստիճանաբար նորմ է դառնում գրեթե բոլոր հայտնի ուխտավայրերում, որտեղ ուխտի օրը շրջանում գործող քահանայի կողմից պատարագ է մատուցվում, ինչը դեռ 2000-ական թթ. սկզբին ընդունված պրակտիկա չէր: Սակայն քահանա կարող է հրավիրվել նաև ընտանեկան սրբավայրի դեպքում: Այստեղ կարելի է առանձնացնել Վարդենիկի Շեկ ավետարանի ուխտի օրվա առթիվ կազմակերպվող արարողությունը: Չնայած գյուղացիների ընտանիքում պահվող ձեռագրի պատվին կառուցած նոր մատուռը շատ փոքր էր, օծվել է որպես եկեղեցի, և տարին մեկ անգամ տեղական քահանան պատարագ է մատուցում այնտեղ: Մեր այցելած տարին՝ պատարագից հետո, մի փոքր հյուրա-

⁵⁶ Մատենադարանում պահպանվող ձեռագրերի շարքում կան այնպիսիները, որոնք շարունակում են պաշտամունքի առարկա լինել նրանց նախկին տերերի կամ նրանց առնչվող խմբերի համար, որոնք այցելում են Մատենադարան այդ մասունքներին հողորդվելու նպատակով [Siekierski 2021, 98-99]:

⁵⁷ Շուրիշկանի Ավետարանը 1498 թվականին է ստեղծվել (պահպանվում է Մատենադարանում 10599 համարի տակ), Շուխոնց ավետարանը՝ 1669 թվականին (պահպանվում է թիվ 6436-ի տակ):

սիրություն էր կազմակերպվել, որի ընթացքում բաժանում էին նաև ընտանիքի կողմից արած մատաղը: Սակայն տոնախմբության առթիվ պիտի նաև ավելի ճոխ խնջույք տեղի ունենար, որի մասնակիցներն էին արդեն ընտանիքի անդամները, նրանց մտերիմները, «կարևոր» հյուրերը, այսինքն՝ տեղական մեծահարուստներն ու պաշտոնյաները և, իհարկե, քահանան:

Եվ, վերջապես, արդեն նշված տարբեր կարգի պրակտիկաների ու դերակատարների սիմբիոտիկ գոյակցումն է, ինչի օրինակն է արդեն նկարագրած Ղալթախչու Սուրբ Հովհաննեսի սրբավայրը, ինչպես նաև բազում այլ սրբավայրեր: Ղալթաղչու Սուրբ Հովհաննեսի լանդշաֆտային, իմաստային ու գործառութային զարգացումը առհասարակ արժանի է հետազոտողի ուշադրությանը որպես հետսեկույար տարածքում ձևավորված նոր տիպի սրբավայրի: Սուրբ Հովհաննեսը հայտնի է որպես սրբատեղի դեռևս XIX դարից: Խորհրդային ժամանակներում այն հատկապես սիրված էր Շիրակի ու Լոռվա մոտակա գյուղերի բնակչության կողմից, որոնց մոտ կարիքի դեպքում կամ տարին գոնե մեկ անգամ Սուրբ Հովհաննես այցելելը դարձել էր ընտանեկան ավանդույթ: Սակայն 2000-ական թվականներից սկսած՝ սրբավայրը ձեռք է բերել համահայկական ճանաչում, որի սկիզբը դրեց հայաստանյան հայտնի օլիգարխ Գագիկ Ծառուկյանը: Հովհաննես անունով սրբի նկատմամբ տածելով հատուկ զգացմունքներ (ըստ շրջանառվող նարատիվի՝ գուշակներից մեկը նրան հայտնել է, թե սուրբ Հովհաննեսը նրա հովհանավորն է, և Սուրբ Հովհաննեսի պատվին 7 եկեղեցի կառուցելով՝ նա կհասնի իր տղա ունենալու երազանքին)՝ Ծառուկյանը մոտավորապես 2000-ական թթ. կեսերին նորոգել է սարի գլխին գտնվող հին մատուռը՝ կողքը կանգնեցնելով հսկայական մի խաչքար: Այդ խաչքարով նա նոր ավանդույթի հիմք է դնում, որի արդյունքում մատուռի շրջակայքում կարճ ժամանակում նախ առաջացել է խաչքարերի

պուրակ, հետո՝ անտառ: Խաչքարերը կանգնեցվում են շաբաթական մի քանի հատ արագությամբ: Տեղանքի բարդ տոպոգրաֆիկ կառուցվածքը այստեղ խաչքար բերելն ու դնելը դարձնում է դժվարին խնդիր: Մարդկանցից ոմանք անգամ մեջքի վրա են տանում խաչքարերը՝ ի նշան յուրահատուկ բարեպաշտության: 2010-ական թթ. Սուրբ Հովհաննեսի մատուռը հայտնվեց հայկական սերիալներից մեկում, և այդ պահից այն դարձավ հայկական ուխտավայրերից մեկը: Մի քանի տուրիստական գործակալություններ ամեն շաբաթ այցելություններ էին կազմակերպում ցանկացողների համար: Այստեղ ակնհայտորեն տեսնում ենք՝ ինչպես են աճում սրբավայրի ազենությունը և նրա նյութական դրսևորումները՝ պայմանավորված օլիգարխի իշխանությամբ ու վիզուալ հեռուստամիջոցի կիրառությամբ: Միննույն ժամանակ սրբավայրը դարձավ նաև օբյեկտ, որի շուրջը կազմակերպվեցին բազմաթիվ դերակատարների շահերը, գործառույթներն ու փոխհարաբերությունները: Սրբավայրը սարի ստորոտում գտնվող Հարթագյուղի (նախկինում՝ Ղալթախչի) տնտեսական ու սոցիալական առօրյայի համար այնքան կարևոր է դարձել, որ 2020 թ. համավարակի ժամանակ գյուղացիները համառորեն դիմադրեցին ոստիկանների՝ ուխտավայրը փակելու փորձին:

Սուրբ Հովհաննեսի խաչքարային անտառը առնչվում է թե՛ հին, թե՛ ժամանակակից քրիստոնեական աշխարհում տարածում ունեցող մեկ այլ երևույթի՝ սարերի, բլուրների գագաթներում խաչերի կույտերի կանգնեցնելուն [Яворская 2012]: Դա սովորաբար բացատրվում է սրբազան լանդշաֆտի հզորության կուտակմամբ, բազմապատկմամբ: Սակայն ժամանակակից Հայաստանում այն փոխկապված է նաև սոցիալական ցուցադրականությանը: Խաչքարերից բացի՝ Հայաստանի ողջ տարածքում կարելի է հանդիպել նաև առանձին կանգնած երկաթյա խաչերի երևույթին: Դրանք նույնպես կարող են տեղավորվել ինչ-որ, անգամ դժ-

վար հասանելի բարձունքում, ինչպես նաև ճանապարհների եզրին՝ սովորաբար մատնանշելով բնակավայրի սկիզբը կամ վերջը: Դա հաճախ շղթայական գործողության դրսևորումն է, որը սկսում է ձեռք բերել յուրատեսակ մրցակցության ձև: Վերին Դվին ասորական գյուղում խաչի կանգնեցման արարողությանը ականատես լինելիս կանգնեցնողներից մեկին պատճառների մասին հարցը տվեցինք: Նա պատմեց, որ հովանավորողը իրենց գյուղացին է, որը, տեսնելով՝ ինչպես են հարևան գյուղերում նման խաչեր կանգնեցնում, որոշեց նույնը անել. «Գյուղի համար, որ մեզի պահապան լինի»: Հանրային գործառույթ ունենալով՝ խաչը ամեննին էլ հանրային գործողությունների արդյունքը չէր՝ չնայած կանգնեցման խմբային գործընթացին: Խաչի գաղափարը, դրա տեխնիկական ու հորինվածքային առանձնահատկությունները հեղինակային էին. պատկանում էին մեկ անհատի՝ նախաձեռնողին, որը միաժամանակ նաև հովանավոր էր: Նա երկար մտածել է խաչի հորինվածքի մասին, որը քրիստոնեական ու ասորական ինքնության հետ կապված բարդ խորհրդանշանային համալիր էր, և որի իմաստը մեզ փորձում էր բացատրել Վերին Դվինի ասորական քահանան: Ինչպես նորակառույց եկեղեցիների, խաչքարերի ու մատուռների, այդպես էլ այս դեպքում նրանց անհատականացումը այսօրվա կրոնականության սոցիալական դրսևորումներից է: Այսինքն՝ կրոնականության ընկալումն ու դրսևորումները, մի կողմից, ավելի անհատական են դառնում, մյուս կողմից՝ դրանց արդյունքում ձևավորված նյութականությունը ձգտում է (վերա)հաստատվել հանրային ու հատկապես ֆիզիկական բարձր տեսանելիության դաշտում, ինչը դրան հաղորդում է սոցիալական ու հանրային լրիվ այլ երանգավորում:

Նկարագրված հետսեկույար փոխակերպումները բնորոշ են ոչ միայն քրիստոնեության հայ առաքելական տարբերակին: Դրանք կարելի է տեսնել Հայաստանում գոյություն ունեցող բոլոր

կրոնական ուղղությունների օրինակով: Հայաստանում կառուցվող կաթոլիկ եկեղեցիների ու բողոքական ժողովարանների հանրայնության ու մրցակցության մասին արդեն հիշատակել ենք: Սակայն կրոնականության ու կրոնական պրակտիկայի հանրայնացման ու տեսանելիության տեսանկյունից նորովի «ընթերցումը» կարող ենք նկատել հայաստանյան ամենաավանդապահ կրոնական համայնքներից մեկում՝ եզդիականում, որին ուզում ենք մի փոքր մանրամասնորեն անդրադառնալ:

Ի տարբերություն Մերձավոր Արևելքի, մասնավորապես Իրաքի եզդիների՝ հայաստանյան եզդիական համայնքի համար կրոնական տարածքին հանրայնացումը ընդհանրապես բնորոշ չէր. պաշտամունքային տարածությունը գլխավորապես սահմանափակվում էր շեյխերի տներով ու գերեզմաններով, ինչպես նաև բնության գրկում գտնվող «զիարաթներով», այսինքն՝ սրբավայրերով՝ չհաշվելով հայկական քրիստոնեական մի քանի սրբավայրեր, որոնք եզդիները ակտիվորեն այցելում են [Авдоев 2011, 174, Ամրյան 2016, 110-127, Melkumyan 2018, 190]: Դեռ ուշ խորհրդային ժամանակներից մուրիդների միջավայրում սկիզբ առավ մասնավոր մատուռաշինությունը [Melkumyan 2018], որը հավանաբար արտացոլում է նույնատիպ գործընթացը հայերի ու ասորիների միջավայրում [Antonyan 2021], թեև եզդիական միջավայրում ստացել է սոցիալական լրացուցիչ իմաստավորում: Այդ մատուռները, սակայն, շարունակում են խիստ ընտանեկան, համայնքային բնույթ ունենալ [Melkumyan 2018]:

Մինչև 2012 թվականը եզդիների հիմնական տաճարն ու բազմաթիվ հանրային ուխտագնացության վայրեր հանդիսացող մատուռները գտնվում էին Իրաքում, Լալըշ վայրում, և Իրաքից դուրս հանրային այլ սրբավայրեր կառուցելու պրակտիկա գոյություն չունեին: 2012 թ. կառուցվեց եզդիների առաջին տաճարը ՀՀ Ակնալիճ գյուղում, իսկ 2018 թ.՝ երկրորդը՝ շատ ավելի մեծ ու

ավելի ազդեցիկ և իրեն հարող հսկայական տարածքով: Դրա հետ մեկտեղ կառուցվեց մեկ այլ ոչ մեծ տաճար Ռյա Թազա գյուղում: Ամենամեծ տաճարի կառուցման պատմությունը միանգամայն հիշեցնում է հայաստանյան 2000-ական թվականներից հետո կառուցված շատ եկեղեցիների պատմությունը: Այն կառուցվել է Ակնալիճ գյուղում ապրող, այնուհետև Ռուսաստան գաղթած ու այնտեղ հարստացած Միրզա Սմոյանի կողմից:

Ուշագրավ է տաճարների կառուցման իր ցանկության առաջացման մասին նարատիվը, որը հնչել է բանասացների հետ զրույցներում. «Ինքը Զվարթնոցում ա եղել, ընտեղի տղայա, իրա պապան իրա երեխեքին ասել ա, խի՞ մենք չունենք մեր եզդիների ազգական (ազգայի՞ն – Յու. Ա.), ավանդական եկեղեցի, մենք պտի եկեղեցի ունենանք: Միրզան ասել ա, որ մեծանամ, հարուստ լինեմ, պտի մի հատ սենց եկեղեցի սարքեմ...»:

Վերոնշյալ հատվածը կարծես թե լավ ցույց է տալիս հայկական եկեղեցաշինության ու եզդիական հանկարծակի ու բուռն սկսված տաճարաշինության գաղափարական, երևութաբանական կապը: Կարելի է ենթադրել, որ այդ գործողությունը ուներ սոցիալական որոշակի երանգավորում: Կրոնական կյանքի վերահսկումն ու կառավարումը եզդիների մոտ ավանդաբար գտնվում էին բարձր կաստաների՝ շեյխերի ու փիրերի ձեռքերում [Авдоев 2011, 176, Ամրյան 2016, 73-105]:

Միրզա Սմոյանը մուրիդ էր: Կարելի է ենթադրել, որ նրա կողմից տաճար կառուցելը, շեյխերի տներից կրոնական պաշտամունքի տեղափոխելը հանրային տարածք բավականին ակնառու քայլեր էին, թերևս ոչ այդքան աննախադեպ՝ հաշվի առնելով արդեն հիշատակված մուրիդների կողմից կառուցած մատուռները, օրինակ՝ Զովունիում, որի մասին մանրամասն գրել է Համլետ Մելքումյանը՝ նշելով, որ այն մուրիդների կողմից շեյխերի կրոնական մենաշնորհը վերացնելու փորձ է, որը շեյխերի ու

ավանդապահ եզդիների կողմից չի ընդունվում [Melkumyan, 2018]:

Նույնպիսի հակասություններ հարուցել է նաև Միրզա Սմոյանի կառուցած առաջին՝ փոքր տաճարը, որը ոչ բոլոր եզդիների կողմից է ընդունվել [Mollica 2016]: Միրզա Սմոյանը նույնպես սոցիալական մոտիվացիա է ունեցել: Թեև իր հարստությամբ նա սոցիալական բարձր դիրք գրավեց երկրում. «ինքը ուժեղ էր, գրագետ. մի հեռախոսի զանգով սաղ հարցերը լուծում էր վարչապետի հետ, նախագահի, մարզպետի հետ», սակայն եզդիական հանրության ներսում փորձում էր հաղթահարել իր «մրիդի» կարգավիճակը՝ ներխուժելով կրոնական դաշտ՝ տաճարներ կառուցելով ու կրոնական տոներին նվիրված տոնախմբությունները ֆինանսավորելով: Չնայած Միրզա Սմոյանը արդեն մահացել է, նրա ընտանիքը, նաև երկու որդիները, մինչև հիմա եզդիական սուրբ Մալաթ Թավուսին նվիրված տոնին (հայտնի է որպես եզդիական նոր տարի) հոգում են տաճար այցելող մեծաթիվ եզդիների համար կազմակերպած խնջույքի ծախսերը՝ փաստորեն՝ ստանձնելով ծիսական հովանավորների ժառանգական դարձած «պաշտոնը»⁵⁸:

Կարելի է ասել, որ եզդիական տաճարների կառուցման նոր ավանդույթը լիովին տեղավորվում է Հայաստանում⁵⁹ հետսեկուլյար եկեղեցաշինության մշակութային ու սոցիալական տրամաբանության մեջ: Սակայն այստեղ հետաքրքիր է նաև մեկ այլ կարևոր հանգամանք: Հայաստանում արդեն երեք տաճարների

⁵⁸ Խորհրդային ժամանակներում շատ մուրիդներ, կրթություն, մասնագիտություն ստանալով, փորձում էին հաղթահարել բնածին ցածր կարգավիճակը, և դրա եղանակներից մեկը եզդիական աշխարհիկ ազգայնական կազմակերպությունների ստեղծումն էր, որոնք մրցակցության մեջ էին մտնում ավանդական շեյխական առաջնորդության հետ [Melkumyan 2016]:

⁵⁹ Եվ ոչ միայն, մի քանի նման տաճար 2015 թ. կառուցվեց նաև Թբիլիսիում [Mollica 2016]:

գոյությունը կարևոր փոխակերպումներ է բերում եզդիական տոնական ծիսակարգում: Այն դուրս է գալիս ընտանեկան-կաստայական փակ համակարգից՝ դառնալով հանրային, հրապարակային, քանի որ բացի եզդիներից՝ թե՛ սովորական, թե՛ տոն օրերին տաճարներ ազատորեն կարող են այցելել բոլորը, նաև ոչ եզդիները: Եթե հին կարգով տոն օրերը նշում էին տանը, հարևանների հետ կամ իրենց ընտանիքի հետ կապված շեյխերին ու փիլերի մոտ այցելության գնալով [Ամրյան 2016, 130-134, 242-245, Melkumyan 2018, 193], ապա տաճարի կառուցվելուց հետո հենց տաճարն է հայտնվել տոնական ծեսի կենտրոնում:

Ծեսերը իրականացնող շեյխերը նույնպես դարձան հանրային կերպարներ և կրոնական ունիվերսալ միջնորդներ, որոնք սպասարկում են բոլորին, այլ ոչ թե միայն իրենց հետ տոհմական կապ ունեցող մուրիդներին՝ նմանվելով քահանաներին: Քանի շեյխերի համար ծեսերը նաև եկամուտ ստանալու աղբյուր են, ըստ բանասացների՝ որոշակի հերթապահություն է սահմանվում, և ամեն տարի ծեսի կենտրոնական իրականացնողը մեկ ուրիշ շեյխի ընտանիքից է: Տոնի «գլխավոր շեյխը» իր տնից («սուրբ օջախից») դուրս է բերում իր ընտանեկան սրբությունները, որոնք դրվում են տաճարի կենտրոնում գտնվող սուրբ սեղանին, որոնց օգնությամբ նա կատարում է օրհնության ծեսերը բոլոր ցանկացողների համար, ինչի դիմաց ստանում է որոշակի գումար ու նվերներ: Այդ ծեսերին նախորդում են բոլոր մասնակից շեյխերի կրոնական հիմների խմբային երգեցողությունը: Տոնի ոչ սակրալ մասը վերածվում է հանրային տոնախմբության՝ պաշտոնյաների, երգի ու պարի համույթների մասնակցությամբ: Հանդիսավոր մասը ուղեկցվում է պաշտոնյաների ու շեյխերի ճառերով, որոնցում շեշտվում է եզդիական մշակույթի հին ու ուրույն լինելը, հայ-եզդիական բարեկամությունը և ստանդարտ այլ նարատիվներ: Երրորդ փուլը հանրային խնջույքն էր, որտեղ սեղանին դրվում է

հանրային մատաղի միսը, որոնց՝ թե՛ մատաղի, թե՛ խնջույքի ֆինանսական բեռը ավանդաբար իր վրա է վերցնում տաճար կառուցողի ընտանիքը: Խնջույքին մասնակցում էին եզդի ուխտավորների մեծ մասը, ինչպես նաև ոչ եզդի հյուրերը: Մեր կարծիքով այդ ամենը փաստում է եզդիական կրոնականության ու կրոնական պրակտիկայի մեջ տեղի ունեցած «հեղափոխության» մասին, որի շնորհիվ եզդիականությունը փոխում է իր փակ, էզոտերիկ, ընտանեկան և էթնոհամայնքային բնույթը՝ կառուցակցվելով որպես հրապարակային, բոլորի համար բաց ու տեսանելի համակարգ: Բացի դրանից՝ ուշ խորհրդային ու հետխորհրդային ժամանակաշրջանում եզդիների՝ որպես առանձին ազգային համայնքի ինքնության ձևավորման ուժեղացումը [Мосаки 2021] հանգեցրեց նրան, որ եզդիականությունը կորցրեց իր նեղ կրոնական իմաստավորումը, ինչի արդյունքում որոշ եզդիներ հանգիստ կրոնափոխ եղան՝ դառնալով քրիստոնյա՝ հիսունականներ ու Եհովայի վկաներ, չկորցնելով, սակայն, իրենց ազգային ինքնընկալումը [Komakhidze, Fatemi 2021]⁶⁰:

Ինքնության մեջ կրոնականից աշխարհիկ ընկալումների տարանջատումը գոյություն ունի նաև մոլդկանների մոտ: Հավատքը առաջ նրանց խստիվ արգելում էր պետական պաշտոններ զբաղեցնել, ուղղակիորեն ծառայել պետությանը, քաղաքականությամբ զբաղվել, սակայն ներկայումս մոլդկանները ավելի ակտիվորեն ներգրավվում են կրթության մեջ, պետական ծառայության, կա, օրինակ, մոլդկան-պատգամավոր, որը Ազգային ժողովում մոլդկաններին ներկայացնում է որպես ազգային փոքրամասնության, և դա ոչ մի կերպ չի խանգարում նրա՝ էթնիկ «մոլդկանի» ինքնընկալմանը [Դաշտային նյութեր 2020-2023, Андреева 2020, Андреева 2021]:

⁶⁰ Եզդիների ինքնության արդիական զարգացումների մասին տե՛ս Dalalyan 2011:

Ազգային ու կրոնական ինքնությունների հետսեկույալ տա-
րանջատումը տեղի ունեցավ նաև հայերի մոտ: Քրիստոնեական
դաշտում ավելացող ուղղություններն առաջարկեցին մոտիվացի-
ոն տարբեր ընտրություններ՝ հոգևոր կյանքի ինտենսիվություն
ու խորություն, համայնքային սերտ կապեր ու փոխօգնություն,
կրոնական ու հանրային ակտիվիզմ, գենդերային հավասարու-
թյուն, որտեղ կրոնի ու ազգային պատկանելիության փոխկապ-
վածության գաղափարը ընդամենը շատերից մեկն է: Մյուս կող-
մից՝ առաջացան կրոնական համայնքներ, որոնք կառուցակցվե-
ցին հենց ազգային ինքնության ու «ազգային հավատքի» շուրջ, և
երևակայվեցին քրիստոնեությունից դուրս: Խոսքը նեոհեթանոս-
ների տարբեր ուղղությունների և խմբերի մասին է, որոնք երևան
եկան 1990-ական թթ. սկզբից:

Նեոհեթանոսներին նվիրված մի շարք հոդվածներ [Антонян
2010, Անտոնյան, Antonyan, Siekierski 2013; Антонян 2015] ցույց են
տալիս, որ «հին» հավատքի երևակայումը հետևում է հետսեկու-
յալ հոգևոր փնտրտուքի մեջ գտնվող մտավորականներին բնո-
րոշ երազանքին՝ «իդեալական ազգային կրոնի» ստեղծման հիմ-
նական սկզբունքներին: Դրանք, մի կողմից, ակնհայտորեն փո-
խառվել են քրիստոնեության ծանոթ ավանդույթներից, որոնց
թվում՝ նորաստեղծ «սուրբ գրքի» («Ուխտագրքի») ու խորհրդային
ժամանակներում վերակառուցված Գառնիի տաճարի առկայու-
թյունը, տոնածիսական համակարգի ստեղծումը, համայնքի և
«հոգևոր» դասի ձևավորումը, մարդ-աստծո (Նծղեհի) ու նրա
մարգարեի (հիմնադրի՝ Սլակ Կակույանի) գոյությունը: Մյուս
կողմից՝ շարժմանը բնորոշ են նաև Հայաստան ուշացած մուսք
գործած «Նյու էջի» մաս կազմող նեոհեթանոսական խմբերի էկո-
լոգիզմը, մեկնաբանությունների ազատականությունն ու վիճար-

կելիությունը, ստեղծագործականությունն ու երևակայական անցյալի իդեալականացումը⁶¹:

Հետսեկույար կրոնականության մասին խոսելիս հնարավոր չէ չանդրադառնալ երբեմն կարծր, իսկ ներկայումս փափուկ ու փոփոխական սրբազան տարածության, ֆիզիկական ներկայության, միջնորդության, սրբազանի շոշափելիության ու զգայականության, վարքագծային նորմատիվների, մարմնային պրակտիկաների, խմբային լոյալության և բազմաթիվ ուրիշ երևույթների: Դրանցում թվային կրոնականությունն առանձին տեղ ունի: Օրինակ՝ համացանցային կապի առկայության դեպքում ծեսի ժամանակ ներկայությունը կորցնում է իր «ֆիզիկական» հատկանիշը: Բազմիցս են հանդիպում դեպքեր, երբ մարդիկ համացանցային կապով մասնակցում են կրոնական արարողությանը, օրինանք են ստանում, հաղորդվում են ուխտավայրի սրբազան հատկությունների հետ:

«Սրբազան տարածություն» հասկացությունը նույնպես ընդլայնվում և նեղանում է երևակայության ուժով: Այսպես, կրոնական տոնավաճառի երկար ձգվող պոչը ումանց համար ազդարարում է սրբազան տարածքի պայմանական սկիզբը կիլոմետրից ավելի հեռավորության վրա, միննույն ժամանակ եկեղեցու կամ մատուռի դռան կամ պատին գրեթե փակցված նպարեղենի վաճառականների սեղանիկները կամ աղբի կույտերը կոտրում են սրբազանի մասին ավանդական պատկերացումները [Antonyan 2020]: Վահանավանքի դիտարկված օրինակում մատաղի ծեսի ավանդական գաղափարը (մատաղի միջոցով սրբի հետ հաղորդակցվելը) հետին պլան է մղվում կամ ընդհանրապես անհետանում միասնական խնջույքի, ծիսական կերակուրի միասնական սպառման երկրորդական գաղափարի ազդեցությամբ ու գերա-

⁶¹ «Նյու-էջ» շարժման հայկական տարբերակի մասին տե՛ս այս գրքի 9-րդ գլխում:

կայմամբ: Դա բերում է մատաղ անելու, այսինքն՝ կենդանուն մորթելու բուն արարողության լողմանը, ծիսական տարածքից անհետացմանը կամ փոխարինող սիմվոլիկ արարողությունների ստեղծմանը, ինչպիսին է, օրինակ, կենդանու ականջի թեթևակի կտրվածքի միջոցով արյան առաջամար սահմանափակվելը: Բոլոր դեպքերում որտեղ տարածքի, ներկայության, պրակտիկաների նկատմամբ անորոշություն կամ արագ փոփոխվող իրավիճակ կա, այնտեղ տեսնում ենք նաև վարքագծային նորմերի մասին «լողացող» պատկերացումներ:

Ամփոփելով ասվածը՝ կարող ենք ընդգծել, որ հետսեկույալի հայկական տարբերակը առանձնանում է բավականին բարձր ազատականության աստիճանով. այն գրեթե միշտ խուսափում է կարծրացած շրջանակներից ու առանցքային հայեցակարգերի ձևավորումից՝ չնայած որոշակի փորձերի: Թեև Հայաստանում գործող գրեթե բոլոր կրոնական ուղղությունները ձգտում են հանրայնության ու տեսանելիության որոշակի մակարդակի, ինչը անխուսափելիորեն տեղական մրցակցության ռեժիմներ է ձևավորում, այնուամենայնիվ կոշտ պայքարի, այս կամ այն կրոնական համայնքի բռնի դուրսմղման դեպքեր 1990-ական թվականներից հետո Հայաստանի տարածքում շատ չեն հանդիպում⁶²: Փոխարենը ձևավորվում են գոյակցման տարբեր ձևաչափեր՝ սիմբիոտիկից ու մրցակցայինից մինչև զուգահեռ անկախ գոյու-

⁶² Այստեղ պետք է հիշատակենք մուսուլմանների մեծամասնության հարկադրական տեղահանումը Հայաստանից ուշ 1980-ական թթ. ու վաղ 1990-ական թթ. Ղարաբաղյան շարժման, բախման և դրան հետևած պատերազմի կապակցությամբ, ինչի արդյունքում հայաստանյան կրոնական լանդշաֆտը գրեթե զրկվեց իր մահմեդական բաղադրամասից [այդ մասին տե՛ս Гусейнова, Акопян, Румянцев 2008, 56, 113, Խառատյան, Հակոբյան 2019]: Եվս մեկ բռնի դուրսմղման, կազմալուծման ու հետապնդման դեպքը կրիշնաիտներն էին, որոնց դեմ պետական արշավ էր հայտարարվել Լևոն Տեր-Պետրոսյանի նախագահության օրոք (1991-1998), ինչի մասին ավելի մանրամասն անդրադարձ է կատարվում այս գրքի 9-րդ գլխում:

թյան: Դրա բացատրությունը, մեր պատկերացմամբ, կարելի է գտնել հայաստանյան այլ, սոցիոքաղաքական ու տնտեսական իրողությունների մեջ, երբ իշխանության ձևավորման գործընթացում կրոնական պատկանելիությունը նվազ դեր է խաղում, քան համայնքային, ընտանեկան, դիասպորալ ու քաղաքական կապերը: Թեև 2010-ական թթ. հայ առաքելական եկեղեցին իշխանական ակնհայտ հովանավորության տակ էր գտնվում, տեղերում օլիգարխիկ իշխանության «ֆեոդալական» տրոհվածությունը խոչընդոտում էր որևէ միասնական կենտրոնական գծի ազդեցությունը՝ ստեղծելով ավելի շատ անձնական, ընտանեկան ու սոցիալական կապերի վրա հիմնված տեղական իշխանական համակարգեր, որտեղ իրենց տեղը կարող էին գտնել գրեթե բոլոր ուղղությունները, որոնք ունեին տեղական հետևորդներ:

Գրականության ցանկ

Ամրյան Թերեզա, Եզդիների կրոնական աշխարհահայացքը, ԵՊՀ հրատարակչություն, Երևան, 2016:

Անտոնյան Յուլիա, Երկու եկեղեցի, երկու համայնք. Նորակառույց եկեղեցիների կրոնասոցիալական ենթատեքստը // Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում, Հայ ժողովրդական մշակույթ, XVII, Երևան, ՀԱԻ հրատարակչություն, 2018, 328-338:

Խառատյան Լուսինե, Հակոբյան, Արսեն (խմբ.). Դրվագներ Հայաստանի խորհչդային անցյալի. Հայ-ադրբեջանական համակեցության հետքերով, ՀԱԻ հրատարակչություն, Երևան, 2019.

Անտոնյան, Յուլիա, «Հայաստանում խաչքավորների պակաս չկա». խաչքավորի ինստիտուտը ժամանակակից Հայաստանում, Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ, հ.4, 2021, 142-153

Անտոնյան Յուլիա, Գյուղական վերնակույր կրոնականությունը խորհրդային մոդեռնացման համատեքստում, // Անտոնյան, Յուլիա (խմբ.), Խորհրդահայ մշակույթ. կոնցեպտը, ընկալումներն ու դրսևորումները, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2023, 285-313.

«Հետք» հետաքննող լրագրողներ, 25 եկեղեցի 100 տարում, <https://hetq.am/hy/article/74539>.

Abrahamian, Levon. Armenian identity in a changing world, Mazda: Costa Mesa, 2006.

Antonyan Yulia, Siekierski Konrad, A neopagan movement in Armenia: The children of Ara // Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe, ed. K. Aitamurto, S. Simpson, Durham, UK: Acumen Publishing, 2013, 266-283.

Antonyan Yulia, Markets at sacred sites: the globalized mobility and informality of the Armenian religious fairs. Central Asia Survey 39(1), 2020, 63-79.

Antonyan Yulia, Worship of shrines in Armenia: between soviet and post-soviet modernities, Journal of religion in Europe, #14, 2021, 367-391.

Antonyan Yulia, Religiosity and religious identity in Armenia: some current models and developments, Acta Ethnographica Hungarica, 56 (2), 2011, 315-332.

Antonyan Yulia I, The Armenian Apostolic Church and political power in Armenia, in: Hug, A. (ed.), Traditional religion and political power, The Foreign Policy Center, London, 2014, 35-40.

Antonyan Yulia II, Church, God and Society: Toward the Anthropology of Church Construction in Armenia, in: Agadjanian Alexander (ed.), Armenian Christianity today, Ashgate, 2014, 35-56.

Antonyan Yulia, Political Power and Church construction in Armenia, in: Agadjanian A., Jodicke A., van Der Zverde E. (eds.) Religion, Nation and Democracy in South Caucasus. London & New-York: Routledge, 2015, 81-95.

Balzer Marjorie Mandelstam, Introduction, in: Marjorie Mandelstam Balzer (ed.), *Religion and Politics in Russia* (London and New-York: Routledge, 2010), IX-XXXI.

Beckford James A., Public religions and the post-secular. Critical reflections, Journal for the Scientific Study of religions, 51/1 (2012), 1-19.

Bellah Robert, Civil Religion in America, in: Bellah Robert, Beyond belief, 1970, 168-192.

Coleman Simon, and Eade John, Introduction: Reframing Pilgrimage, in: *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, edited by S. Coleman and J. Eade, London: Routledge, 2004, 1–26.

Kitiarsa Pattana. (ed.), *Religious Commodification in Asia: Marketing Gods*. London and New York: Routledge, 2008.

Dalalyan Tork, Construction of Kurdish and Yezidi identities among the Kurmanji-speaking population of the Republic of Armenia, in: Voronkov Victor, Khutsishvili Sophia, Horan John (eds), *Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia (Collection of Selected Works)*, Heinrich Böll Stiftung South Caucasus, 6, 2011, 177-201.

Habermas Jürgen, Notes on Post-secular Society, *New Perspectives Quarterly*, 25/4, 2008, 17-29.

Hann Chris, Broken Chains and Moral Lazarets: the politicization, juridification and commodification of religion after Socialism, in: Chris Hann (ed.), *Religion, Identity, Post-Socialism*, Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2010, 3-22.

Jodicke Ansgar, General trends in the integration of religion and politics as applied to the South Caucasus, in: Agadjanian Alexander, Jodicke Ansgar & van Der Zveerde Evert (eds.), *Religion, Nation and Democracy in South Caucasus*, London & New York: Routledge, 2015, 7-21.

Knott Kim, Cutting through the post-secular city: Spatial interrogation, in: [Arie Molendijk](#), [Justin Beaumont](#) and [Christoph Jedan](#) (eds), *Exploring the post-secular: the Religious, the Political and the Urban*, Leiden: Brill, 2010, 20.

Komakhidze Boris, Fatemi Sayedehnasim, Facing Post-Communist Religiosity: Questioning and Shifting Religious Identity Among Yezidi Women from Armenia and Georgia, *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, Vol. 20, Issue 2, 2021, 117-142.

Kyrlezhev Aleksandr, The Post-Secular Age: Religion and Culture Today, *Religion, State and Society* 36/1, 2008, 21-31.

Melkumyan Hamlet, “Elites” between nationalism and tradition: the modernization processes in the Yezidi community of Armenia, in: Antonyan, Yulia (ed.). *Elites and “Elites”: Transformations of Social structure in post-*

soviet Armenia and Georgia, ASCN Academic Swiss Caucasus Net, Yerevan, 2016, 175-195.

Melkumyan Hamlet, Informal shrines and Social Transformations: the Murids as new religious mediators among Yezidis in Armenia, in: Darieva, Tsyplima, Mulfried, Florian and Kevin Tuite (Eds), *Sacred Places, Emerging Spaces. Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*, Berghahn: New-York, Oxford, 2018, 177-202.

Mkrtchyan Satenik, Where did we come from? Creationism versus Evolution in Armenian Public Schools, in: Agadjanian Alexander (ed.), *Armenian Christianity today*, Ashgate, 2014, 57-70.

Mkrtchyan Satenik, Constructing national identities through general education: religion in Armenian schools, in: Agadjanian Alexander, Jodicke Ansgar & van Der Zeverde Evert (eds.), *Religion, Nation and Democracy in South Caucasus*, London & New York: Routledge, 2015, 149-162.

Moberg Marcus, Grandholm Kenneth, The concept of Post-secular and the contemporary nexus of religion, media, popular Culture and consumer culture, in: Peter Nynäs, Terhi Utriainen & Mika Lassander (eds), *Post-Secular Society*, New Brunswick & London: Transaction Publishers, 2012, 95-127.

Mollica Marcello, Yezidi struggle for survival. From the last Massacre in Sinjar to the New Temple in Tbilisi, in: Mollica, Marcello (ed.) *Fundamentalism. Ethnographies of Minorities, Discrimination and transnationalism*, LIT Verlag: Vienna, Zurich, 2016, 43-64.

Orsi Robert, Abundant history: Marian apparitions as alternative modernity, *Historically speaking*, September-October, 2008, 12-20.

Pelkmans Matijs, Introduction: Post-soviet space and the unexpected turns of the religious life, in: Matijs Pelkmans (ed.), *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and the Technologies of Faith*, Oxford: Berghahn books, 2009, 1-16.

Pelkmans Matijs, Assymetries of the religious market in Kyrgyzstan, in: Chris Hann & Civil religion group (eds), *The Post-socialist religious question, Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*, Munster: LIT VERLAG, 2006. 29-46.

Reader Ian, 2014. *Pilgrimage in the Marketplace*. London: Routledge.

Siekierski Konrad, Scripts, saints, and scientists: the social life of gospel books in an Armenian museum, *Journal of Orthodox Studies* 4.1, 2021, 98-99.

Wanner Catherine, Public Religions after socialism: redefining norms of difference, *Religion, state and society*, 46/2, 2018, 88-95.

Winters Jeffrey A., *Oligarchy*. New-York: Cambridge University Press, 2011.

Авдоев Теймураз, Историко-философский аспект езидизма, Приложение N 15 к журналу «Апокриф», май, 2011.

Андреева Юлия, Соседство с «другими»: контакты, сети и границы (на примере молокан Армении), *Кунсткамера*, н. 4 (10), 2020, 157-167.

Андреева Юлия, Религиозное сообщество молокан в современной Армении, *Истрия, Археология и Этнография Кавказа*, т. 17, н. 3, 2021, 735-750.

Антонян Юлия, Воссоздание религии: Неоязычество в Армении, *Лабораториум*, #1, 2010.

Антонян Юлия, Конструирование религии в армянском неоязычестве, в: Кормина Жанна, Штырков Сергей (ред.). *Изобретение религии. Десекуляризация в пост-советском контексте*, СПб., Европейский Университет в Санкт-Петербурге, 2015, с. 82-103.

Антонян Юлия, Социальная семиотика «мигрантских» церквей в Армении, в: *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, N2 (34), 2016, 156-175.

Антонян Юлия, Религиозно-магические и целительские практики в современной городской среде Армении, *Разгадать Южный Кавказ: общества и среда обитания, сборник статей региональной стипендиатской программы Фонда им. Генриха Белля, Тбилиси*, вып. 3, 2008, 109-128.

Гусейнова Севиль, Акопян, Арсен, Румянцев, Сергей, Кызыл-Шафак и Керкендж: История обмена селами в ситуации Карабахского конфликта, *Heinrich Boelle Stiftung, South Caucasus*, 2008.

Мосаки Нодар, Армянский фактор в формировании езидской идентичности, или кто «изобретает» езидов? *Антропологический Форум*, N. 51, 2021, 72-112.

Кормина Жанна, Штырков Сергей, Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться: предыстория постсоветской десекуляризации, в: Кормина Жанна, Штырков Сергей (ред.). Изобретение религии. Десекуляризация в пост-советском контексте, СПб., Европейский Университет в Санкт-Петербурге, 2015.

Яворская, Светлана, Горы крестов: феномен народной иеротопии, *Zarządzanie w Kulturze*, #13, z. 4, 2012, 351-373.

ԳԼՈՒԽ 7

ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԵՎ ՀԵՏԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿԱՌՈՒՅՑՆԵՐԻ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԸ, ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՊԱԼԱՏՆԵՐ ԵՎ ՀԱՅՈՐՈՑԱՑ ՏՆԵՐ

Հայկուհի Մուրադյան

Այս գլխում անդրադարձ է կատարվում հետխորհրդային Հայաստանում ապաշխարհիկացման գործընթացի մի հետաքրքիր դրսևորմանը, որի ընթացքում խորհրդային գաղափարախոսության համատեքստում ձևավորված մշակութային կառույցները, մասնավորապես մշակույթի պալատները, կորցնելով իրենց գաղափարական ու բովանդակային համատեքստը, վերօգտագործվում են նոր իմաստով և բովանդակությամբ՝ դառնալով հոգևոր-կրոնական կենտրոններ՝ «հայորդյաց տներ», որոշ դեպքերում մասնավոր վարձակալության են հանձնվում կրոնական այլ ուղղությունների, օրինակ՝ ավետարանչական եկեղեցուն, որն իր կրոնական պրակտիկաները կազմակերպում է այդ շենքում (այդ առումով կքննարկենք Ճարտարապետների պալատի, Վանաձորի, Գյումրու մշակույթի պալատների ձևաբանական և իմաստաբանական փոխակերպումները): Գլխում քննարկվում է, թե ինչպես սովետական գաղափարախոսության մերժումը, 1990-ական թթ. ծավալված մշակութային գործընթացները խթանեցին կրոնական ինստիտուտների վերականգնումը մի հասարակության մեջ, որը երկար ժամանակ կառավարվում էր աթեիստական սկզբունքներով:

Հայաստանում ապաշխարհիկացման երևույթը ընկալելու համար կարևոր է ուսումնասիրել խորհրդային համատեքստը: Ինչպես արդեն նկարագրվել է այս գրքի 2-րդ գլխում, խորհրդային տարիներին կրոնական արտահայտությունը ակ-

տիվորեն ճնշվում էր, իսկ աթեիզմը քարոզվում էր որպես պետական պաշտոնական գաղափարախոսություն: Եկեղեցիներն ու կրոնական այլ հաստատությունները մարգինալացվել էին, իսկ կրոնական պրակտիկաները տեղափոխվել էին մասնավոր դաշտ [Սուքիասյան, 2023]: Այնուամենայնիվ, Խորհրդային Միության փլուզմամբ Հայաստանը բախվեց նոր իրականությանը. ժառանգած խորհրդային մշակութային լանդշաֆտը, հանրային մշակութային կառույցները վերաիմաստավորվել և վերակառուցվել են մշակութային ու կրոնական իրողությունների նոր համատեքստում:

Հետխորհրդային Հայաստանում ապաաշխարհիկացման գործընթացը կարելի է դիտարկել որպես բազմակողմ ու դինամիկ երևույթ: Մի կողմից, այն ներառում է կրոնական հաստատությունների վերածնունդն ու աշխուժացումը, ինչպիսին է հայ առաքելական եկեղեցու ազդեցության մեծացումը, կրոնական նոր ուղղությունների մուտքը Հայաստան, որը սկսվել էր դեռևս ուշ խորհրդային շրջանում [Անտոնյան 2023, 285-314], նաև կրոնական պարկտիկաների «վերածնունդն» ու սովետական տոների փոխարինումը կրոնականի:

Ապաաշխարհիկացման գործընթացը, ի թիվս այլոց, պարունակում է մեկ հետաքրքիր երևույթ՝ կրոնական կառույցների վերօգտագործումը (recycling), որը մենք փորձել ենք ուսումնասիրել եկեղեցի-մշակույթի տուն/պալատ-հայրերյաց տուն փոխակերպումների և դրանց «Ֆորմալության»⁶³ օրինակով: Կրոնական և աշխարհիկ կառույցների փոխակերպումների ու վերօգտագործումների համար այս գլխում գործածվում է «recycling» եզրը, որը

⁶³ «Ֆորմալություն» եզրը այս հոդվածում գործածում ենք՝ ներկայացնելու ձևաբանական փոխակերպումները, կառույցների պաշտոնական կամ «ֆորմալ» կազմավորումը՝ օրենքներ, կանոնադրություն, պաշտոնական ձևակերպումները և միևնույն ժամանակ այդ կառույցների փոխակերպումների «իմֆորմալությունը», բովանդակային նմանություններն ու հայեցակարգերի կրկնությունները:

Սոնյա Լյուրմանը կիրառել է Մարի Էլում՝ հետսովետական դե-սեկուլարիզացիան նկարագրելու համար [Luehrmann 2005]: Եզրի հայերեն համարժեք թարգմանությունը մասնագիտական բառա-րաններում չկա, հետևաբար պայմանականորեն մենք գործածում ենք «վերօգտագործում» կամ «վերամշակում» եզրույթը, որը, սա-կայն, ամբողջությամբ չի արտահայտում եզրի բովանդակությու-նը: «Վերամշակումը» օգտագործվում է լանդշաֆտի պատմական ու մշակութային ուսումնասիրություններում՝ խոսելու այն մա-սին, թե ինչպես են հետարդյունաբերական լքված տարածքները, ինչպիսիք են նախկին հանքերը կամ արդյունաբերական կա-ռույցները, գործիքները, հաստոցները, նույնիսկ մասնագետները, փոխակերպվում, նոր իմաստ ստանում, գործածվում նոր բովան-դակությամբ [Goin, Raymond 1999]: Մթուղերը առաջարկում է «վե-րականգնում» (recuperation) եզրը, որ նույնպես նկարագրում է այն գործընթացը, որով մարդիկ միավորում են «վերապրուկային» տարբեր իրեր կամ կտորներ և դրանք նորովի ձևավորում [Stoler, 1995, 89]: Ինչ-որ բան վերամշակելու համար (այսինքն՝ «ռեսայք-լինգի» ենթարկվի) նախ այն պետք է հայտարարվի աղբ, անպետք մի բան, այնուհետև վերամշակվի և վերածվի մեկ այլ բանի, որը կդիտարկվի օգտակար: Ս. Լյուրմանը, հղելով Կոտկինին ու Յուր-չակին, ընդգծում է՝ «վերամշակելու կամ անբարենպաստ պայ-մաններում ոչ պիտանի նյութից անհրաժեշտ իրեր ստեղծելու կարողությունը կարող է ինքնին հմտություն լինել, որը մարդիկ ժառանգել են խորհրդային ժամանակներից պակասուրդի տնտե-սություն վարելու հետևանքով, ինչպես նշվում է հետխորհրդային ուսումնասիրություններում» [Luehrmann 2005]: Մենք գործածում ենք այս եզրույթը հենց Սոնյա Լյուրմանի առաջարկած համա-տեքստում՝ նկատի ունենալով այս կամ օբյեկտի, հմտության կամ գործառնության գաղափարական ռեժիմների փոփոխության պա-րագայում այլ իմաստավորմամբ վերագործարկելը:

Մշակութային կառույցների ցանցի ձևավորումը խորհրդային շրջանում. մշակույթի տուն/մշակույթի պալատ

Խորհրդային Միության առաջին տասնամյակներին ձևավորված մշակութային ինստիտուտները նախատեսված էին քաղաքական ու սոցիալ-մշակութային խնդիրներ լուծելու համար, ինչպես, օրինակ, անգրագիտության վերացում, խորհրդային նոր ընդունելի նորմերի տարածում ու արմատավորում հասարակության մեջ, հոգևոր-մշակութային նոր պրակտիկաների ձևավորում և այլն [Ղազանջյան 1964, Ֆոլյան 1933, Худавердян 1969]: Ըստ գործառութային ու բովանդակային նշանակության՝ կարելի է այդ ինստիտուտները բաժանել մի քանի խմբերի, որոնց մեջ իրենց առանձնահատուկ տեղն ու դերն ունեն մշակույթի տներն ու մշակույթի պալատները [Մուրադյան, 2020]: Մշակույթի տներն ու պալատները նախկին Խորհրդային Միության խորհրդանշներին են: Սկզբնապես դրանց նախատիպերն են եղել խրճիթ-ընթերցարանները, գյուղական ակումբները, կարմիր անկյունները (Լենինի մահից հետո վերանվանվեցին լենինյան անկյուններ), որոնք ընդհանրական անունով կոչվում էին «կուլտուր-լուսավորական» հաստատություններ, և որոնց զանգվածային զարգացման հիմքը դրվել է Ժողովրդական կոմիսարիատների խորհուրդի «Գլխավոր քաղաքական լուսավորչական կոմիտե ձևավորելու մասին» դեկրետով (1920 թ. նոյեմբեր) [Ղազանջյան, 1964, 172]:

Հատկանշական է, որ խորհրդային աղբյուրներում «մշակույթի տներ» ու «մշակույթի պալատներ» հասկացությունները գրեթե միշտ կիրառվում են որպես հոմանիշներ. էական տարբերություն այս երկու կառույցների միջև չի դրվում: Մակայն դիտարկումները թույլ են տալիս ընդգծել այս երկու կառույցների հետևյալ հիմնական տարբերությունները՝ տարածքային (գյուղ-քաղաք), ժա-

մանակային (վաղ խորհրդային-ուշ խորհրդային), գործառու-
թային (բազմաֆունկցիոնալություն):

Մշակույթի տները տարածվեցին Խորհրդային Հայաստա-
նում 1930-ական թթ., նրանց թիվը մեծապես աճեց Համաշխար-
հային երկրորդ պատերազմից հետո: Մշակույթի տները հավա-
սարապես բացվում էին ինչպես քաղաքներում, այնպես էլ հեռա-
վոր գյուղերում: Խորհրդային Հայաստանում մշակույթի տուն կա-
ռուցելու առաջին որոշումն ընդունվեց Հայաստանի կոմկուսի
կենտրոնի բյուրոյի կողմից 1932 թ. մարտի 12-ին. խնդիր դրվեց
նաև բոլոր շրջկենտրոններում կազմակերպելու «կուլտուրայի
տներ» այն հաշվով, որ դրանք դառնան գյուղի վերակառուցվող
քաղլուստիմնարկների աշխատանքի կազմակերպման կենտրոն-
ներ [Ֆոլյան 1933, 3]:

Մշակույթի տները խորհրդային տիպարային շենքեր էին՝
հիմնականում երկհարկ քարե կառույցներ, որոնց առաջին հար-
կում՝ մուտքի դիմաց, բացվում է դահլիճը (դահլիճի մեծությունը,
նստատեղերի քանակը պայմանավորվում է բնակավայրի բնա-
կիչների թվով), երկրորդ հարկում տեղակայված են սենյակներ՝
նախատեսված մշակութային տարբեր խմբակների համար՝
նկարչություն, պար, երգ, երաժշտության դասեր, գոբելեն և այլն:
Մշակույթի տան կարևոր, առանձին հատվածներ էին մեծահա-
սակների համար սեղանային խաղերի՝ շախմատի, նարդիի հա-
մար նախատեսված սրահները, որոնք պահպանվել են նաև հետ-
խորհրդային մշակույթի տներից շատերում [Մուրադյան 2019,
Igmen 2012]: Բացի տիպարային շենքերի կառուցումից՝ ընդուն-
ված պրակտիկա դարձավ կրոնական կառույցները վերածել մշա-
կույթի տների, թանգարանների (սա լավագույն տարբերակն էր
փրկել եկեղեցին կործանումից. հայտնի են բազմաթիվ դեպքեր,
երբ եկեղեցին 1930-1940-ական թթ. վերածվում էր գոմի, պահես-
տի, բնակարանի կամ ընդհանրապես քանդվում էր, քանի որ

աթեխատական գաղափարախոսությունը մերժում էր ոչ միայն կրոնական պրակտիկաները՝ համարելով դրանք խավարամտություն, նաև կրոնական ցանկացած դրսևորում խորհրդային հանրային լանդշաֆտում): Եկեղեցու վերածումը մշակույթի տան ունեւ գաղափարական «վերօգտագործման» (recycling) ուղերձ. եկեղեցին, լինելով հոգևոր-կրոնական հավաքատեղի, համախմբում էր համայնքի տարբեր շերտերին, հաղորդակցման ու համընդհանուր արժեքների և պատկերացումների ձևավորման տարածք էր, վերածվելով մշակույթի տան՝ այն շարունակում էր նույն գործառնությունները իրականացնել՝ փոխելով բովանդակությունը: Բերենք մի քանի օրինակ.

«...Դատարանը գործը բացեց,

Տերտերն իջավ ծունկի վրա,

Տերտերակին էնտեղ լացեց

և ուղղիչ տուն տարած նրան

Իսկ էն ժամի մոխրի վրա

Յերանոսի են հին բակում

Տես կանգնել է պարզ և ուրախ

Նոր մի ակումբ, նոր մի ակումբ...»:

1929 թ. Գուրգեն Մահարու՝ «Անաստված» ամսագրի 7-րդ համարում լույս տեսած «Ժամը-ակումբ» բանաստեղծությունը լավագույնն է ներկայացնում, թե ինչպես է եկեղեցին «փոխարինվում» ակումբով [մշակույթի տնով]: Նույն ամսագրի մեկ այլ հրապարակման մեջ կարդում ենք. «Անցած ձմեռ մեր գյուղի վողջ հասարակությունը միաձայն վորոշեց յեկեղեցին դարձնել ժողովրդական տուն և հատկացրեց 200 ռուբլի սարքավորելու համար: Բերել տվեցինք ռադիո բարձրախոս, մի քանի անգամ կինո դրեցինք, տեղի թատրոնական խումբը տվեց մի քանի ներկայացում, այնտեղ փոխադրվեց խրճ. ընթերցարանը, յեղան մի քանի հասարակական ժողովներ...: Բայց այս կուլտուրական առաջա-

դիմությունը փորձեցին խանգարել գյուղի տերտերը, չարչին ու կուլակները, հավաքեցին մինչև 50 ստորագրություն զանազան պառավկանցնից և այլն: Յեկան քննության, բայց ստորագրողներից 35 հոգին հայտարարեցին, վոր իրենք չեն ստորագրել, տասն էլ հրաժարվեցին իրենց ստորագրությունից: Այժմ յեկեղեցին փակ է. վողջ հասարակությունն այժմ պահանջում է բացել դուռը և դնել հասարակության տրամադրության տակ, կուլտուրական նպատակների համար» [«Անաստված», «Յեկեղեցին ժողտուն», 1929, թ. 1-2]:

Լենինականի (այժմ՝ Գյումրի) Հաջի-Նազար (այժմ՝ Կամո) գյուղի թղթ. Յ. Խաչատրյանի վերոնշյալ հրապարակումը ներկայացնում է խորհրդային արթնիստական քարոզչության ու «կուլտուրականության» բանաձևը՝ եկեղեցին փոխարինել կինոդիտմամբ, թատերական ներկայացումներով ու դասախոսություններով: Նման պրակտիկան տարածվեց հատկապես 1930-ական թվականներին:

Մեկ այլ հրապարակման մեջ կարդում ենք. «Ղամարլու շրջանի [Արտաշատ] Մեհրաբլու [Վարդաշեն] և Զոհրաբլու [Սրգանուշ] գյուղերի հասարակությունը ծափահարությամբ յեկեղեցու շենքը նվիրեց ակումբին: Դեմ էյին միայն 3-4 հոգի ձայնագուրկ կուլակներ: Ակումբի հանդիսավոր բացումը տեղի ունեցավ «մասնակցությամբ Բանֆակի ուսանողության, շրջանից յեկած ընկերների և նվագախմբով: Յեղան նվիրատվություններ...» [«Անաստված», «Յեկեղեցին վերածված կուլտուրական վայրի», 1929, թ. 5-6]:

«Անաստված» ամսագրի 1929 թ. առաջին համարում կարդում ենք. «Զաջուռ գյուղը ցարական ժամանակներում մատնված էր կրոնի խավարին և ուներ յերկու յեկեղեցի: Խորհրդային իշխանության տարած կուլտուրական աշխատանքներն այդ գյուղը միանգամայն հեղաշրջեցին, և ահա այդ յերկու յեկեղեցիներից

մեկն արդեն վերածված է գյուղ-խորհրդի շենքի, իսկ մյուս մեծը համայնքի միջոցներով պատրաստվում է ժողովրդական տան համար: Ինքը քահանան ևս իր համաձայնությամբ միացավ համայնքին, և անհամբեր սպասում ենք շենքի վերանորոգման վերջանալուն և կրթություն սովորելու: Գյուղը միանգամայն գերծ է կրոնական բթացնող ազդեցությունից» [«Անաստված», Ջաջուռ գյուղի յերկու յեկեղեցիները, Արարատ Սահակյան, 1929, 1-2]:

Նման պրակտիկան բնորոշ էր ոչ միայն Խորհրդային Հայաստանին, այլ ամբողջ միությանը, օրինակ՝ մեկ այլ հրապարակման մեջ կարդում ենք. «Լեոնային Ղարաբաղում հակակրոնական աշխատանքը, բացառությամբ մի քանի գյուղերի, ընթանում է մեծ հաջողությամբ, յեկեղեցիները վերածվել են ակումբների...» [«Անաստված», «Հակակրոնական աշխատանքը Լեոնային Ղարաբաղում», 1929, թ. 1-2]:

Եկեղեցու՝ մշակույթի տան վերածման դեպքերը բազմաթիվ են, հետաքրքրական է, որ, այո, մի կողմից դա պետական պարտադրված քաղաքականության արդյունք էր, բայց նաև լոկալ իշխանությունների «արձագանքն էր»՝ փրկելու եկեղեցու շենքը՝ չքանդելու կամ գոմի ու պահեստի չվերածելու, որովհետև միանշանակ է, որ դիտարկվող ժամանակաշրջանում եկեղեցու որևէ գործարկման մասին խոսք լինել չի կարող: Սա այն շրջանն էր, որ եկեղեցին ոչ միայն մերժվում էր, այլև հետապնդվում ու ոչնչացվում: Հետևաբար եկեղեցու վերօգտագործումը մշակութային կառույցի համատեքստում «փրկության» ձևերից մեկն էր:

«Էջմիածնի գավառի, Սամաղարի շրջանի Այլանլու [Խորոնք] գյուղի յեկեղեցին 1915 թվից մատնված է անգործության: Սկզբներում ուրիշ գյուղերից տերտերներ եին գալիս և ծիսակատարություններ կատարում. բայց ահա չորս տարի է, վոր գյուղը կրոնի հետ վոչ մի առնչություն չունի և յեկեղեցին միշտ փակ է, այդ հոյակապ շենքը անտերությունից քայքայվում է, այն ինչ գյուղը կա-

րիք ունի կուլտուրական հիմնարկի: Չքավորական ժողովը, գյուղխորհուրդը և կոմսոմոլը միաձայն վորոշեցին յեկեղեցին դարձնել կուլտուրայի տուն: Բայց արձանագրությունը դեռ տեղ չհասած, զարթնեցին հանկարծ կուլակները, ձայնագուրկները և զանազան պառավներ ու իրենց ազդեցության տակ ընկած մարդկանց սկսեցին սրել, բողոքելու և խանգարելու այդ վորոշումը: Սակայն մի քանի փտած, նախապաշարմունքների յետևից ընկած մարդկանց չպետք է ուշ դարձնել և շուտով յեկեղեցու շենքը պիտի վերանորոգել և դարձնել ակումբ, քանի իսպառ չի խարխւել» [«Անաստված», Այլանլու գյուղի յեկեղեցին, 1929, թ. 1-2]:

Հատկանշական է, որ խորհրդային մամուլում ներկայացված բոլոր օրինակներում եկեղեցու վերածումը մշակույթի ակումբի որոշակի դիմադրություն է առաջացնում տեղացի բնակչության շրջանակում: Այդ դիմադրությունը անմիջապես ճնշվում էր իշխանությունների կողմից կոպիտ ուժի կիրառման միջոցով՝ ձերբակալություններ, հետապնդումներ և այլն [Մանուչարյան 2023]: Ստեղծված վախի մթնոլորտում ընդդիմացումը երկար չէր տևում:

Այսպիսով, տեսնում ենք, որ եկեղեցու վերօգտագործումը մշակույթի տան կամ ակումբի դառնում է տարածված պրակտիկա խորհրդային երեսունական թվականներին: Հետաքրքրական է, որ բանասացները նշում էին, որ եղել է եկեղեցի հետո դարձել է ակումբ, բայց իրենց հուշերում կառույցը առավելապես ընկալվում էր որպես գյուղի ակումբի շենք, այլ ոչ թե եկեղեցի:

Ուշ խորհրդային ժամանակներում՝ 1970-1980-ական թթ. վերօգտագործման փոխարեն հանդես են գալիս մշակույթի տներ/պալատներ որպես ճարտարապետական յուրահատուկ համալիրներ, որոնք իմաստավորվում են ուշ խորհրդային գաղափարական շրջանակում: Ուրբանիզացման գործընթացների գուգահեռ, որոնք լայնածավալ դարձան 1950-1960-ական թթ., նոր ձևա-

վորվող քաղաքներում, ինչպես նաև արդեն գոյություն ունեցող քաղաքների մեծացման ու բնակչության աճի պայմաններում մշակույթի տները չէին հասցնում սպասարկել ու կազմակերպել քաղաքի մշակութային կյանքը: Հետևաբար սկսեցին առաջանալ նմանատիպ և ավել գործառույթ ունեցող կառույցներ՝ մշակույթի պալատներ: Ի տարբերություն մշակույթի տների, որոնք ստեղծվել էին խորհրդային բոլոր գյուղերում ու փոքր քաղաքներում, մշակույթի պալատները հիմնականում ձևավորվեցին արդյունաբերական նորաստեղծ քաղաքներում ու մեծ քաղաքներում, որտեղ բնակչության թիվը, համեմատած փոքր քաղաքների կամ գյուղերի, մի քանի անգամ շատ էր:

Մշակույթի պալատները, որոնք դարձան առավել մեծ թվով մարդկանց մշակութային ու հոգևոր պահանջմունքների բավարարման կենտրոններ, ինչպես նաև ադմինիստրատիվ ու վարչարարական կենտրոններ էին, ի հակադրություն մշակույթի տների՝ դրանք ստանձնեցին բազմաբնույթ գործառույթներ, ինչպես, օրինակ, վերահսկել տարածքի մյուս բոլոր մշակութային կառույցները, մշակել մեթոդական ուղեցույցներ, կենտրոնացնել ու կառավարել քաղաքի մշակութային կյանքը, ինչպես նաև դառնալ քաղաքային մշակույթի ձևավորման հիմնական կենտրոնը:

Խորհրդային ճարտարապետության, էսթետիկայի, իմաստների մասին գոյություն ունեն բազմաթիվ հետազոտություններ, որոնցում ներկայացվում են խորհրդային հանրային կառույցների ճարտարապետական առանձնահատկությունները [Паперный 2016, Bigham 2018, Աբրահամյան 2023], բովանդակային ու գործառութային առանձնահատկությունները ու խորհրդային շրջանում [Yurchak 2005]:

Մեր հետազոտության շրջանակում հետաքրքրական է հատկապես Ա. Բիգհամի հոդվածը, որում հեղինակը մշակույթի պալատի ծագումն ու դրա դերակատարումը կապում է սովետական

ուշ մոդեռնիստական շրջանում ռեգիոնալացման խնդրի ակտուալացման հետ՝ նշելով, որ «թեև մշակույթի պալատները բնորոշվում էին որպես սովետական, այնուամենայնիվ ուշ խորհրդային տարիներին դրանք ստացան ռեգիոնալ առանձնահատկություններ, մոտիվներ, որոնք կարելի է բնորոշել լուռ պրոտեստ սովետական գաղութացման դեմ» [Bigham 2018]:

Մշակույթի պալատը ձևավորվեց մշակույթի տան հիմքի վրա, բայց ստանձնեց վարչարարական, վերահսկիչ գործառույթ, մեծացրեց իր ազդեցության դաշտը՝ սպասարկելով արդեն քաղաքային բնակչության պահանջները: Մինչև 1950-ական թվականները խորհրդահայ գիտնականների վերլուծություններում, որոնք, վերաբերում են կուլտուր-լուսավորական հիմնարկներին [օրինակ՝ Ֆոյյան 1933, Ղազանջյան 1964], չենք հանդիպում «մշակույթի պալատ» կամ «կուլտուրայի պալատ» եզրույթին. դրանք ի հայտ են գալիս ուշ խորհրդային ու հետխորհրդային հրատարակություններում [Խուդավերդյան 1966, Եթիմյան 2012, Միրզախանյան 2009]:

1959 թ. կոմկուսի 22-րդ համագումարը որոշում է ընդունել «կառուցել կոմունիզմը». սկսել է լայնածավալ և մասշտաբային նոր ծրագրերի իրականացումը, որը ենթադրում էր լայն զանգվածների ընդգրկումը, սա էլ ենթադրեց մշակույթի տան «ընդլայնումը», «մեծացումը»: Ուրբանիզացման գործընթացը, արդյունաբերական նոր քաղաքների ձևավորումը հիմք դարձան մշակույթի պալատների ստեղծման ու տարածման համար:

Մշակույթի տների/պալատների վերօգտագործումը եկեղեցիների և կրոնական այլ կառույցների

Խորհրդային Միության փլուզումը հնարավորություններ ստեղծեց եկեղեցու՝ հասարակության մեջ վերադասավորվելու ու վերաարժևորվելու համար: Հետխորհրդային Հայաստանում ակ-

տիվորեն սկսեցին զարգանալ թե՛ ավանդական եկեղեցիները, թե՛ կրոնական նոր կազմակերպություններ (կրոնական բազմաթիվ ուղղություններ, հատկապես բողոքականությունը, որը սկսեց ակտիվորեն թափանցել Հայաստան՝ դեռևս ուշ խորհրդային տարիներից սկսած, և նրանց թիվը էապես աճեց 1990-ական թթ.):

Ավանդական եկեղեցիների⁶⁴ դեպքում առաջնայինը խորհրդային գաղափարական կախվածությունից ազատ պայմաններում վերածնունդ ապրելն ու նախկին ազդեցությունը վերականգնելն էին: Ավանդական եկեղեցիների և արդեն գոյություն ունեցող կրոնական կազմակերպությունների կողքին գործունեություն սկսեցին ծավալել նաև բոլորովին նոր, Հայաստանի հասարակությանը անծանոթ կրոնական շարժումներ, որոնք ակտիվ քարոզչության միջոցով կարողացան ձևավորել կրոնական նոր համայնքներ [Խառատյան 2009, Antonyan 2011]: Հետխորհրդային շրջանում հայ առաքելական եկեղեցու՝ հանրային-պետական դաշտում վերադասավորվելը ընթանում էր կրոնական այլ ուղղությունների հետ մրցակցային պայմաններում, քանի որ Հայաստան ներթափանցած կրոնական կառույցները, ՀՀ օրենքի համաձայն⁶⁵, հավասարապես իրավունք ունեին տարածվելու, քարոզելու ու հանրային դաշտում դիրքավորվելու համար: Առանձնապես չկենտրոնանալով հայ առաքելական եկեղեցու և կրոնական

⁶⁴ Հոդվածում «ավանդական եկեղեցի» եզրույթը գործածվում է ինստիտուցիոնալ եկեղեցիների նկարագրության համար՝ հայ առաքելական եկեղեցին ու քույր (կաթոլիկ, ուղղափառ, ասորական) եկեղեցիները: Ավետարանչական եկեղեցին նույնպես իրեն համարում է քույր եկեղեցի, սակայն հայ առաքելական եկեղեցին դա չի ընդունում:

⁶⁵ Կրոնական կազմակերպությունների գործունեության իրավական կարգավորումն իրականացվում է ՀՀ Սահմանադրությամբ (National Assembly of the Republic of Armenia | Official Web Site | parliament.am), միջազգային կոնվենցիաներով, հռչակագրերով և ՀՀ ներպետական օրենսդրությամբ, մասնավորապես «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքով (Khghcti azatutyun.pdf (gov.am), որը ընդունվել է դեռևս 1991 թ. և հետագայում ենթարկվել որոշ փոփոխությունների ու լրացումների:

այլ ուղղությունների փոխհարաբերությունների քննության վրա (ինչը ինքնըստինքյան շատ կարևոր և հրամայական թեմա է՝ ընկալելու հետխորհրդային կրոնականացման պրակտիկաները, սակայն դուրս է նշված ուսումնասիրության անմիջական խնդրից)՝ ներկայացնենք կրոնական նոր կառույցների, մասնավորապես «Հայորդյաց տների» ձևավորումն ու խորհրդային աշխարհիկ կառույցների վերօգտագործումը հետխորհրդային կրոնական կառույցների:

1993 թ. Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Երկրորդ ծայրագույն պատրիարք և Ամենայն հայոց կաթողիկոսի (այդ օրերին Արարատյան հայրապետական թեմի առաջնորդական փոխանորդն էր) և Հայկական բարեգործական ընդհանուր միության՝ այդ օրերի նախագահ տիկին Լուիզ Միմոն Մանուկյանի նախաձեռնությամբ Հայաստանում գործող մանկապատանեկան ստեղծագործական կենտրոններից մի քանիսը (խորհրդային մշակույթի և պիոներ պալատները) սկսեցին գործել հայ առաքելական սուրբ եկեղեցու հովանու ներքո և այսօր հայտնի են որպես «Հայորդյաց տներ»: Այդ ծրագիրն իրագործվեց ՀԲԸՄ-ի և անհատ բարերարների (Սարգիս ու Հռութ Բեդկյաններ, Միքայել ու Մարի Հարությունյաններ, Հրաչ ու Սյուզան Թուֆայաններ, Սանդրա Շահինյան Լեյթների («Գուլամերյան» հիմնադրամ) ֆինանսական աջակցությամբ: Ներկայումս Հայաստանում գործում են 8 հայորդյաց տներ, որոնցից 4-ը՝ Երևանում (Նոր Նորք, Արաբկիր, Մալաթիա, Քանաքեռի մանրանկարչության կենտրոն), իսկ մնացյալ 4-ը՝ մարզերում (Էջմիածին, Վանաձոր, Աշտարակ, Գյումրի քաղաքներում):

Հայ առաքելական եկեղեցին հայորդյաց տների հիմնադրման նպատակը սահմանում է հետևյալ կերպ (Հայաստանյան առաքելական սուրբ եկեղեցու՝ Մայր աթոռ Սուրբ Էջմիածնի կայքէջ [https://beta.armenianchurch.org/hy/, 20.04.2022]՝

1. բացահայտել դպրոցահասակ հայորդիների նախասիրություններն ու շնորհները, ստեղծել անհրաժեշտ պայմաններ նրանց զարգացման համար,

2. զբաղվել նրանց հոգևոր (համաձայն Հայաստանյայց առաքելական սուրբ եկեղեցու դավանանքի), ֆիզիկական, գեղագիտական դաստիարակությամբ՝ բարոյապես կայուն, ուսյալ, ստեղծագործական ունակություններով օժտված ՀՀ քաղաքացիներ կրթելու ու կերտելու նպատակով,

3. արհեստի, արվեստի և գիտության բնագավառում կազմակերպել մասնագիտական պատշաճ ուսուցում՝ համադրելով տեսականն ու գործնականը, ավանդականն ու ժամանակակիցը, ազգայինն ու համամարդկայինը,

4. կազմակերպել քրիստոնեական կրոնի, հայ եկեղեցու պատմության ուսուցում՝ հարգելով մասնակցության կամավորության սկզբունքը,

5. տարբեր կազմակերպությունների հետ հաստատել սերտ համագործակցություն՝ բազմաբնույթ միջոցառումների կազմակերպմամբ,

6. խրախուսել եկեղեցասիրաց ու հայրենակցական միությունների կազմավորումը, աջակցել դրանց գործունեությանը,

7. քաջալերել հայորդիներին և նրանց մղել բարեգործական, բարեսիրական ձեռնարկումների:

Առաքելական եկեղեցու պաշտոնական հրապարակումներում և հանրային քարոզչական խոսույթում հայորդյաց տները ներկայացվում են որպես հոգևոր-դաստիարակական և կրթամշակութային կենտրոններ, որոնք նախատեսված են հիմնականում 5-18 տարեկան երեխաների համար: Հայորդյաց տներում սովորաբար գործում են արտադպրոցական դասարաններ՝ ղեկորատիվ կիրառական արվեստների, կերպարվեստի, երգերաժշտության, պարային, կրկեսային, սպորտի, լրագրության,

ավիամոդելավորման, օտար լեզուների: Հայորդյաց տների քարոզչական գործիքներն են սոցիալական տարբեր հարթակները, համայնքային ցանցերը: Բոլոր հայորդյաց տներն ունեն ֆեյսբուքյան էջեր, որոնցում տեղադրվում են նյութեր, լուսանկարներ տարբեր միջոցառումներից: Հայորդյաց տների միջոցառումների ցանկը սովորաբար մշակվում ու ներկայացվում է Մայր աթոռ Սուրբ Էջմիածնի և ՀԲԸՄ հայորդյաց տների կենտրոնական գրասենյակի կողմից: Միջոցառումները ներառում են ցուցահանդեսներ, սպորտային մրցումներ, բարեգործական և տարեվերջյան հաշվետու համերգներ, տոնակատարություններ, ուխտագնացություններ և այլն: Գործառությանն ու բովանդակային առումով Հայաստանում գործող հայորդյաց տները տեսականորեն պիտի նույնական լինեն, սակայն հետազոտության արդյունքում կարող ենք եզրակացնել, որ յուրաքանչյուր հայորդյաց տուն զարգացման իր ներքին տրամաբանությունն ունի: Շատ դեպքերում հայորդյաց տան ձևավորման ու գործունեության ընթացքում կարևոր դերակատարում ունեն տնօրենը, նրա մշակութային ու կրոնական ընկալումները և սեփական հայացքները նշված կառույցի գործունեության վերբերյալ: Եկեղեցու «պաշտոնական» խոսույթում հայորդյաց տների գործունեության հիմնականատակն է «պատանի հայորդիների» մեջ կերտել «հայ մարդու» ազգային, բարոյական ճշմարիտ կերպարը, սովորեցնել արվեստի, արհեստի կամ սպորտի բնագավառի հմտությունները, որպեսզի նրանցից յուրաքանչյուրը դառնա ազգային արժեքների գիտակից կրողն ու քրիստոնեական հավատի նվիրյալ հետևորդը» (Հայորդյաց տների կենտրոնական գրասենյակի աշխատակցի հետ հարցազրույցից): Այս մեջբերման մեջ կարելի է առանձնացնել մի քանի շեշտադրումներ, որոնք էական են:

- Եթե մշակույթի պալատը, տունը կամ ակումբը սովետական գաղափարախոսության շրջանակում ձևավորված կառույց-

ներ էին և միտված էին սովետական մարդու ու սովետական արժեքների «կառուցմանն» ու արմատավորմանը, ապա տեսնում ենք որ հայորդյաց տները նույանկերպ են սահմանում իրենց առաքելությունը՝ որպես հիմնական նպատակ նշելով «հայ մարդու, հայ պատանու» և «ազգային մշակույթի» ձևավորումը: Եթե մշակույթի տունը/պալատը/ակումբը սովետական մարդու կառուցումը կրոնից ու կրոնական արժեքներից անջատ էր կառուցում, ապա հայորդյաց տանը մենք տեսնում ենք, որ հայ մարդն ու ազգային մշակույթի առանցքը դառնում են կրոնն ու կրոնական արժեքների վերածնունդը:

- Հայ առաքելական եկեղեցին, սկսած ուշ խորհրդային շրջանից, արդեն փորձում էր հանրային կյանքում վերադարձնել իր նախկին դիրքը, սակայն դա առավել ակնհայտ դարձավ հետխորհրդային Հայաստանում, ու հատկապես Արցախյան առաջին պատերազմը դարձավ խթանիչ հանգամանք եկեղեցու՝ հանրային կյանքում արագ վերադառնալու ու վերափմաստավորվելու համար: 1990-ական թթ. հայ առաքելական եկեղեցում սկսեցին գործել կիրակնօրյա դպրոցներ, որտեղ իրականացվում էին կրոնական թեմատիկ զրույցներ, գործում էին նկարչության, երգի դասեր: Կարելի է ենթադրել, որ կիրակնօրյա դպրոցի աշխատանքները որոշ առումով խթանիչ հանգամանք դարձան կրոնական առանձին կառույցի ձևավորման համար: Սակայն պետք է նշել նաև, որ նույն ժամանակ ավետարանական տարբեր եկեղեցիների թափանցումը Հայաստան, նրանց ակտիվ հասարակական-քաղաքական գործունեության ծավալումը, արտադպրոցական դասարանների ստեղծումն ու մարդկանց մեծաթիվ խմբերի ներգրավումը եկեղեցական կյանքում այն անհանգստացնող հանգամանքներից մեկը դարձան, որի արդյունքում ստեղծվեց հայորդյաց տների գաղափարը, ինչպես հարցազրույցում նշեց

Հայորդյաց տների կենտրոնական գրասենյակի աշխատակիցներից մեկը:

- Հայորդյաց տների մոդելը կարծես թե համադրում է, մի կողմից, խորհրդային մշակույթի պալատների ակումբների/տների, մյուս կողմից՝ կիրակնօրյա դպրոցների, բողոքական եկեղեցիների կրթամշակութային հաստատությունների՝ խորհրդային ժամանակից մնացած աշխարհիկ կրթամշակութային ու դաստիարակչական գործառույթները, որոնք կողք կողքի են ընթանում կրոնական քարոզի ու «ազգային մշակույթ» հասկացության վերականգնված կրոնական ընկալման ներարկման հետ՝ ստեղծելով հին ու նոր գաղափարախոսությունների հիբրիդային յուրօրինակ սինթեզ:

Փորձենք հասկանալ, թե կրոնական «պաշտոնական» դիսկուրսը ինչպես է փոխվում կամ վերաձևակերպվում հայորդյաց տների լոկալ գործունեության մեջ: Այդ նպատակով քննության ենք առնելու հատկապես Գյումրու ու Վանաձորի հայորդյաց տների ձևավորումն ու գործունեության առանձնահատկությունները: Այս կառույցների ընտրությունը պայմանավորված է նրանով, որ երկուսն էլ ձևավորվել են նախկինում մշակույթի պալատ ծառայած շենքերում, սակայն դրանց զարգացման գործընթացները որոշակիորեն տարբերվում են: Վանաձորի հայորդյաց տան համար հետագայում կառուցվել է հատուկ շենք՝ հաշվի առնելով տեղական «կրոնական մրցակցությունը» հանրային կրոնական տարածքում՝ ի հակադրություն հայ ավետարանական ու հայ կաթոլիկ եկեղեցիների:

Վանաձորի հայորդյաց տունը

Վանաձորի հայորդյաց տունը կազմավորվել է նախկին Պիոներ պալատի (1930 թ.) հիման վրա և կոչվել է Կիրովականի պիոներների ու դպրոցականների պալատ: 1997 թվականից Վանաձո-

րի քաղաքապետի որոշմամբ Պիոներների և դպրոցականների պալատը վերանվանվեց Արտադպրոցական կենտրոն: 2002 թ. հունվարից Արտադպրոցական կենտրոնը հանձնվեց Գուգարաց թեմին՝ վերանվանվելով Վանաձորի հայորդյաց տուն, իսկ 2003 թ. Ամենայն հայոց կաթողիկոսի հրամանով ընդգրկվել է Մայր աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հայորդյաց տների համակարգում:

Վանաձորի դեպքը հետաքրքիր է ոչ այդքան նյութական, որքան կադրային ժառանգականությամբ. հայորդյաց տան ներկա տնօրենը ուշ խորհրդային տարիներին աշխատել է նաև որպես Մշակույթի պալատի տնօրեն:

Պիոներ պալատի/հայորդյաց տան հին շենքը, որը գործում էր Վանաձորի Մաշտոցի 116 հասցեում, երկրաշարժից հետո կիսավեր վիճակում էր և գործում էր տնակային պայմաններում: 2006 թվականից սկսվեց Վանաձորի հայորդյաց տան նոր շենքի կառուցումը, որը իրականացվեց ամերիկահայ բարերարներ Սարգիս ու Ռութ Բեդկյանների նվիրաբերած միջոցներով [<https://armenpress.am/arm/print/621217/>]: Հայորդյաց տան նոր շենքի վայրի ընտրությունը ցուցադրում է Վանաձորում կրոնական բազմազանության և կրոնական «մրցակցության» խնդիրը: Նույն տարածքում գործում են Ավետարանչական եկեղեցին, Հայորդյաց տունն ու Հիսունականների ժողովարանը: Կրոնական այս լանդշաֆտի կառուցումը մրցակցության դաշտ է ստեղծում հատկապես կրթամշակութային գործունեության բնագավառում, որովհետև կրոնական նշված ուղղություններից բոլորը ներառում են կրթամշակութային դաստիարակչության բաղադրիչը, հետևաբար մրցակցում են աշակերտներ գրավելու, իրենց կողմը ներքաշելու համար: Ավետարանչական եկեղեցում գործում են գրեթե նույն խմբակները, ինչ Հայորդյաց տանը՝ զոբելեն, մաքրամե, պարային խմբեր, երգչախումբ, երաժշտական գործիքների ուսուցման խմբեր՝ դաշնամուր, դիոլ և այլն:

«Բերեցին, հենց մեր քթի տակ բացեցին իրանց եկեղեցին ու սկսեցին երեխեքին իրանց նվերներով, տարբեր օգնություններով իրենց կողմը քաշել»,– նշում է Վանաձորի հայորդյաց տան աշխատակիցը:

Մրցակցության և անգամ շահած մրցակցության թեման ակնհայտ է աշխատակիցների նարատիվներում. «Որ բացվեց Հայորդյաց տունը, Ավետարանական եկեղեցին էտ ժամանակ Կիրակոսյան Սամվելն էր, եկան շնորհավորելու: Մի առիթով քաղաքապետարանը ժողով էր ուզում՝ աներ, ու հավաքվեցին Ավետարանականում, բնականաբար, զանգեցի մեր հայորդյաց տան գրասենյակ, և ինձ ասացին, որ ես այնտեղ անելիք չունեմ: Երբ որ հոգևոր հայրապետը շինարարության ժամանակ եկավ ստուգելու աշխատանքները, մենակ մի բան հարցրեց. կարողանալո՞ւ ես պայքարում հաղթանակով դուրս գալ, ասացի՝ միանշանակ: Երեխեքը տատիկ-պապիկների հետ անցնում էին, ես հեռվում կանգնած, հեռվից աշխատում էի էլի իրանց հետ: Հիմա Ավետարանական եկեղեցին էլ էն ակտիվությունը չունի, իսկ մենք արդեն 13 դասարան ունենք՝ 320 աշակերտով, տարբեր խմբերով՝ մաքրամե, գոբելեն, պարային խմբեր՝ ժողովրդական, ժամանակակից, լավ գործող երգչախումբ ունեմ, կրոնի դասեր ենք կազմակերպում, ունենք կրոնի ուսուցիչ, ամբողջ քաղաքի մեջ միակ մարդն ա, որ Աստվածաբանությունն ա ավարտել, ունի կրոնի կրթություն: Քահանա ունեինք, լավ տղա էր, բայց երեխեքին չէր կարողանում կազմակերպել»:

Եթե համեմատենք հայորդյաց տների գործունեությունը խորհրդային պիոներ/մշակույթի պալատների կամ տների գործունեության հետ, ապա ակնհայտ է, որ այս կառույցների գործառության ռու գաղափարական հիմքը, որքան որ բովանդակության մասով տարբեր է (մի դեպքում գործ ունենք կրոնական կառույցների հետ, որի խնդիրներն են հասարակության կրոնակա-

նացումը, կրոնական դաստիարակությունը, կրոնի արմատավորումը հատկապես երեխաների և երիտասարդների շրջանում, մյուս դեպքում, ընդհակառակը, աթեիստական գաղափարախոսության ձևավորում ու արմատավորում, առանց կրոն հասարակության կազմակերպում), այնքան էլ ունի հստակ նմանություններ ու օրինաչափություններ, մասնավորապես գաղափարախոսության քարոզչության, մշակութային «խմբակների» ձևաչափի ու պետական կառույցին հաշվետվողականության տեսանկյունից:

Արդեն նշել ենք կադրային ժառանգականության գործոնը: Վանաձորի հայորդյաց տան տնօրենը տարիներ շարունակ աշխատել էր նաև մշակույթի պալատում նախ որպես խմբավար-մեթոդիստ, ապա՝ ավելի ուշ՝ նաև Մշակույթի պալատի տնօրեն: Երբ մշակույթի պալատը վերածվեց հայորդյաց տան, նա ստանձեց Հայորդյաց տան տնօրենի պաշտոնը, և, այսպիսով, հենց ինքն էլ դարձավ վերօգտագործման օբյեկտ: Այս դեպքը թույլ է տալիս ենթադրել, որ մշակույթի ուշ խորհրդային պալատ-հետխորհրդային հայորդյաց տուն փոխակերպումը այն «ֆորմալության» դրսևորումներից մեկն էր, որի մասին գրել է Ալեքսեյ Յուրչակն իր ուշ խորհրդային մշակույթի առանձնահատկություններին նվիրված աշխատության մեջ [Yurchak 2005]:

Գյումրու հայորդյաց տուն

Գյումրու հայորդյաց տունը սկսել է գործել շատ ավելի ուշ, քան Վանաձորինը՝ 2014 թ. դեկտեմբերի 4-ից, պաշտոնական բացումը տեղի է ունեցել 2015 թ. նախկին «սպաների տան» շենքում: Դասարանները սկսեցին ձևավորվել 2015 թ. փետրվարից: Սա միակ հայորդյաց տունն է, որը ձևավորվել է ոչ թե մշակույթի պալատի, այլ «սպայի/սպաների տան» շենքի հիմքի վրա, որը գնվել և վերակառուցվել է որպես հայորդյաց տուն: Հարկ է նշել, որ «Մ-

պաների տները» նույնպես գործել են մշակույթի տան ձևաչափով, ուղղակի հաճախորդների ավելի փակ ու «ընտրյալ» խմբի՝ խորհրդային բանակի սպաների ու նրանց ընտանիքների համար⁶⁶:

Գյումրու հայորդյաց տունը Հայաստանի մասշտաբով 8-րդ և դեռևս վերջին հայորդյաց տունն է: Գյումրու հայորդյաց տան աշխատակիցների հետ զրույցներում հիմնականում ընդգծվում էր կառույցի ոչ այդքան կրոնական, որքան աշխարհիկ՝ կրթամշակութային կարևորությունը. «եկեղեցու կառույցն է, ճիշտ է, բայց մենք պրոֆեսիոնալ խմբեր ենք ստեղծել, պրոֆեսիոնալ մոտեցում ունենք, մեր խմբերը մասնակցում են հանրապետական և միջազգային բազմաթիվ միջոցառումների, պարային խմբերի բոլոր զգեստների ձեռքբերումը կազմակերպվում է բարերարների կողմից, այնպես ենք անում, որ կարվեն, ամենալավը լինեն, Եվրոպա են գնում մեր պարային և երգի խմբերը, մենակ եկեղեցու հույսին եթե մնայինք, ոչ մի բանի էլ չէինք հասնի, լավ ընկերներ ունենք, որ օգնում են թե՛ խմբերի կայացման, թե՛ հագուստի, թե՛ արտասահմանյան գործուղումների համար»: Այդ զրույցներում հատկապես հետաքրքրական էին կրոնի դասերի հետ կապված հակադիր կարծիքները. ոմանք պնդում էին, որ կրոնի դասերը պարտադիր չեն, ոմանք, հակառակը. ասում էին, որ պարտադիր են: Դա մատնանշում է պարտադրանքի ու ընտրության ներքին սահմանների լողոված ու անընդհատ բանակցվող լինելը:

Գյումրիում ու շրջակա գյուղերում շատ են կրոնական այլ ուղղությունները, որոնք, ինչպես Վանաձորի դեպքում, այստեղ ևս սկսում են մրցակցության մեջ մտնել հայորդյաց տների խմբե-

⁶⁶ Սպաների տների մշակութային ծրագիրը սպասարկում էր ոչ միայն երեխաներին ու պատանիներին, այնտեղ անցկացվում էին բազմաթիվ միջոցառումներ բանակայինների համար՝ համերգներ, կինոդիտումներ, դասախոսություններ և այլն:

րի հետ: Հայորդյաց տան պաշտոնյաների հետ զրույցներում նույնպես ակնհայտ էր կրոնական ուղղությունների մրցակցության նարատիվը, սակայն այստեղ, հակառակը, ավելի պարտվողական նրբերանգներով: Այսպես, խոսելով ավետարանչական եկեղեցու գործունեության ու հայորդյաց տան հետ ունեցած փոխհարաբերությունների մասին՝ նրանցից մեկը նշեց. «Բարդ ա պահել խմբերը: Ինչո՞ւ: Որովհետև շատ են աղանդները և ամեն քալափոխի ծառայություններ, օգնություններ են առաջարկում: Ավետարանչականները քաղաքի սրտում՝ Սայաթ-Նովայի վրա, մեծ շենք են հիմնել, բոլոր խմբակները անվճար են և բացի դրանից էլ՝ նվերներով «էստի համեցեք» են անում» (Գյումրու հայորդյաց տան աշխատակցի հետ հարցազրույցից):

Այսպիսով, հետսովետական շրջանի կրոնականացման համատեքստում ձևավորված հայորդյաց տները, փաստորեն, մի կողմից շարունակում են մշակույթի պալատների գործառույթը՝ հիմքում ունենալով մշակութային ու կրթական խմբերի ձևավորումը և դրանց գործունեությունը, մյուս կողմից՝ բախվելով կրոնական նոր ուղղությունների ու խմբերի ձևավորմանն ու տարածմանը՝ փորձում են կրոնական դաշտում պահպանել գերակայությունը և հանրային կյանքում ձեռք բերել մինչսովետական գաղափարահեն կարևորությունը:

Աշխարհիկ ու կրոնական կառույցների շթղայական վերօգտագործումը, այդ կառույցների ունեցած դերակատարումը հանրային կյանքում, գործառութային տարբերությունների գրեթե բացակայությունը հուշում են, որ եկեղեցի-մշակույթի տուն/ակումբ/պալատ-հայորդյաց տուն/եկեղեցի փոխակերպումների ժառանգականության շղթան առավելապես կրել է «ֆորմալ» բնույթ և ոչ բովանդակային: Թեև կառույցների ստեղծած բովանդակությունները տարբերվում են իրենց գաղափարաբանությամբ ու հայտարարված առաքելություններով, սակայն իրականության

մեջ դաշտային աշխատանքի, հարցումների արդյունքները թույլ են տալիս եզրակացնել, որ հանրային կյանքում այս կառույցների հիմնական գործառնությունները՝ սոցիոմի ինտեգրում, հանրային հաղորդակցման պլատֆորմի ստեղծում, հանրային դիսկուրսի ձևավորում, կրթամշակութային դաստիարակչություն, կրոնի մասին պատկերացումների ձևավորում, մնացել են նույնը թե՛ մշակույթի պալատի կամ տան, թե՛ հայորդյաց տան պարագայում: Ավելին, եթե մենք խոսում ենք սովետական աթեիստական հասարակության՝ որպես «երևակայված հանրույթի» ձևավորման մասին [Anderson 1983], ապա ուշ խորհրդային շրջանում կրոնական կառույցների վերականգնումը, վերաբացումը, վերօգտագործումն ու հանրային տարածքի կրոնականացումը⁶⁷, ինչպես նաև ՅՈՒ. Անտոնյանն է ցույց տալիս, նաև երևակայած հասարակությունը սկսում են փլուզվել [Անտոնյան 2023]: Հատկապես կարևոր է ընդգծել, որ ուշ խորհրդային տարիներին եկեղեցիների՝ որպես մշակութային հուշարձանների վերականգնման աշխատանքները բավականին ակտիվացել են, ինչպես նաև չգրանցված կրոնական խմբերի ձևավորումն ու գործունեությունը, կրոնական նոր պրակտիկաների ձևավորումը կամ հիշողություններով ծանոթ պրակտիկաների «վերադարձը»⁶⁸, ինչը լուրջ հակադրություն չէր առաջացնում խորհրդային իշխանությունների կողմից, եթե դա չէր ազդում սովետական տնտեսության ու գաղափարական ամբողջականության վրա [Luehrmann 2016]: Գորբաչովյան տարիների «վերակառուցումը» փորձեց սովետական համակարգի գոյությունը երկարեցնել որոշակի բարեփոխումների և փոփոխությունների շնորհիվ, սակայն դեռ բրեժնևյան ժամանակներում

⁶⁷ Ժամանակակից հանրային տարածքի կրոնականացման, եկեղեցիների/սրբավայրերի կառուցման մասին առավել մանրամասն տե՛ս այս գրքի 2-րդ գլխում:

⁶⁸ Օրինակ՝ խաչքարերի կառուցումը, որին անդրադարձ է կատարվում այս գրքի 5-րդ գլխում:

բովանդագրկված «ֆորմաները», որոնց մասին խոսում է Ա. Յուրչակն իր հայտնի գրքում [Yurchak 2006], սկսեցին լցվել այլ բովանդակությամբ:

Գրականության ցանկ

Աբրահամյան Լևոն, Մոցիսլիստական արդիականացման ժամանակաշրջանի քաղաքը և նրա մնացորդները // Անտոնյան Յու. (խմբ.), Խորհրդային մշակույթի կոնցեպտը, ընկալումներն ու դրսևորումները, հոդվածների ժողովածու, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2023, 126-158:

«Անաստված», Այլանլու գյուղի յեկեղեցին, 1929, թ. 1-2:

«Անաստված», Հակակրոնական աշխատանքը Լեռնային Ղարաբաղում, 1929, թ. 1-2:

«Անաստված», Յեկեղեցին ժողտուն, 1929, թ. 1-2:

«Անաստված», Յեկեղեցին վերածված կուլտուրական վայրի, 1929, թ. 5-6:

«Անաստված», Ջաջուռ գյուղի յերկու յեկեղեցիները, Արարատ Սահակյան, 1929, 1-2:

Անտոնյան Յուլիա, Գյուղական վերնակույր կրոնականությունը խորհրդային մոդեռնացման համատեքստում // Անտոնյան Յու. (խմբ.), Խորհրդային մշակույթի կոնցեպտը, ընկալումներն ու դրսևորումները, հոդվածների ժողովածու, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2023, 285-314:

Եթիմյան Գագիկ, Հայաստանի մշակույթը 1945-1990 թվականներին// «Քաղաքականություն և իրականություն», Երևան, «Գիտություն», 2007:

Խառատյան Հրանտ, Կրոնական զարգացումները XXI դարասկզբին և Հայաստանի իրողությունները, <http://www.religions.am/arm/-articles/%EF%BB%BF-Կրոնական-զարգացումները-xxi-դարասկզբին-և-Հայաստանի-իրողությունները/>:

Խուդավերդյան Կոնստանտին, Կուլտուրական հեղափոխությունը Սովետական Հայաստանում // «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1966, թիվ 5, 92-97:

Ղազանջյան Վանիկ, Սովետահայ կուլտուրայի առաջին քայլերը, Երևան, «Հայպետհրատ», 1964:

Կրոնական կազմակերպությունների գործունեության իրավական կարգավորումն իրականացվում է ՀՀ Սահմանադրությամբ (National Assembly of the Republic of Armenia | Official Web Site | parliament.am):

Մանուշարյան Նելլի, Խորհրդահայ գյուղացին ընդդեմ կոլեկտիվացման. Հակակոլտնոտեսային դիմադրության մշակույթը 1929-1931 թթ. Անտոնյան Յու. (խմբ.), Խորհրդային մշակույթի կոնցեպտը, ընկալումներն ու դրսևորումները, հոդվածների ժողովածու, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2023, 215-232:

Միրզախանյան Ռուբեն, Խորհրդահայ մշակույթը 1956-1990 թթ., Երևան, «Գիտություն», 2009:

Մուրադյան Հայկուհի, Մշակույթի տները խորհրդային և ետ-խորհրդային Հայաստանում. Ժառանգականությունը, գործառության և իմաստային փոխակերպումները, Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ, 2019, թիվ 3, 194-203:

Մուրադյան Հայկուհի, «Ստեղծագործական միությունների» ձևավորումը, գործունեությունը և փոխակերպումները Հայաստանի խորհրդային և անկախության շրջանում // «Տարածաշրջան և աշխարհ», Երևան, 2020, թիվ 2, 126-134:

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն հայոց կաթողիկոսի ձեռամբ օծվեց Վանաձորի հայրոդաց տունը // <https://armenpress.am/arm/print/621217/>, 23.09.2010:

«Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենք (Khghcti azatutyun.pdf (gov.am), 1991:

Ֆոլյան Պարույր, Ակումբային աշխատանքը գյուղում, մաս 1, Երևան, Պետ. հրատ., 1933:

Anderson Benedict, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London: Verso, 1983.

Antonyan Yulia, Religiosity and Religious Identity in Armenia: Some Current Models and Developments, Acta Ethnographica Hungarica, 56 (2), 2011, 315–332.

Bigham Ashley, The palace as type finding regionalism in Soviet Modernism, Regionalism, Nationalism & Modern Architecture Conference Proceedings. Porto, October 25-27, 2018.

Goin Peter, Raymond Elizabeth, Recycled landscapes: mining's legacies in the Mesabi iron range, in: Nye, David (ed.) Technologies of Landscape: From Reaping to Recycling, Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1999, 267-283.

Igmen Ali, Speaking Soviet with an Accent: Culture and Power in Kyrgyzstan, University of Pittsburgh Press, 2012.

Luehrmann Sonja, Recycling Cultural Construction: Desecularisation in Postsoviet Mari El. Religion, State and Society 33, no. 1, 2005, 35–56.

Luehrmann Sonja, Reconstructing the House of Culture: Community, self, and the makings of culture in Russia and beyond, edited by Donahoe, Brian and Joachim Otto Habeck (book review), Social Anthropology, 21(2), 2013, 257-268.

Luehrmann Sonja, From God-Fighters to Atheists: Late Soviet Kinship and Tradition as an Expanding Universe of Unbelief, Sociology of Atheism, Brill, Boston, 2016.

Stoler Ann Laura, Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things, Durham, NC, Duke University Press, 1995.

Yurchak Alexei, Everything was forever, Until it was no more: The Last Soviet Generation, "Princeton University Press", 2005.

Паперный Владимир, Культура Два, Москва, Новое литературное обозрение, 2016.

Худавердян Константин, Культурная революция в Советской Армении (1920-1940), Ереван, Изд-во АН Армянской ССР, 1969.

ԳԼՈՒԽ 8

ԲՈՂՈՔԱԿԱՆ ՈՒ ԽԱՐԻՉՄԱՏԻՎ ՇԱՐԺՈՒՄՆԵՐԻ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՈՒ ՏԱՐԱԾՔԱՅԻՆ ՏՆՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԵՏԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ

Լիլիթ Գաբրիելյան

1988 թ. Սպիտակի երկրաշարժից հետո և Ղարաբաղյան շարժման տարիներին հայկական կրոնական լանդշաֆտում տեղի ունեցող ակտիվ գործընթացներն աչքի էին ընկնում իրենց բազմազանությամբ: Այս տարիներին, իր՝ որպես հայ ժողովրդի կյանքում պատմական կարևոր նշանակություն ունեցող ազգային եկեղեցու դիրքերը վերականգնել ձգտող հայ առաքելական եկեղեցուն զուգահեռ, ակտիվացան տարբեր կրոնական ուղղություններ, այդ թվում՝ և բողոքականությունը: Եթե Խորհրդային Միության որդեգրած աթեիզմի քաղաքականության արդյունքում նախկին խորհրդային հանրապետություններում կրոնական կազմակերպությունները դուրս էին մնացել հասարակական կյանքում ներկայացված լինելուց, առօրյա պրակտիկաներում կրոնական հանրային լայն ձևերի կիրառելիությունից և մարզինալացվել էին [Danielyan 2015], ապա խորհրդային կարգերի փլուզումը, ինչպես շատ հետազոտողներ են նկատում, անակնկալ կերպով վերադարձրեց կրոնը հասարակական տարածություն [Яковлев 2013], և պատահական չէ, որ այս շրջանը ստացավ կրոնական «վերածնունդ» անվանումը [Tchilingirian 1997, Խառատյան 2007]:

Այս գլխի նպատակն է ներկայացնել, թե ինչպես հետերկրաշարժյան շրջանում ու Հայաստանի Հանրապետության անկախության տարիներին բողոքական տարբեր կրոնական ուղղությունները, օգտագործելով մայրաքաղաքի ադմինիստրատիվ

տարածքները, փոխակերպելով ու վերափոխափոխելով քաղաքի նյութական ու ֆիզիկական տարածությունները, իրականացրին կրոնական քարոզ, ստեղծեցին կրոնական համայնքներ: Անդրադարձ ենք կատարել նաև այն մեխանիզմներին, որոնք ներկայումս օգտագործվում են՝ եկեղեցիների սոցալիզացիան ու շարունակականությունը ապահովելու համար: Այս գործընթացները ներկայացվում են բողոքականության երկու կրոնական՝ Ավետարանական (Հայաստանյազ ավետարանական եկեղեցու) ու Հիսունական-Պենտեկոստալ (Ավետարանի հավատքի քրիստոնյաների միացյալ եկեղեցու) ուղղությունների օրինակով:

Այս գրքի 4-րդ գլխում արդեն անդրադարձ կատարվել է Հայաստանում խորհրդային ռեժիմի օրոք բողոքական շարժումների գոյատևմանն ու փոխակերպումներին: Ուշ խորհրդային ժամանակաշրջանն իր կրոնական ազատությամբ ու գաղափարական ճնշման զգալի թուլացմամբ նոր հնարավորություններ բացեց հայաստանյան կրոնական դաշտի բազմազանեցման ու հետագա զարգացման համար: Աշխարհի հետ հաղորդակցման գործընթացում առանձին դրդապատճառը Սպիտակի երկրաշարժն էր, երբ աշխարհի բարեգործությամբ զբաղվող բազմաբնույթ, այդ թվում՝ և կրոնական կազմակերպությունների առաքելությունները ուղղվեցին Հայաստան: Այսպիսով, Հայաստանում արագ տարածվող բողոքական մի շարք ուղղություններ իրենց գործունեության մեկնարկային կետը համարում են հետերկրաշարժյան շրջանն ու Ղարաբաղյան շարժման տարիները, երբ խորհրդային իշխանության ազդեցությունը թուլացել էր*, և Ամերիկայի, Ֆրան-

* Արցախյան շարժման, Սպիտակի երկրաշարժի, Խորհրդային Միության փլուզման, երկրի սոցիալ-տնտեսական ծանր իրողությունների, դրամի արժույթի փոփոխության, արդյունաբերական սեկտորի փակման, գործազրկության աճի, էլեկտրաէներգիայի, գազի սակավության, հացի հերթերի, մի շարք մթերքների պակասուրդի պայմաններում, երբ մարդիկ գտնվում էին «քառտիկ անհուսույթյան մեջ», տարբեր բողոքական կրոնական կազմակերպություններ առաջար-

սիայի, Կանադայի, Ավստրալիայի, Մերձավոր Արևելքի՝ երկար տարիներ ձևավորված հայ ավետարանական համայնքներից ու Ռուսաստանի [«Բարի լուր», 2010 թ., «Հոկտեմբեր», N 10 (16), էջ 7-8], Գերմանիայի և այլ երկրների բողոքական համայնքներում հայ հավատացյալների միջնորդությամբ Հայաստան ժամանեցին հայ ավետարանականներ-քարոզիչներ՝ հումանիտար օգնություն տրամադրելու, բարեգործական ծրագրեր իրականացնելու, տեղում «Աստծո խոսքը» ավետարանելու, բողոքական հավատքը տարածելու, տեղական եկեղեցիներ ու համայնք ձևավորելու համար:

Ինչպես նշվեց այս գրքի 4-րդ գլխում, Հայաստանում խորհրդային շրջանում ավետարանական խմբերը գործում էին շատ սահմանափակ ու խիստ վերահսկվող ռեժիմում, ներկայացնում էին բավականին փակ ու ոչ մեծ համայնքներ, որոնց հավաքների մեծ մասը տեղի էր ունենում տնային պայմաններում: Բաց ու հանրային ռճի գործունեությանը սովոր արտասահմանյան նոր եկած քարոզիչների առջև կանգնած էին մի շարք խնդիրներ ու հարցեր՝ որտե՞ղ իրականացնել քարոզը, ինչպե՞ս հավաքել մարդկանց, ինչպե՞ս գրգռել իրենց հետաքրքրությունը: Այս

կում էին խնդիրների հաղթահարման ճանապարհներ աղոթքների, Աստծուն մոտենալու, հույսը Աստծո վրա դնելու միջոցով: Մրանից զատ՝ կազմակերպվող հավաքները մեկտեղում էին քաղաքացիական նույն «ճակատագիրը», նույն խնդիրները կիսող անհատներին մեկ հարկի ներքո, հնարավորություն տալիս խոսել իրենց խնդիրներից, արտահայտել վախերը: Բողոքական կրոնական կազմակերպությունների հետագա ինստիտուցիոնալացումն ու ֆինանսական հնարավորությունների աճը թույլ էին տալիս իրականացնել նաև մարդկանց ժամանցի, երեխաների ճամբարների կազմակերպումը, որը պետական իշխանությունները չէին առաջարկում քաղաքացիներին: Սա էր 1990-ական ու 2000-ական թթ. սկզբին Հայաստանում տիրող իրավիճակը, որը հնարավորություն տվեց կրոնական կազմակերպություններին «արթնության ալիք» ստեղծելու բնակչության տարբեր շերտերում և հաջողելու կրոնական միսիոներությունն ու հավաքելու կրոնական համայնքներ: Ներկայումս արդեն հստակ ձևավորված բողոքական համայնքների մեծ մասը կազմում են հենց այս տարիներին կրոնական այս կամ այն կառույցներին միացած անդամները:

գլխում մենք կփորձենք տեսնել, թե ինչպես էին ավետարանական քարոզիչները օգտագործում խորհրդային քաղաքի տարածական ու սոցիալական հնարավորությունները, ինչպես էին կառուցում համայնքներ՝ իրենց բնորոշ սոցիալական ու բարոյական տնտեսությամբ:

Քարոզարշավի առաջին ալիքը սկսվեց Երևան քաղաքում. անսպասելիորեն պարզվեց, որ խորհրդային քաղաքին բնորոշ ենթակառուցվածքները, ֆիզիկական ու նյութական տարածությունները, բարձրահարկ նորակառույցների թաղամասերում խիտ բնակեցվածությունն ու սոցիալական բազմաշերտությունը լայն հնարավորություններ էին ստեղծում կրոնական քարոզի իրականացման որոշակի ռազմավարությունների համար:

Օգտագործելով հայկական ավետարանական համայնքներում իրականացված դաշտային հետազոտությունների արդյունքները՝ բողոքական ուղղությունների կայացումը հետխորհրդային շրջանում պայմանականորեն կբաժանենք հետևյալ փուլերի՝

- ավետարանելու կամ «նոր եկեղեցի» քարոզելու ու հետևորդների հավաքման փուլ,
- համայնքի ձևավորման փուլ ժամանակավոր հավաքատեղիներում,
- ինստիտուցիոնալացման, այսինքն եկեղեցական կառույցների ու շինությունների առաջացման ու սոցիալական ցանցային համակարգի ստեղծման փուլ:

Ավետարանելու կամ «նոր եկեղեցի» քարոզելու փուլ

Սփյուռքի հայ բողոքական համայնքներից մայրաքաղաք ժամանած հովիվներն ու քարոզիչները բերեցին իրենց փորձառությունը, կրոնական մշակույթն ու իրենց բնակության երկրներում օգտագործված հաջողված պրակտիկաները:

Օգտագործելով մայրաքաղաքի հանրային տարածքի հնարավորությունները՝ ավետարանելու համար ստեղծված խմբերը թաղամասերում, այգիներում, համալիրներում, վարձակալած մշակույթի տներում, դպրոցների դահլիճներում, կինոթատրոններում ու բացօթյա հանգստի մարդաշատ այլ վայրերում կազմակերպում էին տարբեր միջոցառումներ Աստծո խոսքի լուրը տարածելու, նոր եկեղեցի քարոզելու, եղած համայնքները զարգացնելու, նոր համայնքներ ձևավորելու համար: Այդպիսի միջոցառումներից էր Երևան քաղաքի բոլոր թաղամասերում մի քանի տարի շարունակվող «Հիսուս» ֆիլմի ցուցադրությունը: Ֆիլմի ցուցադրման համար ամբողջ սարքավորումն ուղարկվել էր Ամերիկայից: Ֆիլմի ցուցադրությանը զուգահեռ իրականացվում էին նաև զրույցներ ներկաների հետ, հոգևոր երգեցողություն, բաժանվում կրոնական գրականություն: Ինչպես Հայաստանյաց ավետարանական եկեղեցու (այսուհետ՝ ՀԱՎԵ) տեղական հովիվներից մեկն է նշում մեր հարցազրույցի ժամանակ.

«Սա բացառիկ հնարավորություն էր. մարդիկ հարյուրներով հավաքվում էին, ֆիլմի ցուցադրության վերջում շատերը հուզված, ազդված այդ տեսարաններից ուզում էին՝ իրենց մոտեցումը ցուցաբերեին Հիսուս Քրիստոսին, մենք օգնում, խոսում էինք իրենց հետ, ուսուցանող գրականություն էինք բաժանում, ու այդ ձևով շատերը պտուղ են այդ օրերի»:

Ֆիլմի ցուցադրությունից բացի՝ մանուկների, պատանիների համար կազմակերպվում էին ճամբարներ, կիրակնօրյա պաշտամունքներ: Այդ պաշտամունքներին մասնակցած, հետագայում մարգային հովիվ դարձած անդամներից մեկը պատմում է.

«Մեր թաղամասում վարձակալությամբ վերցված տարածք կար, կիրակնօրյաներ էին անում: Էն ժամանակ տեղեր չկային, որ գնայիր, ուրախանայիր, էդ կիրակնօրյաների ժամանակ խաղեր էին կազմակերպվում, պաշտամունքներ էին, պատմություններ է-

ին պատմում Աստվածաշնչից: Հետո ինձ շատ գրավեց մեր առաջնորդների սերը, հոգատարությունը, մեծ խնամքը, որ մեզ համար աղոթում էին էդ մարդիկ: Սկզբում քույրս գնաց (10 տարեկան), հետո ես էլ գնացի կիրակնօրյաներին, ու մինչև հիմա ծառայում եմք եկեղեցուն»:

Հանրային քարոզի այլ օրինակներ են հիսունական ուղղությունների կողմից Փարոս կոչվող վայրում [«Բարի լուր», «Մեպտեմբեր», 2010 թ., N 9 (15), էջ 3], Կրկեսի հարևանությամբ գտնվող հեծանվահրապարակում (Վելատրեկ), Մարգահամերգային համալիրի տարածքում, Թոխմախի այգում և այլուր կազմակերպվող բացօթյա վկայությունները, պաշտամունքները, հովիվների կողմից իրականացվող քարոզները, բժշկությունները, հոգևոր երգեցողությունն ու աղոթքներն էին: Ամոս Յոնգն ու Թոնի Ռիչին, խոսելով պենտեկոստական առաքելության մասին, նշում են, որ հիսունականները միշտ մեծապես ներգրավված են եղել միսիաներում, և մեծ հարգանք են տածել միսիոներների նկատմամբ՝ որպես հավատքի արտասովոր հերոսների [Yong, Richie 2010]: Հայաստանում հիսունական միսիոներական միջոցառումներին հավատացյալները մասնակցում էին ընտանիքներով, հրավիրում իրենց ծանոթերին, լսում արդեն ապաշխարած անդամների վկայությունները, տեսլիքների, Աստծո հետ հաղորդակցման վերջիններիս փորձառության մասին պատմությունները:

1990-ական թթ. քաղաքական, տնտեսական ու սոցիալական բարդ իրավիճակը պարարտ հող էր ստեղծում կրոնական նոր շարժումների գործունեության թիրախային լինելու համար: Պատահական չէ, որ ավետարանական քարոզիչները, հովիվները հենց սկզբից մեծ ուշադրություն բնեռեցին մարդկանց հետ ուղիղ հաղորդակցությունների, նրանց կարիքների, խնդիրների ծանոթացման ու Աստծո ու Սուրբ գրքի միջոցով այդ խնդիրների լուծման ճանապարհները ցույց տալու վրա: «Բարեկամուհիս միշտ

լավ պայմաններում է ապրել, ամուսինը շատ լավ էր նայում իրեն, ու ամուսնու կորստից հետո ինքը, որ ոչ մի անգամ չէր աշխատել, ոչ մի հոգս չէր քաշել, այդ ապրումներից խառնվել էր, որոշ ժամանակ շատ վատ էր: Հետո պատահական իրենց տուն գնում են հիսունականները, ու իրանց հետ խոսալուց հետո ինքը հանգստություն ստացավ ու խորացավ հավատքի մեջ, մինչև հիմա ինքը հավատքի մեջ է», – նշում է հիսունական միսիոներական գործունեությանը ակնաատեսներից մեկը:

Կարևոր է նշել, որ ավետարանական կրոնական քարոզի կարևորագույն մասը «Սուրբ գրքի հետ ծանոթացումն» էր, քարոզիչների կողմից Ավետարանի բաժանումը: Խորհրդային սերունդը, որը մեծացել էր կրոնի մերժման, Սուրբ գրքի բացակայության պայմաններում, հնարավորություն էր ստանում ծանոթանալու Ավետարանին. Նոր կտակարանը թարգմանվում էր հայերեն ու ռուսերեն ու բաժանվում էր բոլորին: Հաճախ դրանք հայտնվում էին տարբեր հիմնարկություններում, մարդկանց տներում: Ավետարանի հետ ծանոթացումն ու քարոզիչների կողմից մարդկանց հետ զրույցներն էին, որ մարդկանց մոտ հույս էին ներշնչում, որ կա մեկը (Աստված), որի վրա կարելի է հենվել, ով լավ գիտի թե ինչ է պետք քեզ համար, ով հրաշքներ է գործում ու օգնում մարդուն դուրս գալ անելանելի վիճակներից: Երբ որ ուսումնասիրում ենք ԱՀՔԵ ամսաթերթը («Բարի լուրը»), հոդվածների մեծամասնությունը պատմում է անբուժելի հիվանդություններից մարդկանց հրաշք բժշկումների մասին՝ դառնալով հիսունական վկայությունների ամենաշատ պատմվող թեմաներից մեկը: «Հրաշքը» ավետարանական շարժումների կայացման կարևոր գործոնն է: Վկայությունների, ապաշխարելու և դարձի գալու պատճառների մեջ մի մեծ հատված վերաբերում է իրենց կամ իրենց մերձավորների հոգեկան ու ֆիզիկական ծանր հիվանդություններից հրաշքով բժշկվելու դեպքերին:

«Ես հավատքի անցա, երբ իմ տղան ի ծնե խուլ էր ծնվել: Երբ որ Փարոսում ավետարանչություն եղավ, գնացինք, աղոթքի ժամանակ Աստված հրաշք բժշկություն արեց. մեր հավատքն ավելի ամրապնդվեց: Ճանաչում էինք Քրիստոսին, հավատում էինք, որ Աստված կա, բայց Սուրբ գրքի հետ մտերմություն, հասկացողություն չունեինք: Եվ դա առիթ հանդիսացավ, որ մենք մոտիկանանք Ավետարանին, Ավետարանի խոսքին: Եվ այդպես մենք շարունակում ենք մինչև այսօր», – պատմում է այսօր Երևան քաղաքի Ավետարանի հավատքի քրիստոնյաների եկեղեցու անդամներ ռից մեկը:

Եթե վերնակույյար պաշտամունքի տարբեր ձևերում բժշկվելու, հրաշքների դեպքերը, տարբեր բնույթի խնդրանքները կապվում են «սրբազան» որոշակի վայրերի հետ, ապա բողոքական եկեղեցիներում նման երևույթները չեն առնչվում որևէ վայրի կամ ժողովրդական-կրոնական սովորույթների տարբեր դրսևորումներին, այլ անմիջականորեն կապված են «Աստծո հետ ուղիղ հաղորդակցության և իրական հավատքից բխող աղոթքին»:

«Ավետարանն ասում է՝ ամեն բան ինձ օրինավոր է, բայց ամեն բան ինձ օգտակար չէ: Ամեն բան ինձ կարելի է, բայց ոչ մի բանի իշխանության տակ ես չպետք է լինեմ: Մարդը կապվածություն չպետք է ունենա, կուռքեր չպաշտի: Մենք կապվածություն չունենք որևէ վայրի հետ, յուրաքանչյուր հրաշք, բժշկություն, խնդրանք տեղի է ունենում Աստծուն ճանաչելու, ճշմարիտ հավատքի, Աստծո հետ հաղորդակցության, աղոթքի միջոցով», – նշում են բողոքական եկեղեցիների անդամները:

Խորհրդային Միության փլուզումից հետո դեռևս չկային հստակ ձևավորված սոցիալական կառույցներ. հասարակությունը փորձում էր սովորել նոր իրողություններին, ու 1990-ական թթ. թուլացած կամ անհետացած գաղափարական ինստիտուտներին

փոխարինողը, փաստորեն, դառնում էր Սուրբ գիրքը: Այն տալիս էր բարոյականության ու օրինականության սահմանումը:

Ինչպես Հրանուշ Խառատյանն է նշում, բողոքական շարքային հետևորդների մեծ մասը մերժում է հայ առաքելական եկեղեցու կողմից իրականացվող կրոնական որոշ ծեսեր (մանկահասակների մկրտություն, զոհի մատուցում, մոմավառություն և այլն) և իրենց կրոնական վարքով «ակնարկում» հայ առաքելական եկեղեցու ուսմունքի ու այս եկեղեցու հոգևորականների սխալականությունը, այդ թվում նաև՝ եկեղեցական տոների ընթացքում ժողովրդական սովորույթների պահպանությանը տուրք տալու ավանդույթը [Խառատյան 2007]:

Փաստորեն՝ պետք է նշել, որ առաջին փուլը հիմնականում հանրային ու մասնավոր տարածքում կրոնական նոր նյութակալության (գրքեր, բրոշյուրներ, ֆիլմեր), նոր ճշմարտության ու սոցիալականության հայտնվելու շրջանն էր: Այս շրջանում մարդիկ սկսեցին մտածել Աստծո, կրոնի մասին, ու տեղի ունեցան կրոնական դարձի բազմաթիվ օրինակներ:

• *Տիկին Գայանեի «դարձի» պատմությունը որպես հիսունական կրոնական ավետարանության օրինակ*

Տիկին Գայանեն, որը 65-ամյա երևանաբնակ թոշակառու է և ապրում է ամուսնու հետ, մեր գրույցի ժամանակ պատմեց իր դարձի գալու պատմությունը, որը լավագույնս նկարագրում է 1990-ական թթ. կրոնական փոխակերպումների որոշ պատճառներն ու հիսունական կրոնական ուղղությունների կողմից կիրառված ավետարանելու պրակտիկաները:

«Մեր տնից մի քանի տուն այն կողմ հավատացյալներ էին ապրում, որոնց տանը հաճախ հավաքվում էին ինչ-որ մարդիկ, աղոթում էին, երգում: Թաղամասի ջահել հարսներով հավաքվում էինք բակում, հաճախ լսում իրենց աղոթքները, ծիծաղում

էինք իրենց վրա, հատկապէս երբ լսում էինք լեզուներով աղոթքը: Մի օր մի կին եկավ մեր տուն, որը հիսունական եկեղեցու հին հոգիներից էր ու ասեց, որ երազ է տեսել, ու Տերն ասել է, որ մենք կանչված ենք, պետք է ապաշխարենք: Մենք ընտանիքով ծիծաղեցինք, լուրջ չընդունեցինք իրեն: Հաջորդ օրը նորից եկավ, ասեց՝ սա հաստատ է, երկրորդ անգամ նույն ձևով երազ եմ տեսել, դուք ընտանիքով պետք է գաք. Տերը ձեզ կանչում է՝ հավատքի մեջ մտնեք, կենդանի Աստծուն ճանաչեք, Աստված ձեզ սիրում ա ու ուզում ա՝ ճշմարիտն իմանաք: Մենք նորից լուրջ չընդունեցինք, ու ինքը գնալուց ինձ ասեց՝ Աստված ինձ ինչ ասել էր, ես ասեցի, հիմա ես անպարտ եմ, դուք գիտեք, բայց իմացեք՝ դուք գալու եք Աստծուն:

Անցավ մի քանի տարի. երկրաշարժը տեսանք, հետո պատերազմը սկսվեց, ու իմ անչափահաս տղան տանից փախավ ու կամավոր գնաց Ղարաբաղ: Ես գծվում էի. չգիտեի՝ տղաս որտեղ է: Ո՛չ փող ունեինք, ո՛չ տրանսպորտ կար. մութ տարիներ, պահանջ էի զգում եկեղեցի գնալու (Մուրբ Սարգիս նկատի ունի), Աստված էի փնտրում: Երագումս անընդհատ տղայիս էի տեսնում, վագում էի հիվանդանոց վիրավորների, զոհվածների ցուցակների մեջ էի փնտրում տղայիս: Մի օր էլ լսեցի, որ այն ջոկատից, որի մեջ էր իմ տղան, զոհված տղաներին են բերել, անատոմիկում են, ամբողջ մարմնով ցնցվում էի: Անատոմիկը մեր տան մոտ էր գտնվում, դուրս եկա, վագեցի դեպի այդ կողմ, բայց ցնցվում էի, չէի կարողանում շարժվել: Մեր հավատացյալ հարևանը, որ տեսնում ա իմ վիճակը, ասում ա՝ տեսեք էդ Սուսանի ջահել հարսին, մեռնում է ոտքի վրա, գնացեք, բերեք, ջուր տվեք, բերեք՝ մի հատ աղոթք անենք: Ինձ տարան ներս, արտասահմանից էլ եղբայրներ կային, աղոթք արեցին, մի եղբայր ասեց՝ քույր ջան, ճիշտ ա՝ դու քույր չես հոգով, բայց ես քեզ քույր եմ ասում, որովհետև դու քույր ես լինելու, քո տղու մի մազն էլ չի ծովի, քո տղան հետ ա գալիս:

Բավականին երկար խոսեցին ինձ հետ ու դա արդեն ինձ հույս տվեց, ասեցի՝ որտեղ որ իմ երեխու կյանքը կփրկվի աղոթքներով, էստեղ էլ կգնամ: Ու գնացի բացօթյա աղոթքի, տեսնում եմ, որ լեզվով են խոսում, հարևանուհուս հարցնում եմ՝ էտ ինչ լեզվով են խոսում, նայեց ինձ, ասեց՝ չեմ կարա ասեմ, դու չես հասկանա՝ էտ ինչ բան ա, եթե դու գաս, դու կիմանաս, մի օր էլ դու տենց կաղոթես: Մեկ էլ զգում եմ՝ ով ինչ ա աղոթում, բացվում ա ինձ համար, ես հայերեն հասկանում եմ, որ մեկը վշտի համար, մյուսը աբորտ անելու մասին ա աղոթում, ու ես քարացա, ասեցի՝ Աստված ջան, ես մարդիկ սուրբ են, ես մեղավոր եմ, ես ինչ գործ ունեմ էս մարդկանց մեջ, ու որ երկինք նայեցի, Հիսուսին տեսա. բազկաթոռին նստած՝ մի թեթև ժպտաց ինձ: Չկարողացա մնալ ըստեղ, վազելով եկա տուն, անկյուն ունեի սրբերի, ըստեղ ծունկի եկա ու լաց լինելով դիմում էի Տիրոջը. Աստված ջան դու կաս, երեխուս պահի, միմիայն դու կարաս տղուս պահել, իմ տղայի կյանքը քո ձեռքերում ա: Հետո սկսեցի գնալ մեր տան կողքի հավաքներին: Ես աղոթում էի ու տեսնում էի տղուս: Իմ տղեն եկավ առանց քերծվածքների անգամ: Գնացի աղջկաս տուն, ասեցի՝ հավատացյալ եմ դառնում, աղջկաս կիսուրը նայեց, ասեց՝ հավատացյալ դառնաս, իմ տուն չգաս, աղջիկս ասում էր՝ մամ ջան, ամոթ ա, եկեղեցի ես ուզում գնաս, առաքելական եկեղեցի գնա: Փեսես գալիս էր մեր տուն, տեսնում էր Աստվածաշունչ եմ կարդում, ծիծաղում էր, բայց հիմա ինքը եկեղեցու պատասխանատու ա: Մեր տան հենց կողքը հետո եկեղեցի կառուցեցին, ամուսինս էլ էր մասնակցում, օգնում էինք շինարարությանը, հետո այնպես ստացվեց որ եկեղեցին բաժանվեց, քանի որ մենք ավելի պահպանողական ենք, իրենք ընկան դրսի ազդեցության տակ ու մենք գնացինք ուրիշ տարածք՝ ամբողջությամբ բաժանվելով: 1992 թվականից եկեղեցում ենք. իմ ամբողջ ընտանիքը հաճախում ա, երեխեքս, թոռներս բարձրագույն կրթություն ունեն, սովորած են, ու բոլորն էլ հաճախում են եկեղեցի»:

Տիկին Գայանեի դարձի պատմությունը կրոնական փոխակերպման դասական օրինակ է, որը կարելի է մասամբ տեղավորել Ջոն Լոֆլանդի ու Ռոդնեյ Ստարկի առաջարկած դարձի գալու տեսության մեջ, որում հեղինակները, ուսումնասիրելով Արևմտյան ափի հազարամյակի (West Cost millenarian) պաշտամունքի դիտարկումից ստացված նյութերը, օգտագործում են մշակելու պայմանների «ավելացված արժեքի» մոդել, որի դեպքում տեղի է ունենում փոխակերպում: Դարձի գալու համար մարդը կրոնական խնդիրների լուծման առումով պետք է ապրի կայուն, սուր լարվածություն, որը կստիպի իրեն բնորոշել որպես կրոն փնտրող, նա պետք է առերեսվի պաշտամունքի հետ իր կյանքի շրջադարձային կետում, պաշտամունքի ներսում պետք է աֆեկտիվ կապ ձևավորվի (կամ նախապես գոյություն ունենա), և ցանկացած արտապաշտամունքային կապ պետք է չեզոքացվի, և այնտեղ նա պետք է ենթարկվի ինտենսիվ փոխգործակցության, եթե ցանկանում է դառնալ «տեղակայվող գործակալ» [Lofland, Stark 1965]: Սակայն ի տարբերություն Լոֆլանդի ու Ստարկի տեսության, որում կրոնական փոխակերպումը դիտարկվում է որպես անհատի մակարդակում կրոնական փնտրտուքի արդյունք ու արտահայտվում անձնային փոխակերպումների ձևով, տիկին Գայանեի օրինակը նաև հղում է անում կրոնական միսիոներության գործիքների արդյունավետությանը, ու, ինչպես հաջորդ գլուխներում կտեսնենք, անհատի կրոնական դարձի մեջ եկեղեցու՝ որպես կազմակերպված կառույց լինելու կարևորության փաստին:

Համայնքի ձևավորման փուլը ժամանակավոր հավաքատեղիներում

Կրոնական համայնքների ձևավորման երկրորդ փուլը ազդարարում է ձևավորվող կամ ձևավորված խմբերի կանոնավոր համայնքների սկիզբը: Դա դեռ անկայուն համայնքների, հոսող

անդամության ու փոփոխվող վայրերի շրջան է: Ավետարանչական գործունեությանը զուգահեռ կարևորվում էր համայնքի անդամների համար հավաքների, անդամների, քարոզիչների ու հովվական դասի հետ հարաբերությունների սերտացման, ներհամայնքային հաղորդակցության ամրապնդման խնդիրները: Համայնքի ձևավորման ու հարաբերությունների սերտացման համար կազմակերպվում էին «տնային եկեղեցիներ», որոնք, որպես այդպիսին, համայնքի անդամների տներն էին:

«Մինչև մեր հիմնական ժողովարան կառուցելը շաբաթը երկու անգամ հավաքվում էինք տներում: Առաջին պայմանն այն էր, որ համայնքի անդամն ինքը ցանկություն հայտներ, հրավիրեր: Եվ երկրորդ պայմանը, որ տանը հարմարություններ լինեին՝ մեծ հյուրասենյակ, որ տեղավորվեինք»:

1991 թ. հունիսի 17-ին ընդունված օրենքը «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքը, որն իրավական կարգով ապահովում էր քաղաքացիների խղճի ու կրոնական դավանանքի ազատությունը, սահմանում կրոնական կազմակերպությունների իրավունքները, կարգավորում դրանց ունեցվածքի, գրանցման հարցերը, հստակեցնում կրոնական կազմակերպության և պետության միջև հարաբերությունների դաշտը [«Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքը, Երևան, 17.06.1991], հնարավորություն տվեց կրոնական կազմակերպություններին մեկը մյուսի հետևից պետական գրանցում ստանալու: Օրենքն ու պետական գրանցում ստանալը նպաստեցին ավելի ազատ հավաքներ կազմակերպելուն:

Հավաքների ժամանակ կարևորվում էր Ավետարանի սերտորությունը: Այս աշխատանքն իրականացնելու համար տարբեր թաղամասերում՝ համայնքի անդամների տներում կամ ժամանակավոր վարձակալած հավաքատեղիներում, կազմակերպվում

էին 15-25 անդամից բաղկացած սերտոդոլոյան խմբեր, որոնք վերահսկում էին եկեղեցու կողմից նշանակված պատասխանատուները: Որոշ հետազոտողներ կաթոլիկ ծխերի օրինակով ցույց էին տալիս, որ սոցիալական ներգրավվածությունը, ներառյալ հավատքը կիսելը, Աստվածաշնչի ուսումնասիրության խմբերի ներգրավվածությունն ու զանգվածային մասնակցությունը կրոնական գործունեության ամենաուժեղ կանխատեսումն են [Stroope 2012]: Մթորմը, հղում անելով Դյուրքհայմին, նշում է, որ կոլեկտիվ ծեսին մասնակցությունը դիտվում է որպես անհատի ինտեգրման նշան. որքան ավելի ինտեգրված են մարդիկ խմբի մեջ, այնքան ավելի խիստ են նրանք համապատասխանում խմբի նորմերին [Storm 2015]:

Կրոնական հավաքական գրականության մեջ սոցիալական հարաբերությունները կարևորվում են նրանով, որ նշանակալի դեր են խաղում կրոնական նոր շարժումների, աղանդների և եկեղեցու տարածման ու պահպանման գործընթացներում [Stroope 2012]:

Ավետարանի տարբեր հատվածների ընթերցանությունից, քննարկումներից, պատասխանատուների կողմից դրանք մեկնաբանելուց, կրոնական երգեցողությունից բացի՝ տեղի էին ունենում համայնքի անդամների կարիքների, խնդիրների քննարկումներ, որը, մի կողմից, նպաստում էր համայնքի անդամների միջև ավելի սերտ հարաբերությունների հաստատմանը, մյուս կողմից՝ խթանում անդամների միջև փոխօգնության ինստիտուտի ձևավորմանը:

Այս անցումային փուլում տեղի էր ունենում նաև նորաթափանց անդամների «ֆիլտրման» գործընթացը: Հաճախ սխալ ակնկալիքներով «տնային եկեղեցիներ» ներթափանցած անհատները, այնտեղ չգտնելով ֆինանսական աջակցություններ, ժամանցի

իրենց պատկերացումները, բախվելով խիստ կրոնական գործունեությանը, լքում էին այս կրոնական համայնքները:

Հարկ է նաև նշել, որ կան եկեղեցիներ, որոնք ՀՀ անկախությունից հետո չեն ունեցել տնային եկեղեցիներում հավաքներ, ինչպես օրինակ ՀԱՎԵ-ն, որը 1994 թ. հուլիսի 1-ին պետական գրանցում ստանալուց ի վեր Երևանում պաշտամունքներ անցկացրեց նախ Նիկոլ Դուման 22 հասցեում, 1994-2000 թթ.՝ Ճարտարապետների տանը, Ամերիկայի հայ ավետարանչական ընկերակցության շենքում, իսկ 2010 թվականից առ այսօր՝ Մարշալ Բաղրամյան 18 հասցեում կառուցված ՀԱՎԵ եկեղեցաշենքում: Այստեղ կարևոր է նշել, որ հայ ավետարանական ու հիսունական եկեղեցիները, չնայած բողոքական դավանանքի նմանություններին, ունեն նկատելի տարբերություններ: Տարբերակիչ գործոններից մեկը նրանց պատմական նախապատմությունն է: Հայ ավետարանական եկեղեցին հիմնադրվել է XIX դարի առաջին կեսին Կոնստանդնուպոլսում և իրեն համարում է Ցեղասպանությունից փրկված ավետարանականների ժառանգը, որոնք, հաստատվելով Սփյուռքում, հիմնեցին Ամերիկայի հայ ավետարանչական ընկերակցությունը, որն էլ ավետարանական եկեղեցու հովանավորն է, ինչպես նաև եկեղեցական ու մարդասիրական մի շարք ծրագրերի կազմակերպիչը: Սփյուռքում լինելով ամուր ձևավորված կրոնական կառույց՝ հայ ավետարանական եկեղեցին Հայաստանում հավակնում է դասվել հայ առաքելական և կաթոլիկ եկեղեցիների շարքին որպես քույր եկեղեցի: Սա է հիսունական կրոնական կազմակերպությունների կողմից իրականացվող միսիոներական առաքելությունների միջև տարբերությունը, քանի որ վերջիններս շեշտը դնում են ավելի շատ մարդկանց ավետարանելու, ըստ այդմ էլ՝ ավելի մեծ համայնքներ ձևավորելու վրա:

*Եկեղեցական շինության առաջացման և սոցիալական ցան-
ցային համակարգի ստեղծման փուլ*

Համայնքի ձևավորման երրորդ փուլը քաղաքի ֆիզիկական տարածքի ու իր հարևանությամբ գտնվող շենքերի նկատմամբ գերակայություն հաստատող ու նշանային մակարդակում քարոզի միջոց հանդիսացող եկեղեցաշենքի առաջացումն է: Եկեղեցաշենքի առկայությունն իր հետ բերում է հստակ համակարգ՝ կենտրոնացնելով համայնքի անդամների կրթությունը, ժամանցի կազմակերպումը, տոնակատարությունների անցկացումը, կրոնական արարողակարգի հստակեցումը, ինչպես նաև դերերի բաշխումն ու ներեկեղեցական շփումները: Եկեղեցաշենքի/ աղոթատան կառուցումը նշանակում է կրոնական պրակտիկաների կենտրոնացում, հիերարխիզացում ու ինստիտուցիոնալացում: Սրանից զատ՝ եկեղեցին ներառում է նաև վերը նկարագրված առաջին երկու փուլերը՝ տեղափոխելով քարոզն ու համայնքի ձևավորումը եկեղեցական շինությունից ներս:

Ի տարբերություն 1990-ական թվականների, երբ եկեղեցիները նոր դաշտ էին և ճանաչելիություն ու տեսանելիություն ապահովելու ու համայնք ձևավորելու համար օգտագործում էին քաղաքային տարածքը, դաշտային քարոզի տարբեր միջոցները, ապա ներկայումս այդ գործիքակազմը չի կիրառվում: Այն վայրերը, որտեղ բողոքական ուղղություններն իրականացնում էին մասայական հավաքներ, կա՛մ սեփականաշնորհված են ու պատկանում են տարբեր անհատների, կա՛մ գտնվում են քաղաքապետարանի հսկողության ներքո, և այնտեղ բազմամարդ հավաքներ անկացնելու համար պետք էր քաղաքային իշխանությունների թույլատրությունը: Փաստորեն՝ ներկայումս «դաշտային» քարոզը տարածքային վերահսկողության տակ է, քանի որ հենց տարածքներն էլ վերահսկվում են: Պետության վերահսկման ուժեղացումը համընկնում է նաև եկեղեցիների ինստիտուցիոնալ ուժեղացման

հետև և փոխկապակցված է դրա հետ: Եթե անկախության սկզբնական տարիներին, երբ պետական ինստիտուտները դեռ նոր էին ձևավորվում, ավետարանական եկեղեցիները հնարավորություն ունեին իրականացնելու ավետարանչական գործունեության ավելի լայն գործիքակազմ, ապա պետական ինստիտուտների հստակ ձևավորմանը զուգահեռ, երբ խստացվում էր հանրային տարածքների վրա վերահսկողությունը, ավետարանական եկեղեցիների հնարավորությունը՝ ազատորեն օգտագործել այդ վայրերը զանգվածային միջոցառումների համար, սահմանափակվում էին: Ավետարանական եկեղեցիների ինստիտուցիոնալացումը թույլ տվեց նրանց հարմարվել փոփոխվող պահանջներին և շարունակել իրենց կրոնական գործելակերպը զարգացող պետական վերահսկողության սահմաններում:

Հարկ է նշել, որ ավետարանական եկեղեցիների կառուցումը համահունչ էր Հայաստանում եկեղեցաշինության ընդհանուր միտումների ուժեղացմանը: Հայ առաքելական եկեղեցու դերի մեծացումն ու բուռն եկեղեցաշինությունը ոչ թե կապված էին եկեղեցու հետևորդների քանակի մեծացման կամ պահանջարկի հետ, այլ մասն էին կազմում ժամանակի իշխանությունների ու օլիգարխիկ համակարգի լեգիտիմացմանն ուղղված ընդհանուր քաղաքականության: Տարբեր օլիգարխների ու անհատների կողմից եկեղեցու ֆինանսավորումը հանգեցրեց հանրապետությունում ակտիվ եկեղեցաշինությանը [Antonyan 2014a, Մարգարյան 2007, Antonyan 2014b]: Ավետարանական դավանանքները, որոնք արագ տարածում ստացան հետխորհրդային ժամանակաշրջանում, իրենց հետ բերեցին կրոնական նոր դինամիկա, որը դրդեց պաշտամունքին նվիրված վայրերի անհրաժեշտությանը: Մի կողմից եկեղեցու շենքերը ծառայում են որպես ֆիզիկական «տեսարժան վայրեր», որոնք նշանակում են կրոնական համայնքի ներկայությունն ու ազդեցությունը: Կառուցելով նշանավոր և

գրավիչ շենքեր՝ ավետարանական եկեղեցիները նպատակ ունեն տեսողական ներկայություն հաստատելու և հանդես գալու որպես քարոզի յուրօրինակ միջոցներ քաղաքի վարչական տարբեր շրջաններում: *«Շենքերի առկայությունը, շենքերի թե՛ դիզայնը, թե՛ ներսի պարունակությունը շատ-շատերին է հետաքրքրել. մենք վկայություններ ունենք, որ դրանք մարդկանց համար առիթ են հանդիսացել եկեղեցի գալու»*,– նշում է ՀԱՎԵ-ի հովիվներից մեկը: Մյուս կողմից եկեղեցաշինությունը առանցքային դեր խաղաց կրոնական համայնքների ամրապնդման գործում: Հիմնելով պաշտամունքի նվիրյալ վայրեր՝ ավետարանական եկեղեցիները կոլեկտիվ տարածք ապահովեցին՝ իրենց անդամների մեջ պատկանելություն ու համայնքի զգացում զարգացնելով: Եկեղեցական շինությունների միջոցով հավատքի ֆիզիկական դրսևորումը շոշափելի խարիսխ ստեղծեց հավատացյալների համար՝ հնարավորություն տալով կրոնական ցրված համայնքներին միավորվելու ու հգորանալու: Եկեղեցիների կառուցման գործում վճռորոշ գործոն է համայնքի ներգրավվածությունը: Այս ներգրավվածությունը կարող է դրսևորվել ֆինանսական ու ֆիզիկական օգնությունների տրամադրմամբ: Հատկապես հիսունական համայնքները ակտիվորեն ֆինանսական աջակցություն են ցուցաբերում եկեղեցու շինարարության ծրագրերին անհատական նվիրատվությունների, կազմակերպված հանգանակությունների ու հովանավորության միջոցով: Բացի դրանից՝ համայնքի անդամները հաճախ կամավոր են տրամադրում իրենց ֆիզիկական աշխատանքը՝ ժամանակ ու ջանք նվիրելով շինարարության գործընթացին: Համայնքի նման ներգրավվածությունը ոչ միայն ամրապնդում է կոլեկտիվ սեփականության զգացում, այլև հգորացնում է եկեղեցու և նրա անդամների միջև ավելի խորը կապը:

Կարևոր է նշել, որ կրոնական շենքերի հիմնումը կրոնական դավանանքների միջև մրցակցության կարևոր կողմերից մեկն է

[Անտոնյան Յու. 2018]: Ասվածի լավագույն օրինակներից է Վանաձորում 2004 թ. մայիսին հիմնված Հայաստանյաց ավետարանական եկեղեցու կողքին 2010 թ. հայ առաքելական եկեղեցու կողմից Հայորդաց տան վերաբացումը: Փաստորեն՝ մոտակայքում հիմնելով սեփական ներկայությունը՝ հայ առաքելական եկեղեցին ձգտում էր հակակշռել ավետարանական ազդեցությունը ու շեշտել պոտենցիալ նորադարձներին «ավետարանական եկեղեցիներ չհաճախելը»: Մյուս կողմից հայ առաքելական եկեղեցին ձգտում էր ներկայացնել կենսունակ այլընտրանք՝ հաստատելով իր արդիականությունը, ժառանգությունն ու գերակայությունը «օտարների» հետ մրցակցության պայմաններում: Այսպես, կարելի է ասել, որ Հայաստանում կրոնական դավանանքների այս մրցակցությունը ոչ թե հիմնված էր միայն աստվածաբանական տարբերությունների վրա, այլ նաև ներառում էր կրոնական շենքերի միջոցով ֆիզիկական ներկայության համար պայքար: Այսպես, ներկայումս ՀԱՎԵ-ն, բացի Բաղրամյան պողոտայում գտնվող գլխավոր եկեղեցաշենքից, ունի եկեղեցիներ Շենգավիթ ու Մալաթիա-Մեհաստիա վարչական շրջաններում, Ավետարանի հավատքի քրիստոնյաների եկեղեցին ունի ժողովարան-եկեղեցիներ Երևանի բոլոր վարչական շրջաններում ու թաղամասերում: Հետաքրքրական է, որ այսօր էլ Հիսունական որոշ խմբեր՝ որպես անցյալի վերապրուկ, շարունակում են ժամանակ առ ժամանակ հավաքվել համայնքի անդամների տներում՝ միասին աղոթք անելու, միջանձնային շփումների, հաղորդակցության համար, սակայն սա ավելի շատ կոնկրետ խմբային մոտեցում է, քան ընդհանուր համայնքային դրսևորում կամ եկեղեցու կողմից թելադրվող պրակտիկա:

Վերադառնալով կրոնական քարոզին՝ պետք է նշել, որ ներկայումս վերը նկարագրված մեխանիզմները փոխվում են. ունենալով ձևավորված համայնքներ՝ եկեղեցիները հենվում են վեր-

ջիններիս սոցիալական կապիտալի օգտագործման վրա: Նախ-
 ևևառաջ եկեղեցու անդամներին քարոզների ժամանակ հովիվները
 հորդորում են հաջորդ պաշտամունքին հրավիրել իրենց հարա-
 գատներին, ծանոթներին, ընկերներին՝ սրանով կարծես ստեղծե-
 լով կրոնական ցանցային համակարգ: Քլարկը նկարագրում էր
 հավատացյալների փոքր խմբեր, որոնք անձամբ ներգրավվում են
 պոստենցիալ նորադարձների կյանքում: Դարձի բերելու կարևո-
 րագույն մեխանիզմը խոսելն է՝ քարոզը [Pelkmans 2009]: Համայն-
 քի անդամներն իրենց մերձավորների շրջանում իրականացնում
 են քարոզ-վկայություններ, աղոթքներ, որոշ անդամներ՝ մարգա-
 րետություններ (հաղորդելով մարդկանց ներկայի ու ապագայի մա-
 սին իրողություններ), ինչպես նաև հրավիրում եկեղեցական տո-
 ներին, կիրակնօրյա պաշտամունքներին: Պոմերվիլի պնդմամբ
 պենտեկոստեի Սուրբ հոգին միսիոներական հոգի է, և որը հոգով
 լցված եկեղեցին դարձնում է միսիոներական եկեղեցի. հոգով
 լցված յուրաքանչյուր հավատացյալ ավետարանիչ է կամ Քրիս-
 տոսի վկա [Yong 2010]: Սերգեյ Շտիրկովն էլ ներկայացնում է
 վկայությունը՝ նշելով, որ այն ավետարանական եկեղեցիներում
 ամենատարածված ու պարտադիր յուրացման խոսքային ժանրե-
 րից մեկն է [Иштыков 2013]: Հիսունական եկեղեցու անդամները
 նշում են, որ հիմա իրենց հիմնական միտքը, խորհուրդը Ավետա-
 րանի խոսքն է. *«Երբ որ մարդը դեռ ապաշխարհություն չուներ,
 խոսում էր աշխարհիկ, ունայն, փուչ բաներից, բայց երբ որ
 ապաշխարհում է, իր ներսում արդեն պարտավորվածություն
 ունի խոսել Հիսուս Քրիստոսի, իր փրկչի մասին»:*

Եկեղեցական շինությունների առաջացման կարևորությունը
 քննարկելիս պետք է նշել նաև եկեղեցիների անջատումները
 միմյանցից: Ինչպես Թիմ Սթեֆորդն է նշում, եկեղեցու տնկումը
 ավետարանչության լռելյայն մեթոդն է [Boy 2015]: Ներկայումս
 ՀՀ-ում պաշտոնապես գրանցված է 67 կրոնական կազմակերպու-

թյուն, այդ թվում՝ առաքելական, կաթոլիկ, էթնիկ փոքրամասնությունների եկեղեցիներ և բողոքական ուղղություններ ու կրոնական-բարեգործական կազմակերպություններ⁶⁹: Եթե առաքելական, կաթոլիկ, ՀՀ ազգային փոքրամասնությունների կրոնական կազմակերպություններն ու ազգային եկեղեցիները գրանցված են մեծ մասամբ մեկ անվանմամբ, ապա բողոքական ուղղությունների դեպքում դրանք բազմազան են: Այս երևույթը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ բողոքական/խարիզմատիկ ուղղության եկեղեցիներից շատերն առանձնացել են սկզբնական եկեղեցիներից: Առանձնացման պատճառները տարբեր են.

- Աստվածաբանական տարբերություններ: Չնայած նրան, որ և՛ ավետարանականները, և՛ հիսունականները հավատարիմ են քրիստոնեական հիմնական հավատալիքներին, ինչպիսիք են Երրորդության, Հիսուս Քրիստոսի աստվածության, Աստվածաշնչի հեղինակության և Քրիստոսի հավատալու միջոցով փրկության հասնելը, այնուամենայնիվ հիսունական եկեղեցիները ավելի մեծ շեշտադրում են անում Սուրբ հոգու պարգևների, լեզուներով աղոթքի, մարգարեությունների, հրաշք բժշկությունների վրա:

- Առանձնացում՝ պայմանավորված պահպանողականի-արդիականի վերաբերյալ վեճերով: Այս կետին է հիմնականում պատկանում հիսունական ուղղությունը, որը պաշտոնապես գրանցված է 15-ից ավել առանձին համայնքների տեսքով [Բարսեղյան 2020]: Աննա Օհանջանյանը ներկայացնում է հիսունական/խարիզմատիկ եկեղեցիների մասշտաբը, որն անցնում է հիպերարդիականից մինչև հիպերմարգինալացվածության [Ohanjanyan 2014]: Եկեղեցու ներսում արդիականության ձգտող

⁶⁹ Տես՝ ՀՀ-ում գրանցված կրոնական կազմակերպությունների ցանկը, https://www.gov.am/u_files/file/kron/Kron%20cank/Tsutsak2-%20herakhos%20gov_am2017.pdf:

հատվածը հաճախ առանձնանում է սկզբնական պահպանողական եկեղեցուց ու ստեղծում առանձին եկեղեցի/համայնք:

• Հովիվների կողմից սեփական եկեղեցին ունենալու ձգտում, որը, ինչպես իրենք են մեկնաբանում, տրվել է իրենց երազի կամ տեսիլքի միջոցով [Ohanjanyan 2014]: Հովիվների կողմից նախնական եկեղեցուց առանձնանալն ու նոր եկեղեցի ստեղծելն ուղեկցվում է նոր տարածք տեղափոխվելու, առանձին անունով հանդես գալու և եկեղեցաշենք/աղոթատուն կառուցելու իրողություններով: Այսպես, օրինակ, ՀԱՎԵ-ի առաջին հովիվ Լևոն Պարտազգյանը՝ իր տեսիլքի համաձայն և «30 հոգանոց նվիրյալների» հետ միասին առանձնացել է ՀԱՎԵ-ից և 1994 թ. նոյեմբերի 25-ին տեղափոխվելով Վ. Վաղարշյան 12 հասցե՝ հիմնադրել է Երևանի ավետարանական եկեղեցին:

Եկեղեցիների առանձնացման քննարկումը սույն հոդվածում կարևոր է այնքանով, որ հետերկրաշարժյան շրջանից սկսած և հետխորհրդային Հայաստանում շարունակվող կրոնական քարոզի ու համայնքի ձևավորման համար կիրառված գործիքակազմը որոշ եկեղեցիների համար նույնն է, քանի որ սկզբնական շրջանում դրանք գործել են միասնական եկեղեցիների տեսքով:

Նախորդ գլուխներում արդեն քննարկվել են տարբեր կառույցների իմաստային վերափոխումները: Ավետարանական ուղղությունների դեպքում մշակույթի տների, դպրոցների դահլիճների, չշահագործվող կինոթատրոնների վարձակալությունը ունեին ավելի շատ գործառական բնույթ: Նման վայրերի ընտրությունը համապատասխանում էր ավետարանական համայնքների գործառական պահանջներին: Բողոքական միջոցառումների սահուն գործունեության համար վճռորոշ նշանակություն ունեին համապատասխան տարածքների անհրաժեշտությունը, որտեղ կարող էին տեղավորվել զգալի թվով ներկաներ: Մշակույթի տների, դպրոցների սրահների և այլ կառույցների՝ որպես միջոցառումների,

կրոնական ներկայացումների կազմակերպման վայրերի օգտագործումը, բավարարում էին այս հրամայականը, քանի որ այդ կառույցներն ունեին այն անհրաժեշտ հարմարությունները՝ մեծ դահլիճներ, որոնք փնտրում էին ավետարանական քարոզիչները:

Ամփոփելով հետազոտվող ժամանակահատվածում ավետարանական համայնքների ձևավորման պրակտիկայի քննարկումը՝ պետք է նշել, որ զանգվածային ավետարանչականությունն ու «փողոցային» վկայությունները, սկսած 1990-ական թվականներից, հանդիսացան կրոնական այս ուղղությունների տարածման ու հանրահռչակման գործուն միջոցները: Ավետարանական եկեղեցիների կառուցման ակտիվ փուլը համընկավ երկրում ընդհանուր եկեղեցաշինության միտմանը, որը կախված էր նաև օլիգարխիկ իշխանության ամրապնդման քաղաքական շրջանի հետ: Եկեղեցիների հետագա ինստիտուցիոնալ ուժեղացումը հանգեցրեց կիրառվող նախկին գործիքակազմի կենտրոնացմանը եկեղեցու ներսում, երբ «ակտիվ փողոցային միսիոներությունը» սահմանափակվեց պետական վերահսկողության պատճառով: Ներկայումս լինելով արդեն կայացած ինստիտուտներ՝ բողոքական այս եկեղեցիներն իրենց գոյության շարունակականությունն ապահովում են՝ հենվելով համայնքի սոցիալական կապիտալի օգտագործման և այդ կապիտալի վրա ստեղծված սոցիալական ցանցային համակարգի վրա:

Գրականության ցանկ

Անտոնյան Յուլիա, Երկու կեղեցի, երկու համայնք, նորակառույց եկեղեցիների կրոնա-սոցիալական համատեքստը, ՀՀԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ 1, Հայ ժողովրդական մշակույթ XVII, Ավանդականն ու արդիականը հայոց մշակույթում, Երևան, 2018:

«Բարի լուր», Հայաստանի ավետարանական հավատքի քրիստոնյաներ ամսաթերթ, <http://barilur.org/index.html>, (20.08.2023):

Բարսեղյան Պարզև, Հայաստանում գործող կրոնական կազմակերպությունների դասակարգման մի քանի հարցեր, Աստվածաբանական և կրոնագիտական հոդվածների ժողովածու, 2020, Դ:

Խառատյան Հրանուշ, Կրոնական զարգացումները XXI դարասկզբին ու Հայաստանի իրողությունները, «Կրոն և հասարակություն», N2, Երևան, 2007:

Հայաստանյաց ավետարանական եկեղեցու պաշտոնական կայք, Եկեղեցու համառոտ պատմությունը, <https://eca.am/post/1224>, (20.08.2023):

ՀՀ-ում գրանցված կրոնական կազմակերպությունների ցանկ, https://www.gov.am/u_files/file/kron/Kron%20cank/Tsutsak2-%20herakhos%20gov_am2017.pdf, (20.08.2023):

ՀՀ օրենքը «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին», Երևան, 17.06.1991, <https://www.arlis.am/documentview.aspx?docid=82>, (20.08.2023):

Սարգսյան Մանվել, Եկեղեցաշինությունը որպես իշխանության գորեղության հայելի, «Կրոն և Հասարակություն», հ. 2, 2007:

Штырков Сергей, «Мы переступили черту ада»: евангелическое визионерство как инструмент социального контроля, антропологический форум № 18, 2013, 276-298.

Яковлев Александр, Религия и религиозный фактор в эпоху глобализации, Вестн. Моск. Ун-та, Сер. 25, Международные отношения и мировая политика, No. 4, 2013.

Antnonyan Yulia (a), Church, God and Society: Toward the Anthropology of Church Construction in Armenia, Aremnian Christianity today, Ashgate, 2014, 35-56.

Antonyan Yulia (b), Political power and church construction in Armenia, Religion, nation and democracy in the South Caucasus, London & New York: Routledge, 2014, 81-95.

Boy John, Blessed Disruption: Culture and Urban Space in a European Church Planting network, City University of New York (CUNY), CUNY Academic works, 2015.

Danielyan Stepan, The Armenian Apostolic Church: Identity and influence, traditional religion and political power, Examining the role of the

church in Georgia, Armenia, Ukraina and Moldova, The foreign policy centre, London, 2015.

Lofland John, Stark Rodney, Becoming a World-Saver: A theory of conversion to a deviant perspective, *American Sociological Review*, Vol. 30, No. 6, 1965.

Ohanjanyan Anna, *Evangelical and Pentecostal Communities in Armenia: Negotiating Identity and Accommodation*, *Armenian Christianity Today*, Identity Politics and Popular Practice, 2014.

Pelkmans Matijs, *Conversion after Socialism: Disruptions, modernisms and technologies of faith in the Former Soviet Union*, Introduction: post-Soviet space and the unexpected turns of religious life, Oxford, 2009, <https://eprints.lse.ac.uk/28056/>, (20.08.2023).

Storm Ingrid, *Civic Engagement in Britain: The Role of Religion and Inclusive Values*, *European Sociological Review*, Vol. 31, No. 1, 2015.

Stroope Samuel, Social networkings and religion: the role of congregational social embeddedness in religious belief and practice, *Sociology of Religion* 2012, 73:3.

Tchilingirian Hratch, *Religious discourse and the church in Mountanian Karabagh 1988-1995*, *Revue du monde arménien modern et contemporain* 3, 1997.

Yong Amos, Richie Tony, *Missiology and the Interreligious encounter*, *Studying Global Pentecostalism, Theories and methods*, London, England, 2010.

ԳԼՈՒԽ 9

ՍԱՂԱՐԹԻՑ ԴԵՊԻ ԱՐՄԱՏՆԵՐ. ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՆ «ՆՅՈՒ ԷՅՋԻ» ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Յուլիա Անտոնյան

«Նյու Էյջ» շարժումը որպես կրոնական երևույթ

«Նյու Էյջ»⁷⁰ շարժումները հետազոտողների մեծամասնության կողմից դիտարկվում են որպես բացառապես արևմտյան քաղաքակրթությանը բնորոշ երևույթ, որը ծնվել է արդիական ու հետարդիական իրականության մեջ կապիտալիստական անհատականացված, աշխարհիկացող ու սպառողական աշխարհի նոր տիպի ոգեղենության (spirituality) ու կրոնականության պահանջարկի առկայությունից, որը Հիլասն ու Վոլդհեդը անվանել են «հոգևոր հեղափոխություն» (spiritual revolution) [Heelas, Woodhead 2005, 6-8]: Միննույն ժամանակ պատասխանը համահունչ էր նոր, արդեն հետարդիական զարգացումներին: Նրա մեջ արտացոլվել է արևմտյան անհատականացման գաղափարը, կամ, ինչպես Քրիստիան Գազարյանն է ենթադրում, «բոլորի համար հնարավորությունների» ամերիկյան առասպելի հոգևոր տարբերակը [Ghasarian 2012]: Այսպիսով՝ արդիությանը բնորոշ նյութական հաջողության ու բարեկեցության գաղափարը վերածվում է ինքնագարգացման, այլընտրանքային բուժարարության, հոգևոր ներուժի բացահայտման և հոգևոր այլ պրակտիկաների, որոնք դիտարկվում են որպես ավանդական կրոնական համակարգերի այլընտրանք: Ինչպես պնդում է Քրիստիդեսը, «Նյու Էյջը»

⁷⁰ Եզրույթը ծագում է եզոտերիկ ավանդույթից, ըստ որի՝ մեր ժամանակները մատնանշում են աստղագիտական Ձկների դարաշրջանի փոխարինումը Ջրիսի դարաշրջանով, որը պետք է աշխարհին բերի ոգեղենության (spirituality) նոր տեսակներ ու հոգևոր վերածնունդ: «Նոր դարաշրջան» անգլերենում հնչում է «New Age» [Sutcliffe 2013, 3-4]:

շարժումների, գաղափարների ու պրակտիկաների ամբողջությունն է, սոցիալական ու մշակութային կոնստրուկտ, որը բավականին դժվար է բնորոշել իր բազմազանության պատճառով: Ըստ նրա՝ դրա կարևոր հատկություններից է քրիստոնեության ամբողջական կամ նրա ինստիտուցիոնալ ձևերի մերժումը [Chryssides 2007, 10]:

Հիլասը փորձում է առանձնացնել [Նյու էջ] շարժումների այլ առանձնահատկություններ. կյանքը ընկալվում է որպես Հոգու/Ոգու դրսևորում, և կյանքի նպատակն է Միություն, Իմաստության ու Լուսավորության հասնելը: Այն, ինչ մարդիկ ընկալում են իրենց հինգ զգայարաններով, կյանքի միայն մակերեսային, արտաքին դրսևորումն է, հոգևոր ուսուցիչները ազատագրված հոգիներ են, որոնք ցույց են տալիս ազատագրման ճանապարհը, ամեն ինչը փոխկապակցված է էներգիայով և համակված տիեզերական սիրով: Այս ամենից ելնելով՝ Հիլասը «Նյու էջը» հակիրճ բնորոշում է որպես ինքնակրոնականություն (self-religiosity) [Heelas 1990, 104]:

«Նյու էջ» համակարգում շեշտադրվում են արևմտյան արդիական քաղաքակրթությունից դուրս գտնվող «բնիկ» մշակույթները, որոնք արևմտյան էզոտերիկ ավանդույթում ընկալվում են որպես բնությանը մոտ յուրահատուկ գիտելիքների կամ հմտությունների շտեմարաններ [Hanegraaff 2007]:

«Նյու էջը» սերտորեն փոխկապակցված է կրոնական-հոգևոր ազատ ընտրության և մշակութային սպառողականության համակարգերին, որոնք շատ հաճախ լողոզում են աշխարհիկ մշակույթի ու կրոնի միջև եղած սահմանները [Sutcliffe, Gilhus 2013, 3-6]: Միևնույն ժամանակ, ինչպես շեշտում է Վուդհեդը, «Նյու էջը» կարելի է նաև բնութագրել որպես ֆեմինիստական դիրքերից ձևակերպված հետքիստոնեական ոգեղենություն, քա-

նի ոչ ֆեմինիստական գաղափարներով համակում է «Նյու էջի» շարժումների մեծամասնությունը [Woodhead 1990, 167-169]:

Հայաստանում «Նյու էջ» շարժումներն ու խմբերը միշտ առերեսվում էին ու առերեսվում են քաղաքական ու ազգայնական տարբեր գործոնների հետ, որոնց շրջանակում նրանց գոյությունը կա՛մ ստիպված է աղապտացվել գործող կաղապարներին, նարատիվներին ու դիսկուրսներին և փոխակերպվել, կա՛մ ընդհատել խմբի/շարժման գործունեությունը Հայաստանում: Այդ ամենը հայաստանյան նյուէջյան լանդշաֆտին հաղորդում է յուրահատկություններ, որոնք մենք դիտարկելու ենք այս գլխում մի քանի տարբեր շարժումների օրինակով:

Կոնկրետ դեպքերի քննարկումը սկսելուց առաջ ուզում եմ անդրադառնալ հայաստանյան համատեքստի որոշակի առանձնահատկություններին, որոնք կարող են որոշակիորեն բացատրել «Նյու էջ» կրոնական ուղղությունների ներթափանցման կամ ստեղծման հիմնական մեխանիզմները, դրդապատճառները ու գոյատևման եղանակները:

Քրիստոնեությունը պատմականորեն, հայկական ինքնության հիմնասյուներից մեկն էր [Tchilingiryan 1997, Abrahamyan 2006, Siekierski 2009]: Եթե քրիստոնեական դավանաբանական այլ ուղղությունները դժվարությամբ, բայց ի վերջո ընդունվում էին որպես հայկական կրոնական ինքնության տարբերակներ [Ohanjanyan 2014, Burchardt, Hovhannisyan 2016], ապա ոչ քրիստոնեական ուղղությունների նկատմամբ վերաբերմունքը շատ ավելի բարդ ձևեր է ընդունում: Իսլամացած հայերի դեպքում նրանց հայկական ինքնությունը կասկածի տակ է դրվում, ու այն վերականգնելու համար վերջիններս հիմնականում քրիստոնեացվում են [Melkonyan 2008, 90]:

Պատմականորեն իսլամն ու քրիստոնեությունը հայկական ինքնության սանդղակի հակառակ կողմերում են, սակայն նրանց

միջև կան «Նյու էջ» ընդհանուր անվամբ հայտնի ոչ քրիստոնեական տարբեր ուղղություններ, շարժումներ ու հոգևոր պրակտիկաներ, որոնց նկատմամբ վերաբերմունքը շատ փոփոխական է՝ ծայրահեղ անհանդուրժողականությունից մինչև կատարյալ անտարբերություն կամ, հակառակը, ակտիվ հետաքրքրություն: Տարբեր է եղել նաև նրանց նկատմամբ քաղաքական ռեժիմների վերաբերմունքը՝ դաժան հետապնդումներից մինչև ոչ պաշտոնական համակրանք: Սակայն դրանք հիմնականում լուսանցքային են եղել հայկական հասարակության մշակութային համայնապատկերում, որոշ դեպքերում՝ անգամ այլախոհ ու վտանգավոր համարվել:

«Նյու էջի» դրսևորումները հայաստանյան համատեքստում

Հայկական «Նյու էջի» տեղական առանձնահատկությունները ընկալելու համար հարկավոր է մի փոքր հետադարձ հայացք նետել Հայաստանում վերջինիս հայտնվելու հանգամանքներին: «Նյու էջի» պատմությունը Հայաստանում կարելի է երեք հիմնական փուլի բաժանել: Առաջին փուլը կապված է ուշ խորհրդային ժամանակաշրջանի հետ, երբ մտավորականությունը, ինչպես նաև հանրության այլ սոցիալական խմբերի «նորակիրթ» ներկայացուցիչներ փորձում էին վերագտնել կորուսյալ ու ճնշված գաղափարական ու հոգևոր հիմքերը՝ դիմելով ոչ միայն քրիստոնեության տարբեր ուսմունքներին, այլ նաև էզոթերիկ ու «Նյու էջը» (յոգա, տանտրիզմ, նեոհեթանոսություն, կրիշնաիզմ, անտրոպոսոֆիա և այլն) ուղղություններին, որոնք հատկապես 1960-ական թվականներից սկսած մինչև ուշ 80-ական թվականները ներթափանցում էին արևմուտքից, որտեղ նույնպես ծաղկման շրջան էին ապրում [Kellner 2019, Митрохин 2020]: Այդ ուսմունքների ու ուղղությունների տարածումը չէր խրախուսվում խորհրդային իշխանությունների կողմից ու մեծ մասամբ ընդհատակյա էր:

Երկրորդ փուլի կամ ալիքը կարելի է թվագրել 1980-ական թթ. վերջից մինչև 1990-ական թթ. կեսով: Ութսունականների վերջում «պերեստրոյկա» քաղաքականության ազդեցության տակ որոշակի ազատություն ստացած, մինչ այդ գաղտնի կամ սահմանափակ անդամակցությամբ գործող խմբերն ու խմբակները սկսեցին ավելի ակտիվորեն հաղորդակցվել թե՛ միմյանց, թե՛ իրենց արևմտյան համախոհների հետ. Խորհրդային Միությունում սկսվեց այդ թեմաներով թարգմանական (ռուսերեն) և հեղինակային (նույնպես ռուսերեն) գրականության արտադրման ու շրջանառության ժամանակաշրջան [Kellner 2019]:

«Նյու Էջը» շարժումները ոչ միայն տրամաբանորեն տեղավորվեցին կրոնական այլ զարգացումների մեջ⁷¹, այլև ընտրության բազմազան հնարավորություններ առաջարկեցին: 1990-ական թթ. ցանկացած «հոգևոր» փարձառություն գնահատելի էր, և մարդիկ փոխում էին նախընտրությունները՝ փորձելով հասնել իրենց նպատակներին: Ոգեղենության փնտրտուքը 1990-ական թթ. Հայաստանում նույնպես արդիական էր: Այսպես, իմ ուսանողական հիշողություններում 1990-ական թթ. երևանյան ինտելեկտուալ լանդշաֆտի կետերից մեկն էր Պոլիտեխնիկական ինստիտուտի «Կանաչ» դահլիճը, որտեղ 1989 թ. ստեղծված Ուֆոլոգիայի հայաստանյան ընկերությունն ամեն կիրակի կազմակերպում էր հավաքներ՝ ներկայացնելով հոգևոր ու կրոնական այլընտրանքային կամ պարագիտական փորձառություն ունեցող մարդկանց՝ ուֆոլոգներին, էքստրասենսներին, ասղագետներին, մոգերին, բուժարարներին և այլն: Այնտեղ ոչ միայն քննարկում էին այլմոլորակային բանականության գոյության խնդիրը, այլ նաև փորձում էին գտնել դրա դրսևորումները մի շարք այլ ոլորտներում: Ինչո՞ւ հենց ուֆոլոգները, այսինքն՝ ՉԹՕ-ների (չճանաչ-

⁷¹ Այդ մասին տե՛ս այս գրքի 6-րդ գլխում:

ված թոշող օբյեկտներ, UFO) մասնագետներն էին այդ ամենի նախաձեռնողը: Խորհրդային Միությունում այլմոլորակային ներկայությունը ուսումնասիրելու գիտական որոշակի ավանդույթ կար, ու Հայաստանը հետաքրքիր կերպով մասնակցում էր այն ձևավորվելու մեջ: Օրինակ՝ 1964 թ. Բյուրականի աստղադիտարանում տեղի է ունեցել արտաերկրային քաղաքակրթությունների մասին համախորհրդային գիտաժողով, որի գլխավոր կազմակերպիչն էր Վիկտոր Համբարձումյանը⁷²: Դրան հաջորդեցին նմանատիպ գիտական այլ հավաքներ, որոնք, իհարկե, անցկացվում էին խորը գաղտնիության ռեժիմում:

1990-ական թթ. այդ ռեժիմի անհետանալը, ինչպես նաև ընդհանուր հանրային պատրաստակամությամբ այդ երևույթները ընկալելն ու ընդունելը նպաստել են դրանց տարածմանը: Խորհրդային Միության վերջին տարիներին, ինչպես նաև 1990-ական թթ. առաջին կեսերին նախ խորհրդային, հետո ռուսաստանյան կենտրոնական հեռուստաալիքներով հեռարձակվում էին էքստրասենսների սեանսներ, որոնք «էներգիա էին հաղորդում», «ջուր էին լիցքավորում», տրանսի մեջ էին գցում թերահավատ բնակչությանը: Սակայն տարբեր տեսակի «ոգեդեղնության» ձևերի (spiritualism, духовность) միջով անցնելը բնորոշ էր հետխորհրդային ինտելեկտուալ անհատներին, որոնք խորանում էին մի քանի ուսմունքների, կրոնական շարժումների, հոգևոր պրակտիկաների կամ փիլիսոփայությունների մեջ, մինչև չէին կանգնում մեկի վրա կամ դուրս գալիս այդ «ոգեդեղնության» շրջանից: Դիտարկելով առանձին անհատների կենսագրությունները՝ կարելի է վերականգնել 1990-ական թթ. բավականին խոսուն պատկերը: Այսպես, իմ մերձավորներից մեկը հաջորդաբար զբաղվել է աստղագիտությամբ, մեդիտացիայով, այնուհետև՝ դարձել խա-

⁷² Այդ և նմանատիպ այլ իրադարձությունների մասին տեղեկությունները կարելի է գտնել համացանցում՝ <http://Infml.sai.msu.ru/SETI/koi/conference.html>:

րիզմատիկ եկեղեցիներից մեկի հետևորդը, իսկ վերջում՝ հիասթափվել այդ ամենից ու սկսել է վարել սովորական աշխարհիկ կյանք:

Մեկ ուրիշ ընտանիք վաղ 1990-ական թթ. ներգրավված էր կրիշնայական շարժման մեջ, որի անկումից հետո շարունակեցին գործածել բուսակերությունն ու յոգան: Իմ բանասացներից մեկը՝ հոգեբան-հոգեթերապևթը, 1990 թ. էքստրասենստրիկայի կուրսեր է անցել, այնուհետև՝ դրսևորվել ոգեղենության փնտրտուքի ավանդական ու բողոքական-խարիզմատիկ կրոնական ուղղություններում: Ստանալով հոգեբանի կրթություն՝ դասական հոգեթերապիայի հետ մեկտեղ ակտիվորեն կիրառել ու հանրահռչակել է այլընտրանքային պրակտիկաները՝ հոլոտրոփ շնչառությունը, պրանայական բուժարարությունը, ռեյկի⁷³, Հելինգերի համակարգային համաստեղությունը (systemic constellations, системные расстановки) և այլն:

Հետխորհրդային ինտելեկտուալների կենսագրություններում միշտ ակնհայտ է կրոնական ավանդույթի և նոր ոգեղենության հակադրությունը. «Եկեղեցին շատ է խանգարել ինձ (ոգեղենության փնտրտուքում – Յու. Ա.), դեստրուկտիվ հայտնվեց (այսինքն՝ նրան արգելվեց էքստրասենստրությամբ զբաղվել – Յու. Ա.)»,– պատմում էր բանասացներից մեկը: Ոմանք խոստովանում են, որ նրանց ինտելեկտի հիմքերը, այնուամենայնիվ, աթեիստական մտածելակերպով են պայմանավորված: Օրինակ՝ յոգայի ու մեդիտացիայի մասնագետ Հ. Դ.-ն իրեն աթեիստ է համարել, թեև մանուկ հասակում մկրտված է: Հետո փորձել է ինքնորոշվել բուդդայականության շրջանակում, իսկ ներկայումս, հասկանալով, որ բոլոր կրոնների հիմքը նույնն է, իրեն դիրքորոշում է որպես «ուղու մարդ» (человек пути)՝ առանց որևէ հստակ կրոնական պատկանելիության:

⁷³ Այլընտրանքային բժշկարարության ձև է:

2000-ական թթ. Ռուսաստանից Հայաստան ներթափանցող էգոտերիկ բնույթի լրատվամիջոցների ու գրականության հետ մեկտեղ քաղաքային լանդշաֆտում սկսեցին հայտնվել տարբեր կարգի գուշակության ու մոգական ծառայություններ մատուցող սրահներ՝ «սալոններ», էքստրասենսների, բուժարարների ու մոգերի դպրոցներ, որոնք շահագործում էին «Նյու էջ» սիմվոլիկան ու տարրերը՝ լայնորեն կիրառելով տեղական պրակտիկաների հետ ինտեգրումն ու մի մշակութային լեզվից մյուսը թարգմանությունը⁷⁴: Այդ առատությունը, անշուշտ, պայմանավորված էր անորոշությամբ ու սոցիալական դժվարությունների ժամանակներում մարդկանց, ինչպես գրում էր Գալինա Լինդկվիստը, իրենց և ուրիշների մարմինների ու ճակատագրերի նկատմամբ որոշակի վերահսկման կարողության վերադարձի ցանկությամբ [Lindquist 2006, 4]: Մարդիկ հավատում էին, որ դիմելով համապատասխան պրակտիկաների վարպետներին՝ կկարողանան հաղթահարել դժվարությունները, բուժվել հիվանդություններից, ազատվել չքավորությունից, երեխա ունենալ, հաջողակ լինել բիզնեսում և այլն: Մա ոլորտի շուկայացման գործընթացն էր, որի ընթացքում ձևավորվում էին դրա մասնակիցների «լեզվատիմացման» համապատասխան մեխանիզմները: Որքան ավելի «արհեստավարժ» տեսք ուներ մասնագետը, ավելի հնչեղ էին նրա ստացած «դիպլոմների» անունները, ավելի սպեցիֆիկ ու «գիտական» էր բառամթերքը, այդքան ավելի մեծ հոսք կար նրանց սրահներում ու տներում:

Դեռ ուշ խորհրդային ժամանակներում «էքստրասենսներով» զանգվածային տարվածությունը միլիոնավոր լսարան էր հավաքում հեռուստացույցների առջև, երբ ելույթ էին ունենում Կաշպիրովսկին, Չուբակը և անվանի ու ոչ այդքան անվանի այլ «էստրա-

⁷⁴ Ավելի մանրամասն այդ մասին տե՛ս Антонян 2008:

սենսներ», իր յուրահատուկ շարունակությունը ունեցավ 2000-ական թթ., սակայն դրան ավելացան նաև պրակտիկաները, որոնք մինչ այդ անհայտ էին ԽՍՀՄ-ում ընդհանրապես և Հայաստանում, մասնավորապես, օրինակ՝ տարո կարտերով գուշակությունները, ինչպես նաև շրջանառության մեջ մտան ազգագրագետների ու բանագետների (առավելապես սիրողական մակարդակի) կողմից հրապարակ դուրս եկած, այսպես կոչված, «ժողովրդական» գիտելիքները, որոնց համար ստեղծվում էր համապատասխան լեզենդ, որը հղում էր ապահովում լեզիտիմացնող աղբյուրին (ժառանգել է կախարդ տատուց կամ գաղտնի փոխանցվել է հայտնի գուշակող ու կախարդից և այլն): Այդ գործընթացում Ռուսաստանը շարունակում էր ընկալվել որպես էզոտերիկ գիտելիքներ ու հմտություններ արտադրող երկիր, և Ռուսաստանում նման գիտելիքներ ունեցող «մոգերն» ու գուշակները իրենց երևակայում էին վերնախավ [Антонян 2008, 120]:

Երևանի կենտրոնում մինչև 2000-ական թթ. վերջը գործում էին մի քանի գուշակության սրահներ: 2010-ական թթ. սկզբներից այդ սրահները այդքան սրընթացորեն փակվեցին, որ հնարավոր չեղավ պարզել պատճառները, սակայն կարելի է ենթադրել, որ դա պայմանավորված է մի քանի կարևոր պատճառներով:

2000-ական թվականներից սկսվեց հայ առաքելական եկեղեցու ու պետության քաղաքական սերտաճումը, որի արդյունքում դրսևորվեց եկեղեցու կենտրոնացված ու պետության կողմից սատարվող պայքարն իր «հոգևոր» մրցակիցների դեմ: Դիտարկենք մյուս պատճառը, որը կարելի է կապել մեկ այլ գործընթացի. սկսվեց ռեսուրսների օլիգարխիկ վերաբաժանումը, Երևանի կենտրոնի յուրացումը օլիգարխիկ բիզնեսի կողմից, և, թերևս, մարզինալ էզոտերիկ բիզնեսին տեղ չմնաց: Օրինակ՝ «սալոններից» մեկը քանդվեց Հյուսիսային պողոտայի հետ միասին, մյուսը չդիմացավ վարձակալության աճող գներին: Սակայն 2010-ական

թթ. վերջին ու 2020-ական թթ. սկզբին այդ դաշտը տեղափոխվեց վիրտուալ տարածք:

2020 թ. պատերազմի տրավման որոշակի պահանջարկ ստեղծեց կոլեկտիվ «Թերապիայի» այնընտրանքային տեսակների համար: Այն հանրայնացրել է մինչ այդ կիսամարզինալ դաշտում գտնվող «մասնագետներին», և ներկայումս Ֆեյսբուքում բացվել են գուշակների, բուժողների անհատական էջեր, համացանցային հեռուստաալիքներով [Արեգ TV, Բաց TV] թողարկվում են «էքստրասենսների», «բուսաբույժների», «գուշակների», «էներգետիկ բուժողների», աստղագետների, պայծառատեսների հետ հարցազրույցներ, որոնցում հիմնականում շոշափվում են քաղաքական, մասնավորապես նոր պատերազմի, դեկավարության փոփոխության, միջազգային քաղաքականության և այլ հարցեր: Թողարկումներին ուղեկցող մեկնաբանություններն ակնհայտորեն ցույց են տալիս դրանց «թերապևտիկ» ընկալումները. «Ձեր եթերները միշտ սպասված է. ես հավատում եմ Ձեզ», «Խավարի մեջ լույս եք սփռում, շնորհակալություն», «Ձեզ լսելիս հույս հավատով եմ ապրում», «Ձեր խորհուրդները ամեն ինչ արժեն» և այլն: Նույն հանրային ընկալումներն ունենում են նաև վիրտուալ խմբային խորհրդատվությունները, դպրոցները, «էներգետիկ» ու բուժարարական սեանսները: Վիրտուալ դաշտը, մի կողմից, հանրայնացնում է այդ ոլորտի մասնակիցներին, ընդլայնում է նրանց լսարանի շրջանակը, ինչպես ժամանակին խորհրդային հեռուստատեսությունը, մյուս կողմից՝ անտեսանելի դարձնում նրանց ներկայությունը ֆիզիկական լանդշաֆտում:

«Նյու էյջ» ուղղությունների բազմազանության մեջ կողմնորոշվելու համար փորձենք կանգ առնել մի քանի ուղղությունների ու խմբերի վրա, որոնք լավագույնս արտացոլում են հայաստանյան զարգացումները XX դարի վերջում և XXI դարի առաջին քսանամյակում:

Խորհրդանշական է հայկական կրիշնայականների⁷⁵ տխուր պատմությունը, որոնց ճակատագիրը յուրահատուկ կամուրջ էր Խորհրդային Միության կրոնական այլախոհության ճնշումների ու անկախ Հայաստանի կրոնական ֆունդամենտալիզմի միջև:

Խորհրդային Հայաստանում կրիշնայականների համայնքի մասին տեղեկանում ենք այդ ժամանակների հետևորդներից մեկի՝ Սարաքիավանա Դասի (Գագիկ Բունիաթյանի) կենսագրական գրքից՝ Աղի հացը» վերնագրով [Сарабхавана Дас]⁷⁶: Նա մանրամասնորեն նկարագրում է սեփական՝ 1970-1980-ական թթ. հանրության որոշ խմբերին բնորոշ հոգևոր փնտրտուքները, որոնց ընթացքում դիմել է կրոնական տարբեր ուսմունքների, այդ թվում՝ նաև քրիստոնեական, սակայն իրեն հուզող խնդիրների պատասխանները չի գտել: Հնդկաստանի նկատմամբ մեծ մշակութային հետաքրքրություն ունենալով⁷⁷, նա իր ընկերոջ հետ պատրաստակամորեն ընդունել է

Երևանում կրիշնայականների համայնքն այցելելու հրավերը

Երևանում կրիշնայական «աշրամը» (աղոթարանը) գտնվում էր բնակելի շենքի բնակարաններից մեկում: Ինչպես փաստում է

⁷⁵ «Կրիշնա» գիտակցության ուսմունքը հնդուզիմի վրա հիմնված ժամանակակից շարժում է, որը 1965 թ. հիմնել է ԱՄՆ գաղթած Բհակտիվեդանտա Սվամի Պրաբհուպատան: Ուսմունքը հենվում է վեդայական գրքերի մաս կազմող Բհագավատ-գիտայի և X դարի հնդուիստական բարենորոգիչ Չայտանյայի վրա: Կրիշնայականները (Կրիշնայի գիտակցության միջազգային ընկերություն) պաշտում են Կրիշնա աստծուն, քարոզում են ահիմսայի (մահ չպատճառելու) սկզբունքը և խիստ բուսակերներ են, նրանց պրակտիկայի հիմնական մասն են կազմում կրոնական հիմների ու մանտրաների երգեցողությունն ու մեդիտացիները [մանրամասն տե՛ս Իշխանյան 2014]:

⁷⁶ Գրքի բնօրինակը գրված է անգլերեն, սակայն այստեղ մեջբերվելու է դրա ռուսերեն թարգմանությունը, որը մեզ միակ ամբողջությամբ հասանելի տարբերակն էր:

⁷⁷ Այդ հետաքրքրությանը նպաստում էին Մեդրի քաղաքում, որտեղ ապրում էր Գ. Բունիաթյանը, կինոթատրոնում հնդկական ֆիլմերի ակտիվ ցուցադրությունն ու այն ժամանակ խորհրդային ամսագրերում Խորհրդային Միության ընկերական երկիր Հնդկաստանի մասին հետաքրքրաշարժ հոդվածները [Сарабхавана Дас]:

Վահան Իշխանյանը, Երևանը եղել է կրիշնայականների խորհրդային ամենամեծ կենտրոններից մեկը⁷⁸։ Ինչն էրևանում գաղտնի հրատարակվեց Բհագավատ-գիտան՝ ամբողջ Խորհրդային Միության մեջ տարածվելու համար [Իշխանյան 2014, 8]։ Երևանյան համայնքը, փաստորեն, ապրում էր այդ արտատպվող գրքերի վաճառքից գոյացած գումարների հաշվին, ինչպես կարելի է հասկանալ Սարաբհավանա Դասի գրքից [Տարաբհաճա Դա]։ Քարոզչական գործունեությունը, ինչպես նաև կյանքի ոճը հրավիրեցին Անվտանգության կոմիտեի ուշադրությունը, և Կրիշնայական համայնքի անդամների զգալի մասը ձերբակալվեց, քանի որ չգրանցված կրոնական կազմակերպությունները ԽՍՀՄ-ում անօրինական էին համարվում, իսկ քարոզչական գործունեությունը՝ ծանր հանցագործություն⁷⁹։ Նրանց աքսորեցին կամ ուղարկեցին հոգեբուժարաններ [Իշխանյան 2014, 8], քանի որ բուսակերպությունն ու մանտրաներ երգելը հայտարարվել էր հոգեկան շեղում [Տարաբհաճա Դա]։ Ինչպես գրում է Սարաբհավանա Դասը՝ Գազիկ Բունիաթյանը, բանտում նրանց կերակրում էին մսային ճաշերով, ոմանք հանձնվում էին, ոմանք՝ համառում մինչև վերջ՝ սնվելով միայն հացով, որը անձամբ նա համեմում էր աղով։ Խորհրդային Միության փլուզումից ու Հայաստանի անկախացումից հետո կրիշնայականները առաջիններից մեկը գրանցվեցին, սակայն 1994 թ. Հայաստանում տեղի ունեցավ ռազմականացված ազգայնականների («երկրապահների») ամենախոշոր հարձակումներից մեկը, որի ժամանակ 10 տարբեր կրոնական համայնքներ ենթարկվեցին ծեծի ու ունեցվածքի ջախջախման, որից հետո նրանք սկսեցին արտագաղթել [Իշխանյան 2014]։ Փաստորեն՝ երկու տարբեր ռեժիմները՝ խորհրդայինն ու ազգայնականը, լրիվ նույն կերպ վարվեցին մի ուղղության հետ, որի գա-

⁷⁸ ԽՍՀՄ-ում այլ կենտրոնների մասին տե՛ս Pranskevičiūtė, Tadas 2014:

⁷⁹ ԽՍՀՄ-ում կրոնական քաղաքականության մասին տե՛ս 2-րդ գլխում:

դափարներն ու կենսակերպը հակասում էին երկուսին էլ և դրանով վտանգավոր էին:

Վերադառնալով 1990-ական ու 2000-ական թվականներ՝ կարող ենք փաստել, որ «Նյու էջ» ոլորտում շարժը ապահովվում էր նաև երբեմն երկիր ժամանող վարպետների, գուրուների, ակտիվ պրակտիկների հաշվին, որոնք կազմակերպում էին կարճաժամկետ դասընթացներ, վարպետաց դասեր, միացյալ պրակտիկաներ (օրինակ՝ մեդիտացիաներ): Հիմնական հոսքը միշտ Ռուսաստանից կամ Ուկրաինայից էր, հատուկենտ՝ Արևմուտքից՝ հիմնականում ի դեմս նյուէջյան շարժման մեջ ընդգրկված սփյուռքահայերի, որոնց նպատակը ոչ այդքան այդ պրակտիկաները Հայաստանում զարգացնելն էր, որքան իրենց սեփական արմատների որոնումը: Այսպես, կարողացանք հանդիպել ու գրուցել Մայքլ Հարների շամանիզմի դպրոցն ավարտած Հրաչ Նարգիզյանի, մարդաբան/ռեժիսոր ու շամանական պրակտիկաները կիրառող Սարինե Ասլանյանի հետ, որոնք Հայաստանում փնտրում էին որոշակի ոգեղենություն (սպիրիտուալիզմը), բայց հավանաբար չգտած՝ հեռանում էին: Պետք է նշել, որ «Cultural Survival» ամսագրում հայկական ավանդական մոզական պրակտիկաների մասին գիտահանրամատչելի հոդված հրապարակելուց հետո [Antonyan 2003] տեքստի հեղինակը սկսեց «Նյու էջում» ներգրավված սփյուռքահայերից անձնական նամակներ ստանալ, որտեղ նրանք խոստովանում էին, որ այս հոդվածը բացեց նրանց աչքերը հայկական մշակութային ժառանգության վրա և ստիպեց այն նորովի գնահատել:

Սփյուռքահայ մի քանի պրակտիկներ պարբերաբար այցելում են Հայաստան՝ «արմատներին» ու «հզորության վայրերին» հաղորդակցվելու համար, գուգահեռաբար այստեղ անցկացնելով վարպետաց դասեր ու սեմինարներ: Սակայն, ընդհանուր առմամբ, Հայաստանի կրոնական դաշտի վրա դրանք որևէ լուրջ

ազդեցություն չեն ունեցել, թեև կան հատուկենտ պրակտիկներ, օրինակ՝ Ալեքս Գալանտերը, որի այցելությունները ոչ միայն շարունակական են, այլ նաև նպատակ ունեն այստեղ այլընտրանքային հոգեբանական պրակտիկաներ հիմնադրելու ու տարածելու:

Ալեքս Գալանտերը ծագմամբ պոլսահայ է և սովորաբար ներկայանում է որպես յոգայի, տայչի, ռեյկի մասնագետ, ամերիկյան ու սիբիրյան շամանների աշակերտ: Հայաստանը համարում է իր առաքելության նպատակը: Նա ընդունել է հայկական քաղաքացիությունը, պարբերաբար շրջում է երկրով մեկ («հզորության վայրերն այցելելու համար»):

Միրիահայ Հայկ Չալադանյանը նույնպես Հայաստանում պրանայական բուժարարության դասընթացներ է անցկացնում, ինչի մոտիվացիան նույնպես նրա էթնիկ պատկանելիությունն է:

Հայաստանը որպես «հզորության վայր» կառուցակցելու փորձերը երբեմն վերագրվում են նաև օտարերկրյա պրակտիկներին, քանի որ օտարներին հղելը ավելի է օրինականացնում այդ դիսկուրսը: Յոգայի մասնագետ Հ.Դ.-ի վկայակոչմամբ Ռուսաստանի ու «անգամ Հնդկաստանի» իր գործընկերները սիրում են ընդգծել, որ Հայաստանը «ուժեղ էներգետիկայով» երկիր է: Մեկ այլ բանասաց պատմում էր, որ «շամանական մեթոդաբանությամբ աշխատող» մի ռուս հոգեբան միշտ գալիս է Հայաստան՝ որպես «հին», «իր ավանդական գիտելիքը» ունեցող մի երկիր: Իր ազդեցության տակ անգամ տեղական մասնագետների ուժերով կազմակերպվել են կրակի ու ջրի միջոցով մաքրագործող թերապիայի տեղական դասընթացներ, որոնք ստեղծվել են Տյառնընդառաջի ու Վարդավառի մոտիվներով:

Տեղական «գիտելիքը» բացահայտվում է մի քանի ձևերով: Դրանցից մեկը նյութչյան հասկացությունների ուղղակի թարգմանությունն է՝ տեղական վերնակույյար կրոնական ոլորտին համապատասխանեցնելու նպատակով: Օրինակ՝ հոգեբան ու

հոլոտրոպ շնչառության մասնագետ Ա. Ա.-ն հիշում է քրիստոնեական «հոգեփրկության» պրակտիկաների մասին՝ որպես հոգեթերապևտիկ մեթոդների, իսկ Քրիստոսի ու սրբերի հետ կապը անվանում է «էներգետիկ ու տիեզերական անցք», որը նման է ռեյկիի սկզբունքներին: Իսկ չարքերը, այսինքն՝ չար ոգիները «թարգմանվում» են որպես «էներգետիկ աղտոտում»: Հայկական բուդդայականության տարբերակը կիրառող մի խմբի ղեկավարը, որի մասին կխոսենք ստորև, մի անգամ Ֆեյսբուքում հայտարարություն է դրել՝ առաջարկելով սև էներգիայի ու «նաֆսի» հաղթահարումը հերթական մեդիտացիայի սեանսի միջոցով:

Մեկ այլ ձևն է երևակայական գիտելիքի կորստի ու վերագտնման մասին դիսկուրսի ստեղծումը, որը «Նյու էջ» պրակտիկաները հաճախակի կապում են մինչքրիստոնեական հայաստանյան երևակայական ոգեղենության ու ազգի հոգևոր հզորության հետ:

Հայաստանում Տիբեթական բուդդայականությունը մարմնավորող Էլեոնորա Մանանդյանը իր հանրային հարցազրույցներից մեկում պնդում է, որ Հայաստանը Տիբեթի նման լեռնային երկիր է, և այդ բոլոր պրակտիկաները այստեղ էլ են գոյություն ունեցել, ինչի մասին խոսում է Հայկի ու Բելի կռիվը, որտեղ Հայկը հաղթում է Բելին, այսինքն՝ հոգևոր չարիքը: Էլեոնորա Մանանդյանը քրիստոնեությունն էլ է դիտարկում որպես սեփական ոգեղենության ու ներուժի բացահայտման եղանակներից մեկը, ինչը, ինչպես ստորև կտեսնենք, իր անհատական կրոնական փիլիսոփայության մի մասն է:

Յոգայի մասնագետ Հ. Դ.-ն պնդում է, որ յոգան Հայաստանում եղել է մինչև 301 թվականը քրմական պրակտիկաների տեսքով. «Յոգան քրմերն են, իսկ քրիստոնեությունը ամեն ինչ ոչնչացրել է» [Հ. Դ.-ի հետ դաշտային հարցազրույցից]: Ոմանց համար կարևորվում է ընդհանուր արմատների ու հիմքերի փնտրտուքը և

հայկական «գիտելիքի» տեղադրումը ընդհանուր հոգևոր գործ-վածքի մեջ, ինչը նույնպես լեգիտիմացնում է այն: Եվ, ի վերջո, ոգեղենության զարգացման թերևս ամենտարածված տարբերակն է հիբրիդայինը, երբ յոգայի դասընթացների, մեդիտացիաների սեանսների մասնակիցները քրիստոնեությունը իրենց անհատա-կանության կրոնամշակութային հիմքն են համարում, իսկ նշված պրակտիկաները՝ դիտարկում որպես ոգեղենությունը բացահայ-տելու, անձնական աճ ապահովելու լրացուցիչ գործիքներ:

2010-ական թվականներից Հայաստանում «Նյու էջ» մերձե-ցումը քաղաքական ու սոցիալական այլ դաշտերի հետ տեղի է ունենում էկոլոգիական ակտիվիզմի միջոցով: Էկոլոգիական ակ-տիվիզմը, իհարկե, շատ ավելի լայն երևույթ է, որը շատ ընդդի-մադիր շարժումների համար ստարտային հարթակ էր, բայց նրա շարքերում կարելի էր տեսնել «Նյու էջ» և մարգինալ ինտելեկտո-ւալ այլ խմբերի ներկայացուցիչներին: Ոչ բոլորը նյուէջյան ներ-կայացուցիչները, բայց կարելի է ասել, որ յոգա, մեդիտացիա, բու-սաբուժություն, էկոլոգիական բուսակերություն կիրառողների համայնքի մեծամասնությունը՝ ակտիվ թե պասիվ, մասնակից է եղել հայաստանյան ամենաաղմկոտ էկոլոգիական շարժումնե-րին, որոնք առնչվում են Թեղուտի ու Ամուլսարի հանքավայրե-րին, Թռչկան ջրվեժի ու Մաշտոցի պուրակի փրկությանը և այլն:

Հետաքրքիր է, որ հենց էկոլոգիական դաշտում է, որ բազմա-թիվ նյուէջյան շարժումներ, որոնք գաղափարապես կամ որոշ տեսանկյուններից հակոտնյա են իրար նկատմամբ (օրինակ՝ նե-ոհեթանոսները, որոնք բացասաբար են վերաբերվում «այլազգ» հոսանքներին ու պրակտիկաներին, կամ յոգա պարապող աթե-իստները, որոնք մերժում են պրակտիկաների կրոնական բա-ղադրիչը՝ միավորման հարթակ գտնելով: Այնուամենայնիվ, նման շարժումների մասնակից լինելու գաղափարը, իհարկե, միայն բնապահպանական համընդհանուր խնդիրներին դիմակայելը չէ,

այլ նաև տեղական՝ հայկական բնության հուշարձանացման, բնական ու մշակութային ժառանգության նույնականացման մեջ է, հատկապես հայաստանյան հակազաղութացման ու հակաօլիգարխացման քաղաքական համատեքստում: «Ամուլսարը Հայաստան է և վերջ»․ այսպիսին է հավաքներից մեկում հնչած կարգախոսը:

Էկոլոգիական թեման որոշակիորեն հնչում է նաև Հայաստանում 1990-ական թվականներից գործող ու այս գրքի 6-րդ գլխում արդեն հիշատակված նեոհեթանոսների շարժման⁸⁰ գաղափարախոսության մեջ, սակայն այնտեղ այն ավելի վերացական է՝ պայմանավորված հայկական լանդշաֆտի, բնության «հայկականության» պահպանմամբ:

Հայաստանյան «Նյու Էջի» դեմքերը

Հայաստանյան «Նյու Էջի» սոցիալական ու մշակութային որոշ իրողություններ շատ լավ երևում են այդ ոլորտի համար որոշ նշանային անհատների՝ երկու տարբեր խմբավորումների առաջնորդների կենսագործունեության օրինակով: Խոսքը Հրանտ Դանդուրովի կամ, ինչպես ինքն է իրեն անվանում, Ջեն⁸¹-Դանդուրովի ու Էլեոնորա Մանադյանի մասին է:

Էլեոնորա Մանադյանը Երևանում «Տիբեթ» կենտրոնի ղեկավարն է և բուդդայականության շրջանակում տարբեր պրակտիկաների ուսուցիչ, որին հետևորդները մեծատառով «Ուսուցիչ» են

⁸⁰ Նեոհեթանոսությունը միանշանակ «Նյու Էջի» մաս է, անգամ այդ շարժման շրջանակում ձևավորված առանձին ենթամշակույթ [Harrington 2007, 438], սակայն այս գրքում մենք գերադասեցինք նեոհեթանոսությանն անդրադառնալ մեկ այլ գլխում, քանի որ դրա հայկական տարբերակը ավելի լավ կարելի է ընկալել հետաշխարհիկ ֆունդամենտալիզմի սկզբունքների շրջանակում: Բացի դրանից՝ նեոհեթանոսությանը նվիրված են Յու. Անտոնյանի՝ արդեն իսկ հեղինակած բազմաթիվ հետազոտական տեքստեր, տե՛ս Антонян 2010, Անտոնյան 2011, Antonyan, Siekierski 2013, Антонян 2014, Антонян 2015:

⁸¹ Հավանաբար առնչվում է բուդդայականության «ձեն» տարբերակին:

անվանում: Նա իրեն տիբեթական լամաիզմի ադեպտ է համարում, ժամանակ առ ժամանակ մեկնում է Տիբեթ՝ «ուսուցիչների հետ շփվելու» ու վանքերում ապրելու նպատակով:

Հրանտ Դանդուրովը հետազոտության պահին յոգայի ուսուցիչ էր և մեդիտացիոն պրակտիկաների ու թեյախմության արարողությունների անցկացնողը⁸²: Միաժամանակ նա կազմակերպում էր արտագնա յոգայի ու մեդիտացիոն արշավներ դեպի Հնդկաստան կամ արևելյան այլ երկրներ: Երկուսն էլ բավականին հանրային անձնավորություններ են, թեև Էլեոնորան՝ մի փոքր ավելին. դրան նպաստում են «Տիբեթ» կենտրոնի ֆեյսբուքյան էջում պարբերաբար անհատական ելույթներ ունենալու հաշվին, ինչպես նաև քաղաքական դաշտում ընդդիմադիր դիրքի շնորհիվ: Երկուսն էլ պատկանում են վերջին՝ 1970-1980-ական թթ. ծնված խորհրդային սերնդին, սերում են ռուսախոս հայ մտավորականության ընտանիքներից: Էլեոնորան հայտնի հայ պատմաբան Հակոբ Մանանդյանի թոռնուհին է, ուստի կարելի է ասել, որ նրա ընտանիքը պատկանում է երևանյան ինտելեկտուալ էլիտայի միջավայրին: Երկուսն էլ շատ խարիզմատիկ ու արտաքնապես համակրելի անձնավորություններ են: Երկուսի պատանեկությունն անցել է, ու անձնական կայացումը տեղի ունեցել 1990-ական թթ.՝ Խորհրդային Միության կազմալուծման, Ղարաբաղյան պատերազմի, ազգային պետության ձևավորման ու գաղափարախոսությունների փոփոխման դարաշրջանում:

Հանրային հարցազրույցներից⁸³ մեկում⁸⁴ Էլեոնորան խոստովանել է, որ Տիբեթով իր տարվածությունը գալիս է մանկություն-

⁸² Այս գլուխը շարադրելու ժամանակ Հ. Դանդուրովը աշխատանքի բերումով տեղափոխվել է Դիլիջան, և մեզ հայտնի չէ՝ արդյոք նա այնտեղ շարունակում է իր երևանյան գործունեությունը:

⁸³ Հրանտ Դանդուրովի հետ ես հանդիպել եմ մի քանի անգամ. նա համաձայնել է մանրամասն հարցազրույց տալ, ինչի համար նրան շնորհակալ եմ: Էլեոնորան թեև չէր խոչընդոտում իմ ներկայությունը իր մեդիտացիոն հավաքներում,

նից, կարդացած գրքերից, բայց նա դա գիտակցել է շատ ավելի ուշ: Հրանտն էլ է կարդացած գրքերը ակնարկում. երկուսն էլ հիացած էին բուդդայականության մշակույթով, մեկը՝ դրա ձեն տարբերակով, մյուսը՝ լամաիստական: Սակայն նրանցից ոչ մեկը իրեն ուղղակիորեն «բուդդիստ» չի համարում: Էլեոնորան առավելապես շեշտադրում է բուդդայական հոգետեխնիկաները, իսկ Հրանտը սկզբնական շրջանում իրեն համարում էր բուդդիստ, սակայն հետագայում, հասկանալով, որ բոլոր կրոնների հիմքը նույնն է, դադարեց իրեն ինչ-որ կրոնի հետ նույնականացնել՝ դառնալով «ուղու մարդ»: Իրենց խոսքերում երկուսն էլ հղում են անում «մեր» մշակույթին, և երկուսի կողմից էլ սեփական գործունեությունը ընկալվում է որպես առաքելություն, որի նպատակն է վերադարձնել կորուսյալ գիտելիքը, որն անհետացել է ժամանակակից հայկական մշակույթից: Այսպես, հարցազրույցներից մեկում Հրանտը մտորում է բուսաթելերի օգտագործման, դրա հետ մեկտեղ՝ նաև հոգեդելիկ մշակույթի ու հոգևոր այլ կորուսյալ պրակտիկաների մասին: Նույնը փորձում է ձևակերպել նաև Էլեոնորան: Ըստ նրա՝ իր հիմնական նպատակն է վերադարձնել կորուսյալ իմաստությունը, սակրալ գիտելիքները, հայերի տոնական ծեսերի վերադարձը: Փաստորեն՝ նրանց երկուսի նարատիվներում կարելի է գտնել հայաստանյան գրեթե բոլոր նյությալ արդի ուղղություններում գոյություն ունեցող գաղափարական կաղապարը. մենք՝ հայերս, այդ ամենը ունենինք, սակայն կորցրել ենք և հիմա պետք է վերադարձնել այդ գիտելիքն ու իմաստությունը: Այլ կերպ ասած՝ տեղի է ունենում վերակազմում, իսկ ավելի ճշգրիտ՝ «ոգեդենի» («հոգևորի») մասին մշակութային կամ,

անձնական զրույցից հրաժարվեց, և ես այս գլխում օգտվում եմ նրա՝ Հանրային հեռուստատեսային հարցազրույցներից, ինչպես նաև հավաքների ժամանակ արած դիտարկումներից:

⁸⁴ Տե՛ս https://www.youtube.com/watch?v=w_W7DRmy9jc:

ինչպես ասում են, «գենետիկ» հիշողության հորինումը: Այդ երևակայական մշակությամբ հիշողությունը մեզ տանում է կամ մինչքրիստոնեական կամ վաղքրիստոնեական (երբ քրիստոնեությունը դեռ մաքուր ու չաղավաղված էր) դարաշրջան: Էլեոնորայի բնորոշմամբ այդ ամենը մեզ պետք է՝ մեր ինքնությունը, նախնիների «շունչը» վերադարձնելու համար: Պետք է կարողանանք մեզ նայել կողքից, «լեոների բարձունքից»: Էլեոնորայի՝ ինչոր շատ ազդեցիկ լամայի Հայաստան այցելությունը կազմակերպող ծրագրերից մեկի վերնագիրը հենց այդպիսին է. «Աշխարհի կտուրից դեպի աշխարհի օրորոցը»: Անգամ իրարից շատ տարբեր ու իրար հակադրված երևույթները, միևնույնն է, փորձ է արվում բացատրելու՝ համադրելով «հայկականը» այլ ուսմունքների կարգադրությունների հետ: Օրինակ՝ հայկական մսային խոհանոցը ակնհայտ հակադրության մեջ է մտնում պայմանականորեն բուդդայական ու այլ նյության շարժումների բուսակերության հետ: Սակայն դա չի խանգարում Էլեոնորային ու Հրանտին դիտել պասի քրիստոնեական ավանդույթն ու հայկական խոհանոցում ներկայացված բուսական սննդամթերքի առատությունը որպես հայկական մշակույթի առաջնային բուսակեր բնույթի հնարավոր ցուցիչներ: Քրիստոնեությունը ընդհանրապես չի դիտարկվում որպես արևելյան պրակտիկաներին հակասող ուսմունք: Հրանտը, օրինակ, մատնացույց է անում Քրիստոսի պատվիրանների ու Պատանջալի յոգայի բարոյանորմատիվ համակարգի նմանությունը: Կարևոր է, որ հղված մշակույթները առավելագույն աուտենտիկ լինեն: Այդ առումով բուդդայական ու հնդուիստական Արևելքը նախ ռուսերեն կամ անգլերեն գրականության միջոցով, այնուհետև ճանապարհորդությունների ընթացքում «օրիգինալի» հետ ֆիզիկապես հաղորդակցվելու փորձերը դառնում են հեղինակության ու լեգիտիմության աղբյուր: Հրանտի՝ դեպի Հնդկաստան ու Հարավարևելյան Ասիա, և Էլեոնորայի՝

դեպի Տիբեթ ճանապարհորդությունները ներկայացվում ու, իրոք, ընկալվում են որպես ուխտագնացություններ: Հրանտի ու Էլեոնորայի շփումը սրբավայրերի ու սրբազան մարդկանց հետ նրանց էլ է «լեզվիտիմացնում» ու սրբացնում: Հատկապես Էլեոնորայի դեպքում դա շոշափելիորեն զգացվում է նրա հանդեպ «աշակերտների» վերաբերմունքից, արարողական «երկրպագումից» և նրան վերաբերող բառապաշարից՝ «Տիբեթի Ռինպոչե լամաների իրական աշակերտ», «հոգևոր ուսուցիչ»: Հրանտը ժամանակ առ ժամանակ յոգա-տուրեր է կազմակերպում իր աշակերտների ու համախոհների համար, իսկ Էլեոնորան իր որոշ ընտրյալ աշակերտներից մի անգամ հետը տարել է՝ խրախուսելով նրանց մեղիտացիայում ու ընդհանրապես իր ուսմունքում ցուցաբերած հաջողությունների համար:

Երկու «ուսուցիչների» կառուցվածքային նմանության հետ մեկտեղ, այնուամենայնիվ, կան նաև որոշակի տարբերություններ, որոնք տանում են դեպի նրանց միջավայրերի տարանջատումը հայկական նյուէյջյան տարածքում: Առաջինը լեզուն է: Հրանտը թեն ազատ խոսում է հայերեն, նախընտրում է իր պարապմունքները վարել ռուսերեն՝ ասելով, որ այդպես նրան ավելի հեշտ է: Իմ տպավորությամբ նա այսպես սոցիալական որոշակի ընտրողականության քաղաքականություն է վարում՝ ենթադրելով, որ ռուսերեն խոսողները կրթական ու ինտելեկտուալ առումով ավելի բարձր մակարդակ ունեն: Էլեոնորան, հակառակը, իր պարապմունքներն ու սեանսները վարում է միայն հայերեն, թեն երբեմն դժվարանում է գտնել հայերեն եզրույթներ կամ նոր բառեր կազմել ու գործածում է դրանց ռուսերեն տարբերակները: Դա կանխորոշում է խմբերի կազմը: Էլեոնորայի մոտ՝ աշակերտների խմբում, կան շատ տարբեր միջավայրերից մարդիկ, այդ թվում՝ նաև ռուսերեն չընկալող սփյուռքահայեր: Էլեոնորայի աշակերտների խմբի հիմնական կմախքը կայուն է, լոյալ ու որոշ

իմաստով հիերարխիկ: Նա ունի «ավագ աշակերտների» արտոնված խումբ: Տարբեր են խմբերը նաև գենդերային տեսանկյունից: Հրանտի մոտ գալիս են հիմնականում կանայք, իսկ Էլեոնորայի մոտ կանանց ու տղամարդկանց թիվը գրեթե հավասար է: Կա ևս մեկ տարբերություն, որը ես նկատել եմ դիտարկումների ժամանակ: Էլեոնորայի հավաքների ժամանակ անհատական փորձի քննարկումները ցուցաբերում են կրոնականության, «հրաշքին» հասնելու ավելի մեծ միտում, այնինչ Հրանտի մոտ բոլորը շատ թե քիչ կենտրոնացած են սեփական հոգևոր փորձի կատարելագործման վրա: Օրինակ՝ Էլեոնորան իր ցուցումներում մեղիտացիան («մտահայելը») բնորոշում է որպես սեփական ցանկությունները ձևակերպելու ու բողհիսատվաներին վիզուալացնելով՝ նրանցից ցանկությունների իրականացումը խնդրելու պրակտիկա: Իսկ Հրանտը մեղիտացիան նկարագրում է որպես աշխարհիկ հոգետեխնիկա, ինչ-որ մի բանի վրա կենտրոնացում, մտասնեռում: Էլեոնորայի աշակերտներից մեկն անգամ բողոքում էր, որ չգիտի՝ ինչ խնդրել բողհիսատվաներից: Նրա ցանկությունները, մի կողմից, հոգևորի ոլորտից են, մյուս կողմից դրանց իրականացմանը խանգարում են նյութական խնդիրները, ու նա կամուկացի մեջ է՝ ի՞նչ անել կամ խնդրել, մտածե՞լ հոգևոր նպատակների հասնելու, թե՞ նախ նյութական խնդիրները վերացնելու մասին: Այդ ամեն ինչի հետ մեկտեղ թե՛ Հրանտի, թե՛ Էլեոնորայի աշակերտների մեծամասնությունը իրենց բնորոշում են որպես առաքելական քրիստոնյաներ, իսկ պրակտիկաները դիտարկում են որպես ոգեղենությանը հասնելու տեխնիկա ու մեթոդ:

Էլեոնորան, լինելով ակտիվ բողոքայական, իր հայկական ինքնությունն ավելի հաճախ ու ավելի հստակ է ի ցույց դնում իր խոսքերում ու վիզուալ դրսևորումներում: Օրինակ՝ նրա դեկավարած Տիբեթ կենտրոնի ֆեյսբուքյան էջում կարելի է տեսնել

Արարատի նկարներ, Արցախի դրոշը, իր քարոզներում նա անդրադառնում է քրիստոնեական աղոթքներին, իր հանրային ելույթները քաղաքականացված են, և նա հաճախակի գործածում է ազգայնականների քաղաքական բառամթերքը՝ «թրքագեն հայեր», «խավարասեր ղեկավար» և այլն: Հրանտի դիրքորոշումը, հակառակը, միշտ չեզոք է, բացարձակ քաղաքականությունից հեռու, մի փոքր էլ՝ հեղոնիստական:

Այսօրվա հայաստանյան նյուէջյան դաշտը, իհարկե, բավականին բազմազան է, սակայն գրեթե չկան կայուն համայնքներ, այն էլ մշտական կամ ժամանակավոր կոմունաներով ապրող, ինչը բնորոշ է արևմտյան «Նյու էջին», և որը կիրառել են հայկական կրիշնայականները ուշ խորհրդային ժամանակներում: Այն ժամանակ դա ուներ նաև պրակտիկ գործառույթ, քանի որ կրիշնայականներից շատերն ուղղակի ֆիզիկապես չէին կարող մնալ ընտանիքներում գաղափարական տարբեր հակասությունների, ինչպես նաև քաղաքական հետապնդումներին ընտանիքին չենթարկելու վախի պատճառով [Сарабхавана Дас]:

Ներկայումս Հայաստանում մնացած փոքրաթիվ կրիշնայականները ծեսերը իրականացնում են հիմնականում ընտանեկան միջավայրում: Կարելի է ենթադրել, որ նման պրակտիկան հայկական, մի կողմից, արդեն բավականին հանդուրժողական, մյուս կողմից՝ դեռ նահապետական միջավայրում այդքան էլ կիրառական չէ: Նյուէջյան փիլիսոփայության, նաև կրոնականության միջուկներ են յոգայի ուսուցման կենտրոնները, իսկ դրանց մարմնավորողները՝ յոգայի կամ մեդիտացիայի ուսուցիչներ, ինչպես, օրինակ, Հրանտի դեպքում: Այս ոլորտը շատ ֆեմինիզացված է՝ ի տարբերություն նեոհեթանոսների, որոնց կորիզը գրեթե 99 տոկոսով կազմում են տղամարդիկ. կանայք հիմնականում օգնական գործառույթ են կատարում: 2023 թ. հունիսի 21-ին Յոգայի միջազգային օրվա առթիվ Ազատության հրապարակում կազմակերպ-

վել էին յոգայի զանգվածային պարապմունքներ, և այնտեղ պարապողների 90 տոկոսը կանայք էին:

Այսպիսով՝ կարելի է եզրակացնել, որ ի տարբերություն խորհրդային գաղափարական կապանքներից ազատվելու նպատակով դեպի երևակայական Արևմուտք կամ երևակայական Արևելք նայող խորհրդային ինտելեկտուալների նեղ շրջանակի՝ հետխորհրդային ժամանակների հայաստանյան «Նյու էջը» այլ կերպ է փորձում բնորոշել Հայաստանի տեղը հոգևոր քարտեզի վրա, վերակազմել կամ կառուցակցել տեղական երևակայված «երբեմնի ավանդական» ու «սրբազան» գիտելիքը կա՛մ անհատական, կա՛մ ազգային հոգևոր փոխակերպման նպատակով: Մինչև նույն ժամանակ հենց «Նյու էջն» իր նկարագրած առանձնահատկություններով կարելի է հեշտորեն տեղավորել հետկայսերական ու հետգաղութային հարթակում: Այդ մասին վկայում են թե՛ շարժումների ու խմբերի «սրբազան» գիտելիքի, հմտությունների ու գաղափարների հայթայթման ու լեգիտիմացման հիմնական վեկտորը՝ Ռուսաստանը, թե՛ շատ դեպքերում նաև միջնորդող ու հաղորդակցման լեզուն՝ ռուսերենը, գլոբալ շարժման մաս դառնալը ռուսաստանյան կազմակերպությունների միջնորդությամբ և այլն: «Տեղայնացնելու», «հայացնելու» ձգտումը նույնպես պետք է դիտել հետկայսերական գործընթացների տրամաբանության շրջանակում, քանի որ դրանց հիմնական գաղափարը ինքնավերաիմաստավորումն ու ինքնավերահաստատումն են փոխառված մշակութային իրողություններում, ինչը շատ բնորոշ է հետգաղութային ու հետկայսերական իրավիճակներին [Schmiedt, Adam and Carvalhaes 2021, Бисенова 2023]: Բացի դրանից՝ «լեգիտիմ գիտելիքի» աղբյուրների ու ռեսուրսների վերջին տարիներին սկսած ավելացումն ու դիվերսիֆիկացումը գաղութականության հետկայսերական հաղթահարման կարևոր ցուցիչներից են:

Եթե այլաբանորեն մտածենք, ապա կարելի է «Նյու Էջի» շարժումներն ու ուսմունքները երևակայել մի ծառի տեսքով, որտեղ արմատներն ու սաղարթը ներկայացնում են ինքնության տարբեր վեկտորներն ու ռեսուրսները: Սաղարթը սլանում է դեպի արտաքին աշխարհ՝ սրբազան գիտելիքի տարբեր «լեզվախմբ» աղբյուրներից սնվելով, իսկ արմատները խորանում են դեպի երևակայական ավանդույթը, որն իր հերթին լեզվախմբացնում է այդ ուղղությունների ու խմբերի գոյությունը հայկական հանրության ներսում, իսկ ծառի բունը՝ այն տեխնիկաները, պրակտիկաները ու գաղափարները, որոնք միացնում են այդ երկու երևակայական աղբյուրները:

Գրականության ցանկ

Անտոնյան Յուլիա, Արորդիների ուխտ. նեոհեթանոսները Հայաստանում, «Կրոն և հասարակություն», #14, 2011, 73-87:

Իշխանյան Վահան, Խոջոյան Սառա և Երանոսյան Մերի, Համայնք և երկիր. Հայաստանում խղճի ազատության ուսումնասիրություն, Հայաստանի Հելսինկյան կոմիտե, 2014:

Abrahamian Levon, Armenian identity in a changing world, Mazda: Costa Mesa, 2006.

Antonyan Yulia, Pre-Christian Healers in a Christian Society, Cultural Survival Quarterly, Vol. 27.2, 2003.

Antonyan Yulia, Siekierski Konrad, A neopagan movement in Armenia: The children of Ara // Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe, ed. K. Aitamurto, S. Simpson, Durham, UK: Acumen Publishing, 2013, 266-283.

Burchardt Marian, Hovhannisyan Hovhannes, Religious vs secular nationhood: 'Multiple secularities' in post-Soviet Armenia, Social Compass, 1-17.

Chryssides George D., Defining the New Age, in: Daren Kemp and James R. Lewis (Eds), Handbook of New Age, Brill: Leiden, Boston, 2007, 5-24.

Ghasarian Christian, Vivre dans le monde de *possibilités*: une version New Age d'un mythe Américaine, en: Raulin, Anne et Susan Carol Rogers.

Parallaxes transatlantiques. Vers une anthropologie réciproque, CNRS Editions: Paris, 2012, 239-260.

Hanegraaff Wouter J., The New Age Movement and Western Esotericism in: Daren Kemp and James R. Lewis (Eds), Handbook of New Age, Brill: Leiden, Boston, 2007, 25-50.

Harrington Melissa, Paganism and the New Age, in: Daren Kemp and James R. Lewis (Eds), Handbook of New Age, Brill: Leiden, Boston, 2007, 435-452.

Heelas Paul, The New Age in Cultural Context: Pre-modern, the Modern and the Post-modern, Religion, 23, 1990, 103-116.

Heelas Paul, Woodhead Linda, The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality, Blackwell Publishing: Malden, Oxford, Carlton, 2005.

Kellner Joseph, So above, so below: Astrology and the fate of Soviet Scientism, Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History, Vol. 20, Number 4, 2019, 783-812.

Lindquist Galina, Conjuring hope. Healing and magic in Contemporary Russia, Berghahn Books: New-York, Oxford, 2006.

Melkonyan Ruben, The problem of Islamized Armenians in Turkey, «21-st century», № 1 (3), 2008, 87-99.

Ohanjanyan Anna, Evangelical and Pentecostal Communities in Armenia: Negotiating identity and Accommodation, in: A. Agadjanian (ed.) Armenian Christianity Today, Ashgate: Farnham, UK, 2014, 91-124.

Pranskevičiūtė Rasa, Tadas Juras, Acting in the Underground: Life as a Hare Krishna Devotee in the Soviet Republic of Lithuania, Religion and Society in Central and Eastern Europe 7 (1), 2014, 3-22.

Siekierski Konrad, Nation and faith, past and present: the contemporary discourse on the Armenian Apostolic Church in Armenia, Journal of the Society for the Armenian Studies, 18:2, 2009, 99-109.

Streck Valburga Schmiedt, Adam Júlio César, Carvalhaes Cláudio (Eds.), (De)coloniality and religious practices: liberating hope, International Academy of Practical Theology, Conference Series, Vol. 2, 2021.

Sutcliffe Steven, Ingvid Sælid Gilhus, Introduction. In: Sutcliffe, Steven and Ingvid Sælid Gilhus (eds.), *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, 2013, 1-17.

Tchilingiryan Hratch, *Religious Discourse and the Church in Mountainous Karabagh 1988-1995*. *Revue de monde Armenien moderne et contemporaine*, N3, 1997, 67-83.

Woodhead Linda, *Post-Christian Spiritualities*, *Religion*, 23, 1990, 167-181.

Антонян Юлия, Религиозно-магические и целительские практики в современной городской среде Армении, *Разгадать Южный Кавказ: общества и среда обитания, сборник статей региональной стипендиатской программы Фонда им. Генриха Белля, Тбилиси, вып. 3, 2008, 109-128.*

Антонян Юлия, *Воссоздание религии: Неоязычество в Армении, Лабораториум, #1, 2010.*

Антонян Юлия, *Возвращение героя: новые культы “древней” религии, в: Язычество в XX – XXI веках: российский и европейский контекст, COLLOQUIUM NEPTAPLOMERES: Научный альманах, Выпуск I, составители: А. А. Бесков, Р. В. Шиженский, Нижний Новгород: НГПУ им. К.Минина, 2014, 126-135.*

Антонян Юлия, *Конструирование религии в армянском неоязычестве, в: Кормина Жанна, Штырков Сергей (ред.). Изобретение религии. Десекуляризация в пост-советском контексте, СПб, Европейский Университет в Санкт-Петербурге, 2015, 82-103.*

Бисенова Алима, *О нашей «пост-колониальности» (вместо введения), в: Бисенова, Алима (ред.) Qazaqstan, Казахстан, قازاقستان: лабиринты современного постколониального дискурса, Целинный, 2023.*

Митрохин Николай, *Интеллигенция и паранаука в СССР в 1953-1985 годах, Новое Литературное обозрение, 3/163, 2020.*

Сарвабахавана дас, *Соленый хлеб*, [250](https://vedatext.com/b/49/844, րարգմանված է՝ Buniatyan Sarkis, Salted bread : The True Story of Two Good Friends / as told to Sarkis Buniatyan by Gagik Buniatyan, Torchlight publishing, 2007.</p></div><div data-bbox=)

BETWEEN THE IMPERIAL AND THE POST-IMPERIAL. THE DEVELOPMENT OF THE ARMENIAN RELIGIOUS LANDSCAPE THROUGHOUT THE 20TH CENTURY.

Summaries

Instead of a preface: Some thoughts on Religion, Religious Diversity and the Religious Landscape of Armenia

By Jasmin Dum-Tragut

In this volume, the authors make an attempt to trace the socio-cultural changes in Armenia's religious landscape over the last 200 years through their research into various religious groups, into state-church relations and into religious rituals and traditions. By doing so, they not only deal with certain phenomena of new or reawakened religiosity and their incomprehensible excesses which are manifested in the religious landscape, but also with very subtle socio-culturally based changes, the nationalistic-ideological, also national-identity-creating and supporting peculiarities of the various religious denominations in Armenia. The book contains astonishing insights, original narratives from field research and encounters with the various religious groups, representing an unusually in-depth review of Armenia's religious history between the Russian Tsarist Empire and the current post-war Armenia.

Introduction

By Yulia Antonyan

This collective monograph is the culmination of a three-year research project. Its primary objective is to deconstruct the myth of Armenian religious and, consequently, cultural unity and integrity. Instead, our aim is to illustrate that diversity is not a static or immutable concept; rather, it represents an ever-evolving reality,

profoundly influenced by historical developments, social systems, and political regimes.

To describe this diversity and the coexistence of various religious groups and practices, we have adopted the concept of a religious landscape. This concept encompasses a complex system of religious communities, religious spaces/places, practices, beliefs, and other indicators of religiosity and religious identity. These elements have been shaped and transformed directly by geopolitical and social circumstances, and have thus physically altered the country's landscape. This perspective of the religious landscape incorporates an interpretative dimension of temporal dynamics. In this context, we extensively draw upon Sonja Luehrmann's concept of "Recycling," which posits that during the transformation of political and ideological regimes, material objects, symbols, or infrastructures, instead of being destroyed, often undergo changes in meaning and interpretation, making them adaptable to new conditions.

A central thesis of this book is that the formation of Armenia's religious landscape has been significantly influenced by imperial and political realities. Present-day Armenia exhibits a diverse cultural landscape, particularly evident in the realm of religious communities. This book challenges several deeply ingrained stereotypes prevalent in Armenian academic and public discourses.

Firstly, it dispels the notion that Armenia has ever been a mono-religious and monocultural country. Secondly, it highlights the dynamic nature of the religious and ethno-religious map of Eastern Armenia across different historical periods and political regimes. Furthermore, it underscores that each religious community has undergone its own transformative history, at times marked by revolutionary changes. Lastly, it reveals that the interaction between religious communities in Armenia has been far more intricate and intensive than commonly believed, demonstrating ideological and

practical connections between different religious movements and communities.

While this book does not provide equal coverage to all religious communities and processes, it represents one of the initial attempts to conduct an anthropology of religious diversity in Armenia spanning three distinct historical and political periods: the imperial, Soviet, and post-Soviet eras.

Chapter 1. Religious diversity in the South Caucasus and Eastern Armenia in imperial times: general remarks.

By Yulia Antonyan

In this chapter, we delve into the rich tapestry of religious diversity in the South Caucasus and Eastern Armenia, examining how the organization of religious communities evolved as a consequence of Russian imperial colonization. Within Soviet-Armenian historiography, the inclusion of Eastern Armenia into the Russian Empire was never framed as colonization or conquest; instead, it was exclusively portrayed as "unification" or "liberation", thus reproducing imperial ideological narratives. Russia viewed the Caucasus not merely as an imperial periphery but primarily as a border ("frontier") zone and a battleground for competing imperial interests. Guided by this frontier logic, Russia orchestrated extensive resettlements in the region, aiming to strengthen the Christian presence. This involved relocating Christian groups loyal to the empire and economically active in politically precarious regions to the Caucasus. Conversely, it also included relocating undesirable groups, such as Russian sectarians, from central Russia to the Caucasus, where they would transition from dissidents to allies, providing natural support to Russian authorities. This chapter primarily focuses on the religious dimension of colonial policies, seeking to comprehend how the *gubernias* within historical Eastern Armenia underwent religious transformations during the

imperial era. The Russian Empire accorded significant importance to the religious factor in its colonial endeavors. Given the religious diversity of its new frontier territories, the Russian imperial government's foremost objective was to promote and bolster the Christian, particularly Orthodox, presence. Subsequently, it endeavored to establish principles of religious community classification and management that safeguarded the empire's authority. The construction of Orthodox churches not only marked the expansion of Russian imperial influence but also left a symbolic imprint through church nomenclature. By the time of annexation to Russia, the Yerevan Khanate's population consisted of about 80 percent adherents of Islam, comprising various ethnic groups such as Persians, Kurds, and numerous Turkic-speaking tribes with tribal-clan structures, later becoming the Azerbaijanis. Over time, this demographic makeup shifted in favor of Armenians and other Christian groups due to resettlements and the emigration of parts of the Sunni population. Armenian Catholic communities emerged predominantly in Eastern Armenia during the imperial period, alongside the Apostolic Armenians. Additionally, the appearance and proliferation of Protestant evangelicals in the South Caucasus in the mid-19th century were closely intertwined with imperial colonial initiatives and actions. Consequently, the intricate and diverse religious landscape of the South Caucasus, especially Eastern Armenia, which took shape during the 19th century, was primarily a product of the imperial undertaking to establish a frontier zone for safeguarding its objectives and interests. This ethno-religious mosaic, now relegated to the status of "minorities," adopted a hierarchical structure concerning their relationship with the authorities. Despite facing discrimination and subordination, these ethno-religious communities eventually developed various mechanisms for coexistence, resulting in a multi-layered religious reality where different faiths intersected,

interacted, coexisted, and at times, even intertwined, not only in the same geographical space but also within the same cultural and social context.

Chapter 2.

Religious politics in the context of the Soviet modernization project

By Yulia Antonyan and Haykuhi Muradyan

This chapter aims to provide a comprehensive overview of the main trends in Soviet religious policy in Armenia. The Soviet authorities' stance toward religion and the Church was heavily influenced by the positivist scientific views of the 19th century, rooted in evolutionism and Marxism. Bolshevik ideology regarded the Church as a class enemy and saw religion as the ideology of class adversaries. Following the Sovietization of Armenia, the anti-religious struggle became one of the challenges faced in establishing the socialist republic.

The period of the 1920s and 1930s is often referred to as the era of "militant atheism." However, it can be divided into two somewhat distinct phases. The first phase was characterized by Soviet modernization, during which the policy toward religion, while negative, restrictive, and oppressive, exhibited some degree of tolerance and moderation, particularly toward non-Orthodox and non-traditional religious orientations. Starting in 1929, the second phase commenced with the 2nd Congress of the League of Militant Atheists, marked by increased destruction and the disintegration of Church institutions and agents. This phase coincided with significant Stalinist reforms, including collectivization, industrialization, and the establishment of new socialist entities.

World War II marked a pivotal moment in state-religion relations. In response to the Church's demonstrated loyalty, several

Church institutions were reopened, allowing for their partial return to the political and cultural sphere. The Khrushchev era ushered in a new phase of pressure on religious institutions. Nonetheless, vernacular religious practices gained momentum in the country, particularly in the form of saint worship practices.

Within the realm of science, literature, and art, a civilizational perception of Christianity began to take shape, possibly serving as a precursor to the rapid resurgence of religiosity in the post-Soviet period. In essence, the sometimes dramatic shifts in Soviet political decisions and practices within the religious sphere can be viewed as attempts to strike a balance between ideological principles and the realities of public life.

Chapter 3. Between religious and Soviet identities: forms of survival and adaptation of religious minorities in Soviet Armenia (cases of the Molokans, Assyrians and Catholic Armenians)

By Yulia Antonyan

The Soviet suppression of institutional religion posed a particularly vexing challenge for religious minorities, for whom the preservation of their faith was intrinsically tied to their sense of identity. Historically, the Eastern Armenian territory, following its annexation to the Russian Empire, became a refuge for various religious groups that migrated there for a variety of reasons, all under the auspices of an imperial project. Within the Russian Empire, the categorization of communities based on religious lines was integral to the governing system, especially in the imperial periphery and frontier regions. While residing in close proximity on the same land, different religious communities maintained institutional independence from one another, instead holding a vertical dependence on central authorities. Horizontally, interactions between religious communities were infrequent, with limited economic or social exchanges. This

degree of religious and cultural autonomy enabled them to preserve their unique identities and the specific aspects of their religious practices.

However, following Sovietization, an active campaign against institutionalized religion, the establishment of collective farms, forced mass migrations, urbanization, the policy of indigenization, and other factors led to the formal dissolution of parochial communities. This resulted in the disappearance of clerical forms of religious practice and the official removal of the religious component from the identity structure of religious minorities, emphasizing ethnic and national identities instead. Despite these changes, religious minorities did not entirely relinquish their sense of religious "otherness" but retained it to varying degrees.

This chapter focuses on three religious minorities in Soviet Armenia: the Molokans, Assyrians, and Catholic Armenians (commonly known as "Franks"). It examines how, even in the absence of formal religious and communal institutions, these groups endeavored to preserve their cultural and religious identities, which set them apart from other religious communities. On one hand, these groups actively employed various social and cultural mechanisms, such as religious endogamy in matrimonial practices, moral economies, forms of passive and active resistance, the cultivation of "substitute" identities, vernacular religious practices, and more. On the other hand, the survival of some minority groups might also be attributed to a specific regime of tolerance, where Soviet authorities, to varying extents, overlooked the religious dimensions of their identities due to loyalty, political indifference, and a willingness to "play by the rules."

Chapter 4. Religion as a dissident movement. The case of the Armenian Pentecostals of the Soviet times.

By Lilit Gabrielyan

The anti-religious policies of the Soviet Union presented substantial challenges to the religious minorities residing within its borders. The Soviet Government, committed to atheism and resolute in its efforts to suppress religious practices, actively pursued strategies aimed at undermining the survival and expansion of religious communities. Consequently, religious minorities endured severe repression in the years following the Soviet Union's establishment.

This chapter delves into the experiences of Armenian evangelical groups during the Soviet era, exploring their strategies for survival, identity formation, preservation, and resistance. These groups evolved from being oppressed entities to active participants in ideological struggles, infusing dissent into their daily religiosity. Of particular interest is a specific case study: the religious dissident movement initiated by 30 students at the Physics-Mathematics School in Yerevan in the late 1960s. The KGB, the Soviet secret police, made concerted efforts to quash this movement, resulting in arrests, persecutions, and the expulsion of several students. Intriguingly, those apprehended students would later emerge as the founders and pastors of Pentecostal churches in Armenia. Through oral histories and interviews with participants of this movement, this chapter aims to shed light on how these individuals forged a new religious identity and harnessed it as a tool of ideological resistance. It is noteworthy that the experiences of the PhysMath movement and the subsequent persecutions left an enduring imprint on the identity formation of the churches and communities that emerged later. These entities are often characterized as churches that withstood trials and persecutions while unwavering in their faith. These narratives of identity serve as testimonials and constitute an integral part of the Church's history, embodying the resilience of believers' faith.

In conclusion, the PhysMath movement provides a compelling illustration of religious resistance against the atheistic regime in the

late 1960s Soviet Union. It underscored the inadequacy of the state's anti-religious propaganda and challenged the prevailing ideological narrative of the era. The PhysMath movement embodied a quest for religious freedom, a quest that would find partial realization 23 years later with Armenia's independence, subsequently shaping the country's diverse religious landscape.

Chapter 5. Water-spring monuments of the Soviet times and the birth of the modern culture of *khachkars*

By Anush Safaryan

In the 1960s, the first endeavors were made to reinvent and re-create *khachkars* ("cross-stones") as symbols of Armenian identity and, later, religiosity, and place them in public spaces. This chapter seeks to unravel the origins of this "new" tradition. Conventionally, *khachkars* can be categorized into at least two primary types: those featuring the adaptation of traditional small architectural forms reminiscent of medieval times and those with the innovation of entirely new forms. In both cases, one can discern the use of traditional sculptural ornamentation. During the early Soviet era, the medieval architectural tradition of small forms found its revival in the form of memorial fountains dedicated to the victims and heroes of the "Great Patriotic War" (World War II). These monuments, characterized by their dimensional resolution and distinctive traditional sculptural compositions, bore an unmistakable connection to the structural and compositional features of medieval Armenian *khachkars*. The chapter utilizes this resemblance as a starting point to trace the potential evolution of the concept of the *khachkar* as a new kind of monument. Presumably, the credit for introducing *khachkars* into Soviet Armenian architectural spaces and fostering a novel culture of *khachkars* should be attributed to Rafael Israelyan, a renowned Soviet Armenian architect. This chapter conducts an analysis of his

monumental art projects within the context of Soviet architecture, ideology, and the identity of Soviet Armenians.

Chapter 6. Specific characteristics of the post-secularity era in Armenia

By Yulia Antonyan

The processes of heightened religiosity in the post-Soviet period are often labelled as a "religious revival" or an "awakening." However, what was this process truly like? The liberalization of the ideological landscape opened the door to numerous religious movements, each offering new forms of religiosity. Post-Soviet developments also propelled the Armenian Apostolic Church into the public and political sphere, initiating a process of desecularization that introduced religion into various aspects of society, including schools, the military, public service, and healthcare.

The process of re-institutionalizing religion expanded significantly during this period. Today, the Church is reestablishing its presence in areas from which it was once expelled by Soviet communist ideology and party structures. To understand these and other developments, it is useful to employ the concept of post-secular modernity. While this concept has faced criticism, it appears to be highly applicable to post-Soviet societies, which experienced an abrupt and overt shift from aggressively secular to a form of society where religion regains its public visibility, institutional capacity, and social influence. Importantly, this shift does not represent a mere reproduction of old, pre-secular patterns of religiosity. Instead, it reflects the post-Soviet invention or reformulation of religion and religiosity in alignment with the postmodern manifestations of the contemporary world. The liberalization of the religious landscape in the country gave rise to a multitude of religious movements with varying formats and regimes of religiosity. However, the most

significant change was the transformation of the visibility of religion in the societal landscape. Both Christian and non-Christian religious movements have attained a heightened level of visibility, evidenced by the construction of numerous churches, prayer houses, and temples. This visual aspect of religion—encompassing space, symbols, architectural forms, and the public nature of practices—has become a focal point and a field of competition among different faiths, churches, and movements. This chapter delves into the post-secular transformations of religiosity among various groups, including Yezidis, Protestants, and Molokans, as well as the emergence of new non-Christian religions, such as neo-paganism, in the post-secular period.

Chapter 7. Transformations of cultural structures in the Soviet and post-Soviet period: on the example of “Palaces of Culture” and “Houses of Armenian sons”

By Haykuhi Muradyan

The formation of Soviet Armenia's public cultural space exhibited a significant characteristic: alongside the establishment of a new framework of cultural and educational institutions, there was a transformation of religious organizations—primarily churches and monasteries—under the influence of the Soviet policy's atheistic ideology. In essence, the conversion of churches into alternative structures with different functions served as a means to "preserve" the physical church buildings. While it can be argued that Khrushchev's "Thaw" introduced some degree of liberalization into the cultural and religious life of the population, including the reopening of some churches in the 1960s, the pressure on the religious institutions was still strong. The shift from a secular-cultural space to a spiritual-religious landscape began following the collapse of the Soviet Union. The post-Soviet era saw the transformation of Palaces of Culture, now under the auspices of the Armenian Apostolic Church, into religious

establishments known as "The Houses of Armenian Sons" (*Hayordyats tner*). Despite being overseen by the Church and imbued with religious content, these institutions continued to serve the same roles as the Soviet Culture Houses, offering a wide range of training programs in arts, sports, and stage performance. This chapter analyzes the functional specifics of *Hayordyats Tner* within the contemporary social, cultural, and political context. This text is based on fieldwork, incorporating in-depth interviews with directors, staff members, and beneficiaries of the "Houses of Armenian Sons," as well as with former and current directors of cultural institutions. Additionally, it draws upon Soviet press publications, particularly journals like *Anastvats* and *Hayastani Ashkhataavoruhi*, to provide comprehensive insights into this transformation.

Chapter 8. Social and territorial economy of Protestant and charismatic movements in the post-Soviet period

By Lilit Gabrielyan

After the collapse of the Soviet Union, religious activity in Armenia witnessed a significant upsurge. The Soviet regime, which promoted atheism, suppressed religion and excluded it from public life. However, the end of the Union ushered in a new era for various religious groups, including Protestant movements, allowing them to disseminate their beliefs and establish a presence in the public sphere. In Armenia, this coincided with the aftermath of the Spitak Earthquake and the Karabakh Movement, both of which underscored the vital role of religion in society and facilitated the increased social influence of religious organizations and movements.

This chapter specifically delves into two Evangelical religious movements: the Armenian Evangelical Church and the United Church of the Gospel Faith Christians. It examines their activities during the post-earthquake period and in the early years of Armenia's

independence. These events presented fresh opportunities for different religious missionaries in Armenia. The chapter's objective is to explore how these movements strategically utilized different administrative areas within the capital city to engage in religious outreach, establish communities, and ensure their long-term sustainability. The research for this chapter is primarily based on in-depth interviews conducted with preachers and adherents of these churches.

During the 1990s, mass evangelism and "street" testimonies emerged as effective methods for propagating and popularizing these Protestant trends. This period coincided with a surge in church construction. As these churches became more established and institutionalized, their approaches to spreading their message evolved. State-imposed restrictions limited their ability to engage in "active street missionary" work, prompting the churches to leverage the social capital within their communities and the network systems that had formed through these social connections to ensure their continued existence. This chapter illustrates how Evangelical religious movements in post-Soviet Armenia seized the opportunities presented by the earthquake and the political changes of the time. They transformed the material and physical spaces of the city to conduct their religious activities, relying on social capital and community networks to secure their ongoing presence.

Chapter 9. From branches to roots: characteristics of the Armenian New Age movement

By Yulia Antonyan

"New Age" movements are typically regarded by the majority of researchers as a phenomenon primarily associated with Western civilization. These movements have emerged within the context of modern and post-modern society, characterized by capitalism, individualism, secularization, and consumerism. They have risen in

response to a growing demand for a new form of spirituality and religiosity, a phenomenon aptly referred to as the "spiritual revolution" by scholars such as Hylas and Woodhead. In Armenia, New Age movements and groups have consistently encountered a complex interplay of political and nationalistic factors. These factors have compelled them to either adapt to prevailing patterns, narratives, and discourses or seek refuge elsewhere. These dynamics have imparted distinctive characteristics to the Armenian New Age landscape, which we will explore in this chapter, using several different movements as illustrative examples. This chapter discusses the New Age movements that have appeared in Armenia during both the Soviet and post-Soviet eras. These movements predominantly involve various spiritual practices influenced by Hinduism and Buddhism, which have disseminated from the West and Russia, as well as neo-paganism. Specifically, we will examine the social and cultural groups and individuals engaged in New Age practices, their primary motivations for embracing these practices, and the influencing factors at play. Additionally, we will explore the interactions between certain religious groups and the Soviet and Armenian authorities, as well as the methods employed to adapt different religious practices and align them with the demands and objectives of national identity and nationalist aspirations.

Հեղինակների մասին տեղեկություններ

Յուլիա Անտոնյան – ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի մշակութաբանության ամբիոնի դոցենտ, պատմական գիտությունների թեկնածու: Գիտահետազոտական հետաքրքրությունները ներառում են կրոնի մարդաբանությունը, մասնավորապես կայսերական, խորհրդային ու հետխորհրդային շրջանների Հայաստանի ու հայկական սփյուռքի կրոնական գործընթացները, ինչպես նաև խորհրդային ու հետխորհրդային սոցիալական գործընթացների մարդաբանությունը: Ունի 5 տասնյակից ավելի գիտական աշխատանքներ: Էլ. հասցե՝ yuliaantonyan@ysu.am:

Հայկուհի Մուրադյան – Երևանի պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետի մշակութաբանության ամբիոնի ասիստենտ, պատմական գիտությունների թեկնածու: Գիտական հետաքրքրությունների շրջանակն ընդգրկում է մշակութային մարդաբանությունը, մշակութային քաղաքականությունն ու մշակութային արդի գործընթացների ուսումնասիրությանը: Հեղինակ է շուրջ 20 գիտական աշխատանքների:

Անուշ Սաֆարյան – ԵՊՀ մշակութաբանության ամբիոնի հայցորդ: Զբաղվում է ժամանակակից խաչքարային մշակույթի հետազոտությամբ: Գիտական հետաքրքրությունների շրջանակն ընդգրկում է ժամանակակից մշակութային լանդշաֆտի քննությունը: Էլ. հասցե՝ anush.safaryan@ysu.am:

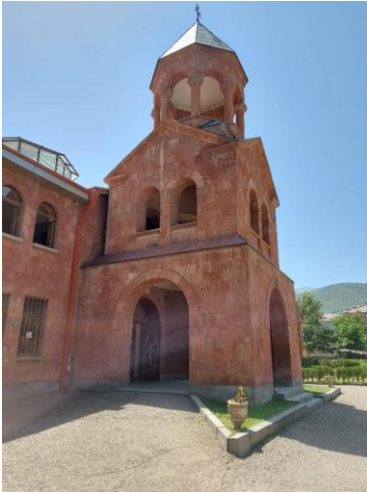
Լիլիթ Գաբրիելյան – ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի մշակութաբանության ամբիոնի ասպիրանտ: Գիտական հետաքրքրությունների շրջանակը ներառում է մշակութային ու սոցիալա-

կան մարդաբանության, կրոնի մարդաբանության ոլորտները, ինչպես նաև նոր ու նորագույն շրջանի հայկական սոցիալ-մշակութային իրողությունները, մասնավորապես գլոբալացման, քաղաքացիական շարժումների, կրոն-պետություն փոխհարաբերությունների, կրոնական ու ազգային փոքրամասնությունների վերաբերյալ թեմաները:

Յասմին Ղում-Թրագուտ – Զալցբուրգի համալսարանի Քրիստոնյա Արևելքի հետազոտությունների կենտրոնի տնօրեն, Հայագիտական հետազոտությունների բաժնի ղեկավար, Աստվածաշնչյան հետազոտությունների և Եկեղեցու պատմության ամբիոնի ավագ գիտաշխատող ու Լեզվաբանության ամբիոնի դոցենտ: Գիտական հետաքրքրությունների շրջանակն ընդգրկում է հայագիտությունն ու կրոնագիտությունը:

ՀԱՎԵԼՎԱԾ

1. Վանաձորի հայ ավետարանչական եկեղեցու շենքն ու աղոթքների դահլիճը



2. Վանաձորի Սուրբ Աստվածածին ու Երևանի Սուրբ Աստվածածին ուղղափառ եկեղեցիները



3. Եզդիական տաճարն Ակնալիճում



4. Նեոհեթանոսների տոները. Վահագնի ծնունդը Գառնիում (2007 թ.) և Զատիկը Մեծամորում (2022 թ.)





5. Հայկական վերնակույր քրիստոնեությունը. Սուրբ ծառերը՝ վոտիվ թաշկինակներով (2019 թ.), և վոտիվ քարերի կույտերը Գեղարդում (2023 թ.)



6. Հայկական վերնակույթար քրիստոնեությունը. «Սրբեր»՝ «Քյալա պապ» սուրբ (Շիրակի մարզ, գ. Հացիկ) և Սուրբ Հովհաննես (Լոռու մարզ, գ. Հարթագյուղ):



7. Խորհրդային հուշադրություններ և ժամանակակից վերնակույթար խաչքարեր





8. Վերին Դվին գյուղի ասորական Մարեգ սուրբը և մրթուխայի պատրաստման արարողությունը Մար Թումա եկեղեցու տոնախմբությանը



9. Սրաբեկի ի հայտը պատկերում (նախկինում՝ մշակույթի պալատ): Վանաձորի հայտը պատկերում տան սաների նկարները



**ԿԱՅՍԵՐԱԿԱՆԻ ԵՎ ՀԵՏԿԱՅՍԵՐԱԿԱՆԻ ՄԻՋԵՎ.
ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՆ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԼԱՆԴՇԱՖՏԻ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄՆԵՐԸ
XX ԴԱՐՈՒՄ**

**Յուլիա Անտոնյան, Հայկուհի Մուրադյան,
Լիլիթ Գաբրիելյան, Անուշ Սաֆարյան**

Շապիկի նկարը՝ «Անաստված» հանդեսի (1928 թ., հ. 9-10):
Լուսանկարները՝ Յուլիա Անտոնյանի, Անուշ Սաֆարյանի,
Հայկուհի Մուրադյանի

Գրախոսներ՝ պ.գ.թ. Հրանուշ Խառատյան,
Ճ.դ. Լյուբա Կիրակոսյան

Հրատ. խմբագիր՝ Մերի Հովհաննիսյան
Սրբագրիչ՝ Լուսինե Հովհաննիսյան
Համ. ձևավորումը՝ Կարինե Չալաբյանի
Անգլերեն տեքստերի խմբագիր՝ Նազարեթ Սեֆերյան

Ստորագրված է տպագրության՝ 10.09.2023:
Չափսը՝ 60x84 ¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 17.25:
Տպաքանակը՝ 150:

ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.y su.am



ԿՐԱՏԱՐԱՎՅՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 2023
publishing.ysu.am