



Բաց Հասարակության Հիմնադրամներ - Հայաստան

ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅԱՆ ԱՆՎԱՆՈՒՄԸ

Կրոնի հանրային դիսկուրսը Հայաստանի մոդեռնացման  
պայմաններում

Հեղինակներ՝ Գարիկ Աթանեսյան

Աիդա Պապիկյան

Գայանե Աղայան

Երևան 2015թ.

*Սույն հետազոտությունում տեղ գտած տեսակետների և վերլուծությունների հեղինակը Գարիկ Աթանեսյանն է, որն էլ միայն պատասխանատու է նյութի բովանդակության համար: Դրանք արտահայտում են հեղինակների կարծիքը և հաստատված չեն Բաց հասարակության հիմնադրամներ - Հայաստանի կամ նրա խորհրդի կողմից, հետևաբար չեն ներկայացնում Բաց հասարակության հիմնադրամներ - Հայաստանի դիրքորոշումներն ու տեսակետները: Սույն հետազոտությունը հնարավոր է դարձել Բաց հասարակության հիմնադրամներ - Հայաստանի ամբողջական ֆինանսական օժանդակության շնորհիվ՝ Գրթական ծրագրերի շրջանակներում, դրամաշնորհ N18735:*

## Բովանդակություն

Ներածություն .....	3
Ազգային և կրոնական ինքնությունների փոխհարաբերությունները .....	10
Կրոնական և քաղաքացիական ինքնությունների փոխհարաբերությունները. պետություն-եկեղեցի փոխհարաբերությունները.....	15
Առօրեական կրոնական պրակտիկաներ.....	24
Եզրակացություն.....	34
Օգտագործված գրականության ցանկ .....	36

## Ներածություն

Խորհրդային կարգերից հետո Հայաստանը թևակոխեց անցումային փուլ, որը բնութագրվում է սոցիալ-մշակութային կյանքում մի շարք փոփոխություններով: Դա վերաբերում է նաև կրոնական խնդրին և հայերի կրոնական ինքնությանը:

Ժամանակակից հայ հասարակության մոդեռնացման պայմաններում կրոնի դերը փոխակերպման է ենթարկվում ընդհանուր տրանսֆորմացիոն գործընթացների ազդեցության տակ և բնութագրվում է որոշակի հակասականությամբ, կրոնական վարքի կարգավիճակի, բնույթի և գործառույթի փոփոխությամբ:

Կրոնականության վերածնունդը հետխորհրդային տարածքներում և, ոչ միայն, կարելի է դիտարկել որպես ինքնատիպ մի պատասխան՝ սոցիալ-մշակութային գլոբալացմանը, որը մարտահրավեր է ազգային մշակութային ինքնություններին: Հայկական իրականության մեջ այս հարցը անմիջականորեն կապվում է նաև կրոնական և ազգային ինքնությունների հարաբերությունների հետ, քանզի ժամանակակից հայկական հասարակությունում կրոնի սոցիալական և մշակութային գործառույթը սերտաձած է ազգային պատկանելության և ինքնության մասին պատկերացումների հետ, ինչը նկատելի է հանրային դիսկուրսի մի շարք հաստատումներում: Կրոնական ինքնությունը հայ ժողովրդի պատմության մեջ երկար դարեր նույնացվել է էթնիկ ինքնության հետ<sup>1</sup>, սակայն մերօրյա աշխարհիկ պետականության պայմաններում, երբ առաջնային դիրք է զբաղեցրել ազգային ինքնությունը, և՛ պետական, և՛ եկեղեցական ինստիտուտների կողմից ազգային ինքնության համակարգում կրոնական ինքնության դերի (վերա)կառուցմանն ու (վերա)մեկնաբանմանն ուղղված ակտիվ քայլեր են նկատվում: Հատկապես խոսքը հանրային դաշտում վերջին տարիներին տեղի ունեցած և լայն արձագանք գտած մի քանի փոխակերպումների մասին է, ինչպիսիք են, օրինակ, եկեղեցական և աշխարհիկ տոնացույցի մերձեցումը, դպրոցական կրթության մեջ «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասավանդման եղանակների կրոնականացումը, որոշ

---

<sup>1</sup>Abrahamyan L., Armenian identity in a changing world // Armenian studies series, N.8, Mazda press, 2006, p. 144.

կղերականների սկանդալային հայտարարությունները՝ հայի պարտադիր քրիստոնեական ու հայ առաքելական ինքնության մասին, եկեղեցու և օլիգարխիայի սերտ փոխհարաբերությունների մասին դիսկուրսներ և այլն:

Հիմք ունենալով այս բոլոր իրողություններն ու փաստերը, մեր հետազոտության շրջանակներում նպատակ ենք դրել պարզել կրոնական ինքնության հարաբերության ձևերը ազգային ինքնության<sup>2</sup> հետ՝ կախված առօրեականության որոշակի պրակտիկաներից և իրավիճակներից, ինչպես նաև բացահայտել՝ արդյոք այդ իրավիճակներում կրոնական ինքնությունը հակադրվում, նույնանում կամ համադրվում է ազգային ինքնության հետ, թե բոլորը միասին և ինչպիսի իրավիճակներում: Ըստ այդմ, տվյալ հետազոտության համար խնդիր է դառնում ուսումնասիրել ազգային և կրոնական ինքնությունների փոխհարաբերությունները, այդ փոխհարաբերությունների դրսևորումներն առօրեական կրոնական պրակտիկաներում և քաղաքացիական ու կրոնական ինքնությունների փոխհարաբերությունները:

Այս աշխատանքը բաժանված է երեք մասի, որից առաջինում փորձում ենք դիտարկել ինքնությունների վերոնշյալ հարաբերությունները՝ պետություն-եկեղեցի չափման շրջանակներում: Երկրորդ հատվածում անդրադառնում ենք քաղաքացիական ու կրոնական ինքնությունների փոխհարաբերություններին: Վերջում դիտարկում ենք առօրեականության պրակտիկաները (տոների, ծեսերի, սրբազան ատրիբուտների օգտագործման, եկեղեցի հաճախելու և այլն)՝ որպես կրոնական «իրավիճակային» ինքնության և կրոնա-ազգային «ֆունդամենտալ» ինքնության հարաբերակցություն:

---

<sup>2</sup>«Ազգային ինքնություն» հասկացությունը օգտագործելով պետք է հաշվի առնենք այն փաստը, որ Հայաստանում «Էթնոս», «ազգ» և «քաղաքացիականություն» եզրերը միախառնված են. Խորհրդային շրջանում հայերը ձեռք բերեցին պետականություն՝ կարևոր չէ, թե որքանով էր այն անկախ, որի արդյունքում սկսվեց ինդուստրիալ հասարակության կառուցումը, կրթությունը դարձավ համընդհանուր, եկեղեցին դուրս մղվեց հանրային կյանքից և անկախ Հայաստանի շրջանը, ինչ նշանավորվեց ազգայնականության պետական-պաշտոնական կարգավիճակով, մյուս կողմից ազգ հասկացությունը սկսվեց ընկալվել ոչ թե կրոնի, այլ պետականության կոնտեքստում: Մենք նույնպես, տվյալ աշխատանքում, «ազգային ինքնություն» հասկացությունը օգտագործելու ենք հաշվի առնելով ազգային ինքնության արևմտյան մոդելը (տես ստորև):

Հետազոտությունն իրականացվել է տեսական և մեթոդաբանական հետևյալ մոտեցումների հիման վրա. որպես մեթոդաբանական հիմք ենք ընդունել դեպքի ուսումնասիրությունը (case-study), որի առանձնահատկությունն օբյեկտի յուրօրինակության խորը հետազոտումն է<sup>3</sup>: Տվյալ մեթոդաբանության ընտրությունը պայմանավորված է նրանով, որ մեր հետազոտության մեջ կատարված եզրակացությունները հիմնականում լոկալ բնույթ են կրում և ներկայացնում են վերափոխվող գործընթացներ, որը հնարավոր չէ տարածել հասարակության բոլոր անդամների վրա:

Հիմնվել ենք նաև պատմականության, տրամաբանական վերլուծության և համադրության վրա: Հետազոտությունը կատարելու համար կիրառել ենք համակարգման, դասակարգման և տեսական ընդհանրացման մեթոդները:

Հետազոտության տեսական-մեթոդաբանական հիմք ենք դիտարկել հետևյալ տեսությունները և հայեցակարգային մոտեցումները.

Այդ առումով հատկապես օգտակար էին Կոնրադ Շեկերսկու հայկական նյութի վրա արած կրոնական ինքնության կոնցեպտավորման փորձը<sup>4</sup>, ինչպես նաև, Ռազմիկ Փանոսյանի աշխատությունը<sup>5</sup>: Բացի այդ օգտվել ենք Ուիլիամ Սուոննի Ես-ի և ինքնության վերաքննարկման (Identity negotiation) տեսությունից<sup>6</sup>, ինչպես նաև Բարբարա-Էնն Ռիֆերի կրոնի և ազգայնականության հարաբերակցությունը դիտարկող հոդվածից<sup>7</sup>:

Ուսումնասիրության էմպիրիկ հիմքը կազմել է դաշտային հետազոտությունը, որի շրջանակներում կատարել ենք 37 խորքային հարցազրույցներ, ֆոկուս խմբային

---

<sup>3</sup>Кобылякова Е., Скворцова Л. Стратегия casestudy и метод анализа нарративов в частности как способы проникновения в субъективный мир респондента // Сборник статей студентов «Россия и социальные изменения в современном мире». том №2. М. 2004.стр. 3.

<sup>4</sup>Siekierski K. Nation and faith, past and present: The contemporary discourse of the Armenian Apostolic church in Armenia // Journal of the society for Armenian studies 18:2 (2009), p. 99-109.

<sup>5</sup>Panossian R., The Past as Nation: Three dimensions of Armenian Identity, Geopolitics, Vol. 7, No.2 , London, 2002 . p. 225-247.

<sup>6</sup>Swann W., The self and identity negotiation, Interaction Studies 6:1, 2005.

<sup>7</sup>Rieffer B.-A. J. Religion and nationalism: Understanding the consequences of a complex relationship, SAGE publications, 2003. p. 215-242.

հարցում, ինչպես նաև հայաստանյան լրատվական և սոցիալական ցանցերի դաշտերում տեղադրված դիսկուրս և կոնտենտ-վերլուծություն:

Կրոնի և ինքնության, կրոնի և ազգայնականության փոխկապակցության շուրջ գոյություն ունի որոշակի գիտական դիսկուրս, որի կարևոր կետերին մենք չենք կարող չանդրադառնալ: Եթե կրոնի և ինքնության փոխհարաբերությունները քննարկվել են մի շարք աշխատություններում<sup>8</sup>, ապա, Բ.-Է. Ռիֆերի համաձայն, կրոնի և ազգայնականության կապն անտեսվել է մինչև վերջերս<sup>9</sup>: Այնպիսի խոշոր տեսաբաններ, ինչպիսիք են Է. Գելները, Բ. Անդերսենը և Է. Հոբսբաումը ազգային ֆենոմենը մեկնաբանում են մոդեռն կոնտեքստում, նշելով, որ 18-րդ դարի քաղաքական ու տնտեսական գործոններով է պայմանավորված նոր տիպի խմբային գիտակցության առաջացումը՝ անտեսելով կրոնի դերակատարումն ազգայնականության ծագման մեջ: Միայն վերջերս Բրուքեյքերի կողմից փորձ է արվել ի մի բերելու կրոն-ազգայնակություն ասպեկտների գիտական դիսկուրսի հիմնական դրույթները<sup>10</sup>:

Կրոնի և ինքնության, կրոնի և ազգայնականության հետազոտման մեջ կարևոր ներդրում է արել Էնթոնի Սմիթը: Իր վաղ աշխատություններում Սմիթը նշում է, որ կրոնն ազգի կամ էթնիկ (Սմիթի բառեզրը էթնիկ խմբի համար) ինքնության կառուցման հիմնական ասպեկտներից է<sup>11</sup>:

Ըստ Էնթոնի Սմիթի՝ էթնիկ խումբը մշակութային հավաքականության մի տեսակ է, որն ընդգծում է նախնու մասին միջերի և պատմական հիշողության կարևորությունը և ճանաչելի է իր մեկ կամ ավելի մշակութային տարբերությամբ (կրոն, լեզու, սովորույթներ և այլն)<sup>12</sup>: Այստեղ տեսնում ենք, որ կրոնական ինքնությունը կազմում է էթնիկ ինքնության կարևորագույն մասերից մեկը: Նմանապես, ինչպես փաստում են հետազոտողները, հայկական իրականության մեջ երկարատև պետականության բացակայության և եկեղեցու կողմից իրականացված

---

<sup>8</sup>Smith A., National Identity, University of Nevada press, 1991.

<sup>9</sup>Rieffer B.-A. J. Religion and nationalism: Understanding the consequences of a complex relationship, SAGE publications, 2003, p.216.

<sup>10</sup>Brubaker R., Religion and nationalism: four approaches, Nations and Nationalism, 18(1), 2012.

<sup>11</sup>Rieffer B.-A. J. Religion and nationalism: Understanding the consequences of a complex relationship, SAGE publications, 2003, p. 222.

<sup>12</sup>Smith A., National Identity, University of Nevada press, 1991, p. 21.

քաղաքականության արդյունքում՝ կրոնական ինքնությունը սերտորեն փոխկապակցված է եղել էթնիկ ինքնության հետ (Մինչև 19-րդ դարը հայերի ինքնագիտակցությունը եղել է էքստարադքային, այսինքն հայերի առաջնորդը՝ կաթողիկոսը եղել է ոչ թե Հայաստանի, այլ հայերի կաթողիկոսը: Տարածքի հետ ասոցացվող ազգայնականությունը ըստ շատ հետազոտողների առաջացել է 19-20-րդ դարերում):

Արևմտյան գիտական միտքը ներկայումս հակված է այն կարծիքին, որ հայկական կրոնահեն էթնիկ ինքնությունը տրանսֆորմացվել է ժամանակակից ազգային ինքնության<sup>13</sup>: Ըստ Մմիթի՝ ազգը, կարող է բնութագրվել որպես անվանված մարդկային հանրույթ, որը կիսում է պատմական տարածք, ընդհանուր միջեր և պատմական հիշողություններ, զանգվածային, հանրային մշակույթ, ընդհանուր տնտեսություն և ընդհանուր իրավունքներ և պարտականություններ՝ բոլոր անդամների համար<sup>14</sup>: Սակայն հայկական իրականության մեջ տեսնում ենք, որ երբեմն ազգային ինքնության այս մոդելը լիովին կիրառելի չէ հայկական ինքնության համատեքստում, քանզի էթնիկ ինքնությունը (իր կրոնական կարևոր բաղադրիչով) դեռ շարունակում է կարևոր դեր խաղալ հայկական ինքնության համակարգում:

Պատմական ակունքներին անդրադառնալով և հիմնվելով մեր հետազոտության արդյունքում հավաքած նյութերի վրա՝ մենք կփորձենք ցույց տալ, որ Հայաստանի դեպքում ազգային ինքնությունը սերտորեն փոխկապակցված է կրոնական ինքնության հետ:

Հետազոտության տրամաբանությունը կառուցելով «իրավիճակային» և «վերաքննարկվող» ինքնություններ հասկացությունների ու տեսությունների և մեր հետազոտական նյութի վրա՝ պայմանականորեն առանձնացրել ենք «*Ֆունդամենտալ*» և «*իրավիճակային*» ինքնությունները, որոնք կազմակերպում են անհատի առօրյա կյանքը ժամանակակից հայկական հասարակության մոդեռնացման պայմաններում:

Ֆունդամենտալ ինքնություն ասելով հասկանում ենք ինքնության այն դրսևորումները, որոնք ենթադրաբար կիսում են սովյալ հանրույթի բոլոր անդամները՝ ղիտարկելով դրանք որպես օրինաչափություն: Այդ հատկանիշները անհատի սոցիալիզացիայի արդյունքում «ժառանգաբար» (սերնդեսերունդ) փոխանցվելու

<sup>13</sup>Panossian R., նշվ. աշխ., էջ 122:

<sup>14</sup>Smith A., նշվ. աշխ., էջ 14:

հատկություն ունեն. սոցիալիզացիայի մեխանիզմների (կրթական համակարգ, դաստիարակություն, ավանդույթ, սովորույթ, կարծրատիպ) միջոցով իրականանում է արդեն ձևավորված այդ կառույցների վերարտադրությունը: Այն ընկալվում է որպես հիմնական, ամբողջական, փոփոխության ոչ ենթակա երևույթ: Որպես ֆունդամենտալ ինքնության դրսևորում համարում ենք ազգային ինքնությունը, որտեղ Առաքելական եկեղեցու հետևորդ լինելը ֆունդամենտալ ինքնության դրսևորում է դառնում այն դեպքում, երբ դա կցվում է ազգային պատկանելությանը: Որպես ֆունդամենտալ ինքնության դրսևորման լավագույն օրինակ կարող ենք մեջբերել հետևյալ միտքը. «Դու կարաս չընդունես Քրիստոնեությունը, դու կարաս չընդունես Աստծուն, եղ քո իրավունքն ա, բայց ցանկացած հայ մարդ բարոյապես ՊԱՐՏԱՎՈՐ է լինել Հայ Առաքելական Եկեղեցու կողքին, որովհետև հենց եղ կառույցն ա մեզ փրկել բնաջնջումից»<sup>15</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, հստակ տարանջատում է մտցվում Աստծուն հավատալու և Հայ Առաքելական եկեղեցու հետևորդ համարվելու մեջ, ընդ որում, եկեղեցին տվյալ դեպքում դիտարկվում է որպես ազգային ինքնության բաղադրիչ, այլ ոչ թե քրիստոնյայի համար աղոթատեղի՝ իր կրոնական իմաստով:

Իրավիճակային ինքնության էությունն այն է, որ այն մշտապես կառուցման ենթակա է՝ կախված համապատասխան միջավայրի կոնտեքստից: Հիմնվելով կոնտեքստային հուշումների վրա, անհատը որոշում է՝ որն է տվյալ իրավիճակում պատշաճ պահվածքը և իր ինքնության որ ասպեկտները նա պետք է ցուցադրի: «Հաղորդակցության ժամանակ սեփական ինքնության (վերա)կառուցումն ընկալվում է որպես ինտերակտիվ գործընթաց, որի ժամանակ ինքնություն ներկայացնողը և այն ընդունողը կառուցում են միմյանց պատկերացումները՝ ինքնության վերաքննարկման միջոցով (identity negotiation)»<sup>16</sup>: Իրավիճակի թելադրանքով սուբյեկտը տարբեր կերպ է դիրքավորվում՝ պայմանավորված տարբեր դիսկուրսներով ու պրակտիկաներով<sup>17</sup>: Իրավիճակային ասելով մենք ի նկատի ունենք ինքնության այն դրսևորումները, որոնք բխում են ցանկացած իրադրությունից: Տվյալ դեպքում իրավիճակային ինքնությունը կարող է հանդես գալ նորից կրոնական պատկանելության, քաղաքացիական ինքնության և այլ եղանակներով:

<sup>15</sup>Մ.Մ., խորացված հարցազրույց, 2014:

<sup>16</sup>Swann W., The self and identity negotiation, Interaction Studies 6:1, 2005, p. 79.

<sup>17</sup>Boyd D. Faceted id/entity: Managing representation in a digital world, Massachusetts Institute of Technology, 2002, p. 25.



Այս տեսական հիմքի և հավաքված նյութի հիման վրա, հետագա բաժիններում փորձ կկատարենք դիտարկել կրոնական ինքնության զանազան դրսևորումները առօրեականության պրակտիկաների ժամանակ, երբ իրավիճակից ելնելով՝ անհատը քաղաքացիական, էթնիկ և այլ ինքնությունները դիտարկելով կրոնական ինքնության պրիզմայով, այն որոշակի հարաբերության մեջ է դնում ազգային ինքնության հետ՝ փորձելով բավարարել առօրյա որոշ պահանջմունքներ:

Հետազոտության համար, ինչպես արդեն նշվեց, ընտվել է 37 հարցվող, որոնց մենք դասակարգել ենք հետևյալ խմբերով՝ հայ առաքելական եկեղեցու հետևորդ, Ավետարանականներ, կրոնական այլ կազմակերպությունների ներկայացուցիչներ և արթեիստներ: Հարցվողները հանդիսանում են Երևան քաղաքի պետական բուհերի ուսանողներ՝ 18-25 տարիքային պատկանելությամբ: Կազմել և առանձնացրել ենք թվով երկու հարցարան, որորնցից առաջինը կազմվել էր իրենց հայ առաքելական եկեղեցու հետևորդներ համարողների, սիկ երկրորդը՝ կրոնական այլ ուղղությունների ներկայացուցիչների համար:

## Ազգային և կրոնական ինքնությունների փոխհարաբերությունները

Տվյալ աշխատանքում նպատակ չենք դրել հակադրելու կամ նույնացնելու ազգային և էթնիկ ինքնություն հասկացությունները հայկական իրականության մեջ, այլ գտնելով այդ երկու հասկացությունների ընդհանուր և գործող գծերը հետխորհրդային հանրային դիսկուրսում՝ փորձելու ենք ինքնության այդ ֆունդամենտալ չափորոշիչները դիտարկել կրոնական ինքնության հետ հարաբերությունների մեջ: Մեր հետազոտության արդյունքում եկել ենք այն եզրակացության, որ կրոնական ինքնությունը մերօրյա Հայաստանում հակադրվում, նույնանում և երբեմն էլ սիմբիոզի մեջ է մտնում «ազգային» ինքնության հետ՝ կախված իրավիճակներից, որոնց անհատը հանդիպում է առօրյայում՝ սոցիալական տարբեր պրակտիկաներում:

Ըստ Ռազմիկ Փանոսյանի «Անցյալը որպես Ազգ» աշխատության, անցյալի (վերա)մեկնաբանումը ինտելեկտուալների կողմից, շատ կարևոր դերակատարում ունի ազգային ինքնության համար և առանձնացնում է երեք հիմնական պատմական նարատիվներ (պատում), որոնք պայմանավորում են հայ ազգային ինքնության հիմնաքարերը՝ քրիստոնեության ընդունումը, Հայկի առասպելը 1915 թվականի ջարդերը: Ժամանակակից արևմտյան պատմագիտության մեջ գերիշխում է այն կարծիքը, որ կրոնահեն հայկական էթնիկ ինքնությունը տրանսֆորմացվել է ժամանակակից ազգի 19-րդ դարի երկրորդ կեսերին՝ ինտելեկտուալների, գրողների և հեղափոխականների ջանքերով<sup>18</sup>:

Ազգը և ազգային ինքնությունը անփոփոխ երևույթներ չեն և անընդհատ գտնվում են (վերա)ձևակերպումների և (վերա)մեկնաբանումների գործընթացների մեջ: Եթե պատմական իրադրությամբ պայմանավորված Հայկական առաքելական եկեղեցին ունեցել է հայ ժողովրդի համար նաև ադմինիստրատիվ և ներկայացուցչական գործառույթ և՛ պատմական Հայաստանի տարածքում, և՛ սփյուռքում, և ինտելեկտուալների ջանքերով<sup>19</sup> (նրանց զգալի մասը հոգևոր հայրեր

<sup>18</sup>Panosian R., *The Past as Nation: Three dimensions of Armenian Identity, Geopolitics*, Vol. 7, No.2, London, 2002, p. 122.

<sup>19</sup>Պետք է հաշվի առնել նաև այն փաստը, որ եկեղեցին շահագրգռված լինելով էթնիկ ու կրոնական ինքնությունների նույնականացմամբ, այնուամենայնիվ, այդ մոտեցումը առաջին հերթին եղել է

էին կամ սերում էին հոգևորականների ընտանիքներից) կրոնական և ազգային ինքնությունները գրեթե նույնականացրել էր, ապա պետականության վերականգնումից հետո, կրոնական ինքնությունը սկսում է ինքնության կենտրոնական և ձևավորող էլեմենտից վերածվել ինքնության (ազգային) բաղադրիչներից մեկին միայն: Աշխարհիկ պետություն ունեցող ժողովրդի համար սա սովորական երևույթ է: Սակայն չպետք է մոռանալ, որ կրոնական ինքնությունը երկար դարեր եղել է հայ էթնիկ հանրույթի ինքնության հիմնասյունը, իսկ հայ ժողովրդի մասին խոսելիս դժվար է նրան վերագրել ազգային ինքնություն հասկացությունը ամբողջությամբ, ինչպես որ այն ընկալվում է արևմտյան գիտական շրջանակներում, քանզի հայկական ազգային ինքնությունը շատ հաճախ հարում է էթնիկ ինքնությանը՝ պայմանավորված իրավիճակով: Այդ իսկ պատճառով էլ, շատ հաճախ, առօրեական շատ պրակտիկաների ժամանակ կրոնական ինքնությունը սկսում է դոմինանտ դեր գրավել ազգային ինքնության մեջ՝ նույնականանալով նրա հետ կամ հանդես է գալիս սերտ փոխհարաբերության մեջ: Բայց, երբեմն էլ, երբ քաղաքացիական, պետական որոշ շահեր ավելի բարձր են գնահատվում, քան կրոնականը, ազգային ինքնությունը կարող է ամբողջովին հակադրվել կրոնական ինքնությանը:

Առօրեականության մեջ, երբեմն, կարող են հանդես գալ այնպիսի պրակտիկաներ, որոնց դեպքում կրոնական ինքնությունը սկսում է գործել որպես ազգային ինքնության ակտիվ բաղադրիչ: Նման պրակտիկաների վառ օրինակ են հանդիսանում օտարերկրյա որոշ տոների տեղայնացումը և ակտիվ կիրառումը Հայաստանում: Այս տոների օրերին հանրային դիսկուրսում ակտիվանում են այն կարծիքները, որ հայ քրիստոնյային հարիր չէ տոնել օտարածին և ոչ քրիստոնեական տոներ և ոմանք էլ սկսում են նշել «ազգային» տոներ նշելու կարևորությունը՝ օտարածին տոների փոխարեն, սակայն հիմնականում նշելով եկեղեցական տոներ: Այստեղ, որոշ հարցվողներ և համացանցի օգտատերեր նշում են, որ Հայ Առաքելական Եկեղեցին էլ է պահպանել և ադապտացրել շատ նախաքրիստոնեական, հեթանոսական տոներ և ծեսեր, և, հետևաբար, ոչ

---

Օսմանյան պետության պետաիրավական աշխարհայացքի նորմը և վերջինիս պարտադրանքով է նաև իրականացվել:

քրիստոնեական համարվող օտարածին տոներ նշելը չի կարող հանգեցնել հակաքրիստոնեական արարքի. «Եկեղեցու կողմից էլ իլիքը տոներ կան, որ դրանց հետ քրիստոնյաները պետք ա կապ չունենային, բայց նշում են ու սխալ ա դրանք ոչ քրիստոնեական համարել»<sup>20</sup>: Այնուամենայնիվ, որոշ հարցվողներ պնդում են, որ նախաքրիստոնեական այդ ծեսերը և տոները հանդիսանում են հայկական մշակույթի բաղկացուցիչ տարր, մինչդեռ, օտարերկրյա տոները հայերին խորթ են. «Հեթանոսական տոները մենք դարեր շարունակ նշել ենք և դրանք ինչ-որ տեղ ունեն, նաև հայկականություն, բայց երբ մենք նշում ենք մի տոն, որը մեզ հոգեհարազատ չէ և դեմ է եկեղեցական կանոններին, այդքան էլ լավ չէ»<sup>21</sup>: Այստեղ կարող ենք տեսնել, որ ազգայինը դոմինանտ տեղ զբաղեցրեց իրավիճակային ինքնության վերամեկնաբանման ժամանակ: Վերջապես, հանդիպում է տեսակետ, ըստ որի՝ միայն նմանատիպ օտարածին «վտանգի» դեպքում են հայերը սկսում հիշել, որ իրենք քրիստոնյա են և որ պետք է Աստվածաշնչի կանոններով ապրեն. «Սաղ կյանքներդ չեք հիշում, որ պետք ա աստվածաշնչի կանոններով ապրեք, եկեղեցին կհիշեք մենակ նեղ պահերին, երբ էլ ոչ մի բանի վրա չեք կարա հույս դնեք»: Այս տեսակետը լիովին համապատասխանում է մեր այն դրույթին, որկ բոնական ինքնությունը հետխորհրդային Հայաստանում կրում է իրավիճակային բնույթ (վերամեկնաբանվող) ազգային ֆունդամենտալ ինքնության էլեմենտներից մեկն է սկսում կազմել միայն առօրյա որոշ պրակտիկաների ժամանակ:

Առօրյայում հաճախ են դեպքեր լինում, երբ անհատը անմիջական կամ միջնորդավորված հարաբերության մեջ է մտնում եկեղեցական ինստիտուտի հետ և նմանատիպ իրավիճակներում՝ ինքնության վերաձևակերպման խնդիր է առաջանում, որը սկսում է հարաբերության մեջ մտնել ազգային ինքնության հետ: Արդի հանրային դիսկուրսում տարածված է այն կարծիքը, որ Հայ Առաքելական Եկեղեցին է դարերի ընթացքում պահպանել ազգային մշակույթը և փրկել հայ ժողովրդին բնաջնջումից և, եթե, նույնիսկ, հայր իրեն քրիստոնյա չի համարում և չի հավատում Աստծուն, այնուամենայնիվ, պետք է սատար կանգնի եկեղեցուն. «ցանկացած հայ մարդ բարոյապես պարտավոր է լինել հայ առաքելական եկեղեցու

<sup>20</sup>Մ.Մ., 19տ., խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>21</sup>[www.facebook.com/TashkinakyHasarakKtorChi/photos/a.1458598741067095.1073741828.1458565187737117/1496284483965187/?type=1&theater](https://www.facebook.com/TashkinakyHasarakKtorChi/photos/a.1458598741067095.1073741828.1458565187737117/1496284483965187/?type=1&theater), 14.10.2014:

կողքին, որովհետև հենց էդ կառույցն ա մեզ փրկել բնաջնջումից»<sup>22</sup>: Շատերը եկեղեցուն են վերագրում հայկական մշակութային շատ արժեքների (եկեղեցիներ, խաչքարեր, գրքեր և այլն) ստեղծումը և պահպանումը և համարում են, որ եկեղեցին մերժելով՝ մերժում են նաև հայկական մշակույթը: Շատերի կարծիքով եկեղեցին և կրոնն են հայկական մշակույթի պահպանողներն ու փոխանցողները և դրա վառ օրինակ են դիտարկում սփյուռքահայերին և հայկական գաղութներում գործող կիրակնօրյա դպրոցները. «Սփյուռքում այսօր հայերը հիմնականում միավորված են եկեղեցու շուրջ, եկեղեցու միջոցներով է գործում կիրակնօրյա դպրոցները որոշ հայկական գաղութներում»<sup>23</sup>: Գոյություն ունի նաև հակառակ կարծիքը, որ եկեղեցին կործանել է նախաքրիստոնեական արժեքները, որոնք հայկական մշակույթի կարևոր բաղադրիչներն էին, սակայն հիմնականում տեսնում ենք, որ կրոնական իրավիճակային ինքնությունը հիմնականում նույնանում է ազգային ինքնության հետ՝ ազգային մշակույթը սերտորեն կապելով կրոնականի հետ: Հայաստանի Հանրապետության քաղաքացին ամենօրյա կյանքում երբեմն հանդիպում կամ լսում է կրոնական այլ ուղղության ներկայացուցիչների մասին, որոնք իր հետ ապրում են նույն երկրում և այս իրավիճակներում հետաքրքիր է, որ առաքելական կրոնական ինքնությունը մեծամասամբ համագործակցության մեջ է մտնում ազգային ինքնության հետ և կրոնական այլ ուղղությունների և նրանց ներկայացուցիչների գոյությունը սկսում է դիտարկել որպես վտանգ պետականության համար:

Կապիտալիզմի և գլոբալացման արդյունքում ձևավորվել է ազատ շուկա, որն ազդեցություն է ունեցել նաև կրոնական ոլորտի և ինստիտուտների վրա. դրանք նույնպես մտել են շուկայական հարաբերությունների մեջ և ակտիվորեն նոր հետևորդներ են «ձեռք բերում»: Հարցվողներից և ֆոկուս խմբի մասնակիցներից շատերը գտնում են, որ հայկական առաքելական եկեղեցին էլ պետք է ակտիվորեն մասնակցի անդամներ ներգրավելու այս պրակտիկային: Այլապես շատ կրոնական ուղղություններ, օգտվելով Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական ծանր պայմաններից, մարդկանց գրավում են իրենց կողմը, որով առաջացնում են պետության «միասնության» խախտում, քանզի առաջ են բերում ոչ առաքելական բազմահազար

<sup>22</sup>Մ.Մ., խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>23</sup>Վ.Ղ., խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

հետևորդներ: Մակայն որոշ ռեսպոնդենտներ գտնում են, որ հենց առաքելականներն են տարանջատում դնում կրոնական տարբեր ուղղությունների հետևորդ հայերի մեջ՝ քաղաքացիականը ստորադասելով էթնիկ-կրոնականին: Այնուամենայնիվ, տեսնում ենք, որ շատերը գտնում են, որ Հայ Առաքելական եկեղեցին կարող է համարվել այն միակ կառույցը, որը կարող է միավորել հայերին և նպաստել նաև պետական միասնականությանը: Այստեղից կարող ենք եզրակացնել, որ որոշ իրավիճակներում կրոնական ինքնությունն ազգային ինքնության հետ որոշակի սիմբիոզ է կազմում և փորձում է պայքարել ազգային ինքնությանը «վտանգ» ներկայացնող երևույթների դեմ:

Բոլոր այս օրինակները մեզ օգնում են ցույց տալ, որ հետխորհրդային Հայաստանում կրոնական ինքնությունը կորցրել է ազգային (էթնիկ) ինքնության համակարգում նախկինում զբաղեցրած դոմինանտ դերը և ներկայումս, կախված առօրեականության պրակտիկաներից, որպես իրավիճակային ինքնություն՝ հարաբերության մեջ է մտնում ազգային ինքնության հետ՝ երբեմն հակադրվելով նրան (ազգային և օտարածին տոների դեպքում), երբեմն նույնանանալով (եկեղեցու ինստիտուտի կողմից մշակույթի պահպանման դեպքը) և ժամանակ առ ժամանակ համագործակցության մեջ մտնելով նրա հետ (կրոնական այլուղղությունների հետ գործ ունենալու դեպքում):

## **Կրոնական և քաղաքացիական ինքնությունների փոխհարաբերությունները . պետություն-եկեղեցի փոխհարաբերությունները**

Տվյալ բաժնում կփորձենք դիտարկել, թե ինչքանով են համադրելի, փոխկապակցված կամ հակադրելի քաղաքացիական և կրոնական ինքնությունները մեր կողմից ուսումնասիրված հայ երիտասարդների շրջանում: Այս համատեքստում քննարկման է արժանի նաև պետության վարած քաղաքականությունը կրոնի նկատմամբ, եկեղեցու ու պետության փոխհարաբերությունները՝ որպես հոգևոր և պետական ինստիտուտներ:

Ինչպես նշում է Լ. Աբրահամյանը, դարերի ընթացքում, երբ չկար հայկական պետականություն, Եկեղեցին միակ ինստիտուտն էր, որը պաշտոնապես առաջնորդում էր ազգը, միավորում սփյուռքը, ստանձնում կրթական և մշակութային, ինչպես նաև քաղաքական ու ներկայացուցչական գործառույթներ<sup>24</sup>: Սակայն հիմա էլ, երբ հայկական պետականությունն արդեն վերականգնված է, եկեղեցին փորձում է վերականգնել խորհրդային տարիներին կորցրած իր պետական գործառույթները:

Հայաստանի համար կիրառելի կրոնական ազգայնականության տեսակն ինքնին պահանջում է մեկ կենտրոնական, պան-ազգային կրոնական ինստիտուտի գործունեություն: Կրոնի սոցիոլոգիայում այդպիսի կրոնական ինստիտուտը սահմանվում է որպես Ազգային եկեղեցի, որն ունի մի քանի տարբերակիչ հատկանիշներ՝ եկեղեցու ակտիվ ներգրավվածությունը սոցիալական և քաղաքական կյանքում, որն ուժեղ կապ է ստեղծում եկեղեցու ու պետության միջև, եկեղեցու հակումը նվազեցնել ազգային պատկանելության և եկեղեցու անդամ լինելու միջև տարբերությունը, շեշտադրությունը եկեղեցու հիերարխիկ ու կենտրոնացված կառուցվածքի վրա, որից բխում է ուժեղ ծիսականությունը<sup>25</sup>:

Փորձելով ցույց տալ Ազգային եկեղեցուն բնորոշ այդ հիմնական հատկանիշների դրսևորվածությունը ներկայիս հայաստանյան իրավիճակում, որպես Ազգային եկեղեցու երկրորդ տարբերակիչ հատկանիշի վառ արտահայտություն մեջբերենք Ամենայն հայոց կաթողիկոս Գարեգին Երկրորդի ելույթը՝ Ս. Մարգարյանի նախագահական ընտրության օրը. «Մեզ համար չկա քրիստոնեություն առանց

<sup>24</sup>Abrahamyan L., նշվ. աշխ., էջ. 115.

<sup>25</sup>Siekierski K. Nation and faith, past and present: The contemporary discourse of the Armenian Apostolic church in Armenia // Journal of the society for Armenian studies 18:2, p. 10.

ազգային ինքնության, և չկա Հայ ազգ առանց քրիստոնեության: Դու չես կարող ասել՝ սա քրիստոնեական է, սա ազգային, քանի որ դրանք նույնն են: Մեր քրիստոնեությունը մեր մաշկի գույնի նման է, որը մենք չենք կարող փոխել: Քրիստոնեությունը ներծծվել է մեր մշակույթի մեջ և առկա է ամենուր՝ գրականության, պատմության մեջ: Հայ լինել, նշանակում է լինել քրիստոնյա, և լինել Հայ Առաքելական եկեղեցու անդամ»<sup>26</sup>:

Ազգային եկեղեցու տարբերակիչ հատկանիշներից առաջինը՝ եկեղեցու ակտիվ և պետության կողմից խրախուսվող ներգրավվածությունը սոցիալական և քաղաքական կյանքում, դիտարկել ենք մի քանի հարթությունում:

Անդրադառնալով հարցվողների կարծիքին եկեղեցի-պետություն փոխհարաբերության վերաբերյալ, կարող ենք առանձնացնել երկու իրար հակադիր կարծիքներ: Ոմանք գտնում են, որ եկեղեցին անկախ պիտի լինի պետությունից՝ հիմնավորելով, որ հոգևոր կյանքը չպետք է խառնվի աշխարհիկ կյանքին<sup>27</sup>: Դրան հակադիր կարծիքին է Ավետարանական եկեղեցու հետևորդը, որը գտնում է, որ պետությունը պետք է հաշվի նստի եկեղեցու հետ, ինչն, ըստ նրա, Հայաստանում այդպես չէ: Նա նշում է, որ «եկեղեցու շատ մեծ դերը չի ընդունում, բայց ընտանիք կազմելու հարցերում կամ այլ երկրի հետ հարաբերություն հաստատելու հարցերում եկեղեցու դերը շատ կարևոր է, չէ՞ որ կարող է եղ պետությունը մուսուլմանական լինի»<sup>28</sup>: Որպես ոչ այնքան հստակ ձևակերպված կարծիք ներկայացնենք նրանցը, ովքեր գտնում են, որ եկեղեցին ու պետությունը պետք է համագործակցեն և պետք է կապված լինեն իրար հետ: Նրանց համոզմամբ «եկեղեցին ազգի, պետության մի մասն է», «եկեղեցին ու պետությունն առանձին չեն կարող գոյատևել, անիմաստ կլինի» և «եթե եկեղեցին ու պետությունն իրարից անկախ լինեն, նորմալ պետություն չի ձևավորվի»<sup>29</sup>:

Եկեղեցի-պետություն փոխհարաբերությունը չափելի է դառնում մի քանի հարթություններում այն դիտարկելիս: Դրանցից ամենաներկայացուցչականը, թերևս,

<sup>26</sup>Siekierski K., նշվ. աշխ., էջ. 8:

<sup>27</sup>Ա. Բ. (աթեիստ), Ա. Գ. (աթեիստ), Հ. Հ. (աթեիստ), Մ. Հ. (Ավետարանական հավատքի քրիստոնյա), Ա. Վ. (Եհովայի վկա), խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>28</sup>Տ. Մ. (Ավետարանական), խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>29</sup>Ի. Ու. (Հայ Առաքելական եկեղեցու հետևորդ), Ա. Ս. (Հայ Առաքելական եկեղեցու հետևորդ), Ռ. Ա. (Հայ Առաքելական եկեղեցու հետևորդ), խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:



որն ուսումնասիրվել է մեր կողմից Հայաստանի Հանրապետության դպրոցներում 2002թ. ներմուծված՝ սկզբնապես որպես փորձնական, իսկ հետագայում արդեն որպես պարտադիր<sup>30</sup>, «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկան է: ՀՀ Հանրակրթության մասին օրենքի Հոդված 4-ի երրորդ կետով սահմանվում է ՀՀ կրթության ժողովրդավարական և աշխարհիկ բնույթը: Միննույն ժամանակ Հայաստանի Հանրապետության և Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցու հարաբերությունների մասին օրենքի համաձայնեկեղեցին իրավունք ունի մասնակցել այդ առարկայի ուսումնական ծրագրի և դասագրքերի մշակմանը, ինչպես նաև այն դասավանդող ուսուցիչների որակավորման պահանջների սահմանմանը<sup>31</sup>: Օրենքի մեջ ակնհայտ հակասություն ենք նկատում տվյալ հարցի վերաբերյալ:

Հարցվողների կողմից «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկայի ընկալմանն անդրադառնալիս, նշենք, որ առարկայի շուրջ ակնհայտ երկու մոտեցում է նկատվում՝ կրոնական և սեկուլյար: Առարկան կրոնական երանգավորում է ստանում ստորև բերված երկու օրինակներում: «Էսօրվա ուսուցիչները խոսում են մի բան, բայց իրենց վարք ու բարքով ցույց են տալիս լրիվ ուրիշ բան: Ուսուցիչը պիտի իր առարկայի արտացոլանքը լինի, ինչը էսօրվա եկեղեցու պատմություն դասավանդող ուսուցիչների գերակշռող մեծամասնության մասին չես կարող ասել: Պատարագների չեն մասնակցում, բայց պատարագի մշակույթ են ներկայացնում, որը ճիշտ չի»<sup>32</sup>: Նրա կարծիքով «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկան իր գործառույթներով տարբերվում է «պատմություն» առարկայից, որը պիտի դասավանդվի հատուկ պատրաստված մասնագետների կողմից: Հարցվողներից մյուսը ներկայացնում է իր ուսուցչի կողմից առարկայի ընկալումը, նշելով, որ իրենք եկեղեցու պատմության դասերի ժամերին խաչ էին նկարում կամ գրատախտակին գրում էին «Հիսուս Քրիստոս» և նրա անվան առաջին տառերով աքրոստիկոս էին կազմում՝ դուրս գրելով թեմայի կարևոր հասկացությունները<sup>33</sup>: Փաստորեն, ուսուցիչներն, իրենք աշխարհիկ լինելով, որոշակի սրբազան իմաստ են վերագրում այդ դասերին՝ ծիսականություն

<sup>30</sup> Հովհաննիսյան Հ., Դավթյան Ա., Մկրտչյան Ս., Հայոց եկեղեցու պատմության դպրոցական դասագրքերի բովանդակային վերլուծությունն ու դրանց ազդեցությունը երիտասարդ սերնդի վրա, Ե., 2003, էջ 3:

<sup>31</sup> Հայաստանի Հանրապետության օրենքը հանրակրթության մասին, <http://www.edu.am/index.php?id=3566&topMenu=-1&menu1=85&menu2=89&arch=0> :

<sup>32</sup> Մ. Ա. (Հայ Առաքելական եկեղեցու հետևորդ), խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>33</sup> Տ. Մ., խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

հաղորդելով դրանց: Մյուս մոտեցմանը հարելով՝ «Հայ եկեղեցու պատմությունը» որոշ հարցվողներ աշխարհիկ հարթության վրա են դիտարկում. «Անիմաստ դասագիրք և առարկա են համարում: Տենց որ լինի պիտի մի հատ առանձին դասագիրք ունենանք հեթանոս հայերի, բուդդիստ, մուսուլման հայերի մասին»<sup>34</sup>: Մեկ այլ, իրեն աթեիստ համարող երիտասարդ նշում է, որ «չպետք է էդ առարկան դասավանդվի, քանի որ մարդու կամքին հակառակ գնալ պետք չի՝ ելնելով այն բանից, որ իր մանկավարժական պրակտիկայի ընթացքում ականատես է եղել, երբ այլ հավատին պատկանող երեխային ուսուցիչը ստիպել է մասնակցել դասերին»<sup>35</sup>: Տվյալ օրինակում էլի նկատում ենք, որ եկեղեցու պատմությունը համարվում է հայ առաքելական քրիստոնեության դաս: Բայց ուշադրության արժանի է նաև այն, որ իրեն Ավետարանական հավատքի քրիստոնյա համարող անձը ճիշտ է համարում առարկայի դասավանդումը դպրոցում, հիմնավորելով նրանով, որ ցանկացած հայ պիտի իմանա իր եկեղեցու (*Հայ Առաքելական եկեղեցի*-կոնկրետացումը մերն է) պատմությունը, իր եկեղեցին ինչ փուլեր է անցել ու ինչպես է հասել մեզ: Եթե ինքը չիմանա, չի գնահատի դա: Եկեղեցու պատմությունը կարևոր է նա համարում այն առումով, որ շատ երեխաներ, ում մեջ սերմանում են աղանդավորական գաղափարները, «հենց էդ երեխեքը, չիմանալով եկեղեցու պատմությունը, վարդապետությունը, երիտասարդ տարիքում կարող են դուրս գալ եկեղեցու դեմ, ու նենց աղանդի հետևեն, որ իրենց կործանման կտանի»<sup>36</sup>: Վերջին օրինակի մեջ ակնհայտ երևում է ֆունդամենտալ՝ ազգային և իրավիճակային՝ կրոնական ինքնությունների տարանջատումը: Նշելով, որ ցանկացած հայ պիտի իմանա իր եկեղեցու պատմությունը, դա հենց Առաքելական եկեղեցուն է վերաբերվում, որը կարող ենք համարել որպես հիմնային ինքնության վառ արտահայտություն: Իսկ իրավիճակային ինքնությունը տվյալ պարագայում իր Ավետարանական հավատքի քրիստոնյա լինելն է, որը դրսևորում չի գտել տվյալ դիրքորոշման մեջ: Փաստորեն, նա այդ հարցին անդրադառնում է ազգային պատկանելության տեսանկյունից, որն իր խոսքում տեղ է գտել «Հայ Առաքելական եկեղեցի» արտահայտությամբ, այլ ոչ թե սեփական հավատքի: Սակայն, միևնույն ժամանակ նա, տարբերություն տեսնելով

<sup>34</sup>Ա. Գ. (աթեիստ), խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>35</sup>Ա. Բ. (աթեիստ), խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>36</sup>Մ. Ն. (Ավետարանական հավատքի քրիստոնյա), խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

«Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկայի և «Կրոն» առարկայի միջև, գտնում է, որ եթե առարկան ստանա կրոնական ուղղվածություն, ՀՀ սահմանադրության խախտում կհամարվի, քանի որ ըստ դրա «մարդն ունի կրոնի, դավանանքի ազատ իրավունք».  
«Էս դեպքում երեխային ստիպում ենք լինել կրոնավոր»:

Իրավիճակային քաղաքացիական ինքնության դրսևորում կարող ենք համարել Եհովայի վկայի՝ հայ եկեղեցու պատմության առարկայի դասավանդումը նորից որպես սահմանադրական խախտում դիտարկելը: Սակայն մեկնաբանենք, թե ինչու ենք քաղաքացիական ինքնությունը հենց Եհովայի վկայի պարագայում համարում իրավիճակային, մեջբերենք նրա խոսքերը. «Անչափահասներին ներարկում են հեթանոսա-քրիստոնեական ավանդաբանություն, **որը** (ընդգծումը՝ մերը) դեմ է սահմանադրությանը<sup>37</sup>»: Սկզբունքորեն իրարից չբխող երկու տարբեր մտքերն իրար կապակցելով, հարցվողը փորձում է իր կրոնական հավատքից բխող դրույթը հիմնավորել սահմանադրական իրավունքով, ինչն էլ իրավիճակային ինքնության տիպական դրսևորում կարող ենք համարել, քանի որ տվյալ իրավիճակով թելադրվելով՝ նա հարցը վերլուծում է քաղաքացիական տեսանկյունից:

Հաջորդ կետը, որը ևս ցուցում է եկեղեցի-պետություն յուրահատուկ փոխհարաբերությունը, պետականորեն հաստատված մեռելոցներն են: Մեռելոց երևույթի մասին կարծիքները միանշանակ չեն: Հարցվողների մի մասն այն դրական է համարում՝ ելնելով տարբեր պատճառաբանություններից: Նրանցից մեկը նշում է, որ «եկեղեցական շատ տոներ կան (Զատիկ, Սուրբ Խաչ), որոնք սխալ են ընկալվում ժողովրդի կողմից՝ դրանք սգի վերածելով: Այնինչ դրանք ուրախ տոներ են»<sup>38</sup>: Այդ առումով նա ճիշտ է համարում, որ մեռելոցները սահմանված են հենց տոների հաջորդ օրը: Ս.Ա.-ի կարծիքով «մեռելոցներն անկախացումից հետո կորսված հիշատակի օրերի վերականգնման դրսևորում են», որից ելնելով էլ նա դրանք համարում է վերականգնված մշակույթ<sup>39</sup>: Հարցվողների մյուս մասը բացասական վերաբերմունք ունի մեռելոցների հանդեպ՝ ելնելով տարբեր պատճառաբանություններից. մեռելոցները չափազանց շատ են<sup>40</sup>, այդ օրերը սգի են

<sup>37</sup>Ս. Վ. (Եհովայի վկա), խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>38</sup>Ռ. Ա., խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>39</sup>Ս. Ա., խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>40</sup>Բ. Ու., խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

վեր ածվում<sup>41</sup>, կամ այն, որ «մեռելոցները դարձել են աշխատանքից «թոնելու» լավ միջոց<sup>42</sup>»: Սակայն, ուշադրության դարձնենք այն փաստին, որ ինչպիսի վերաբերմունքի էլ արժանացնեն մեռելոցներին, կամ բացասական վերաբերվելու հիմքում ինչ պատճառներ էլ բերեն, ակնհայտ է, որ հարցը չի դիտարկվում քաղաքացիական իրավունքի տեսանկյունից: Մեռելոցները հայտարարելով որպես ոչ աշխատանքային օրեր, հարցվողներն այդ հարցը չեն դիտարկում որպես քաղաքացու աշխատանքային իրավունքի խախտում. այսինքն՝ քաղաքացիական ինքնության տարրը տվյալ դեպքում ուղղակի բացակայում է: Հարցը դիտարկվում է ֆունդամենտալ ինքնության տիրույթում՝ կրոնական հարթության վրա: Ֆունդամենտալ ինքնության տիրույթում կարող ենք դիտարկել նաև Եհովայի վկայի մեկնաբանությունը, որը համարում է, որ մեռելոցն «Աստվածաշնչի պատվիրան չի»<sup>43</sup>: Նա ևս հարցը դիտարկվում է կրոնական հարթությունում՝ իր հավատքի տեսանկյունից ելնելով, որը նրա համար է հանդիսանում ֆունդամենտալ ինքնություն:

Եկեղեցի-պետություն փոխհարաբերության, մասնավորապես քաղաքական հարցերին Հայ Առաքելական եկեղեցու միջամտության վառ դրսևորումներից է նաև հայ զինծառայողների կոլեկտիվ մկրտությունը բանակում: Ձորամասերում մկրտության այս արարողությունը շարունակական բնույթ է կրում, և օրինակները բազմաթիվ են: 2014թ. հոկտեմբերի 12-ին Հաղորթ քաղաքի եկեղեցում ԼՂՀՊԲ զորամասի թվով 13 զինվորների, 2014թ. սեպտեմբերի 16-ին Լոռու մարզի Ս. Հովհաննես մատուռում իրականացրած Գյումրիի՝ բանակի համար խոհարարներ պատրաստող ուսումնական զորամասի 16 զինծառայողների, Թարգմանչաց տոնին ընդառաջ Երևանի Սուրբ Ձորավոր Աստվածածին եկեղեցում 10 զինծառայողների մկրտությունները շարունակաբար տեղի ունեցող զինծառայողների կոլեկտիվ մկրտությունների վառ դրսևորումներից են<sup>44</sup>:

Անցում կատարելով պետական պաշտոնական ոլորտից դեպի կենցաղայինը, նշենք, որ Խորհրդային Միությունում ամուսնական ծեսն ամբողջությամբ դարձել էր

<sup>41</sup>Ա. Բ., խորացված հարցագրույց, Երևան, 2014:

<sup>42</sup>Հ. Հ., խորացված հարցագրույց, Երևան, 2014:

<sup>43</sup>Ա. Վ. (Եհովայի վկա), խորացված հարցագրույց, Երևան, 2014:

<sup>44</sup>ՀՀ ՁՈւ Հոգևոր Առաջնորդության ֆեյսբուքյան էջ, [www.facebook.com/pages/ՀՀ-ՁՈւ-Հոգևոր-Առաջնորդություն/275276045935630](http://www.facebook.com/pages/ՀՀ-ՁՈւ-Հոգևոր-Առաջնորդություն/275276045935630), 12.09.14:

քաղաքացիական արարողակարգ և կարգավորվում էր պետական ատյանների՝ ՋԱԳՄ-ի կողմից, այն դեպքում, երբ եկեղեցական պսակը զուտ սիմվոլիկ բնույթ էր կրում: Մակայն այսօր մենք տեսնում ենք, թե ինչպես եկեղեցին հետզհետե ստանձնում է պետականին գրեթե հավասար դեր՝ վկայականներ տալով և պսակին օրինական ուժ հաղորդելով: ՀՀ և Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ եկեղեցու հարաբերությունների մասին ՀՀ օրենքի 9-րդ հոդվածի համաձայն Հայաստանի Հանրապետությունը ճանաչում է, Հայաստանի Հանրապետության կառավարության և Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու միջև ստորագրված համաձայնագրով սահմանված կարգին համապատասխան, Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու՝ կանոնական ծեսով իրագործած ամուսնություններն ու հռչակած ամուսնալուծությունները<sup>45</sup>: Բայց պրակտիկայում նորմը կիրառելի չէ, քանի որ չկա նորմի կիրառման ընթացակարգ: Համատեղ ամուսնության ընթացքում ձեռք բերված գույքի մասով հաստատ եկեղեցական ամուսնության վկայականի հիման վրա գույքը չեն բաժանի, եթե չկա ՔԿԱԳ մարմնում գրանցված ամուսնություն:

Փորձելով հասկանալ, թե հարցվող երիտասարդները ամուսնական որ ինստիտուտին (եկեղեցական արարողություն և ՔԿԱԳ) են նախապատվություն տալիս և դրանցից որն են կարևորում, պետք է արձանագրել, որ կարծիքներն այս հարցի շուրջ բազմաթիվ են: Խմբագրելով դրանք՝ որոշակի բաժանում մտցնենք: Ռեսպոնդենտներից երկուսն, ընդ որում արական սեռի ներկայացուցիչ, առաջնահերթ են համարում եկեղեցով ամուսնությունը՝ նշելով, որ կրոնով էլ, ավանդույթներով էլ հայերի համար կարևորը եկեղեցին է, հետո նոր քաղաքացիական ամուսնությունը<sup>46</sup>: Այս պարագայում գերակշիռ դեր է կատարում ֆունդամենտալ ինքնությունը՝ կարևորվելով եկեղեցական ծեսով ամուսնությունը, իսկ իրավիճակայինը՝ տվյալ դեպքում քաղաքացիական ինքնությունը, մղվում է երկրորդական պլան:

Տվյալ հարցի շուրջ ինքնության ֆունդամենտալ և իրավիճակային դրսևորումները որոշ օրինակներում կարող են նաև համընկնել. կարևորվելով եկեղեցական արարողությամբ ամուսնությունը՝ միևնույն ժամանակ քաղաքացիական ամուսնության կարևորությունը հիմնավորվում է նրանով, որ

<sup>45</sup>arils.am, 15.10.2014:

<sup>46</sup>Ա.Ս., Ս.Ս., խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

առանց ՔԿԱԳ-ի ամուսնությունը գրեթե նույնն է, ինչ կիսատ ամուսնությունը, եթե պետականորեն չի գրանցվում: Բանասացներից մեկը, որը նույնպես արական սեռի ներկայացուցիչ է, այն կարևոր է համարում, քանի որ շատ օրենքներ վերաբերում են ամուսնացածներին, ուստի պետականորեն պետք է գրանցված լինեն<sup>47</sup>, իսկ մյուսը, լինելով իգական սեռի ներկայացուցիչ, կարելի է ասել, որ հարցին մոտենում է իր սեռային պատկանելությունից ելնելով. «Միայն եկեղեցով ամուսնացած զույգերի բաժանության դեպքում մեկը մյուսից ինչ-որ բան չեն կարող պահանջել, քանի որ օրենքով ամուսնացած չեն»<sup>48</sup>: Հայտնի է, որ այս փաստի առաջ կանգնում են հիմնականում կանայք: Ոմանց<sup>49</sup> հայտնած նման դիրքորոշումն արտահայտվում է նրանով, որ Աստվածաշնչում, նույնպես կարևորվում է ամուսնական այդ ինստիտուտը: Այդ միտքը նրանք հիմնավորում են հետևյալ խոսքերով՝ «Կայսրինը՝ կայսրին, Աստծունը՝ Աստծուն»: Առանձին օրինակ է հարցվողներից Եհովայի վկայի դեպքը: Նա նշում է, որ իրենց համար ՔԿԱԳ-ով ամուսնությունն առաջնային է<sup>50</sup>: Տվյալ դեպքում նկատում ենք, որ հարցվողը կարևորում է ամուսնության գրանցումը՝ միննույն ժամանակ հանդիսանալով որպես պասիվ քաղաքացի (իրեն Եհովայի վկա համարող անձը քաղաքացիական ակտիվություն գրեթե չի դրսևորում):

Ինչ վերաբերում է հարցվող երիտասարդների հասարական-քաղաքացիական ակտիվությանը, ընդհանուր առմամբ նրանցից ոչ ոք քաղաքացիական ակտիվություն չի դրսևորում, եթե կա, ապա թույլ նշույլներով է արտահայտված<sup>51</sup>:

Ֆոկուս խմբի քննարկման ժամանակ մասնակիցներից մի քանիսի կողմից հնչեցվեց այն կարծիքը, որ Հայաստանն այժմ գաղափարական միավորման խնդիր ունի: Հաշվի առնելով հայերի մեջ առկա տարածաշրջանային տարբերությունները, քննարկման մասնակիցներից մեկը նշեց, որ հայերին միավորող միակ գործոնը եկեղեցին է, քանի որ հայերի 80%-ը հետևում են դրան: Հնչեցրած այս կարծիքից կարող ենք եզրակացնել, որ Հայ Առաքելական եկեղեցին դեռևս դիտարկվում է իր նախկին ֆունկցիաների համատեքստում, որպես հայերին միավորող գաղափարական ուժ: Նույնիսկ այն պարագայում, երբ Հայաստանն այսօր հանդես է

<sup>47</sup>Ա. Պ., խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>48</sup>Բ. Ու., խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>49</sup>Ռ. Ա., Ս. Ա., Մ. խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>50</sup>Ա. Վ. Եհովայի վկա, խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>51</sup>Մ.Բ., խորացված հարցազրույց, Երևան, 2014:

գալիս որպես քաղաքական առանձին միավոր, այսինքն ենթադրելի է, որ մարդիկ պետք է միավորվեն հստակ սահմաններ ունեցող տարածքի ու պետության շուրջ<sup>52</sup>, ու հայերի մոտ պետք է ձևավորվեր քաղաքացիական ինքնություն, մեր ֆոկլուս խմբի մասնակիցների համար որպես հիմնական միավորող գործոն հանդիսանում է եկեղեցին: Այն նույն անձը, որի կարծիքով այսօր հայերին միավորող հիմնական գործոնը պիտի լինի Հայ Առաքելական եկեղեցին կամ քրիստոնեական կրոնը, նրա իր գրուցակցին հարցնում է, թե ինչ է նա արել իր երկրի համար: Այս կոնտեքստում նկատելի է նրա մոտ քաղաքացիական ինքնության արթնացումը, այսինքն՝ քաղաքացիական ինքնությունը տվյալ դեպքում նորից հանդես է գալիս որպես իրավիճակային, իսկ կրոնական պատկանելությունը՝ ֆունդամենտալ:

Գրանցվել է նաև այնպիսի դեպք, երբ քաղաքացիական գործոնը դիտարկվում է որպես առաջնային, իսկ կրոնը՝ երկրորդական: Խոսելով պետության մեջ բազմազանության առկայության անհրաժեշտությունից, մասնակիցներից մեկը նշեց, որ հնարավոր է ինչ-որ մեկը լինի Կյանքի խոսք եկեղեցուց, բայց գործի ի շահ պետությանը<sup>53</sup>:

Այս բաժնում մենք փորձեցինք անդրադառնալ կրոնական և քաղաքացիական ինքնությունների փոխհարաբերություններին՝ տվյալ դեպքի համար կրոնական ինքնությունը պայմանականորեն դիտարկելով որպես ֆունդամենտալ ինքնություն, իսկ քաղաքացիականը՝ որպես իրավիճակային, որոնք իրենց հերթին տարբեր փոխհարաբերությունների տեսքով են հանդես գալիս: Դրանք կարող են մի դեպքում համընկնել, մի դեպքում հակասել իրար, մեկ այլ դեպքում հանդես գալ որպես համարժեք երևույթներ:

---

<sup>52</sup>Smith A., նշվ. աշխ., էջ. 23.

<sup>53</sup>Ֆոկլուս խումբ, Երևան, 2014:

## Առօրեական կրոնական պրակտիկաներ

Ինքնության դրսևորումների մյուս հարթակը առօրեական պրակտիկաներն են, որոնց ընտրությունն ու կիրառումը դառնում է անհատի ինքնության առաջնային ցուցիչ, քանի որ առօրեական պրակտիկաներում առավել հաճախ է անհատը կանգնում ինքնության ֆունդամենտալ և իրավիճակային դրսևորումների ընտրության առջև: Հետևաբար հողվածի այս հատվածում փորձել ենք քննության ենթարկել ինքնության ֆունդամենտալ և իրավիճակային դրսևորումների փոխհարաբերությունները առօրեական կրոնական պրակտիկաներում:

Ինչպես արդեն դիտարկել ենք աշխատանքի մյուս հատվածներում, հայ հասարակությունում կրոնական պատկանելությունը կոլեկտիվ ինքնության դրսևորում կարելի է համարել, քանի որ դիտարկվելով, որպես «Ժառանգաբար» փոխանցվող մշակույթի մի մաս՝ այն չի ընկալվում որպես անհատական ընտրության արդյունքում ձեռքբերված ֆենոմեն: Հենց այդ գաղափարից բխեցնելով, կարող ենք ասել, որ կրոնական պրակտիկաները հայ հասարակությունում սկսել են դիտարկվել ավանդույթի մակարդակում, ինչը մենք ցույց կտանք մի քանի հարթությունում:

Որպես նման հարթություն դիտարկենք կնունքի «ավանդական» պրակտիկաները, որը «պարտաճանաչ» իրականացվում է հայերի կողմից: Այն հարցվողների մեջ ընկալվում է որպես ընդունված, համատարած, ավանդույթ դարձած կրոնական պրակտիկա, և առաջին հերթին սոցիալական կապիտալի ինկորպորացում է՝ կնքահայր-սանիկ փոխհարաբերությամբ: Հենց այս կառուցվածքն էլ խոսում է կնունքի՝ որպես հայկական ավանդույթի, արդեն արմատավորված հիմքերի մասին:

Այս պրակտիկան առավել սկզբունքայնորեն կիրառվում է արտասահմանում բնակվող հայերի մեջ: Մեր հետազոտության ժամանակահատվածում բազմաթիվ էին դեպքերը, երբ սփյուռքում բնակվող հայ ընտանիքները հայրենիք էին այցելում երեխաներին հայրենի հողում կնքելու նպատակով: Ընդ որում առաջին պլան է մղվում կնունքի՝ «ամբողջ ազգին մի սեղանի շուրջ հավաքելու և ուրախանալու» ֆունկցիան, որի մասին նշվեց իրենց երեք երեխաներին կնքելու նպատակով Հայաստան այցելած հարցվող գույզի կողմից<sup>54</sup>: Տեղին է նկատել, որ կնունքի այս

<sup>54</sup>Գ. Վ. 34տ. (առաքելական), հարցազրույց, Երևան 2014 ,



պրակտիկաները նույն կերպ են ընկալվել 1980-ականների վերջում՝ խորհրդային Հայաստանում, սակայնինչպես Լ. Աբրահամյանն է նշում, խորհրդային իշխանությունները կարծեցին, թե դա կապված է կրոնականության վերածննդի հետ, սակայն, իրականում, այն այդ ժամանակ ազգային ինքնության պահպանման համար իրականացվող ծես էր դիտարկվում և կապված էր ազգային զարթոնքի հետ<sup>55</sup>:

Կնունքի՝ որպես պարտադիր պրակտիկայի մասին է խոսում ռեսպոնդենտներից մեկի այն մեկնաբանությունը, որ եթե ինքը կնքված չլիներ, ապա կկնքվեր, քանի որ այդպես է ընդունված<sup>56</sup>: Որպես նման օրինակ, հարցումներից մեկի ժամանակ, մեր այն հարցին, թե ինչ դեր ունի կնքված լինելը մարդու կյանքում, ստացանք այսպիսի պատասխան. «Չեմ մտածել դրա մասին, բայց մենակ զիտեմ էն, որ պատարագի ժամանակ հաղորդություն ստանալիս կարևոր հանգամանք է»<sup>57</sup>: Տվյալ օրինակներում ակնհայտ է, որ իրենց առաքելական եկեղեցու հետևորդ համարող ռեսպոնդենտների մի մասը կրոնական առօրեական պրակտիկաները իրականացնում է մեխանիկորեն: Այսինքն, տվյալ կրոնական պրակտիկայի իրականացումը դիտարկում են համայնքին ինտեգրվելու պարտադիր պայման, որը հատկապես ցայտուն է դրանից դուրս գտնվող անհատների դեպքում: Նման օրինակներում մենք ականատես ենք կնունքի պրակտիկայի, որպես ինքնության ցուցիչի ֆունկցիոնալ դրսևորման, որը պահպանվում է ավանդվելու ուժով, սակայն նույն երևույթի իրավիճակային դրսևորում ենք համարում տղաներին զինակոչից առաջ պարտադիր կնքելու կամ դեռահասներին դպրոցն ավարտելուց հետո կնքելու պրակտիկան: Տվյալ օրինակներում մենք գործ ենք ունենում անցումային ծեսի հետ, որ իրականացվում է մարդու կյանքում մի սահմանից մյուսին անցնելու ժամանակ (պատանի-զինվոր, դեռահաս-երիտասարդ)<sup>58</sup>: Այս դեպքում կնքվելու պրակտիկան ինքնության ցուցիչ է դառնում միայն կոնկրետ իրավիճակում:

Մյուս հարթությունը հարսանեկան արարողությունն է: Այսպես, իրեն առաքելական համարողներից մեկը նշում է, որ «կրոնով էլ, **ավանդույթով էլ** (ընդգծումը մերն է) եկել է»<sup>59</sup>, որ հայերի համար կարևոր է եկեղեցական ծեսով

<sup>55</sup> Abrahamian L., նշվ. աշխ., էջ. 114:

<sup>56</sup> Ա. Չ. 24տ. (առաքելական), հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>57</sup> Գ. Ա., առաքելական, հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>58</sup> А. Ван Генеп, Обряды перехода.

<sup>59</sup> Մ. Մ. 21տ., (առաքելական), հարցազրույց, Երևան, 2014:

ամուսնությունը: Այս համոզմունքի համար ծանրակշիռ հիմնավորում է ռեսպոնդենտներից մեկի կարծիքն ամուսնական ծեսի վերաբերյալ, ով իրեն դիրքավորում է որպես Հայ Առաքելական եկեղեցու հետևորդ, բայց նաև հաճախում է Ավետարանական եկեղեցու կազմակերպած ամատային ճամբարներին: Ըստ նրա, էթե ամուսնական ծեսը գրաբարով չլիներ, կնմանվեր սովորական ինչ-որ բանի. «Ինձ թվում ա, իրա խորհուրդը կկորցնեք արդի հայերենով»<sup>60</sup>: Ակնհայտ է, որ նա իր առջև խնդիր չի դնում հասկանալ ծեսի ժամանակ հնչեցվող մտքերի իմաստը, այլ ամուսնական եկեղեցական արարողությունն իմաստավորում է իր ունեցած խորհրդով: Եկեղեցական ծեսով ամուսնական արարողությունը վերոնշյալ օրինակներում ֆունդամենտալ ինքնության դրսևորում է, ինչը նկատում ենք նաև որոշ ՝ իրենց աթեիստ համարողների խոսքերում:

Այս կոնտեքստում հետաքրքիր է իրեն աթեիստ համարող ռեսպոնդենտի այն խոստովանությունը, որ կցանկանա եկեղեցով ամուսնանալ՝ այն համարելով «չափազանց գեղեցիկ արարողություն»<sup>61</sup>, հանդիպեցինք նաև նման կարծիքի, որ կարելի է ամուսնանալ և հեթանոսական տաճարում, և Առաքելական եկեղեցում՝ «զուտ հետաքրքրության համար»<sup>62</sup>: Իրեն աթեիստ համարող մեկ այլ հարցվող նշում է, որ չի ամուսնանա ոչ եկեղեցական արարողությամբ, ոչ քաղաքացիականով՝ ավելացնելով, որ ՔԿԱԳ-ով ամուսնությունը «նորմալ կտաներ», իսկ եկեղեցական արարողության դեպքում հանդուրժող չէի լինի<sup>63</sup>: Պարզ է, որ բացի վերջին հարցվողից, մյուս դեպքերում մենք տեսնում ենք, որ իրենց աթեիստ որակավորելով հանդերձ, ընտրությունը տրվում է եկեղեցական ծեսին, քանի որ այն ընկալվում է ավանդության մակարդակով, և այդ պատճառով վեր է ածվել զուտ առօրեական պրակտիկայի՝ կրոնական բաղադրիչը մղելով երկրորդ պլան:

Առօրեական պրակտիկաներից հաջորդը, որին կանդրադառնանք, սրբազան ատրիբուտների կիրառումն է: Սրբազան ատրիբուտները՝ խաչ կրելը, սուրբ անկյուն ունենալը, Աստվածաշունչ ունենալը, նույնսիկ խաչակնքվելը ապասրբազնացվել են, դրանք թեև առօրեական կրոնական պրակտիկաների բաղկացուցիչն են, սակայն պահպանվում են ավելի շուտ ավանդույթի, սովորության ուժով, ոչ թե կրոնական

<sup>60</sup>Ա. Ա. 22տ. (չորոշարկված), հարցազրույց, Երևան, 2014:

<sup>61</sup>Հ. Հ. 21 տ. (առաքելական), հարցազրույց, Երևան 2014:

<sup>62</sup>Ա. Գ. 25տ. (աթեիստ), հարցազրույց, Երևան 2014:

<sup>63</sup>Ա. Բ. 23տ. (աթեիստ), հարցազրույց, Երևան 2014:

մեկնաբանությամբ: Իրեն առաքելական համարող ռեսպոնդենտը կրում է սրբազան ատրիբուտիկա, որոշ դեպքում դրանվերագրելով պաշտպանական ֆունկցիա (անձնային պահպանակներ): Վերջինիս լավագույն օրինակն է փոքրիկ աղոթագրքի, սրբապատկերի, Աստվածաշնչի պարտադիր առկայությունը կենսավայրում. «Էս խաչը ընկերսա ինձ համար գործել բանակում, ինքը միշտ ինձ հետա, խաչս ու էլի զինվորական աղոթագիրքս որ ինձ տվել են չաստում. Ինձ թվումա իրանք ինձ պաշտպանում են»<sup>64</sup>: Հանդիպում ենք նաև հետևյալ տեսակետի. «Այն կրոնի արտապատկերումն է և քեզ համար, և մյուսների»<sup>65</sup>: «Ուր գնացել եմ ապրելու, Աստվածաշունչ եմ վերցրել հետս: Որ տեղափոխվել եմ Երևան, սկզբնական շրջանում չունեի, բայց քանի որ շատ էի ուզում, մայրիկս նվիրեց Աստվածաշունչ իմ անունով, աստվածաշնչյան խոսքերով»<sup>66</sup>:

Վերոնշյալ օրինակները կրոնական ինքնության իրավիճակային դրսևորման վառ ապացույցներ են, քանի որ ատրիբուտիկայի պաշտպանական ֆունկցիան հանդես է գալիս որոշակի սահմանային փոփոխության արդյունքում (բնակավայրի փոփոխություն, կրիտիկական պահերին), ինչպես արդեն նշել ենք:

Մյուս դեպքում, սրբազան ատրիբուտները կրոնական ֆունդամենտալ ինքնության դրսևորումներ են. այս կոնտեքստում այն համարվում է որպես կենսավայրի պարտադիր ատրիբուտիկա, և կարող ենք հավաստել, որ պահպանվում է ավանդույթային ուժով: Որպես վերջինիս օրինակ բերենք ռեսպոնդենտի հետևյալ մեկնաբանությունը. «Մամաս, հատուկ փող տվեց, որ Աստվածաշունչ առնեն մեր տան համար, բայց ինքը մի անգամ չբացեց, որ կարդա: Բայց երբ տատիկս տվեց ուրիշի, ահավոր վիրավորվեց, համարեց ընտանեկան խաղաղության սպառնալիք»<sup>67</sup>: Աստվածաշունչ ունենալու իրողությունն ու այն կարդալու պրակտիկան դիտարկելիս պետք է նշել, որ հարցվողների մոտ կենսավայրում Աստվածաշնչի առկայությունը կարևորվում է, իսկ ինչ վերաբերում է այն կարդալու պրակտիկային, այստեղ խնդիրը բարդանում է: Մեր հետազոտության ընթացքում հանդիպեցինք դեպքերի, երբ իրենց Առաքելական եկեղեցու հետևորդներից ոմանք այն երբևէ բացել և կարդացել են,

<sup>64</sup>Վ. Մ. 21տ. (առաքելական), հարցազրույց, Երևան 2014:

<sup>65</sup>Ա. Պ. 19տ. (առաքելական), Երևան 2014 :

<sup>66</sup>Ռ. Ա. 22 տ. (առաքելական), հարցազրույց, Երևան 2014 :

<sup>67</sup>Է. Ս. 22 տ. (չորոշարկված), հարցազրույց, Երևան 2014:

իսկմյուսները<sup>68</sup> խոստովանում են, որ այն չեն կարդացել: Այն հարցին, թե ինչ նպատակներով է Աստվածաշունչն օգտագործվում, հիմնականում նշում են, որ «ուղղակի դրված է, ոչ մի նպատակով չի օգտագործվում», կամ «կարող է պետք գա»: Դրանից կարող ենք եզրակացնել, որ կրոնական ցուցիչ համարվող Աստվածաշունչն առկա է բոլորի տանը, բայց այդ նույն կրոնական նպատակին այն չի ծառայում: Այս պատկերացումն ավելի է ամրապնդվում մեր հարցվողներից մի քանիսի մտքերի շնորհիվ: Նրանցից մեկը նշում է, որ փոքր ժամանակ է կարդացել ու այնտեղից հիշում է «աշխարհի ստեղծման պրոցեսն ու թե ինչպես Աբրահամը ջուրը երկու մասի բաժանեց»<sup>69</sup>, իսկ մյուսն ասում է, որ կարդում է այն իր փոքր եղբոր համար. «իրան հետաքրքրում ա, իրա համար հեքիայթա, նկարները, գույները հավանում ա ու սիրով ասումա կարդա,ես էլ կարդում եմ հավետով»<sup>70</sup>: Ակնհայտ է օրինակներից, որ Աստվածաշունչը չի ընկալվում իր կրոնական իմաստով՝ ներառվելով առօրեական պրակտիկայի դաշտ:

Այս առումով առանձին հետաքրքրության է արժանի իրենց աթեիստ համարողների վերաբերմունքն Աստվածաշնչի նկատմամբ: Հատկանշական է, որ իրենց աթեիստ համարողների մի մասը կյանքի որոշակի փուլում կարդացել են Աստվածաշնչից հատվածներ, ընդ որում նրանցից մեկը նշում է, որ հենց Աստվածաշունչ կարդալուց հետո է նա իր վերաբերմունքը փոխել քրիստոնեության նկատմամբ, հիմնավորելով իր կարծիքը նրանով, որ Աստվածաշնչի կերպարները չեն համապատասխանում բարության կերպարներին և աբսուրդ է համարում, որ «բարի Աստվածը Աբրահամի հավատը ստուգելու համար հրամայում է նրան իր որդուն զոհաբերել»<sup>71</sup>: Նման մի կարծիք քաղել ենք ֆեյսբուքում կատարված մեկնաբանությունների բաժնից. «Ընդհանրապես, անհավատ մարդիկ ծայրից ծայր հարյուր անգամ ուսումնասիրած են լինում Աստվածաշունչը, ու այնքան խորագնին, որ զզվում են»: Աթեիստներից մեկն էլ իր հերթին ասում է, որ ուզում է կարդալ իր ներկայիս վերաբերմունքի մեջ ավելի համոզվելու համար: Կյանքի որոշակի ձգնաժամային իրավիճակներում, երբ անհրաժեշտություն է առաջանում վերաիմաստավորելու սեփական «ես»-ը նաև կրոնական ինքնության ասպարեզում

<sup>68</sup>Ս. Մ., Ի. Ու., Ս. Մ., Ա. Ջ., 23, 22, 24, հարցազրույց, Երևան 2014:

<sup>69</sup>Ս. Մ., 28տ., հարցազրույց, Երևան 2014:

<sup>70</sup>Տ. Մ., 20տ., հարցազրույց, Երևան 2014:

<sup>71</sup>Ֆոկուս խումբ, Երևան 2014:

անհատը ընկնում է փնտրտուքների մեջ (կարող է լինել Աստվածաշնչի ուսումնասիրություն), և որոշակի պատասխանների բացակայության դեպքում արդեն գալիս է այն մերժելու (աթեիստներ) կամ նորը փնտրելու (կրոնական կազմակերպություններ) պահանջունքը: Թերևս այս կերպ կարող ենք մեկնաբանել իրենց աթեիստ համարողների, կամ «աղանդավոր» պիտակավորումը կրող ուղղությունների ներկայացուցիչների տեղեկատվության բարձր աստիճանը :

Այսպես, այն դեպքում, երբ իրենց Առաքելական եկեղեցու հետևորդ համարող մեր հարցվողներն առօրեական պրակտիկաները Աստվածաշնչով լեգիտիմացնելու խնդրի առաջ չեն կանգնում (դրա համար Աստվածաշնչի իմացությունը ֆունդամենտալ ինքնության դաշտում ենք տեղադրում), ապա մեր աթեիստ և կրոնական այլ ուղղությունների հետևորդ հարցվողների դեպքում Աստվածաշնչի ուսումնասիրությունը իրավիճակով է պայմանավորված՝ սեփական ինքնությունը լեգիտիմացնելու և այլ դիրքորոշումներին հակադրվելու համար:

Խաչակնքելվելը, դիտարկելով որպես առօրեական պրակտիկա, նշենք, որ մեր հարցվողները տարբեր իրավիճակներում խաչակնքվում են, բայց հետաքրքիր է նրանց կարծիքը մյուսների վերաբերյալ, ովքեր եկեղեցու կողքով անցնելիս խաչակնքվում են: Հնչեց այսպիսի կարծիք, որ շատերի մոտ ուղղակի տարածված է խաչակնքվելը ու «հաստատ գիտեմ, շատերը չեն հասկանում՝ ինչու են խաչակնքվում: Հավատը պետք չի ձևական ցույց տալ խաչակնքվելով»<sup>72</sup>: Հարցվողներից մեկի մոտ խաչակնքվելը՝ որպես առօրեական պրակտիկա հստակ արտահայտված է. «Եթե ինչ-որ բանից վախենում եմ, էդ ժամանակ: Էն, որ ասում են՝ Աստված հեռու պահի, էդ ժամանակ»: Տվյալ դեպքում խաչակնքվելու պրակտիկան կարելի է ձևակերպել որպես սովորության արտահայտություն, ինչն էլի ֆունդամենտալ ինքնության դաշտում է տեղակայված:

Առօրեական կրոնական պրակտիկաների մյուս հարթությունը հայ եկեղեցական տոների ընկալումն է: Հարցումներից ակնհայտ է, որ եկեղեցական տոների բուն էությունը ընկալվում է միայն այն հարցվողների մոտ, ովքեր որոշակի գիտելիքներ ունեն սեփական կրոնական ինքնությունից. «Պարտադիր տոնում ենք ընտանյոք հանդերձ, նաև տոհմով: Մասնավորապես Զատիկը, ճրագալույցը:

<sup>72</sup>Ռ. Ա., Մ. Հ. 22տ, հարցազրույց, Երևան 2014 :

Հիմնականում տոնում ենք ինչքան հնարավոր է նախնիների ավանդույթը պահպանելով, պահպանել էնքանով, ինչքանով ազգայինի մեջ կա<sup>73</sup>», ավելին այն կրոնական ուղղությունների ներկայացուցիչները, որոնք ավելի պահպանողական են (օրինակ՝ հիսունական) նույնիսկ կատարում են նման բաժանում. «Բացի Վարդավառից և Տյառնընդառաջից, որովհետև իմ համար դրանք հեթանոսական տոներ են: Մյուս տոները նշում են»<sup>74</sup>: Մեր հարցվողների մեջ իրենց աթեիստ համարողները եկեղեցական տոներին վերաբերվում են որպես հետաքրքիր ժամանցի. «Ուրախ տոների նկատմամբ լավ վերաբերմունք ունեմ: Չեմ հետևում, բայց որ ալիքի տակ ընկնում եմ, անում եմ: Զուտ ժամանցի համար»<sup>75</sup>: Ընդ որում աթեիստները, ի տարբերություն կրոնական ուղղությունների ներկայացուցիչների ժամանցային ընկալմամբ են ընդունում նաև մյուսների կողմից «հակահայկական» դիտարկվող տոներին. «Մասնակցում եմ, եթե գեղեցիկ տոն է և ուրախություն է պարզում մարդկանց և ինչքան էլ որ ցավալի լինի, պետք է նշեմ, առավել գեղեցիկ է նշվում, քան մեր հայկական տոները: Օրինակ հելոուինը, հավաքվում են բոլորով, հնարամիտ կերպարներով, ուրախանում միասին միգիշեր, ոչ թե մեր Նոր Տարվա նմանյոթ օր, յոթ գիշեր այցելել իրար տներ թթված դեմքով»<sup>76</sup>:

Այսպես, տվյալ օրինակում մենք տեսնում ենք կրոնական ֆունդամենտալ ինքնության դրսևորումներ, որոնք, ինչպես մյուս պրակտիկաների դեպքում, հարցվողների մեծ մասի մոտ չեն ընկալվում զուտ կրոնականիմաստով, այլ շեշտը դրվում է նրանց ավանդականությանը, ընդ որում, ինչպես վերը նշվեց, այդ ավանդականությունից գերծ չեն մնում նաև իրենց աթեիստ համարողները:

Մյուս կարևոր կետը, որ հարկ ենք համարում անդրադառնալ, կրոնական կառույցների որպես զուտ հայ մշակութային ատրիբուտի ընկալումն է: «Եկեղեցին մեծ դեր ունի հայ ազգի համար, շատ է օգնել հայերին որպես ազգ մնալու համար ու նաև մեծ դեր ունի մշակույթի մեջ: Եկեղեցին կազմում է հայկական մշակույթի գլխավոր մասը, հայերը աշխարհին երևի միայն դրանով կարող են ներկայանալ»<sup>77</sup>: Հետազոտության ընթացքում հանդիպեցինք դեպքերի, երբ իրենց առաքելական

<sup>73</sup>Մ. Ա., 21տ. (առաքելական), հարցազրույց, Երևան 2014 :

<sup>74</sup>Մ. Գ., 25տ. (հիսունական), հարցազրույց, Երևան 2014 :

<sup>75</sup>Մ. Գ., 25 տ. (աթեիստ), հարցազրույց, Երևան 2014 :

<sup>76</sup>Հ.Հ. (աթեիստ), 22տ., հարցազրույց, Երևան 2014

<sup>77</sup>Մ. Մ., 24տ. (առաքելական), հարցազրույց, Երևան 2014

համարողները չունեն եկեղեցիներ այցելելու, պատարագներին մասնակցելու պրակտիկա և ունեն տեղեկատվության պակաս առօրեական պրակտիկաների խորհրդի ընկալման տեսակետից. այն հարցին, թե ինչու եք մոմ վառում, ինչ խորհուրդ ունի այն, ստանում ենք հետևյալ պատասխանները. «Չեմ մտածել, երևի նրա համար, որ եղպես է ընդունված»<sup>78</sup>:

Այսպիսով, մեր ուսումնասիրության արդյունքում պարզ է դառնում, որ առօրեական պրակտիկաներից անբաժան է առօրեական կրոնական դիսկուրսը, որի ուսումնասիրությունը բերեց այն եզրահանգման, որ կրոնական ինքնությունը ֆունդամենտալից փոխակերպվում է իրավիճակայինի ցանկացած կրոնական հայացքների տարբերության առկայության դեպքում՝ հանդես գալով որպես մենք-նրանք հակադրության դրսևորում<sup>79</sup>:

Համացանցային քննարկումների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ հայ երիտասարդների մեջ կրոնական ինքնագիտակցությունը հատկապես ի հայտ է գալիս հակառակ կարծիք լսելու դեպքում: Նշվածի լավագույն օրինակը «Հայ կրոնի հեղափոխություն» ֆեյսբուքյան էջի գրառումների մեկնաբանություններն են<sup>80</sup>: Ակհայտ է, որ իրենց առաքելական համարող երիտասարդները հանդես են գալիս ոչ թե սեփական ինքնության հիմնավորմամբ, այլև այլ կարծիքի քննադատությամբ: Ինչը վկայում է այն մասին, որ իրենց առաքելական դիրքորոշումը հանդես է գալիս որպես իրավիճակային ինքնություն, սակայն ակնհայտ զգացվում է սեփական կրոնական կողմնորոշման մասին գիտելիքների պակաս: Խնդիրը մենք համարում ենք ավանդաբար փոխանցվող առաքելական ինքնությունը, երբ այն կրողը որպես ժառանգություն ստանալով կրոնական ինքնությունը, հարկ չի համարում այն ուսումնասիրել, այլ ընդունում է որպես «բացարձակ ճշմարտություն»:

Կրոնական առօրեական պրակտիկաների՝ հիմնականում որպես ֆունդամենտալ ինքնության ցուցիչ լինելն առավել ցայտուն կերպով արտահայտվում է իրենց առօրյան ըստ կրոնի կազմակերպող մարդկանց հանդեպ վերաբերմունքով: Մեր կողմից հնչեցրած այն հարցին, թե ինչպես են վերաբերվում Առաքելական եկեղեցու այն հետևորդին, որն ամեն օր եկեղեցի է այցելում, և իր առօրյան

<sup>78</sup>Ի. Ու, 22տ. (առաքելական), հարցազրույց, Երևան 2014:

<sup>79</sup>Barth F. Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference.

<sup>80</sup>Հայ կրոնի հեղափոխություն, <https://www.facebook.com/pages/Հայ-Կրոնի-Հեղափոխություն/527016520645483?fref=ts> :

կազմակերպում է ըստ աստվածաշնչի, հնչեցիետևյալ պատասխանը. «Իրենց էլի աղանդավորի տեղ են դնում մարդիկ, մանավանդ եթե պահպանողական են հազնվում»<sup>81</sup>: Ֆոկուս խմբերից մեկում ծավալվող քննարկումների ժամանակ, նույնպես, ակնհայտ դարձավ, որ ներկա գտնվող ուսանողների մեծամասնությունը որևէ տարբերակում չի կարողանում դնել հայ առաքելական եկեղեցու հավատարիմ հետևորդի և իրենց կողմից «հավատացյալ» բնորոշմամբ ընկալվող խարիզմատիկ կրոնական ուղղությունների հետևորդների մեջ: Տվյալ դեպքում ակնհայտ է «աղանդավորի կերպարի» կարծրատիպը, որը ևս մենք համարում ենք սեփական կրոնական ինքնության մասին ինֆորմացիայի պակաս:

Հայ հասարակության կողմից, որի համար հենց Առաքելական եկեղեցուն պատկանելու հանգամանքը շատ է կարևորվում, կրոնական ինքնությունն այնքանով է մտնում ֆունդամենտալ դաշտ, որ դրանից դուրս որևէ դրսևորում համարվում է «աննորմալ» երևույթ: Նման վերաբերմունքից ելնելով է հարցվողներից մեկը խոստովանում. «Մի ժամանակ ամաչում էի դրսում խաչակնքվելի՝ եկեղեցու մոտով անցնելիս, մտածում էի, որ կասեն երևի ինչ հավատացյալ ա<sup>82</sup>»: Բանակում իր հետ պատահած դեպքի մասին պատմում է մի ձեռնարկատեր. «Մտա բանակ, առաջին օրը մեկն եկավ, հարցնում է՝ ապեր, դու որ ճշտով ապրող տղա ես, ասում եմ Աստծո: Ասում է՝ հավատացյալ ե՞ս: Հեսա կխփեմ, տեսնեմ ինչ ես անելու: Ասում եմ դու կենդանական կանոններով ես առաջորդվում: Ասում է՝ Չէ, դու չտակի հավատացյալ ես, չես վախենում»<sup>83</sup>: Ընդ որում, մեր ուշադրությունը հրավիրելով պատմողի մասնագիտությանը, նշենք, որ նա Լոնդոնում ստացել է աստվածաբանական կրթություն: Դրանով կարելի է բացատրել նրա կողմից հնչեցված պատասխանները, որոնք ավելի շուտ հոգևոր դաշտում են տեղակայվում: Տվյալ դեպքում նա բախվում է մի իրադրության, որում կրոնական ինքնությունը համարվում է ֆունդամենտալ ինքնության դրսևորում:

Այսպիսով վերոնշյալ օրինակները ցույց են տալիս, որ առօրեական կրոնական պրակտիկաները իրենց առաքելական համարող հարցվողների մեծամասնության կողմից ընկալվում են որպես ավանդույթի մաս, որոշ դեպքում նաև սովորություն:

<sup>81</sup>Ֆոկուս խումբ, Երևան 2014:

<sup>82</sup>Տ. Մ., 20տ. հարցազրույց, Երևան 2014:

<sup>83</sup>Դաշտային հետազոտություններ, Երևան, 2014:



Այսինքն, որպես կանոն, առօրեական կրոնական պրակտիկները համարվում են ֆունդամենտալ ինքնության դրևորումներ:

## Եզրակացություն

Հիմնվելով մեր կողմից իրականացրած հետազոտության արդյունքների վրա՝ մենք փորձեցինք պարզել կրոնական ինքնության և ազգային ինքնության փոխհարաբերությունները Հայաստանի մոդեռնացման պայմաններում: Կիրառելի համարելով կրոնական ազգայնականության մասին տեսությունը Հայաստանի համար և դրան բնորոշ կետերը տեղայնացնելով Հայաստանի վրա՝ փորձեցինք հիմնավորել, որ կրոնական ինքնությունը սերտորեն փոխկապակցված է հայերի ազգային ինքնության հետ: Ազգային և կրոնական ինքնությունների փոխհարաբերությունները քննարկելով՝ ցույց ենք տվել կրոնի նկատմամբ պարադոքսալ վերաբերմունքը հայերի մոտ, ինչին անդրադարձել ենք տարբեր բաժիններում:

Մեր հետազոտության շրջանակներում նպատակ էինք դրել պարզել կրոնական ինքնության հարաբերության ձևերը ազգային ինքնության հետ՝ կախված առօրեականության որոշակի պրակտիկաներից և իրավիճակներից, ինչպես նաև բացահայտել՝ արդյոք այդ իրավիճակներում կրոնական ինքնությունը հակադրվում, նույնանում կամ համադրվում է ազգային ինքնության հետ, թե բոլորը միասին և ինչպիսի իրավիճակներում՝ պայմանականորեն առանձնացնելով «իրավիճակային» և «ֆունդամենտալ» ինքնություններ, հիմք ընդունելով «վերաքննարկվող» ինքնություն (negotiating identity) հասկացությունը:

Առաջին դեպքում, ազգայինը դիտարկելով որպես ֆունդամենտալ ինքնություն՝ կրոնական իրավիճակային ինքնությունը մի դեպքում հակադրության մեջ է մտնում ազգային ինքնության հետ՝ կապված տոների ժամանակակից ժամանցային պրակտիկաների հետ, երբ տոնը ապակրոնականացվում է՝ մնալով միայն ավանդական (ազգային) տոնի տիրույթներում: Մյուս իրավիճակում, կրոնական իրավիճակային ինքնությունը նույնանում է ազգային (ֆունդամենտալ) ինքնության հետ՝ ազգային մշակույթը սերտորեն կապելով կրոնականի հետ, իսկ վերջին իրավիճակում, երբ կրոնական այլ ուղղությունների և նրանց ներկայացուցիչների գոյությունը սկսում է դիտարկել որպես վտանգ պետականության համար՝ ակտիվանում է ազգային և կրոնական ինքնությունների որոշակի սիմբիոզ՝ այդ «վտանգի» դեմ պայքարելու համար:

Երկրորդ դեպքում, կրոնական ինքնությունն ենք դիտարկել որպես ֆունդամենտալ ինքնություն, այն հարաբերության մեջ դնելով քաղաքացիական (իրավիճակային) ինքնության հետ՝ տեսնելով, որ մի դեպքում կարևորվում է կեղեղեցական, հետո նոր քաղաքացիական ամուսնությունը, մեռելոցների դեպքում հարցը դիտարկվում է ֆունդամենտալ ինքնության տիրույթում՝ կրոնական հարթության վրա՝ անտեսելով քաղաքացու աշխատանքային իրավունքի խախտումը (այսինքն՝ քաղաքացիական ինքնության տարրը տվյալ դեպքում ուղղակի բացակայում է): Մյուս իրավիճակումներում կրոնական հավատքից բխող դրույթը հիմնավորվում է սահմանադրական իրավունքով (ամուսնություն):

Վերջապես, վերջին դեպքում, ազգային (ավանդական)՝ մեր կողմից ֆունդամենտալ դիտարկվող ինքնությունը հարաբերության մեջ է դիտարկվում կրոնական (իրավիճակային) ինքնության հետ, որտեղ տեսնում ենք, որ կրոնական պրակտիկաները հայ հասարակությունում սկսել են դիտարկվել ավանդույթի մակարդակում. կնունքի պրակտիկաները վկայում են այդ երևույթի որպես հայկական ավանդույթի, արդեն արմատավորված հիմքերի մասին: Մեկ այլ դեպքում տեսնում ենք, որ Աստվածաշունչը չի ընկալվում իր կրոնական իմաստով՝ ներառվելով առօրեական պրակտիկայի դաշտ, ինչպես նաև, պսակի առօրյա-կրոնական և իրավիճակային-ազգային իմաստները հարցվողների մեծամասնության կողմից ընկալվում են որպես ավանդույթի մաս, որոշ դեպքում նաև սովորություն:

Այսպիսով, մեր հետազոտությունը թույլ է տալիս արձանագրել, որ հետխորհրդային շրջանում Հայ Առաքելական եկեղեցու և պետության համատեղ ջանքերով փորձ է կատարվում վերականգնել կրոնական ինքնության՝ խորհրդայինի ժամանակ կորցրած դերը, սակայն, չնայած այդ ջանքերին, ներկայումս, կախված առօրեականության պրակտիկաներից, որպես իրավիճակային ինքնություն՝ այն հարաբերության մեջ է մտնում ազգային ինքնության հետ՝ երբեմն հակադրվելով նրան, երբեմն նույնանանալով և ժամանակ առ ժամանակ համագործակցության մեջ մտնելով նրա հետ՝ պայմանավորված ժամանակակից սոցիալ-մշակութային գործընթացների մարտահրավերներով:

## Օգտագործված գրականության ցանկ

1. Abrahamyan L., Armenian identity in a changing world // Armenian studies series, N.8, Mazda press, 2006.
2. Antonyan Y., Religiosity and religious identity in Armenia: some current models and developments, Acta Ethnographica Hungarica, 56 (2), 2011.
3. Barth F. Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference. Waveland press. 1998.
4. Berger P., A sociological view of the secularization of theology // Society for the Scientific Study of Religion, 1966.
5. Berger P., The desecularization of the world: Resurgent Religion and World Politics, Washington D.C., 1999
6. Boyd D. Faceted id/entity: Managing representation in a digital world, Massachusetts Institute of Technology, 2002.
7. Brubaker R., Religion and natonalism: four approaches, Nations and Nationalism, 18(1), 2012.
8. Douglas R., Introductory essay: The anthropology of religion after socializm // Religion, State and Society, Vol. 33, No. 1, March 2005. p. 6-18.
9. Panossian R., The Past as Nation: Three dimensions of Armenian Identity, Geopolitics, Vol. 7, No.2 , London, 2002 . p. 225-247.
10. Pollack D., Religiousness inside and outside the church in selected post-communist countries of Central and Eastern Europe, Social compass, 2003. p. 321-334.
11. Rieffer B.-A. J. Religion and nationalism: Understanding the consequences of a complex relationship, SAGE publications, 2003 . p. 215-242.
12. Siekierski K. Nation and faith, past and present: The contemporary discourse of the Armenian Apostolic church in Armenia // Journal of the society for Armenian studies 18:2 (2009), p. 99-109.
13. Smith A., National Identity, University of Nevada press, 1991.
14. Swann W., The self and identity negotiation, Interaction Studies 6:1, 2005.

15. Ван Генеп А. Обряды перехода, М., 1999.
16. Արցախի թեմի առաջնորդ Պարզև սրբազանին շնորհվել է «Արցախի հերոսի» կոչում, <https://www.youtube.com/watch?v=IIDtOIIw7i8&feature=share>:
17. Դեսպանատան նորություններ կրոնական ազատությունների մասին, Միջազգային զեկուլյց, 2010թ.,  
<http://www.state.gov/documents/organization/163932.pdf> :
18. Հայ կրոնի հեղափոխություն, <https://www.facebook.com/pages/Հայ-Կրոնի-Հեղափոխություն/527016520645483?fref=ts> :
19. Հովհաննիսյան Հ., Դավթյան Ա., Մկրտչյան Ս., Հայոց եկեղեցու պատմության դպրոցական դասագրքերի բովանդակային վերլուծությունն ու դրանց ազդեցությունը երիտասարդ սերնդի վրա, Ե., 2003, էջ 3:
20. ՀՀ ԶՈւ Հոգևոր Առաջնորդության ֆեյսբուքյան էջ, [www.facebook.com/pages/ՀՀ-ԶՈւ-Հոգևոր-Առաջնորդություն/275276045935630](http://www.facebook.com/pages/ՀՀ-ԶՈւ-Հոգևոր-Առաջնորդություն/275276045935630):

Դաշտային նյութեր, Երևան, 2014: