



ԵՄ

ԶԱԲԱՐՅԱՆ Ս. Վ.

Մուրք Հովհան Ծճնեցի.
ԻՐԱՄՏԱՍԵՐ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԷ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՍԵՅՐԱՆ ՉԱՔԱՐՅԱՆ

**ՍՈՒՐԲ ՀՈՎՀԱՆ ՕՉՆԵՑԻ.
ԻՄԱՍՏԱՍԵՐ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԸ**

**ԵՐԵՎԱՆ
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2019**

ՀՏԴ 27:1/14
ԳՄԴ 86.37+87
Ձ 431

*Հրատարակության է երաշխավորել
ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության
ֆակուլտետի գիտական խորհուրդը:*

*Ի ՀԻՇԱՏԱԿ ԲԱՐԵՊԱՇՏ ԾՆՈՂՆԵՐԻՄ՝
ԱՐՏՈՒՇԱ ԳՈՒԲԳԵՆԻ ԶԱՔԱՐՅԱՆԻ
ՌՈԶԱ ՂԵՎՈՆԴԻ ՕԶԱՆՋԱՆՅԱՆԻ*

Խմբագիր՝

փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր
Հ. Ղ. Միրզոյան

Գրախոսներ՝

փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր
Հ. Գ. Մանուչարյան

փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ
Ս. Ս. Պետրոսյան

Չափարյան Ս. Ա.

Ձ 431 Սուրբ Հովհան Օձնեցի. Իմաստասեր կաթողիկոսը/Ս. Ա. Չափարյան: Ե., ԵՊՀ հրատ., 2019, 152 էջ:

Գրքում քննարկվում են հայոց կաթողիկոս (717-728 թթ.) սուրբ Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու կյանքին ու գործունեությանը, մատենագրական ժառանգությանը՝ կրոնաստվածաբանական, գաղափարական ու իմաստասիրական հայացքներին առնչվող հարցեր:

Գիրքը նախատեսված է հայ տեսական մտքի և փիլիսոփայության ու աստվածաբանության պատմությամբ հետաքրքրվողների համար:

ՀՏԴ 27:1/14
ԳՄԴ 86.37+87

ISBN 978-5-8084-2361-9

© ԵՊՀ հրատ., 2019

© Չափարյան Ս. Ա., 2019

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

Սուրբ Հովհան Գ Իմաստասեր Օձնեցին (†728թ.) հայ մշակույթի լուսավոր ու առեղծվածային այն դեմքերից է, որոնց մասին ավելի շատ պահպանվել են հրաշապատումներ ու ավանդագրույցներ, քան հավաստի կենսագրական փաստեր: Նրա կյանքի, գործունեության և ստեղծագործությունների հետ կապված՝ ծագում են բազմաթիվ «ինչուներ», որոնց առկա տվյալներով դժվար է տալ միանշանակ կամ բավարար պատասխաններ: Այսպես, ըստ էության, անհայտ են մինչև կաթողիկոս ձեռնադրվելը նրա գործունեության մանրամասները, նրա հեղինակած աշխատությունների ամբողջական ցանկը, «Իմաստասեր» կոչվելու և հայոց եկեղեցու կողմից սրբադասվելու հիմնավորումները, կաթողիկոսի գահից հրաժարվելու դրդապատճառները և այլն: Բացի դրանից՝ վիճահարույց է նրա դավանաբանական հավատամքի հարցը, և հակասական գնահատականներ են տրվում նրա գործունեության տարբեր դրվագներին: Սակայն, անկախ նրա մասին պահպանված փաստերից ու լեգենդներից, նրա գործունեության մասին եղած հիացական ու մերժողական գնահատականներից՝ իր գործունեությամբ ու ստեղծագործություններով Հովհան Իմաստասերը նշանակալից դեր է խաղացել հայոց պատմության ու մշակույթի կյանքում և ազգային կոլեկտիվ հիշողության մեջ մնացել որպես հրաշագործ կաթողիկոս, իմաստասեր ու արդյունավետ եկեղեցական գործիչ: Թեև ժամանակակիցները նրա մասին լքել են, կամ անփութության պատճառով պարզապես չեն պահպանվել կենսագրական տեղեկություններ¹, այնուհանդերձ հետագա դարերի հայ մա-

¹ Վարդան վարդապետ Արևելցին Հովհան Օձնեցուն նվիրված իր ճառում դժգոհում է, որ «չենք գտել ըստ կարգի ավանդված գրքեր նրա ծննդյան, մանկության, քաղաքա-

տենագրության մեջ նա բնութագրվել է որպես Սուրբ, Իմաստասեր, Ոսկեբերան, Հրաշագործ, Երկրորդ Լուսավորիչ, հայոց եկեղեցու դավանաբանության պաշտպան՝ «ջահ եկեղեցույ և ախոյեան հաւատոյ, ջատագով ի կրօնս ուղղափառութեան»² : Միով բանիվ, այդպես են սովորաբար մեծարում պատմական այն անհատականություններին, որոնք, անկախ նրանց մասին պահպանված փաստերից ու լեգենդներից, հիացական ու մերժողական գնահատականներից, վճռական դեր են խաղացել իրենց ժողովուրդների պատմության ու մշակույթի կյանքում, իրենց գործողություններով ու արարումներով լուծել տվյալ ժամանակի ժողովրդի ու երկրի առջև ծառայած օրակարգային հարցեր և ազգային հավաքական հիշողության մեջ մնացել որպես երևելի մտածող և գործիչ:

Հովհան Օձնեցուն նվիրված հետազոտություններում լուսաբանվել են հայոց կաթողիկոսի կյանքի, գործունեության դրվագները և հոգևոր ժառանգության տարբեր կողմեր³: Սույն մենագրությունում

վարության եւ առաքինի գործերի մասին: Նաեւ այն մասին, թե ինչպիսի հանգամանքներ էին, որ բերին հասցրին նրան փառքի այդ բարձրությանը, մինչեւ որ եղավ կաթողիկոս Մեծ Հայքի» (**Վարդան վարդապետ Արևելցու** ճառը՝ նվիրված Հովհան Օձնեցուն, գրված Համագասպ Հաղբապեցու խնդրանքով, «Էջմիածին», 2017, թիվ ԺԲ, էջ 29):

² **Ղազար Ջահկեցի**, Գիրք աստուածաբանական որ կոչի Դրախտ ցանկալի, Կ. Պոլիս, էջ 589:

³ Սուրբ Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու կյանքի, գործունեության և հոգևոր ժառանգության մասին գրել են՝ սկսած X դարից: XIX դարում Վենետիկում հրատարակվել են նրա աշխատությունները, իսկ XX դարում լույս են տեսել հոդվածներ ու մենագրություններ, որոնցում լուսաբանվել են նրա կենսագործունեության դրվագներն ու կրոնաստվածաբանական հայացքները (տե՛ս, օրինակ, **Գուրեան Ե.**, Յովհան Իմաստասեր Օձնեցի, «Տաճար», 1913, թիվ 22-23, 24-25, 26-27, **Բարզէն եպիսկոպոս**, Յովհան Օձնեցի, «Կոչնակ Հայաստանի», 1922, թիվ 13, **Յովհաննիսեան Ե.**, Աստուածաբանական տեսություն մը Օձնեցույ «Ընդդէմ երեւութականաց» ճառին, «Բազմավէպ», 1922, թիվ 5, էջ 132-137, **Մանճիկեան Ե.**, Յովհաննէս կաթողիկոս Օձնեցի, Սպահան, 1967, «Սուրբ Հայրապետ Հովհան Օձնեցին եւ իր ժամանակը», Գիտաժողովի նյութեր, Մ. Էջմիածին, Մայր աբոռ Սուրբ Էջմիածին, 2004: Հրապարակի վրա գտնվող ուսումնասիրություններից շահեկանորեն առանձնանում է Մ. Պապյանի աշխատությունը, որը գրեթե ամբողջական պատկերացում է տալիս Հովհան Օձնեցու կյանքի ու գործունեության մասին (տե՛ս **Պապյան Մ.**, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի: Կյանքը և գործունեությունը, Եր., 1998):

դիտարկվում են Հովհան Օձնեցու կյանքին ու գործունեությանը և կրոնաաստվածաբանական ու իմաստասիրական ժառանգությանը աղերսվող մի շարք հարցեր, որոնց լուսաբանումը կարող է հարստացնել մեր պատկերացումները սրբադասված հայոց հայրապետի գործունեության որոշ դրվագների և իմաստասիրական հայացքների մասին, նպաստել նրա եկեղեցական ու ազգային-քաղաքական բնույթի ձեռնարկումների ու տեսական-աստվածաբանական հայացքների անաչառ ու ամբողջական գնահատմանը⁴:

⁴ Քանի որ սույն մենագրությունում ընդգրկված ակնարկների մի մասը հողվածների տեսքով հրատարակվել է «**Էջմիածին**», «**Քանքեր համալսարանի. Հայագիտություն**» և ԵՊՀ «**Հայագիտության հարցեր**» գիտական հանդեսներում, ուստի կրկնություններից խուսափելու համար դրանցում արվել են կրճատումներ կամ ավելացումներ, փոփոխություններ են կատարվել գիտական ապարատում, ընթերցանությունը ավելի ոլորամատչելի դարձնելու նպատակով մեջբերումներ են արվել նաև Հովհան Օձնեցու աշխարհաբարի փոխադրած երկերից, և գրքի վերջնամասում տրվել են անգլերեն ու ռուսերեն անփոփազրեր:

ԳԼՈՒԽ I. ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱԿԱՆ ԷԿՈՆՈՄԻԿԱՆ ՕԶՆԵՑՈՒ ՀՈԳԵՎՈՐ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

1.1. ՍՈՒՐԲ ՀՈՎՀԱՆ ԻՄԱՍՏԱՍԵՐ ՕԶՆԵՑՈՒ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԻ ԳՆԱՀԱՏՈՒՄԸ ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱՊԱՏՄԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Միջնադարյան հայ աստվածաբան-իմաստասերների, այդ թվում՝ սուրբ Հովհան Գ Իմաստասեր Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների վերլուծությունն ու գնահատումներն սկսվեցին XX դարի 40-50-ական թվականներից, երբ ձևավորվեց հայ փիլիսոփայության պատմությունը՝ որպես հայագիտության առանձին գիտակարգ, և հրատարակվեցին հայ փիլիսոփայության պատմությանը նվիրված առաջին հետազոտությունները, ի մասնավորի Հ. Գաբրիելյանի «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն» և Վ. Չալոյանի «Հայոց փիլիսոփայության պատմություն» աշխատությունները: Այդ ժամանակ փիլիսոփայական միակ պաշտոնական ուղղությունը մարքսիզմն էր, ուստի, չնայած մեկնաբանման ու շարադրման որոշ տարբերություններին, այդուհանդերձ, հայ փիլիսոփայության պատմաբանները՝ Վ. Չալոյանը, Հ. Գաբրիելյանը, Ս. Արևշատյանը, Գ. Գրիգորյանը, Հ. Միրզոյանը, Գ. Խրլոպյանը, Է. Հարությունյանը և այլք, պարտադրաբար առաջնորդվում էին փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության մարքսիստական սկզբունքներով և ըստ այդմ էլ՝ վերլուծում ու գնահատում անցյալի հայ մտածողների իմաստասիրական հայացքները, պարզում նրանց տեղն ու դերը հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ: Այդ սկզբունքներից գլխավորն այն էր, որ փիլիսոփայության պատմությունը ներկայացվում էր որպես երկու

կուսակցությունների՝ մատերիալիզմի ու դիալեկտիկայի և իդեալիզմի ու մետաֆիզիկայի պայքարի պատմություն, իսկ այդ երկու կուսակցություններն իրենց հերթին արտահայտում էին տարբեր դասակարգերի, սոցիալական խմբերի շահերն ու գաղափարախոսությունները՝ մատերիալիզմը, որպես կանոն, առաջադիմական, իսկ իդեալիզմը՝ հետադիմական դասակարգերի փիլիսոփայությունը: Խորհրդային փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ արմատավորված էր դեռևս Լուսավորական դարաշրջանից եկող խիստ բացասական վերաբերմունք ընդհանրապես կրոնական և մասնավորապես միջնադարյան կրոնական փիլիսոփայության նկատմամբ: Դա դրսևորվում էր նաև այն բանում, որ, ըստ էության, չէր խրախուսվում միջնադարյան հոգևոր մշակույթի ու փիլիսոփայության ուսումնասիրությունը: Հայ հետազոտողները հայոց միջնադարի հոգևոր ժառանգությունն ուսումնասիրելու իրենց ընտրությունը «արդարացնելու» համար ստիպված էին հայ իմաստասիրական մտքի պատմության մեջ փնտրել ու գտնել մատերիալիստական և իդեալիստական, դիալեկտիկական ու մետաֆիզիկական, սենսուալիստական ու ռացիոնալիստական ուղղությունների ու հոսանքների, առաջադիմական ու հետադիմական սոցիալական խմբերի (դասերի, դասակարգերի) գաղափարաքաղաքական պայքարի հետքեր: Այսպիսի մեթոդաբանական հարացույցի պայմաններում սուրբ Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու գործունեությունը և իմաստասիրական հայացքները գնահատելիս հետազոտողները ելնում էին հետևյալ հանգամանքներից.

ա) Օձնեցին եղել է բարձրաստիճան հոգևորական, հայոց եկեղեցու կաթողիկոս, այսինքն՝ մարքսիստական փիլիսոփայության հասկացություններով՝ շահագործող դասակարգի ներկայացուցիչ, որը իմաստասիրությունը ծառայացրել է կրոնական գաղափարախոսությանը, հայոց եկեղեցու ծիսակարգի ու դավանաբանության պաշտպանությանը,

բ) Օձնեցի կաթողիկոսը գրչով և սրով պայքարել է պավլիկյանների դեմ, իսկ քանի որ պավլիկյան շարժումը խորհրդահայ պատմագրությունը ներկայացնում էր որպես ժողովրդական, հակաֆեոդա-

լական, շահագործողների դեմ ուղղված սոցիալ-դասակարգային շարժում, նույնիսկ ազատագրական, ուստի նրան համարում էին «հակաժողովրդական» գործիչ և «հետադիմական» աշխարհայացք ունեցող ստածող:

XX դարի 50-ական թվականներին Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների վերլուծությամբ գրեթե միաժամանակ հանդես եկան հայ փիլիսոփայության պատմության վաստակաշատ պատմաբաններ Հ. Գաբրիելյանը և Վ. Չալոյանը, որոնք, առաջնորդվելով մարքսիստական մեթոդաբանությամբ, փորձում էին տարբեր հասկացություններով նկարագրել հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման ընթացքը և ըստ այդմ գնահատել միջնադարյան մտածողների ուսմունքները: Վ. Չալոյանը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ առանձնացնում է երկու՝ «հայկական քրիստոնեության» և «հայկական հելլենիստական» ուղղություն (հետագայում ավելացնում է երրորդը՝ «աշխատավոր ժողովրդի» փիլիսոփայությունը)՝ իրենց առաջադեմ («աշխատավոր ժողովրդի») և հետադեմ («շահագործող դասակարգերի») հոսանքներով: Այս տեսանկյունից նա Հովհան Օձնեցուն համարում է հայ քրիստոնեության ջատագովության հետադիմական (ռեակցիոն) ուղղության ներկայացուցիչ: Իսկ դա, ըստ Վ. Չալոյանի, մի ուղղություն էր, որի ներկայացուցիչները (Դավիթ Հարթացի, Հովհան Օձնեցի) «կամ մի կողմ էին կանգնել երկրի շահերի պաշտպանությունից, պարփակվել նեղ դասային շրջանակներում՝ իրենց գործունեությունը սահմանափակելով կրոնակեղեցական աշխարհով, այդ աշխարհի շահերով, կամ թե բացահայտ պայքարի մեջ էին մտել ժողովրդի դեմ ոչ միայն նրանով, որ պաշտպանում ու հիմնավորում էին եկեղեցական դոգմաները, քարոզում կրոնական ուսմունք, այլև նրանով, որ հանդես էին գալիս ընդդեմ ժողովրդի աշխարհայացքի՝ հոգևոր լծից և երկրային ստրկությունից ազատագրվելու նրա ձգտմամբ»⁵: Հովհան Օձնեցին էր, շարունա-

⁵ **Չալոյան Վ. Կ.**, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (Հին և միջին դարեր), Եր., 1975, էջ 90: Այս գիրքը սկզբնապես լույս է տեսել ռուսերեն, տե՛ս **Чалоян В. К.**, История армянской философии, Ереван, 1959:

կում է Վ. Չալոյանը, որ թե՛ տեսության մեջ և թե՛ գործնական կյանքում հանդես եկավ պավլիկյանների ժողովրդական շարժման դեմ. «Նա եղավ ոչ միայն այդ շարժման ջարդարարը, այլև իշխող աստվածաբանության սպասավորը, որը նպատակ էր դրել ուղղադավան եկեղեցու դիրքերից հեռքելու պավլիկյանների ուսմունքը: ... Այդ սոցիալ-դասակարգային դիրքերից էլ հանդես գալով պավլիկյանների դեմ՝ նա խեղաթյուրում է նրանց ուսմունքը, զրպարտում նրանց, հրեշավոր մեղադրանքներ հնարում՝ ջանալով վարկաբեկել և ոչնչացնել իր հակառակորդներին»⁶: Փաստորեն՝ Վ. Չալոյանը Օձնեցու ո՛չ գործունեության, ո՛չ էլ տեսական-իմաստասիրական հայացքներում չի տեսնում դրական որևէ բան:

Ի տարբերություն Վ. Չալոյանի՝ Հ. Գաբրիելյանը կարծում է, որ նախ, հայ փիլիսոփայական միտքը, ներառյալ Հովհան Օձնեցու հայացքները լուսաբանելու համար հարկ չկա «հորինելու» նոր ուղղություններ, այլ բավարար են ավանդական՝ մատերիալիզմ-իդեալիզմ, դիալեկտիկա-մետաֆիզիկա, սենսուալիզմ-ռաջիմոնալիզմ և այլ հակադիր ուղղությունները: Երկրորդ, նա ավելի համակողմանիորեն է լուսաբանում ու գնահատում Օձնեցու իմաստասիրական ժառանգությունը, ընդամին, որոշ դեպքերում նրա մտքերը համարելով առաջադիմական, նույնիսկ «չափազանց առաջադիմական», իսկ որոշ հարցերի պատասխաններ՝ «չատ հետաքրքիր, երբեմն բավականին ճիշտ բացատրություններով»: Օրինակ, ըստ նրա՝ հեթանոսական աստվածների առաջացման պատճառների օձնեցիական բացատրությունը թեև պարզունակ է, «բայց, դրա փոխարեն, միանգամայն ճիշտ է և իր ժամանակի համար չափազանց առաջադիմական», որովհետև նախ, ըստ այդ բացատրության, աստվածները համարվում էին մարդու ստեղծագործության արգասիք, երկրորդ, մարդը նախապես չի ունեցել աստծո գաղափար, այլ այդ գաղափարը առաջացել է հետո՝ իր նմանների և բնության հետ ունեցած հարաբերությունների ընթացքում, երրորդ, Օձնեցին, քննադատելով հեթանոսա-

⁶ Չալոյան Վ., Կ., նշվ. աշխ., էջ 92-93:

կան բազմաստվածությունը, չհասկանալով օբյեկտիվորեն քննադատում էր նաև քրիստոնեությունը⁷: Հեթանոսական աստվածների առաջացման պատճառների բացատրության ընթացքում Օձնեցին, ըստ Հ. Գաբրիելյանի, «մտտենալով հարցի մատերիալիստական դրվածքին, դուրս եկավ ոչ միայն տրադիցիոն կրոնական աշխարհայեցողության, այլև մասամբ իդեալիզմի շրջանակներից ընդհանրապես»⁸: Հայ փիլիսոփա պատմաբանը դրական է համարում նաև այն, որ բնափիլիսոփայական որոշ հարցերի քննարկման ժամանակ «աստվածաբանական ընդհանուր դրույթներից երբեմն թեքվելով դեպի հարցերի համեմատաբար ավելի գիտական իմացությունը՝ Օձնեցին տարերայնորեն գիտակցեց, որ իրերի փոփոխությունները տեղի ունեն իմանենա գործող օրենքների հիման վրա»⁹:

Թեև Հ. Գաբրիելյանը դրական կողմեր է տեսնում Օձնեցու իմաստասիրական հայացքներում, ինչը տվյալ ժամանակի համար ինքնին «առաջադիմական» գնահատական էր, այդուհանդերձ նա նույնպես պաշտպանում է ծայրահեղացված այն տեսակետը, ըստ որի՝ Օձնեցին, լինելով պավլիկյանների «կատաղի» հակառակորդը, նրանց դեմ տարվող քաղաքական պայքարի ղեկավարը, «անշեղորեն իրականացնելով տիրապետող դասակարգի պատվերը, դաժանորեն ճնշում էր պավլիկյանների ամեն ելույթը՝ այդ բանում համագործակցելով արաբ նվաճողների հետ: Նա առաջիններից է, որ հատուկ աշխատությամբ հանդես եկավ պավլիկյանների աշխարհայեցողության դեմ՝ նույնացնելով այդ երևութականության հետ»¹⁰: Հ. Գաբրիելյանի կարծիքով՝ Օձնեցին ուներ իրեն ժամանակակից երևութական հոսանքին պատկանող հակառակորդ, բայց հակապավլիկյան՝ ի դեմս նշանավոր թարգմանիչ, եկեղեցական գործիչ Ստեփանոս Սյունեցու: Դա նշանակում է, որ VIII դարում հայ իրա-

⁷ Տե՛ս Գաբրիելյան Հ. Գ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 1, Եր., 1956, էջ 549:

⁸ Նույն տեղում, էջ 552:

⁹ Նույն տեղում, էջ 552-553:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 541:

կանության մեջ իրար դեմ դուրս էին եկել «մտքի երկու տարբեր հոսանքներ», որոնցից մեկը դեկավարում էր Օձնեցին, իսկ մյուսը՝ Ստեփանոս Սյունեցին, բայց երկուսն էլ ուղղված էին պավլիկյանության դեմ:

Հ. Գաբրիելյանի կարծիքով՝ Օձնեցու «փիլիսոփայական հայացքների բնորոշ կողմը հակապավլիկյանությունն է», չնայած նա բուն պավլիկյանության, հատկապես սոցիալական հարցերի նրանց ըմբռնման ու լուծման մասին ոչ միայն որոշակի բան չի ասում, այլև «նրանց վերագրում է մտացածին տեսակետներ և ապա զբաղվում դրանց հերքումով»¹¹: Իսկապես, Օձնեցու «Ընդդեմ պավլիկյանների» երկը ամբողջական պատկերացում չի տալիս պավլիկյանների, հատկապես նրանց աշխարհայեցողության սկզբունքների ու սոցիալփիլիսոփայական գաղափարների մասին, և այս իմաստով այդ երկի վերնագիրը չի համապատասխանում բովանդակությանը: Թե՛ այս և թե՛ «Ընդդեմ երևութականների» երկերում Օձնեցին աստվածապաշտության և կռապաշտության համեմատության համատեքստում քննարկում է նյութականի և հոգևորի (աստվածայինի) հարաբերության, Բանի մարդեղացմանն աղերսվող հարցեր: «Ընդդեմ պավլիկյանների» երկում Օձնեցին ներկայացնում է հեթանոսական բազմաստվածության և աստվածապաշտության, կռապաշտության և պատկերապաշտության տարբերությունները, բացահայտում կռապաշտության առաջացման իմացաբանական ու սոցիալ-մարդաբանական պատճառները: Օձնեցին իր երկի սկզբում նշում է, որ «հետին քարոզիչներն ու վկաները», «մտքով խավարածները» իրենց պիղծ շուրթերով Տիրոջ նշանի պաշտամունքի համար աստվածապաշտներին մեղադրում են կռապաշտության մեջ՝ չհասկանալով նրանց վարդապետության էությունը: Այստեղից Հ. Գաբրիելյանը, չզիտես ինչու, եզրակացնում է, որ պավլիկյաններ-երևութականները, հակադրվելով պաշտոնական քրիստոնեության նյութապաշտությանը, առաջ են քաշում «մաքուր իդեալի» հարցը, ըստ որի՝ բանականությունը նյութի

¹¹ Գաբրիելյան Հ. Գ., նշվ. աշխ., էջ 544:

կարիք չունի և գործ ունի միայն «մաքուր իդեաների» հետ՝ դրանով իսկ նվազեցնելով զգայական իմացության դերը: Իբր ըստ Օձնեցու՝ երևութականների հիմնական արատը հենց այն է, որ «անչափ նրբացնելով նյութը», փաստորեն, իմացության համար առ ոչինչ են հայտարարում¹²: Օձնեցին, շարունակում է Հ. Գաբրիելյանը, «իմացության մեջ զգացական մոմենտի այդ աստիճան նվաստացման կողմնակից չէ, դա, ըստ նրա, միակողմանի արստրակցիա է, որը տանում է դեպի պլատոնյան օբյեկտիվ իդեալիզմը, ինչպես նաև տրամաբանության դերի ուժեղացումը, որն այնքան էլ համատեղելի չէր հավատի վրա կառուցված կրոնական աշխարհայեցողության հետ: Օձնեցին գտնում է, որ իմացությունը պետք է խարսխվի նաև զգայության վրա, որովհետև առանց վերջինի առաջինը կույր է»¹³: Ակնհայտ է, որ Հ. Գաբրիելյանը ձևավոխում է հարցադրումները և իր սխալ հետևությունները վերագրում Օձնեցուն՝ կարծելով, որ վերջինս հանդես է գալիս «միակողմանի ռացիոնալիզմի դեմ»: Մինչդեռ

¹² Տվյալ դեպքում Հ. Գաբրիելյանը մեկնաբանում է Հովհան Օձնեցու հետևյալ միտքը. «Քանզի այնքան նրբեն և նուաղեցուցանեն նոքա՝ գորոց բան է, որ վասն Քրիստոսի մարմնոյն մտածութիւնք եւ ճառք, մինչ զի առ աչս երևութեան կարծիս արկանել մարմնացելոյ բանին, որքան ի գորութենէ բանից նոցա ի միտ առնուլ է» («Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աձնեցոյ Մատենագրութիւնք», Վեներտիկ, 1834, էջ 110): Այս միտքը Վ. Համբարձումյանը աշխարհաբարի է փոխադրել հետևյալ կերպ. «Որովհետև նրանք այնքան են բարակեցնում եւ նվազեցնում իրենց խոսքերը, որոնք մտածութիւններ եւ ճառեր (են) Քրիստոսի մարմնի մասին, մինչեւ որ աչքով տեսածով են կարծիք կազմում Բանի մարմնանալու մասին, քան որ նրանց խոսքերի գորությունից է հասկացվելու» (**Հովհաննես Օձնեցի**, Երկեր, Գրաբարից փոխադրումը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ Վ. Գ. Համբարձումյանի, Եր., 1999, էջ 72): Ավելորդ չենք համարում բերելու նաև այս հատվածի Մ. քին. Արամյանի և Ա. սարկ. Նալչաջյանի փոխադրությունը. «Քանզի նրանք, ում մասին է խօսքս, այնքան են տկարացնում ու նուաղեցնում Քրիստոսի մարմնի մասին խորհրդածութիւններն ու խօսքերը, որ մինչեւ իսկ այչի երևոյթ են համարում մարմնացեալ Բանին, որքան ինքարտոր է հասկանալ նրանց խօսքերի իմաստից» (**Սուրբ Յովհաննես Օձնեցի**, Ընդդէմ Երեւութականների, «Գանձասար» աստվածաբանական հանդես, թիվ Է, գրաբարից փոխադր. Մեսրոպ քին. Արամյանը եւ Արա սարկաւազ Նալչաջեանը, Եր., 2002, էջ 242-243): Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ որևէ խոսք չկա ո՛չ «նյութի», ո՛չ էլ իմացության զգայական աստիճանի «նվաստացման» մասին: Ընդհակառակը, Օձնեցին երևութականներից քննադատում է այն բանի համար, որ բանական հիմնավորումների փոխարեն նրանք «աչքով տեսածով են կարծիք կազմում Բանի մարմնանալու մասին»:

¹³ Նույն տեղում, էջ 545:

իր երկուն Օձնեցին քննադատում է, եթե գործածենք Հ. Գաբրիելյանի եզրույթները, ոչ թե միակողմանի ռացիոնալիզմը, այլ ծայրահեղ, միակողմանի սենսուալիզմը, այսինքն՝ նա քննադատում է այն կռապաշտներին, որոնք չէին կարողանում վեր բարձրանալ զգայական իմացությունից և տեսնել մտահասու իրողությունները, մասնավորապես, նյութական-մարմնական իրերի մեջ՝ հոգևորը, աստվածայինը: Իսկ ընդհանրապես նա պաշտպանում է իմացության (աստվածիմացության) մեջ զգայականի և բանականի միասնության գաղափարը: Օրինակ, ըստ նրա, երբ ուղղադավան հավատացյալները հայացքը սևեռում են խաչին, միայն զգայահասուն չեն տեսնում, այլև մտքի աչքով տեսնում են անտեսանելին՝ աստվածայինի գործությունը: Առհասարակ Օձնեցու հայացքների՝ Հ. Գաբրիելյանի վերլուծությունում նկատելի են հետևյալ թերությունները.

ա) բնագրի ոչ ճիշտ ընթերցում և հարդյունս՝ թյուր մեկնաբանություններ,

բ) Օձնեցու երկերում քննարկվող հարցերի վերաձևակերպումներ կամ անհարկի ու անտեղի փիլիսոփայականացում, ինչի հետևանքով արվում են սխալ եզրակացություններ,

գ) Օձնեցուն որոշ դեպքերում վերագրվում են մտքեր, որոնք երբեք նա չէր կարող արտահայտել, որովհետև դրանք առավելապես բնորոշ են մարքսիստ իմաստասերների լեզվամտածելաոճին (օրինակ, ըստ Հ. Գաբրիելյանի՝ «Օձնեցին գտնում է, որ չի կարելի անտեսել և կամ թերագնահատել զգայության դերը իմացության մեջ, որն արտաքին աշխարհի իրերի ընկալման առաջին հիմնական միջոցն է»¹⁴, կամ՝ Օձնեցին հասկացավ, որ «սենսուալիզմի և ռացիոնալիզմի միակողմանի զարգացումը երբեք դրական արդյունք տալ չի կարող»¹⁵):

Խորհրդային շրջանում Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների վերլուծությամբ ու գնահատմամբ հանդես եկավ մաս Գ. Խրլոպյանն իր «Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմու-

¹⁴ Գաբրիելյան Հ. Գ., նշվ. աշխ., էջ 547:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 552:

թյուն» աշխատության մեջ: Ի տարբերություն նախորդ հետազոտողների՝ Գ. Խրլոպյանը համակրանքով է վերաբերվում Օձնեցուն, բարձր գնահատում դիվանագետ ու «կանոնագիր կաթողիկոսի» գործունեությունը և նրա իմաստասիրական գիտելիքները՝ խուսափելով կոպիտ ու անհաճո «դասակարգային» պիտակավորումներից: Օրինակ, մի տեսական հարցի լուծման ձևից (մետաֆիզիկական չարիքի և երևույթների հաջորդականության մեջ կապակցող միջնորդ օղակի ընդունումից) նա եզրակացնում է «հեղինակի բարձր փիլիսոփայական էությունը»¹⁶: Ի դեպ, Գ. Խրլոպյանը իր առջև խնդիր չի դնում համակողմանիորեն վերլուծելու ու գնահատելու Օձնեցու իմաստասիրական հայացքները, այլ հիմնականում անդրադառնում է մարդու վարքի կարգավորման իրավաբարոյական հիմքերի, կուսակազմության առաջացման պատճառների և պատկերամարտության հիմնահարցի օձնեցիական պարզաբանումներին: Ըստ նրա՝ Օձնեցին հայ իմաստասերներից առաջիններից է, որ «իրավագիտությունը դասում է գործնական փիլիսոփայության շարքը»¹⁷: Հարկ է նշել, որ այս գնահատականը այնքան էլ հիմնավորված չէ թեկուզև այն պատճառով, որ ո՛չ իբրև կռված մեջբերված բնագրային հատվածն է վկայում այդպիսի մոտեցման մասին («Իսկ գեղապարելն ուսեալ ներշնչանակացն և մակացականօքն փարթամացելոյ, գյոլովս անդուստ ի բաց ուղարկեցաք զգործնական իմաստութիւն»¹⁸), ո՛չ էլ Օձնեցին է իր երկերում քննարկում գիտությունների դասակարգմանն առնչվող հարցեր: Նա կարծում է, որ կուսակազմության առաջացման հիմքերի պարզաբանման ընթացքում Օձնեցին «ուշագրավ կուսիւմներ է անում ընդհանրապես նախնական կրոնի (ֆետիշիզմի, տոտեմիզմի,

¹⁶ Խրլոպյան Գ. Տ., Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն (Հելլենիստական ու վաղ ֆեոդալական շրջան), Եր., 1978, էջ 294:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 393:

¹⁸ «Տեսան Յովհաննու Իմաստասիրի Աձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 12: Այս միտքը Վ. Համբարձումյանը աշխարհաբարի է փոխադրել հետևյալ կերպ. «Իսկ գեղապար առաջ գնալով ուսուցանեց ընդհանուր գիտությունները, եւ գիտելիք ձեռք բերելով հարստանալու, նրանից սկիզբ առան բազում գործնական գիտելիքներ» (**Հովհաննես Օձնեցի**, Երկեր, էջ 23): Ըստ իս՝ այս փոխադրությունը ճշգրտման կարիք ունի:

բնապաշտության, վաղ անիմիզմի) առաջացման նախադրյալների մասին»¹⁹: Իսկ անդրադառնալով պատկերի միջոցով աստվածայինը պաշտելու օձնեցիական մտքին՝ նա դա համարում է միջնադարյան հայ մանրանկարչության զարգացման գեղագիտական հիմքերից մեկը:

Այսպիսով՝ խորհրդային շրջանում Հովհան օձնեցու գործունեության և իմաստասիրական հայացքների գնահատման հարցում տեսանելի է որոշակի շարժման՝ «ջարդարար», «ժողովրդական» շարժումը ճնշող գործչից ու հետադեմ հայացքներ ունեցող մտածողից դեպի առաջադիմական մտքեր պաշտպանող, «բարձր փիլիսոփայական էրուդիցիա» ունեցող «կանոնագիր կաթողիկոս»:

Հետխորհրդային շրջանում՝ մարքսիստական մեթոդաբանության մենիշխանության վերացումից հետո, հնարավորություն ստեղծվեց նորովի իմաստավորելու և գնահատելու անցյալի հայ տեսական-իմաստասիրական միտքը: Եթե խորհրդային շրջանում նկատվում էր օձնեցու գործունեության և տեսական-իմաստասիրական ժառանգության միակողմանի, աչառու լուսաբանման, իսկ որոշ դեպքերում՝ նույնիսկ անտեսման²⁰, ապա հետխորհրդային շրջանում անաչառ վերլուծությունների ու դրվատական գնահատումների կողքին երբեմն տեսնում ենք ինչպես գերազնահատման, այնպես էլ թերազնահատման կամ բացասական վերաբերմունքի (սա դրսևորվում է առավելապես օձնեցու գործունեությունը գնահատելիս²¹) միտում-

¹⁹ Խրլոսյան Գ. Տ., նշվ. աշխ., էջ 394-395:

²⁰ Օրինակ, Հովհան օձնեցին ընդգրկված չէր «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները» (Եր., 1976) գրքում: Իսկ «Հայ ժողովրդի պատմություն» բազմահատորյակի երկրորդ հատորում Ս. Արևշատյանի հեղինակած «Փիլիսոփայություն» գլխում (էջ 503-530) օձնեցու մասին գրված է ընդամենը մեկ տող. նշվում է, որ նա պատկանում է «քրիստոնեական ուղղության, նրա պաշտոնական, պահպանողական թևին» («Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 2, Եր., 1984, էջ 581):

²¹ Տե՛ս, օրինակ, Դավթյան Հ., Հայոց պատմական հնարավորությունները VI-VIII դարերում, Եր., 2010, էջ 236-250: Եթե ըստ Հ. Դավթյանի՝ օձնեցու՝ արաբների հետ կնքած պայմանագիրը արձանագրում է «արաբների կողմից Հայաստանի նվաճման», հայությունը կրոնական համայնքի վերածման և եկեղեցու իշխանության հաստատման իրողությունները, իսկ «Կանոնագիրքը»՝ վավերացնում Հայաստանում աշխարհիկ իշխանության վերացման փաստը, ապա Վ. Լոռեցը դրանց հավելում է նաև

ներ: Հետխորհրդային շրջանում Հովհան Օձնեցու գործունեությունը և իմաստասիրական հայացքները գնահատելիս հետազոտողները հենվում են հետևյալ հանգամանքների վրա.

ա) Հովհան Օձնեցին հայոց եկեղեցու խոշորագույն գործիչներից է, «մեծագույն կաթողիկոսներից» մեկը, որը հայտնի է իր հայապահպան գործունեությամբ:

բ) Օձնեցին իմաստասեր է, տեսաբան-աստվածաբան, իմաստասիրական գիտելիքներով հռչակված գիտնական, որն իր ուրույն տեղը ունի հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ:

Հետխորհրդային շրջանում Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքներին մասնագիտորեն անդրադարձել է Կ. Միրումյանը: Վերջինս մի կողմից ընդհանուր առմամբ փորձել է նորովի լուսաբանել Օձնեցու տեսական ժառանգությունը՝ վերհանելով նոր շերտեր ու կողմեր, իսկ որոշ հարցերի գնահատման ժամանակ զարգացրել է իրենց նախորդների, հատկապես Գ. Խրլոպյանի մտքերը (դրանցից են, օրինակ, այն, որ Օձնեցին իրավագիտությունը՝ կանոնական իրավունքը, ընդգրկում է գործնական փիլիսոփայության մեջ²², որի

այն միտքը, թե Օձնեցին, ինչպես Գրիգոր Լուսավորիչը, արաբների օգնությամբ փորձում էր «արմատախիլ անել ազգային դավանանքը» (իբր պավիկյանները «իրենց գոյությունը պահպանած արորդիներն էին») (**Լոռենց Վ.**, Հովհաննես Օձնեցի, <http://ankakh.com/article/8854/%E2%80%8B8Bhvovhannyes-odznyetsi> (դիտված է՝ 24.10.2017 թ.)

²² Կ. Միրումյանը նշում է, որ «Իմաստասեր կաթողիկոսը հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ առաջին անգամ իրավագիտությունը, ավելի ստույգ՝ կանոնական իրավունքն ընդգրկում է գործնական փիլիսոփայության ոլորտը, ինչը համապատասխանում է փիլիսոփայության պատմության դասակարգմանը»: Իսկ քանի որ միջնադարում «կանոնական իրավունքը սերտաճած էր բարոյագիտության (արիստոտելյան գործնական փիլիսոփայության մասի) հետ, ուստի Օձնեցին «փորձեց գործնականում համադրել Պլատոնի և Արիստոտելի գործնական փիլիսոփայության դասակարգումը՝ ցույց տալով դրանց անհակասականությունը, ինչը ժամանակին տեսականորեն հիմնավորել էր Դավիթ Անհաղթը» (**Միրումյան Կ. Ա.**, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու սոցիալ-փիլիսոփայական հայացքները, **Արևշատյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա.**, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (Հին շրջան և վաղ միջնադար)» գրքում, Եր., 2007, էջ 406): Բայց ինչպես Գ. Խրլոպյանը, այնպես էլ Կ. Միրումյանը այս հարցի վերաբերյալ չեն բերում բնագրի վրա հիմնված բավարար փաստեր ու փաստարկներ, այլ նկատի են ունենում Օձնեցու կանոնահավաք ու կանոնաստեղծ գործունեությունը:

պատկերահարգության տեսական հիմնավորումը եղել է միջնադարյան հայ մանրանկարչության զարգացման տեսական հիմքերից մեկը): Նրա կարծիքով՝ Օձնեցին «յուրօրինակ աշխարհայացք ու մտածելակերպ ունեցող» հայ եկեղեցու նշանավոր գործիչներից ու տեսաբաններից է, որը «իր համեստ, բայց ուրույն տեղն ունի հայրենական մտքի պատմության մեջ»²³: Այնուհանդերձ, Կ. Միրումյանը հարկ է համարում նշել, որ Օձնեցու «պահպանված երկերում փիլիսոփայական խնդրակարգը չի դառնում հատուկ ուսումնասիրության առարկա: Նրա փիլիսոփայական մտածողությունը դրսևորվում է գլխավորապես կրոնաստվածաբանական գրվածքներում, աստվածաբանական դրույթների տեսական հիմնավորման ժամանակ: Այլ կերպ ասած՝ Իմաստասերի երկերում փիլիսոփայությունը հանդես է գալիս իբրև միջոց, գործիք կրոնաստվածաբանական ճշմարտությունների հաստատման ու հիմնավորման համար, ինչը դիտվում է իբրև նպատակ»²⁴: Անշուշտ, «փիլիսոփայական խնդրակարգը» և «փիլիսոփայական մտածողությունը» տարբեր բաներ են, համենայն դեպս, եթե Օձնեցին չի քննարկել գուտ իմաստասիրական հարցեր, այլ կիրառել է փիլիսոփայական մտածողության հնարներ, նշանակում է՝ նա չէր կարող սքոլաստիկ մտածողի նման փիլիսոփայությունը ծառայեցնել աստվածաբանությանը:

Կ. Միրումյանի՝ Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների վերլուծությունը տարբերվում է նախորդներից հատկապես իր համակողմանիությամբ ու ընդգրկունությամբ. պավլիկյան գաղափարախոսության, հեթանոսության և պատկերամարտության իմացաբանական ու սոցիալական արմատների օձնեցիական քննադատության մանրամասն լուսաբանման հետ մեկտեղ նա դիտարկում է ինչպես բնափիլիսոփայական ու գոյաբանական, ի մասնավորի աշխարհում տեղի ունեցող փոփոխությունների՝ գոյի առաջացմանն ու քայքայմանը, հակադրությունների պայքարին, նյութի և նյութական աշխարհի բազմազանությանն աղերսվող հարցեր, այնպես էլ իմացաբանա-

²³ Միրումյան Կ. Ա., նշվ. աշխ., էջ 418:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 401:

կան՝ աշխարհի ճանաչելիությանը, «իմացության առարկաների անվերջության ու մարդկային իմացության՝ որպես անսահմանության ձգտման հակասականությանը», ճանաչողության ելակետի, իմացության զգայական ու բանական աստիճանների գործառույթներին, աստվածիմացությանը, լեզվին, մտածողության ձևերին, իրերի և անուն-հասկացությունների ու պատկեր-նշանների, եզակիի ու ընդհանուրի հարաբերակցությանը, սաղմոսների քանակին ու թվերի նշանակություններին վերաբերող հարցեր: Պատշաճ մակարդակով իրականացված այդ հարցերի վերլուծությունները ավարտվում են համապատասխան գնահատումներով, որոնցում, սակայն, երբեմն նկատելի են նաև անտեղի, անհասկանալի ու չափազանցված ձևակերպումներ: Օրինակ, ըստ իս, անհասկանալի, հակասական և ոչ ճիշտ դատողություններ կան հետևյալ գնահատման մեջ. «Իմացության հիմքը Օձնեցին համարում է զգայությունները՝ դարձյալ ի հայտ բերելով սենսուալիստական իր դիրքորոշումը: **Գոյի տասը սեռերի, ամենաընդհանուր հասկացությունների իմացությունը կատարվում է զգայությունների միջոցով**, նրանց համագործակցությամբ, որովհետև **դրանք բանական գիտելիքի ձեռքբերման հնարներն են**: Եթե և՛ եզակի առարկաները, և՛ **ընդհանուր հասկացությունները մատչելի են զգայական իմացությանը**, ապա ո՞րն է վերացական, տեսական մտածողության դերը: Օձնեցու կարծիքով՝ **նյութական, տեսանելի աշխարհի իմացությունը ձեռք է բերվում զգայությունների միջոցով, այնինչ բանականությունը ծառայում է սոսկ աստվածային էության ճանաչողությանը**: Տակավին Հերակլիտեսը նշում էր, թե «**մարդկային մտածելակերպն օժտված չէ բանականությամբ, իսկ աստվածայինն օժտված է**»²⁵ (ընդգծումներն իմն են – Ս. Չ.): Իսկ չափազանցված ու միջնադարյան մտածողի մտքերը այլ ժամանակների փիլիսոփայությանը բնորոշ հասկացություններով գնահատելու օրինակ կարող է ծառայել հետևյալ վերլուծություն-գնահատականը. «**Մտածողության ձևերը բխեցնելով օբյեկտիվ իրականությունից՝ Իմաստասերը հա-**

²⁵ Միրումյան Կ. Ա., նշվ. աշխ., էջ 416:

վաստում է սուս, որ միտք՝ գոյություն չունեցող որևէ բանի մասին, առհասարակ չի կարող լինել, և որ մտային ամեն մի կառույց, **մտածողության մեջ առկա յուրաքանչյուր կապ համապատասխան են իրերի իրականության մեջ գոյություն ունեցող դրությանն ու հարաբերություններին**: Այսպիսով՝ Օձնեցին որդեգրում է հասկացության նկատմամբ իրի կամ, որ նույնն է, ընդհանուրի նկատմամբ եզակիի առաջնության արիստոտելյան միտքը: Անկախ իր սուբյեկտիվ ցանկությունից՝ **հայ մտածողը օբյեկտիվորեն պաշտպանում էր գիտականության սկզբունքը, նորովի արձագանքում անտիկ գիտության ջահակիրների գաղափարներին**, դառնում հայ իրականության մեջ դրանց յուրահատուկ պաշտպանն ու արմատավորողը»²⁶ (ընդգծումներն իմն են – Ս. Ջ.):

Հետխորհրդային շրջանում Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքներին հպանցիկ անդրադարձել են նաև միջնադարագետ պատմաբաններն ու աստվածաբանները, քաղաքագետները²⁷, արվեստագետներն ու բանասերները (Հ. Քյոսեյան²⁸, Մ. Պապյան, Վ. Համբարձումյան, Ա. Մաթևոսյան և այլք): Բնականաբար, օձնեցիագետ պատմաբաններն ու բանասերները իրենց առջև խնդիր չեն դրել հանգամանորեն վերլուծելու Օձնեցու իմաստասիրական հայացքները, ուստի բավարարվել են ընդհանուր բնույթի դրվատական գնահատականներով: Օրինակ, ըստ Վ. Համբարձումյանի՝ «Հայոց իմաստասեր կաթողիկոսի երկերը գրված են իմաստասիրական խորությամբ: Նա իր հայացքներով հարում է իմաստասիրական որոշակի ուղղության, այն է՝ իմացաբանության եւ գոյաբանության հարցերում հետևում է Արիստոտելի հայացքներին: Գոյի մեկնաբանման խնդիրներում Օձնեցին, այնուամենայնիվ, ճիշտ է համարում գաղա-

²⁶ Միրումյան Կ. Ա., նշվ. աշխ., էջ 418:

²⁷ Տե՛ս Մանուբաջյան Հ. Գ., Հայ քաղաքական մտքի պատմություն, Գիտք Ա (V-XVIII դդ.), Եր., 2013, էջ 97-105:

²⁸ Հ. Քյոսեյանը հիմնականում անդրադարձել է Հովհան Օձնեցու գեղագիտական հայացքներին, մասնավորապես Իմաստասեր կաթողիկոսի մատենագրության մեջ հանդիպող խորհրդանշանների նշանակությանը (տե՛ս Քյոսեյան Հ., Գրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 133-144):

փարից դեպի իրն ընթացող իմացության ճանապարհը»²⁹: Բնական է, որ Օձնեցու «Իմաստասեր» պատվանունը հետազոտողներին ինչ-որ իմաստով «պարտավորեցնում» է արտահայտվել նրա իմաստասիրական հայացքների մասին, նույնիսկ նրան համարել որևէ իմաստասիրական ուղղության կամ հոսանքի ներկայացուցիչ, իմաստասիրական որևէ ուսմունքի կամ դրույթի պաշտպան և այլն: Սակայն Օձնեցուն գոյաբանության և իմացաբանության հարցերում դիցուք արիստոտելյան փիլիսոփայության հետևողը համարելու համար նախ հարկ է պատասխանել հետևյալ հարցին. արդյո՞ք Օձնեցին իմոտո ծանոթ էր արիստոտելյան, մասնավորապես հունաբան դպրոցի թարգմանած «Կատեգորիաներ» ու «Մեկնության մասին» երկերին: Եթե ծանոթ էր, ապա գոյաբանական ու իմացաբանական որևէ հարցի քննարկման ժամանակ հետևո՞ւմ էր արիստոտելյան ավանդույթին, հիշատակում կամ հղում անո՞ւմ է Արիստոտելին, թե՞ ոչ: Օրինակ, հենվելով Հովհաննես Դրասխանակերտցու հաղորդած տեղեկության և Օձնեցու երկերի իր ուսումնասիրության վրա՝ Կ. Միրումյանը վստահորեն պնդում է, որ Օձնեցին քաջածանոթ էր Պյութագորասի, Հերակլիտեսի, Պլատոնի, Արիստոտելի, Պորփյուրոսի և անտիկ շրջանի այլ իմաստասերների ուսմունքներին, որ Իմաստասեր կաթողիկոսը օգտվել է «անտիկ տեսական մտքի նվաճումներից՝ չկաղապարվելով գուտ կրոնաեկեղեցական շրջանակներում».

«Արիստոտելի «Օրգանոնին» Օձնեցու լավատեղյակությունը, – գրում է նա, – կասկածից դուրս է (ուղղակի, թե միջնորդավորված՝ Դավիթ Անհաղթի և Անանունի մեկնությունների միջոցով), ինչը հայտնապես երևում է նրա բառապաշարից, իր առաջադրած դրույթների հիմնավորման բնույթից ու դրանց փաստարկման եղանակներից»³⁰: Այս ամենը ընդամենը հայտարարվում է, սակայն գրեթե չեն բերվում համապատասխան փաստեր՝ բնագրային մեջբերումներ: Իսկապես Օձնեցու երկերից երևում է, որ նա որոշակի պատկերացում ունի

²⁹ **Համբարձումյան Վ. Գ.**, Հովհաննես Իմաստասեր Օձնեցի, «Էջմիածին», 1997, Գ-Ե, էջ 96:

³⁰ **Միրումյան Կ. Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 417:

իմաստասիրության մասին, երբեմն վկայակոչում է «արտաքին փիլիսոփաների» ըմբռնումները, սակայն փաստը մնում է փաստ, որ նա ո՛չ միայն մեջբերումներ չի անում Արիստոտելից, ո՛չ միայն չի դիտարկում արիստոտելյան փիլիսոփայության բնորոշ գոյաբանական ու իմացաբանական որևէ հարց, այլև առհասարակ ո՛չ հիշատակում է Արիստոտելի անունը, ո՛չ էլ գործածում արիստոտելյան փիլիսոփայությանը բնորոշ հասկացություններ, օրինակ՝ առաջնաշարժիչ, սկզբնապատճառ, էնտելեխիա, ներգործությամբ ու հնարավորությամբ գոյ, առաջին և երկրորդ գոյացություններ, կրավորական և ներգործական բանականություն և այլն: (Նա մեկ անգամ հիշատակում է Հերակլիտեսի անունը, թեև հասկանալի չէ, թե խոսքը որ Հերակլիտեսին է վերաբերում: Բանն այն է, որ Օձնեցու այն տեղեկությունը, թե լեզուն **«արբանեակ բանի եւ սպասաւոր խոհականութեան կոչէր Հերակղիտոս»**, չեն հանդիպել գիտությանը հայտնի Հերակլիտես Եփեսոսացու ֆրագմենտներում):

Եթե Օձնեցին չի դիտարկում զուտ իմաստասիրական հարցեր, ինչ-որ հարցի կապակցությամբ չի վերլուծում և չի քննադատում որևէ իմաստասերի տեսակետ, սպա, բնական է, չի կարող լինել իմաստասիրական որևէ ուղղության, հոսանքի կամ որևէ նշանավոր իմաստասերի հետևորդ, չի կարող հանդես գալ իմաստասիրական որևէ հայեցակարգի դեմ: Օրինակ, եթե նա, ըստ էության, չի քննարկել իմացության մեջ զգայական ու բանական աստիճանների, հավատի և բանականության, հայտնության և տրամաբանության հարաբերակցության կամ գիտելիքի ճշմարտության հարցերը, ուրեմն չի կարող քննադատել «միակողմանի ռացիոնալիզմը» կամ «միակողմանի սենսուալիզմը» կամ հանդես գալ որպես դրանք «էկլեկտիկորեն միացնող» մտածող: Անշուշտ, Օձնեցու կրոնաաստվածաբանական մտածումների, տեսական բնույթի հիմնավորումներից հնարավոր է որոշակի պատկերացում կազմել նրա փիլիսոփայական մտածելակերպի ու հայացքների մասին, բայց անհնար է միայն այդ հիմքով նրան համարել որևէ իմաստասիրական ուղղության հետևորդ կամ տվյալ իմաստասիրական հարցի լուծման որևէ տարբերակի

պաշտպան: Օրինակ, Իմաստասեր կաթողիկոսը, «Ընդդեմ երևութա-կանների» երկում քննադատելով այն տեսակետը, ըստ որի՝ Քրիստոսը իբր մարմնականը կրում էր անմարմնապես, գրում է. «Այլ ակամա կուրութիւն ցանկայ՝ ոչ տեսեցելոցն լինել տեսող, իսկ կամաւոր կուրութիւն խնդրէ՝ ոչ լինել տեսեցելոցն տեսող»³¹: Վերլուծելով այս միտքը՝ Հ. Գաբրիելյանը, չգիտես ինչու, գրում է, թե Օձնեցին գտնում է, որ «իմացությունը պետք է խարսխվի նաև զգայության վրա, որովհետև առանց վերջինի առաջինը (իմա՝ բանականությունը – Ս. Ջ.) կույր է»: Այնուհետև նա անում է հետևյալ եզրակացությունը. «Հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ սա շատ կարևոր դրույթ էր: Օձնեցու նախորդները չկարողացան այդպիսի պարզությամբ ու խորությամբ դնել միակողմանի ռացիոնալիզմի բացասական լինելու հարցը: Թեև կրոնական նկատառումներով ասված, բայց և այնպես ճիշտ է Օձնեցին, երբ միակողմանի ռացիոնալիզմը կամավոր կուրություն է համարում»³²: Մեջբերվածից նախ պարզ չէ, թե «միակողմանի ռացիոնալիզմ» ասելով՝ ի՞նչ է հասկանում հայ փիլիսոփայության պատմաբանը (մի՞թե անտեսանելին տեսնողներին ու տեսանելին չտեսնողներին պետք է անվանենք միակողմանի ռացիոնալիստներ. «տեսանելի» իրերն ու իրողությունները կարելի է չտեսնել թե՛ զգայաբաններով և թե՛ մտքով), երկրորդ, ակնհայտ է, որ Օձնեցին հաստատապես դրա մասին գաղափար չուներ, ուստի չէր կարող «միակողմանի ռացիոնալիզմը» բացասական ուղղություն կամ «կամավոր կուրություն» համարել: Օձնեցուն նվիրված հետազոտություններում նկատվող այսպիսի լուսաբանումներն ու գնահատականները ցույց են տալիս, որ ոչ թե Օձնեցին, այլ մեկնաբաններն են նրա երկերում քննարկվող կրոնաստվածաբանական հարցերից անում իմաստասիրական կամ աստվածաբանական բնույթի ոչ միայն տեղին, այլև անտեղի կամ ոչ ճիշտ եզրակացություններ:

Իսկ երբեմն, ցանկանալով մեծարել Իմաստասեր կաթողիկոսին, հետազոտողները նրան վերագրում են այնպիսի դերեր (գործեր),

³¹ «Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 110:

³² Գաբրիելյան Հ. Գ., նշվ. աշխ., էջ 545-546:

որոնք նա պարզապես չէր կարող կատարել: Օրինակ, Հ. Քյոսեյանը և Մ. Պապյանը նշում են, որ Օձնեցին «հռչակված է եղել փիլիսոփայական գիտելիքներով», որ անտիկ հեղինակների, եկեղեցու հայրերի և «ժամանակի փիլիսոփայական աշխարհաճանաչողության գիտական նվաճումները» (թե որոնք են այդ «գիտական նվաճումները», հեղինակները չեն թվարկում) նա փորձել է ծառայեցնել հայոց եկեղեցու դավանաբանական գծի ամրապնդմանը և եկեղեցու հակառակորդների դեմ ծավալած իր պայքարին, որ «նրա դավանաբանական ճառերում առկա են սենսուալիստական և ռացիոնալիստական որոշակի շեշտադրումներ, ինչը նորություն է հայ փիլիսոփայական և աշխարհընկալման զարգացման մեջ»³³: Ինչպես վերը նշվեց, եթե Օձնեցին հայտնի իմաստով չի քննարկել զուտ իմաստասիրական հարցեր, ուրեմն նա չէր կարող իմաստասիրությունը, առավել ևս իր «ժամանակի փիլիսոփայական աշխարհաճանաչողության գիտական նվաճումները» ծառայեցնել հայոց եկեղեցու դավանաբանական գծի ամրապնդմանը կամ կրոնաստվածաբանական ճշմարտությունների հաստատման ու հիմնավորման համար: Այդ մտածելաոճը բնորոշ է սքոլաստիկային, մինչդեռ Օձնեցին բնավ սքոլաստիկ մտածող չէր: Ի դեպ, այս հարցի կապակցությամբ տրամագծորեն հակառակ տեսակետ է պաշտպանում Ա. Մաթևոսյանը: Համեմատելով Հովհան Դամասկացու և Հովհան Օձնեցու հայացքները՝ նա կարծում է, որ Դամասկացու աստվածաբանական ուսմունքի թերությունները պայմանավորված են նաև նրանով, որ վերջինս հարգանք էր տածում իմաստասիրության նկատմամբ և հայտնության ճշմարտություններն ու աստվածաբանական սկզբունքները հիմնավորելիս «լայնորեն

³³ Քյոսեյան Հ., Պապյան Մ., Հովհան Գ Օձնեցի, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Եր., 2002, էջ 617: Այս հարցին Մ. Պապյանը անդրադարձել էր իր մեկնադրության մեջ՝ նշելով, որ ուսումնասիրողներն են (հղում է Հ. Գաբրիելյանին) այդ շեշտադրումները մատնանշում, վերապահումով ավելացնում է. «Եթե դա ճիշտ է, ապա Օձնեցին նշանակալից տեղ ունի հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ» (**Պապյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 40): Միանշանակորեն կարելի է պնդել, որ դա ճիշտ չէ, հետևաբար այդ «սենսուալիստական ու ռացիոնալիստական» շեշտադրումները գոնե Դավիթ Անհաղթից հետո չէին կարող նորություն լինել «հայ փիլիսոփայական և աշխարհընկալման զարգացման մեջ»:

օգտվում անտիկ իմաստասիրության կողմից ստեղծված տրամաբանական գիմնանոցից»։ Մինչդեռ Հովհան Օձնեցին, հստակորեն գատորոշելով հավատքի և տրամաբանության ոլորտները, քրիստոսաբանական իր դրույթները բանաձևելիս «միշտ առաջնորդվում է հայտնության լույսով՝ բնավ չմտահոգվելով, եթե այս դրույթները հակասում են ձևական տրամաբանության պահանջներին։...Անշուշտ, Իմաստասեր տիտղոսը կրող Օձնեցին բնավ փիլիսոփայության և տրամաբանության թշնամին չէր, բայց նա քաջ գիտակցում էր, որ հավատի փրկագործ խորհուրդներին առնչվող աստվածաբանությունն այն ոլորտ չէ, որտեղ մարդկային իմաստության կիրառումը կարող է նպատակահարմար լինել։ Աստվածաբանական իմաստությունն ու դավանաբանական ճշմարտությունը պիտի հիմնվեն միայն մարգարեների և առաքյալների միջոցով հաղորդված աստվածային հայտնությանը, որը պիտի ընդունվի և ընկալվի հավատով։ Չնական տրամաբանության վրա հիմնված մտահանգումները դավանաբանական հարցերում ոչ միայն անօգուտ են, այլև վտանգավոր, քանզի հեշտությամբ կարող են հերձվածի հանգեցնել»³⁴։ Տերտուլիանոսի ոգով արված այս դատողությունները արտահայտում են ավելի շուտ Ա. Մաթևոսյանի, քան Օձնեցու դիրքորոշումը, որովհետև նախ Օձնեցին առհասարակ տեսականորեն չի քննարկում հավատքի և բանականության, հայտնության և տրամաբանության, աստվածաբանության և իմաստասիրության առնչակցության հարցը, երկրորդ, Իմաստասեր կաթողիկոսը, որքան մեզ հայտնի է, չի ձևակերպել որևէ քրիստոսաբանական ու դավանաբանական դրույթ, որը հակասեր «ձևական տրամաբանության պահանջներին», այսինքն՝ տրամաբանության (մտածողության) հայտնի օրենքներին։ Ավելին, նա, թեև սակավադեպ, այնուհանդերձ աստվածաբանական հարցերի քննարկման ժամանակ վկայակոչում է փիլիսոփաների տեսակետը։ Իհարկե, դա բնավ չի նշանակում, թե Օձնեցին անվերապահ ընդունում է ցանկացած իմաստասիրական ուսմունք, ընդհակառակը, միջնադարյան

³⁴ **Մաթևոսյան Ա.**, Երեսուրականության աղանդն ըստ Հովհաննես Օձնեցու եւ Հովհաննես Դամասկացու, «Մուրբ Հայրապետ Հովհան Օձնեցին եւ իր ժամանակը» գրքում, Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 69:

ընտրողական մտածելաոճին հանգույն նա քննադատում է այն իմաստասերներին, որոնց գաղափարները համահունչ չեն քրիստոնեական վարդապետության սկզբունքներին:

Հովհան Օձնեցու հոգևոր ժառանգության մեջ իմաստասիրության տեղն ու դերը գնահատելիս քերևս ընդունելի են այն բնորոշումները, ըստ որի՝ նրա երկերը գրված են «իմաստասիրական խորությամբ», որ նրա «փիլիսոփայական մտածողությունը դրսևորվում է գլխավորապես կրոնաստվածաբանական գրվածքներում, աստվածաբանական դրույթների քննարկման ժամանակ: Թեև «իմաստասիրական խորություն» ու «փիլիսոփայական մտածողություն» արտահայտություններն էլ լրացուցիչ բացատրության կարիք ունեն, այդուհանդերձ ակնառու է, որ Օձնեցու երկերում քննարկված հարցերը, լինելով կրոնաստվածաբանական բնույթի, ունեին նաև լայն իմաստով իմաստասիրական ուղղվածություն և նշանակություն: Դա հատկապես պարզորոշ է երևում Օձնեցու կողմից բազմաստվածության ու կռապաշտության առաջացման իմացաբանական, մարդաբանական ու սոցիալական պատճառների և քրիստոսաբանական ու դավանաբանական որոշ հարցերի լուսաբանման ընթացքում: Իր մտքերը շարադրելիս ու հիմնավորելիս Օձնեցին դրսևորում է իմաստասիրելու մշակույթին ներհատուկ տարրեր՝ փաստարկների վրա խարսխված վերլուծական մտածելաոճ, տրամաբանորեն կառուցված խոսք, տեսական դրույթները ներկայացնելու հմտություն, բանավիճելու վարպետություն, իր ասելիքը համոզիչ ձևակերպելու և հեղինակություններով, հիմնականում սուրբգրային ճշմարտություններով հաստատելու հմտություն և այլն:

1.2. ԻՆՉՈ՞Ւ ԵՆ ՀՈՎՀԱՆ ՕՉՆԵՑՈՒՆ ՄԵԾԱՐԵԼ «ԻՄԱՍՏԱՍԵՐ» ՊԱՏՎԱՆՈՒՆՈՎ

Հովհան Օձնեցու կենսագրության ու գործունեության, հոգևոր ժառանգության (աստվածաբանական ու իմաստասիրական) գնահատման առումով հետաքրքիր է պարզել, թե միջնադարյան հայ մատենագիրները որ արժանիքների համար են Օձնեցուն մեծարել «Իմաստասեր» պատվանունով³⁵: Բանն այն է, որ թեև Օձնեցին ուսանել է իմաստասիրություն (արտաքին գիտություններ), սակայն չի հեղինակել (առկա տվյալներով) իմաստասիրական երկեր և հայտնի իմաստով իր կրոնաստվածաբանական երկերում չի քննել զուտ իմաստասիրական հարցեր, բայց արժանացել է այդ տիտղոսին: Հետաքրքիր է իմանալ, թե ինչու են հայ մատենագիրները Օձնեցուն անվանել «Իմաստասեր»։ նշված պատվանունը տվել են իմաստասիրություն ուսանելու[՞], իմաստասիրական գիտելիքներ ունենալու[՞], իմաստասիրական երկեր հեղինակելու[՞], առհասարակ գիտելիքի նկատմամբ սեր ունենալու[՞], թե՞ այլ շնորհների ու բարեմասնությունների համար:

Ինչպես հայտնի է, միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ ընդունված էր նշանավոր մտածողներին, աստվածաբաններին, ուսուցչապետներին և եկեղեցական գործիչներին, կախված իրենց գործունեության բնույթից, գիտելիքների խորությունից, վարքից և այլ

³⁵ Այս հարցադրումը պետք է տարբերել Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսի անձի նկատմամբ անբարյացակամորեն տրամադրված ու նրա գործունեությունը բացասականորեն գնահատող ռուս հետազոտող Ա. Աննինսկու «Եղիայից հետո հայոց կաթողիկոս դարձավ Հովհան Օձնեցին, չգիտես ինչու (ո՞ր արժանիքի համար) կոչեցյալ իմաստասեր» հեզմախառն արտահայտությունից (տես **Аннинский А.**, История армянской церкви (до XIX века), Кишинев, 1900, էջ 116):

հանգամանքներից, մեծարել մականուն-պատվանուններով³⁶: Թեև աստվածաբանական-իմաստասիրական բնույթի երկերով հանդես եկած մտածողներին ժամանակակիցները կամ հետագա դարերի մատենագիրները պարտադիր վերագրել են «իմաստասեր», «փիլիսոփա», «եռամեծ փիլիսոփա», «սոփեստոս» և մնանատիպ այլ պատվանունները, սակայն հայոց մեջ ընդամենը երկու մտածողների՝ սուրբ Հովհան Օձնեցու և Հովհաննես Սարկավագի անվանն է կցվել «Իմաստասեր» պատվանունը: Հովհան Օձնեցուն առաջին անգամ «Իմաստասեր» անվանել է կաթողիկոս պատմիչ Հովհաննես Դրասխանակերտցին (IX-X դդ.), որից հետո այն ամրագրվել ու տարածվել է հայ մատենագրության մեջ³⁷: Հովհաննես Դրասխանակերտցին գրում է, որ կաթողիկոս Եղիա Արճիշեցուն հաջորդում է «մեծ իմաստասերն Յովհաննես, որ հմուտ և տեղեակ գրով բոլոր քերթողական շարագծաց, մասանց բանի և մասնականաց, այլ և վարժից սեռից և որք ընդ գոյացութեամբ են սեռական տեսակարարութիւնք մինչ ցանհատ վայր, և տարբերութեանցն ևս հանգամանաց և պատահմանց անջատից և անանջատից ոչ անտեղեակ: Դարձեալ և կրթական վարժից թեոնականաց, որ զարուեստին ծառայ գպտողս առոգանապէս ներադրէ յարուեստասերն...»³⁸: Հովհաննես Դրասխանակերտ-

³⁶ Միջնադարում փիլիսոփա են անվանել անգամ երաժշտությանը զբաղվողներին: Օրինակ, ըստ Ներսես Շնորհալու՝ «ունիմք տվորութիւն փիլիսոփայ ասել, որ յերաժշտական արուեստի կատարեալք են. այսպէս եւ Դատիր ոչ միայն փիլիսոփայ, այլ յաստուածեղէն եւ յարտաքին հրահանգս անթերի եւ լիապատար են, նորին աղագաւ կոչի փիլիսոփայ, զպատինն զեկուցանելով» (մեջբ. ըստ՝ **Զարբհանալեան Գ.**, Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն, Վենետիկ, 1897, էջ 315):

³⁷ Այդ մասին տես՝ **Պապյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 8-22:

³⁸ **Հովհաննես Դրասխանակերտցի**, Հայոց պատմություն (աշխարհաբար թարգմ. և ծանոթագր.՝ Գ. Բ. Թոսունյանի), Եր., 1996, էջ 102-104: Ի դեպ, այս հատվածը աշխարհաբարի փոխադրվել է սխալներով, ինչի հետևանքով աղավաղվել է պատմիչի միտքը. «Հովհաննես մեծ իմաստասերը, որը հմուտ ու տեղյակ էր բոլոր է քերթողական գրվածքներին, խոսքի մասերին ու մասունքներին, *ինչպես նաև րեասկների ուսուցիչին, սպարաժների րեասկներին ու քարբերություններին մինչև անբաժանելին, անբեղյակ չէր նաև քարբերությունների հանգամանքներին բաժանելի ու անբաժանելի պարագաներին*» (նույն տեղում, էջ 103-105): Ի դեպ, այս խրթին հատվածը Կ. Միրումյանը աշխարհաբարի է փոխադրել ազատ ոճով. «Սուրբ աբողբ ժառանգում է մեծ իմաստասեր Հովհաննեսը, որը հմուտ և տեղյակ էր բոլոր քերթողա-

ցին ուղղակիորեն ոչ թե պատասխանում է այն հարցին, թե ինչու է Օձնեցուն կոչում «մեծ իմաստասեր», այլ պարզապես թվարկում է, որ նա «հմուտ և տեղեակ» է ոչ միայն քերթողական գրվածքներին, այլև գոյի՝ սեռից մինչև անհատ, սեռատեսակային տարբերությունների, սեփական և պատահական (անջատելի ու անանջատելի) հատկությունների բաժանման գիտությանը (այսինքն՝ Պորփյուրոսի «Ժառիհ»), Թեոնի կրթական վարժություններին: Փաստորեն, ըստ՝ Դրասխանակերտցու՝ «իմաստասեր» կարող ենք անվանել նրան, ով ունի քերականական, տրամաբանական և ճարտասանական գիտելիքներ: «Յայսմատորք»-ում նույնպես բացատրություն չի տրվում առ այն, թե ինչու են Օձնեցուն անվանում «Իմաստասեր», սակայն նրա մասին գրված է, որ «ի մանկութենէ վարժեալ յուսումն աստուածային գրոց և յարուեստս իմաստասիրական հանճարոյ՝ զարդարեալ առաքինութեամբ»³⁹: Այս կապակցությամբ Գ. Չարբեհանալյանը գրում է, թե «մեր նախնեաց մէջ» Օձնեցիով զարմացող-հիացողներից մեկը հետևյալ կերպ է նրան դրվատել. «Քաջաբոյս գոլով մանուկ և ուշիմ ի վարժս կրթութեան, հռետորական ուսման և փիլիսոփայական արհեստից պարապեալ. գոխ տղայութեան անցուցանէր առ հանճարեղս, քանզի գոյր յայնժամ այսպիսի ուսման դպրոցք յաշխարհիս Հայոց և Յունաց և Ասորաց ճարտարաց. յաղագս որոյ առեալ և զիմաստասիրական անունն կոչմամբ և արդեամբ զարդարեալ ամենայն առաքինութեամբ»⁴⁰: Փաստորեն՝ ըստ այս տվյալների՝ Օձնեցուն «Իմաստասեր» են անվանել ոչ թե իմաստասիրական երկեր կամ մեկնություններ ու լուծմունքներ հեղինակելու, այլ մանկութեան (քերականական) գրվածքների, խոսքի մասերի և մասերի մասի, *ինչպես նաև քաջարեղյակ էր էության (գոյացության) գիպության մեջ և դրան ենթակա սեռի, տեսակի ընդհուպ անհարը՝ տեսակային տարբերությունների, էական և պատահական հատկությունների մասին*: Նմանապես նա ամրագրեց Թեոնի կրթական վարժությունները, որը ներդրում է արվեստի ծառի պտուղները արվեստասերի մեջ» (Միրումյան Կ. Ա., նշվ. աշխ., էջ 400): Բերված փոխադրություններում շեղատառերով ընդգծել են այն տողերը, որոնք, ըստ իս, կարիք ունեն ավելի ճշգրիտ ձևակերպումներին:

³⁹ «Յայսմատորք», Կ. Պոլիս, 1706, էջ զճիղ (674):

⁴⁰ Չարբեհանալեան Գ., Հայկական հին դպրութեան պատմություն, էջ 478-479:

«ճարտարների» դպրոցում հռետորական հմտություններ և իմաստասիրական գիտություն սովորելու ու առաքինություններով «զարդարվելու» համար:

Հովհան Օձնեցուն «Իմաստասեր» անվանելու միջնադարյան ավանդույթը պահպանվել է հետագայում (օրինակ, սուրբ Գրիգոր Տաթևացին գրում է. «Մեծն եւ իմաստասերն սուրբն Յոհան Աւձնեցի»⁴¹), ընդամին, XX դարի և մերօրյա հետազոտողները փորձել են նոր երանգներ ավելացնել հին բացատրություններին: Ա. Ջամիյանը Օձնեցու «Իմաստասեր» պատվանունի կապակցությամբ այն միտքն է արտահայտել, թե «իւր հռետորական տաղանդի, քաջ հմտութեան ու տրամաբան մտածողութեան համար Իմաստասեր կոչումն ստացաւ»⁴²: Համանման տեսակետ է պաշտպանում Ա. Երեմյանը, ըստ որի՝ Օձնեցին, լինելով իր ժամանակի ամենանշանավոր ու բացառիկ հոգևորականներից մեկը, «հայտնի է դառնում որպէս տաղանդաւոր հռետոր, հմուտ աստուածաբան, լուսագոյն տրամաբանող ու վերլուծող: Այդ արժանիքների շնորհիւ էլ նա «Իմաստասեր» կոչումն է ստանում»⁴³: Իսկ արքեպիսկոպոս Ե. Դուրյանը առաջարկում է երկու տարբերակ.

ա) «Իւր գրուածոց սեղմ եւ կուռ իմաստներն եւ իւր հմտութիւնն կարդարացունեն արդարեւ իւր Իմաստասեր տիտղոսն՝ գոր ժամանակակիցք տուին»⁴⁴,

բ) «բարեկարգիչ» կաթողիկոսը հունարենին տիրապետելու պատճառով կարող է արժանացած լինել «Իմաստասեր» կոչմանը. «Ինձ կը թուի թէ՛ ի միջի այլոց՝ Յոյն լեզուին գիտութեան հետ ժամանակին բարձրագոյն ուսումն առնողները այդ տիտղոսով կհորջոր-

⁴¹ **Ս. Գրիգոր Տաթևացի**, Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին, աշխատասիրությամբ Ղուկաս արեղա Ջաբարյանի, Ս. Էջմիածին, 2005, էջ 23:

⁴² **Ջամիյան Ա.**, Հայոց եկեղեցու պատմութիւն, Ա մաս, 2-րդ տպագր., Նոր-Նախիջևան, 1914, էջ 139:

⁴³ **Երեմեան Ա.**, Երաժշտագետ եւ իմաստասեր Յովհան Օձնեցի, «Բազմավէպ», 1955, թիվ 6-7, էջ 165:

⁴⁴ **Դուրեան Ե.**, Պատմութիւն հայ մատենագրութեան, Ի վաղ ժամանակաց մինչեւ մեր օրերը, Կ. Պոլիս, 1885, էջ 54:

չուէին մեր մէջ, ինչպէս շատ են օրինակները: Այնու ամենայնիւ չենք կրնար պնդել թէ Օձնեցի գիտակ եղած ըլլայ յունարէն լեզուին, եթէ հայ վարդապետ մըն էր իր ուսուցիչ Թեոփորոսը...»⁴⁵:

Եթէ Ե. Դուրյանը կասկածում է, ապա Մ. Օրմանյանը համոզված էր, որ Օձնեցին տիրապետում էր հունարենին. «Նոյն ինքն իմաստասէր անունը եւ իմաստասիրական բառերը կը ցուցնեն, թէ Յոհաննէս հելլենական ուսում ալ առած եւ յունական ուսումնարանի մէջ կրթուած պիտի ըլլայ...»⁴⁶:

Խորհրդային շրջանում, ինչպէս վերը նշվեց, Օձնեցին համարվում էր հետադիմական հոսանքի ներկայացուցիչ, ուստի հետազոտողները (Վ. Չալոյան, Հ. Գաբրիելյան), անգամ Օձնեցուն համակրանքով վերաբերող Գ. Խրլոպյանը խուսափել են թե՛ այդ հարցի քննարկումից և թե՛ «Իմաստասեր» մակդիրի գործածումից: Հետխորհրդային շրջանում Մ. Պապյանը այն միտքն է արտահայտել, որ «Հովհան Օձնեցու բարձրակարգ կրթությունը եւ գիտական հմտությունը հիմք է տվել ժամանակակիցներին եւ հետագայի մատենագիրներին մեծարելու իրեն Իմաստասեր մականունով»⁴⁷: Համանման բացատրություն է տրվում Մ. Պապյանի և Հ. Քյոսեյանի համահեղինակությամբ «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարանի համար գրված հոդվածում. Օձնեցին մեծարվել է «Իմաստասեր», «իմաստասեր և սուրբ» պատվանուններով իր գիտական պատրաստվածության, աստվածաբանական, դավանաբանական և իմաստասիրական հմտությունների համար⁴⁸: Այս և համանման մեկնաբանությունների դեպքում, ճիշտ է, ընդլայնվում է «իմաստասեր» եզրույթի ծավալը (կրթություն, հունարենի իմացություն, «ներհուն միտք», գիտա-

⁴⁵ **Դուրեան Ե.**, Յովհան Իմաստասէր Օձնեցի, «Տաճար», 1913, թիվ 22-23, էջ 410:

⁴⁶ **Օրմանեան Մ.** Ազգապատում, հ. Ա, Պէյրոս, էջ 818: Մ. Պապյանի կարծիքով՝ «Կանոնագիրք Հայոցի» կազմման ընթացքում Օձնեցին օգտվել է աշխարհիկ և եկեղեցական օրենքների ու կանոնների Թեոփոսյան և Հուստինյան ժողովածուներից, ինչը խոսում է այն մասին, որ նա «քաջածանոթ էր հունարենին, հունական մշակույթին» (**Պապյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 37):

⁴⁷ **Պապյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 30:

⁴⁸ Տե՛ս **Քյոսեյան Հ., Պապյան Մ.**, Հովհան Գ. Օձնեցի, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, էջ 616:

կան հմտություններ, տրամաբանող ու վերլուծող մտածող և այլն), սակայն շեշտադրվում է միայն իմաստություն եզրույթի տեսական կողմը՝ գիտելիքը և գիտական հմտությունը, որով, ի դեպ, օժտված էին միջնադարյան շատ մտածողներ, որոնք սակայն չեն մեծարվել «իմաստասեր» տիտղոսով: Այլ խոսքով՝ այդ արժանիքները ինչ-որ իմաստով դեռևս բավարար չեն «իմաստասեր» մականուն ստանալու համար:

Հարկ է նշել, որ միջնադարյան իմաստասիրական բնույթի գրվածքներում «իմաստասեր» կամ «իմաստուն» էին անվանում այն մտածողին, որն աչքի էր ընկնում ոչ միայն իր գիտելիքներով, այլև իր գործունեությամբ, առաքինի վարքով ու բարի գործերով, որը կարողանում էր ներդաշնակել տեսականն ու գործնականը: Օրինակ, Դավիթ Անհաղթը, տեսականը և գործնականը դիտելով իմաստասիրության մասեր և շեշտելով դրանց փոխկապակցվածությունը, սիրում էր կրկնել Պլատոնի այն միտքը, թե «իմաստասեր կոչեմ ես ոչ զայն, որ շատն գիտե, և ոչ որ բազում ինչ է միտ առնուլ կարող է, այլ որ անբիծ և անաղտ կենցաղավարությւն ստացեալ ունի յինքեան. քանզի կատարեալ իմաստասեր է ոչ որ բազում ինչ գիտե, այլ որ զախտս կարող գոյ հնազանդեցուցանել»⁴⁹: Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին տարբերակում է իմաստության երկու տեսակ՝ տեսական և գործնական: Ըստ նրա՝ «տեսականն գիտութիւնն եւ ուսումն է, որով իմաստասիրեալ քննէ յաղագս Աստուծոյ եւ աշխարհի եւ ամենայն գոյից: Իսկ գործնականն այն է, որով գործէ զամենայն գործս բարիս հոգեւորս եւ ուղղէ զինքն ի հաճոյսն Աստուծոյ»⁵⁰: Նրանք, շարունակում է Երզնկացին, ովքեր միայն գիտելիք ունեն կամ միայն գործ, նման են միաչքանի մարդուն: Իսկ կատարյալ է այն մարդը, որն ունի «ուսումն ու գիտութիւն և զայն գործէ և առնէ առաքինութիւն»:⁵¹ Այս իմաստով իմաստասերը կամ իմաստունը պետք է նման լինի կատարյալ մար-

⁴⁹ **Դավիթ Անյաղթ**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, Եր., 1980, էջ 99:

⁵⁰ **Յովհաննէս Երզնկացի**, Մատենագրութիւն, հ. Ա, Ճառեր եւ քարոզներ, Բնագրերը հրատ. պատրաստեցին Ա. Երզնկացի-Տէր-Սրապյանը և Է. Բարդասարյանը, Եր., 2013, էջ 407:

դուն. ունենա կրթություն ու գիտելիք և կարողանա դրանք իրագործել կյանքում: Բացի դրանից՝ միջնադարյան տեքստերում «իմաստասեր», «իմաստուն», «իմաստասիրություն» և «իմաստություն» եզրույթները գործածվել են որպես հոմանիշներ, թեև հաճախ «իմաստությունը» դիտվել է որպես ավելի ընդգրկուն հասկացություն: Օրինակ, ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ «իմաստություն» եզրույթը ընդգրկում է բնական ու շնորհական, տեսական ու գործնական բոլոր գիտություններն ու արհեստները: Նրա կարծիքով՝ ա) իմաստություն է կոչվում հին հույն իմաստասերների գիտությունը (փիլիսոփայությունը), որի ուսումնասիրության առարկան երկրային, նյութական-զգալի ու երկնային գոյերն են, իսկ իմացման գործիքները՝ բանականությունն ու հիշողությունը: բ) Իմաստություն են կոչվում այն արհեստները, որոնց առարկան երկրային նյութերն են, իսկ իմացման գործիքները՝ ձեռքներն ու մատները: գ) Իմաստություն է կոչվում նաև բանական քննությունը՝ տրամաբանությունը (դիալեկտիկան), որի առարկան մտքի (խոսքի) ձևերն են, իսկ իմացման գործիքը՝ տրամախոհությունը: դ) Իմաստություն, այն էլ կատարյալ իմաստություն է աստվածաբանությունը, որի առարկան աստվածային ու իմանալի գոյերն են, իսկ իմացման գործիքը՝ հավատը: Բացարձակ իմաստության և ճշմարտության մարմնացումը Քրիստոսն է: Նույն աշխատությունում Տաթևացին տարբերակում է «իմաստասեր» և «իմաստուն» եզրույթները: Իմաստասեր են անվանում նրանց, ովքեր «ըստ արտաքին փիլիսոփայիցն կրթութեան են վարժեալք», իսկ իմաստուն՝ նրանց, ովքեր կամ առաջին նահապետների պես ի բնե «խոհեմք ու իմաստունք» են կամ էլ այդ շնորհը ստանում են Աստծուց, ինչպես, օրինակ, Սողոմոն իմաստունը⁵¹:

Առհասարակ «իմաստուն» ու «իմաստություն» եզրույթները որոշ իմաստով ավելի տարողունակ բովանդակություն ունեն, այսինքն՝ ներառում են անհատի գործունեության թե՛ տեսական և թե՛ գործնական ոլորտները, նրա գիտելիքներն ու կենսավորձը, խոր

⁵¹ Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 269:

իմացականությունը, մարդկանց հոգեբանություն հասկանալու կարողությունը, գիտելիքը իրականության մեջ արդյունավետ կիրառելու, բարդ հանգամանքներում խելամիտ որոշումներ կայացնելու, իրադարձությունների զարգացման ընթացքը կանխատեսելու հնարությունները և այլն: Ըստ իս՝ հենց «իմաստունին» բնորոշ այսպիսի հատկություններով է օժտված «Իմաստասեր» Հովհան Ծանեցին: Նա իմաստասեր է, որովհետև ուսանել է իմաստասիրություն, առանձնահատուկ սեր տածել գիտելիքի և իմաստության նկատմամբ (սովորելու նպատակով Օձունից տեղափոխվել է Արագածոտն գավառ, այնուհետև՝ Մյունյաց աշխարհ, անընդհատ զբաղվել է ինքնակրթությամբ), ծանոթացել է իմաստասերների երկերին և հռչակվել է իր տեսական-աստվածաբանական գիտելիքներով, հռետորական ձիրքով ու վերլուծական մտածողությամբ: Օձնեցու հոգևոր ժառանգությունը, հատկապես աստվածաբանական գրվածքներն իրենց փաստարկվածությամբ ու խորությամբ մեծ տպավորություն են թողել թե՛ ժամանակակիցների և թե՛ հետագա դարերի հայ աստվածաբանների վրա: Միաժամանակ նա իմաստասեր-իմաստուն է, որովհետև աչքի է ընկել իր բազմակողմ արդյունավետ գործունեությամբ՝ քաղաքական-դիվանագիտական ձեռնարկումներով, եկեղեցական գործերով («Կանոնագիրք Հայոցի» կազմումը, եկեղեցական բարեփոխումները, եկեղեցական ժողովներում (Գ-վին, 719 թ. և Մանագկերտ, 726 թ.) հայոց եկեղեցու արարողակարգի հաստատումը, ծիսադավանաբանական ու քրիստոսաբանական սկզբունքների ամրագրումը), առաքինի ու բարեպաշտ վարքով, նույնիսկ իր հրաշագործություններով և այլն: Եթե դժվար է ստուգապես ասել, թե վերոթվարկյալ արժանիքներից որն է անմիջականորեն առիթ տվել նրան «Իմաստասեր» կոչելու, ապա տեսականորեն ենթադրելի է, որ միջմադարյան հայ մատենագիրները ամենայն հավանականությամբ նկատի են ունեցել Օձնեցու բոլոր արժանիքները միասին վերցրած՝ թե՛ հոգևոր ժառանգությունը և թե՛ եկեղեցական-քաղաքական գործունեությունն ու բարեպաշտ վարքագիծը:

1.3. ՀՈՎՀԱՆ ՕՁՆԵՑՈՒ ԻՍԱՍՏԱՍԻՐԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

Հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ սուրբ Հովհան Գ Իմաստասեր Օձնեցին իրավամբ համարվում է հայ իրականության մեջ քրիստոնեական ջատագովական ու հայրաբանական ուղղության ներկայացուցիչ⁵², որի տեսական հետաքրքրությունների կիզակետում գերազանցապես քրիստոսաբանական-աստվածաբանական, ի մասնավորի Քրիստոսի բնության, աստվածայինի ու մարդկայինի, երկնայինի ու երկրայինի, իդեալականի ու նյութականի, պատկերամարտության ու կռապաշտության իմացաբանական հիմքերի, աստվածիմացության ու աշխարհաճանաչողության մեջ իմացության զգայական ու բանական ձևերի փոխհարաբերության հարցերն էին: Եթե V-VI դարերի հայ քրիստոնեական ջատագովական ու հայրաբանական ուղղության ներկայացուցիչների հիմնական խնդիրն էր պաշտպանել քրիստոնեական սկզբունքները հեթանոսության դեմ մղվող պայքարում, ապա VII-VIII դարերի մտածողները զբաղված էին ինչպես աղանդավորական ու հերձվածողական հոսանքների դեմ գաղափարական պայքարով, այնպես էլ հայոց եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքների սահմանմամբ ու համակարգմամբ: Դա հատկապես վերաբերում է Հովհան Օձնեցուն, ով մինչև կաթողիկոս ձեռնադրվելը հռչակված էր իր տեսական-աստվածաբանական գիտելիքներով, հռետորական ձիրքով ու վերլուծական

⁵² Տե՛ս **Գաբրիելյան Հ. Գ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 1, էջ 541-549, **Արևշատյան Ս. Ս.**, Փիլիսոփայություն, «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 2, էջ 581: Վ. Չալոյանը Հովհան Օձնեցուն համարում է հայ քրիստոնեության ջատագովության հետադիմական (ռեակցիոն) ուղղության ներկայացուցիչ (տե՛ս **Չալոյան Վ. Կ.**, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (Հին և միջին դարեր), էջ 90):

մտածողությամբ, իսկ ձեռնադրումից հետո նաև հայտնի դարձավ իր բազմակողմ արդյունավետ գործունեությամբ՝ քաղաքական-դիվանագիտական ձեռնարկումներով ու եկեղեցական գործերով, իր ժամանակի հայոց եկեղեցուն ընդդիմացող հոսանքների ու ուժերի (պավլիկյաններ, պատկերամարտներ, երևութականներ, քաղկեդոնականներ) դեմ նդած տեսական-գաղափարական ու գործնական պայքարով: Այս արժանիքների համար հայոց եկեղեցին նրան դասել է իր սրբերի շարքը:

Հայոց միջնադարում թեև աստվածաբանական-իմաստասիրական բնույթի երկերով հանդես եկած մտածողներին ժամանակակիցները կամ հետագա դարերի մատենագիրները պարտադիր վերագրել են «իմաստասեր», «փիլիսոփա», «եռամեծ փիլիսոփա», «սփեստոս» և նմանատիպ այլ մականուններ, սակայն ընդամենը երկու մտածողների՝ սուրբ Հովհան Օձնեցու և Հովհաննես Սարկավազի անվանն է կցվել «Իմաստասեր» պատվանունը: Անշուշտ, դա ուներ իր հիմքերը: Ըստ որոշ սկզբնաղբյուրների՝ Հովհան Օձնեցին քաջաժանոթ էր թե՛ ներքին (կրոնաաստվածաբանական, եկեղեցական) և թե՛ արտաքին (իմաստասիրական, տրամաբանական, ճարտասանական, քերականական) գիտություններին: Օձնեցու մասին առաջին տեղեկություն հայտնող պատմիչ, կաթողիկոս Հովհաննես Դրասխանակերտցին (IX-X դդ.) գրում է, որ կաթողիկոս Եղիա Արճիշեցուն հաջորդում է «մեծ իմաստասերն Յովհաննես, որ հմուտ և տեղեակ գրով բոլոր քերթողական շարագծաց, մասանց բանի և մասնականաց, այլ և վարժից սեռից և որք ընդ գոյացութեամբ են սեռական տեսակարարութիւնք մինչ ցանհատ վայր, և տարբերութեանցն ևս հանգամանաց և պատահմանց անջատից և անանջատից ոչ անտեղեակ: Դարձեալ և կրթական վարժից թեոնականաց, որ զարուեստին ծառոյ զպտուղս առոգանապէս ներադրէ յարուեստասերն...»⁵³: Ասորի ուղղափառ (Հակոբիկյան) եկեղեցու կաթողիկոս Միքայել Ասորին (1126-1199) Օձնեցու մասին գրում է. «Իսկ Յովհաննես պատրիարքն

⁵³ Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Հայոց պատմություն, էջ 102-104:

Հայոց, այր սուրբ և սքանչելագործ և յոժ վարժ աստուածային գրոց, այլ և արտաբնոցն»⁵⁴: «Յասմաուրք»-ում Հովհան Օձնեցու մասին նշվում է, որ նա «ի մանկութենէ վարժեալ յուսումն աստուածային գրոց. և յարուեստս իմաստասիրական հանճարոյ՝ զարդարեալ առաքիմութեամբ...»⁵⁵: Թեև նույնիսկ չի բացատրվում, որ Իմաստասեր կաթողիկոսը հեղինակած լինի իմաստասիրական-տրամաբանական բնույթի երկեր, այնուհանդերձ առկա տվյալներով ո՛չ տեղեկություն ունենք նրա իմաստասիրական բնույթի երկերի, ո՛չ էլ, ըստ էության, արտաքին գիտությունների իմացության նրա մակարդակի ու խորության մասին: Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների մասին պատկերացում ենք կազմում նրա երկերում քննարկված կրոնաաստվածաբանական հարցալուծումներում արտահայտած իմաստասիրական բնույթի մտքերի ու գաղափարների հիման վրա: Ինչպես իրավացիորեն նկատել է Կ. Միրումյանը, Օձնեցու «պահպանված երկերում փիլիսոփայական խնդրակարգը չի դառնում հատուկ ուսումնասիրության առարկա: Նրա փիլիսոփայական մտածողությունը դրսևորվում է գլխավորապես կրոնաաստվածաբանական գրվածքներում, աստվածաբանական դրույթների տեսական հիմնավորման ժամանակ: Այլ կերպ ասած՝ իմաստասերի երկերում փիլիսոփայությունը հանդես է գալիս իբրև միջոց, գործիք կրոնաաստվածաբանական ճշմարտությունների հաստատման ու հիմնավորման համար, ինչը դիտվում է իբրև նպատակ»⁵⁶: Այլ կերպ ասած՝ Օձնեցու երկերում իմաստասիրական գաղափարները միահյուսված են կրոնաաստվածաբանական նյութին, ինչը, բնականաբար, դժվարացնում է դրանց վերակազմությունը՝ հնարավորություն չտալով քիչ թե շատ հստակ պատկերացում կազմելու նրա իմաստասիրական՝ գոյաբանական, իմացաբանական, բարոյագիտական ու գեղագիտա-

⁵⁴ «Ժամանակագրոթիւն Տեառն Միխայէլի ասորոց Պատրիարքի հանեալ ի հնագոյն գրչագրէ», Յերուսաղէմ, 1871, էջ 339:

⁵⁵ «Յասմաուրք», Կ. Պոլիս, 1706, էջ 692:

⁵⁶ **Միրումյան Կ. Ա.**, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու սոցիալ-փիլիսոփայական հայացքները, էջ 401:

կան հայացքների մասին: Պատահական չէ, որ հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ տարբեր կերպ են ներկայացվել ու գնահատվել Օձնեցու իմաստասիրական հայացքները⁵⁷:

Թեև Օձնեցին հատուկ չի քննարկել միջնադարյան փիլիսոփայությանը բնորոշ այնպիսի հարցեր, ինչպիսիք են Աստծո կեցության, Աստծո և աշխարհի, Աստծո և մարդու, նախախնամության և կամքի ազատության, հոգու և մարմնի, զգայությունների ու մտքի, հավատի և բանականության, աստվածաբանության և փիլիսոփայության հարաբերակցության հարցերը, այնուհանդերձ, այս կամ այն ձևաչափով դրանց վերաբերյալ արտահայտել է իր կարծիքը: Երկու է, նմանաբնույթ կարծիքները որոշակի պատկերացում տալիս են նրա փիլիսոփայական գիտելիքների շրջանակի մասին, այնուհանդերձ, դրանց հիման վրա չենք կարող նրան համարել փիլիսոփայական որևէ հարցի լուծման կողմնակից կամ փիլիսոփայական որևէ ուղղության հետևորդ: Օրինակ, նրան չենք կարող համարել զգայապաշտ կամ ռացիոնալիստ մտածող միայն այն բանի համար, որ նա հպանցիկ խոսում է իմացության զգայական կամ բանական աստիճանի, զգայարանների կամ բանականության ճանաչողական ունակությունների ու գործառնությունների մասին: Նմանապես նրան չենք կարող անվանել արիստոտելական կամ պլատոնական այն բանի համար, որ նա իր երկերում օգտագործում է այդ մտածողների փիլիսոփայությանը բնորոշ հասկացություններ ու մտքեր:

Օձնեցին գերազանցապես աստվածաբան է, եկեղեցու վարդապետ և բնականաբար, կրոնաստվածաբանական ու դավանաբանական հարցեր քննարկելիս նախ և առաջ հենվում Սուրբ Գրքի և եկեղեցու վարդապետների, հատկապես «կապաղովկյան հայրերի»՝ սուրբ Բարսեղ Մեծի, սուրբ Գրիգոր Աստվածաբանի և սուրբ Գրիգոր

⁵⁷ Հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների վերլուծությունն ու գնահատականը տես **Ջաբարյան Ս. Ա.**, Ս. Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների գնահատումը հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ, «Էջմիածին» հանդես, 2017, թիվ ԺԲ, էջ 77-100:

Նյութապատկերների վրա, այնուհետև, ըստ անհրաժեշտության, օգտագործում իմաստասիրական բնույթի նյութեր: Նա քաջածանոթ է նաև հայ մտածողների ու վարդապետների գործերին, օրինակ, «Ընդդեմ երեւութականաց» երկում հիշատակում է Գրիգոր Լուսավորիչից հետո «լուսավորիչներ» Մեսրոպ Մաշտոցին, Սահակ Պարթևին, Եզնիկ Կողբացուն և «մեծ իմաստասեր եւ տիեզերահռչակ տէր Մովսէսին», ովքեր նաև թարգմանիչներ էին և ուղղափառ դավանության պաշտպաններ: Ցավոք սրտի, Օձնեցին տեղեկություններ չի հաղորդում նրանց, հատկապես «տիեզերահռչակ» փիլիսոփա Մովսէսի (կարելի է ենթադրել, որ նկատի է ունեցել պատմահայր Մովսես Խորենացուն) ստեղծագործությունների և փիլիսոփայական հայացքների մասին:

Իբրև աստվածաբան-իմաստասեր՝ Հովհան Օձնեցին իր մտածումներում ելակետ է ընդունում քրիստոնեական կրոնի հիմնարար դրույթները՝ հայտնության ճշմարտությունները և Աստծո, տիեզերքի, բնության ու մարդու մասին քրիստոնեական վարդապետության սկզբունքները: Նրա գոյաբանական-տիեզերաբանական հայացքներն ունեն միաստվածապաշտական ու արարչապաշտական բնույթ: Ըստ նրա՝ գոյություն ունի մեկ Աստված, որը ոչնչից արարում է գոյություն ունեցողը, նախախնամում, կարգ ու կանոն սահմանում արարված տիեզերքում, յուրաքանչյուր գոյին տալիս որոշակի կարգավիճակ ու գործառույթներ: Աստված բացարձակ գոյ է, որին համագոյակից չէր ո՛չ նյութական, ո՛չ էլ հոգևոր որևէ գոյացություն: Աստված ոչնչից է ստեղծում ամենի ինչ, այսինքն՝ ինքն է համայն գոյավորի կեցուցիչը: Այս առումով Օձնեցին քննադատում է դուալիստական այն տեսակետը, ըստ որի՝ նյութը հավերժակից է Աստծուն կամ աստվածային գործոյանը: Այն աստվածաբանությունը, որը Աստծուն հավասարեցնում է արարածներին կամ աստվածություն է վերագրում արարածներին, Օձնեցին անվանում է անաստվածություն: Դիմելով նման տեսակետ պաշտպանողին՝ նա գրում է. «Այս է քո պանծալի «աստուածաբանութիւնը», բայց մանաւանդ՝ յիմարութեանդ ապացոյցը, որ նիւթը կոչում ես յաւերժակից արարչական գո-

րութեանը եւ ո՛չ թէ Աստծուց ստեղծուած խոստովանում»⁵⁸: Օճնեցին անաստվածություն է համարում նաև այն տեսակետը, որը ժխտում է մի անեղ բնության մեջ երեք դեմքերի ու երեք անձերի՝ Հոր, Որդու և Սուրբ հոգու գոյությունը: Եթե ժխտվում են աստվածային անձերի միմյանց նկատմամբ պատճառականությունը և անունները, գրում է նա, ապա ժխտվում է նաև անձերից յուրաքանչյուրի գոյությունը, ինչից հետևում է, որ Աստված չկա⁵⁹:

Արարված աշխարհը ունի նյութական բնույթ, որովհետև բոլոր իրերը բաղկացած են չորս տարրերից: Անշուշտ, դա չի նշանակում, թե անջրպետ գոյություն ունի Արարչի ու արարածների միջև և իրերի մեջ առհասարակ գոյություն չունի աննյութականը: Թեև Աստված անդրկեցություն է, և երկնային ու երկրային աշխարհների միջև գոյություն ունեն որակական տարբերություններ, այնուհանդերձ Աստված տարբեր ձևերով ներկա ու մասնակից-հաղորդակից է արարված աշխարհում տեղի ունեցող իրադարձություններին: Նախախնամության գոյությունը արդեն իսկ վկայում է արարված աշխարհում Աստծո ներկայության մասին: Արարված իրերը իրենց մեջ կրում են աստվածայինի հետքերը, ավելին՝ կան իրեր, որոնց Աստված յուրօրինակ ձևով հաղորդել է իր գորությունը: Դրանով էլ պայմանավորված՝ արարված իրերի արժեքը որոշվում է ըստ այն բանի, թե որքանով է պատվական դրանց բնությունը, և թե ինչ տեղ են գրավում դրանք կեցության աստիճանակարգում: Այս առումով առանձնահատուկ է թե՛ մարդու կարգավիճակը տիեզերքում և թե՛ բացառիկ՝ Աստծո վերաբերմունքը մարդու նկատմամբ:

Օճնեցին պաշտպանում է քրիստոնեական մարդաբանության հիմնական գաղափարները: Աստվածային արարչագործության պասկը մարդն է, որն ստեղծվել է Աստծո պատկերով ու նմանությամբ և կոչվում է «Արարչի պատկեր բոլոր արարածների մեջ»: Աստված մարդուն ստեղծեց որպես անմեղ, անմահ և անապական էակ, և միայն պատվիրազանցությունը փոխեց նրա նախաստեղծ

⁵⁸ **Սուրբ Յովհաննէս Օճնեցի**, Ընդդէմ Երեսուրականների, էջ 260:

⁵⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 258-259:

բնությունը: Մեղքը, մահն ու ապականությունը մարդու ինքնականությունից և պատվիրազանցության հետևանք են: Պատվիրապահությունը և պատվիրազանցությունը ցուցանում են մարդու բնության գոյաբանական, իմացական ու բարոյական երկու տարբեր վիճակներ. «Բայց այն ժամանակ (պատվիրապահության ժամանակ – Ս. Ջ.) դժուարահակ էինք դէպի մեղքը եւ աւելի դիւրահակ՝ դէպի բարին, իսկ այժմ, այս ապականացու կեանքի մէջ ընկած լինելով, հակառակ փոփոխութեամբ ենք տառապում՝ դիւրահակ ենք դէպի մեղքը եւ դժուարահակ՝ դէպի առաքինութիւնը»⁶⁰: Պատվիրազանցության հետևանքով փոխվում են մահ մարդու մտակեցվածքն ու բարոյական վարքագիծը. այդուհետ մարդը դատապարտված է մտածել իր փրկության մասին, ընտրություն կատարել բարու և չարի, հոգևորի և մարմնականի, երկնայինի և երկրայինի միջև, պատասխանատու և հաշվետու լինել իր արարքների համար թե՛ ներկա և թե՛ առավելապես հանդերձյալ կյանքում: Օձնեցին լավատես է այն իմաստով, որ մարդու վիճակը ոչ թե համարում է անհույս ու անելանելի, այլ, ընդհակառակը, հուսատու ու ելանելի: Մեղսագործ մարդուն փրկելու համար Աստված իր որդուն ուղարկում է երկրային աշխարհը, որպեսզի վերջինս մարդեղանալով վերստեղծի նոր Ադամին՝ նրան ազատելով մեղքից, ապականությունից ու բանասարկուի բռնության ծառայությունից: Քրիստոսի առաքելությունն նպատակը մարդկանց փրկությունն է: Օձնեցու համոզմամբ՝ Աստծո որդին հաղորդակից դարձավ մարդկային բնական հատկություններին՝ դրանով իսկ մարդուն հաղորդակից դարձնելով իր բնական հատկություններին: Նա դարձավ մարդու որդի, որպեսզի մարդիկ արժանան դառնալու Աստծո որդիներ: Օձնեցին «մարդատյաց» է անվանում նրանց, ովքեր ուրանում են Աստծու մարդասիրությունը՝ մարդեղացումը: Քրիստոսը երկու աշխարհների ու բնությունների՝ աստվածայինի և մարդկայինի, երկնայինի ու երկրայինի ներդաշնակեցման խորհրդանշանն է. «Սոսկ մարդ չէր, բայց

⁶⁰ Սուրբ Յովհաննէս Օձնեցի, Ընդդէմ Երեսոթականների, էջ 264:

յոյ Աստված էլ չէր, այլ մանաւանդ՝ ե՛ր Աստուած, ե՛ր մարդ էր միաժա-
մանակ»⁶¹:

Ի սկզբանէ Աստված մարդուն ստեղծել է կատարյալ բնությամբ, որը, սակայն, ինքնական սայթաքելուց՝ պատվիրազանցությունից հետո ընկավ մեղքի, մահվան ու ապականության մեջ. «Եւ Ստեղծիչը այսպէս չէր գոյացրել Իր կողմից ստեղծուածին, այլ ստեղծուածի ինքնականութիւնը եւ բանասրկուի պատրանքները յաւելցցին մահն ու ապականութիւնը մեր բնութեան մէջ»⁶²: Այս երեք վիճակները փոխկապակցված են՝ մահը մեղքի, իսկ ապականությունը մահվան հետևանքն է: Ապականության երևոյթը բացատրելիս Օձնեցին դրսևորում է ամբողջի ու մասի, կայունության ու փոփոխության, անգոյության ու լինելության փոխհարաբերման մասին իր փիլիսոփայական գիտելիքը: Ապականությունը, ըստ նրա, «ամբողջ իրի քակտման պատճառն է, որ տեղի է ունենում փոփոխությամբ, քանզի ամբողջը բաղկացած է մասերից, իսկ ապականությունը փոփոխության միջոցով քանդում է մասերից բաղկացածը»⁶³: Ապականությունը ներհակ է լինելությանը և ապականում է իրը՝ «կարծես թէ ձգտելով անգոյացնել գոյը»: Օձնեցու համար ապականության հարցը ոչ միայն առնչվում է Քրիստոսի բնությանը, այլև առհասարակ կեցության գոյաբանական ու բարոյական շերտերին: Մեղք-մահ-ապականություն եռանդամության ծայրիմները պարզապէս չար են և՛ անվամբ, և՛ իրապէս, իսկ մեջտեղիներ՝ մահը, «ո՛չ պարզապէս եւ ո՛չ նոյն կերպ, այլ՝ ծայրիմներից վերցրած եւ իրար հետ միահիլուած: Քանզի այն, ինչ կոչւում է մահ, կոչւում է նաեւ քուն, եւ ինչը կեանքի վախճան է, [նաեւ] կեանքի սկիզբ է»⁶⁴: Աստված թէև պատժեց մարդուն, սակայն մահվան մեջ երկու «օգտաշահ սերմ» թաքցրեց. մեկն էլ այն է, որ մահից նեղվում ենք, երբ մեղքերը հասնում են իրենց լրումին, իսկ մյուսը՝ որ «մահն անբախտելի կենդանութեան սկիզբն է»:

⁶¹ **Սուրբ Յովհաննէ Օձնեցի**, Ընդդէմ Երեսուրթականների, էջ 268:

⁶² Նույն տեղում, էջ 264:

⁶³ Նույն տեղում, էջ 270:

⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 271:

րակ Օձնեցու համար սահմանազանցություններն ու ծայրահեղությունները, ինչին էլ դրանք վերաբերեն, մերժելի են: Անգամ այնպիսի երևույթների պարագայում, ինչպիսիք են ապաշխարությունն ու թողությունը, եթե մարդիկ ընկնում են ծայրահեղությունների մեջ, ապա դրանք կորցնում են իրենց բուն իմաստն ու նշանակությունը. «Մինն յանդգնաբար յապաշխարութեան հոսելով վտանգս, յառաւել պնդութենէն յանյուսութեան ընկղմի խորս: Եւ միսն անչափաբար ընդարձակեալ, թողութեանն յուսով զբովանդակ գերկիողին ի բաց լուծանէ զկապ: Իսկ որ յերկաքանչիւրոցն զանգիտեալ հրաժարիցէ ծայրայեղ խտորմանց, միջին իմն արդարակ և անստերիւրող ճանապարհաբերիցին»⁶⁵: Ուրեմն նման դեպքերում լավագույն տարբերակը ծայրահեղ խտորումներից ու կարգազանցումներից խուսափելն ու միջին «արդար և անվրեպ» ճանապարհով ընթանալն է: Դիմելով Քրիստոսի բնության հարցում միակողմանի, ծայրահեղ տեսակետ պաշտպանող ու իր սին ու սխալ մտքերը իբրև ճշմարիտ ներկայացնող ոմն մտածողի՝ Օձնեցին հռետորական ու պատկերավոր ոճով նրան հարց է տալիս. «Ինչո՞ւ ես նմանում զառիվայր թափուտղ ջրի, որ անկարող է ետ դառնալու, կամ ամպերից պոկուած կարկուտի, որ աւելի մօտ է հալչելու, քան թէ դարձեալ միանալու ամպերին»⁶⁶: Առհասարակ բանավիճելու ընթացքում Օձնեցին ձևակերպում է մեթոդաբանական բնույթի հետաքրքիր մտքեր (օրինակ, «Միմեանցից խիստ տարբեր բաներն իրար հետ մի՛ համեմատիր», «Յանձնի՛ր քեզ խօսքի բուն խորհուրդին եւ ո՛չ թե խօսքի խորհուրդը հարկադրաբար շեղի՛ր քո կողմը» և այլն):

Մարդու բնությանը ի ծնե ներհատուկ են հոգեկան և մարմնական կրքեր (քաղցը, ծարավը, ցասումը, երկյուղը, անգիտությունը և այլն), որոնք եթե մեղք ու սպալկանություն լինեին, չէին կարող միաժամանակ գոյատևել: Օրինակ, ըստ Օձնեցու՝ հոգու երեք մասերը՝ բանականը, ցասմականը և ցանկականը, մարդու կազմության բնա-

⁶⁵ «Տեսոն Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 38:

⁶⁵ **Սուրբ Յովհաննէս Օձնեցի**, Ընդդէմ Երեսուքականների, էջ 262:

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 255:

վորական ունակություններ ու հատկություններ են, որոնցով պատվիրապահությամբ զինվածները մարտնչում են մահվան ու ապականության դեմ, իսկ պատվիրազանցությամբ՝ զինաթափվում և հանձնվում թշնամիների: Հոգու և մարմնի կրքերը ո՛չ մեղք են, ո՛չ էլ ապականություն, այլ մարդկային բնությանը պատշաճող որոշակի որակներ ու հատկություններ: Եթե դրանք մեղք լինեին, ապա Քրիստոսը չէր ընդունի մարդկային բնավորական կրքերը: Դրանք նախքան մարդու մեղանչելը գոյություն ունեին ըստ բնության և ոչ թե հետագայում մեղքի հետևանքով են ներմուծվել մարդու բնության մեջ:

Օձնեցին պաշտպանում է մարդու անձնիշխանության, կամքի ազատության քրիստոնեական գաղափարը: Մարդը օժտված է բանականությամբ և անձնիշխանությամբ. բանականությամբ ճանաչում է, իսկ անձնիշխանությամբ կատարում ընտրություն: Աստվածային նախախնամությունը տարածվում է մարդու վրա, սակայն դա չի խոչընդոտում նրա կամքի ազատության իրագործմանը: Օձնեցին արտահայտում է այն միտքը, որ մարդն ունի ազատության այնպիսի ընտրություն, որ կարող է անել այն, ինչ ուզում է կամ լինել այն, ինչ կամենում է, սակայն միայն այն պայմանով, եթե չի խախտում հակասության օրենքի պահանջները, այսինքն՝ միաժամանակ չի ուզում իրար հակասող ու անհամատեղելի բաներ. «Ձի կարելի է բանական կենդանոյս՝ ամենեցուն յամենայն ժամ լինել զինչ եւ կամեսցի. թէպէտ եւ ոչ համանգամայն ի միջէ եւ ի մմին ժամու ներգործելով զներհականսն, որ մանասանդ ըստ գօրութեան երկորին ի մմին գտանին ի մարդն»⁶⁷: Օձնեցու համոզմամբ՝ ապականությունը ներհակ է լինելությանը, իսկ ներհակները չեն կարող միասին և միաժամանակ գոյություն ունենալ⁶⁸: Լինելությունն ու ապականությունը, ներհակների հերթափոխությունը կեցության օրենքն են: Օրինակ, «միմեանց փոխարինող ներհակները նոյն կերպով շրջաբերում են երբեմն դէպի կեանք, երբեմն՝ դէպի մահ, քանզի տրտմութիւնը փոխարինում է ու-

⁶⁷ «Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 12:

⁶⁸ Տե՛ս **Սուրբ Յովհաննէս Օձնեցի**, Ընդդէմ Երեսութականների, էջ 262:

րախութեամբ, իսկ չարութեան հետ խառնուած ուրախութիւնը՝ սուգով եւ տրտմութեամբ...»⁶⁹:

Օձնեցու փիլիսոփայական-աստվածաբանական ժառանգութեան ուշագրավ էջերից է հեթանոսական աշխարհայացքի որոշ սկզբունքների քննադատությունը: Նրա երկերում, հատկապէս «Ընդդէմ պատիկեանց» երկում, մանրամասն քննարկվում են պատկերամարտության, կռապաշտության ու բազմաստվածության առաջացման սոցիալ-մարդաբանական և իմացաբանական արմատների հարցերը: Նրա կարծիքով՝ պատկերապաշտության հակառակորդները խեղաթյուրում են աստվածաշնչյան մտքերը և չեն ուզում տեսնել քրիստոնեական աստվածապաշտության ու հեթանոսական բազմաստվածության միջև առկա տարբերությունները: Քրիստոնյա աստվածապաշտները պաշտում են Աստծո որդու՝ Քրիստոսի պատկերը և հաղթության նշանը՝ խաչը, իսկ հեթանոսները պաշտում են աստվածներ դարձրած տարբեր երևույթներ, կենդանիներ ու իրեր: Օձնեցին վերհանում է հեթանոսական բազմաստվածության և հեթանոսների կողմից նյութական տարրերի, կենդանիների, տարբեր երևույթների ու առարկաների աստվածացման սոցիալ-մարդաբանական ու իմացաբանական արմատները: Նա ներկայացնում է նյութապաշտության, զգայապաշտության և բազմաստվածության առաջացման իմացաբանական արմատները, ըստ այդմ էլ՝ մարդկային իմացության առանձնահատկությունները: Մարդը հոգու և մարմնի միասնություն է: Նա իր հոգու գորություններով հաղորդակցվում է իմանալի աշխարհի հետ, իսկ զգայարանների միջոցով՝ զգայաստու-նյութական աշխարհի իրերի հետ: Օձնեցին համապատասխանություն է տեսնում առավոտյան երգվող վեց սաղմոսների և վեց զգայարանների միջև (վեցերորդ զգայարան նա համարում է լեզուն, որը, ըստ Հերակլիտեսի, խոսքի արբանյակն է ու բանականության սպասավորը)՝ կարծելով, որ զգայարաններից չորսը՝ աչքերը, ականջները, շոշափելիքներն ու լեզուն, ստեղծված են պարզապէս

⁶⁹ Տե՛ս **Սուրբ Յովհաննէս Օձնեցի**, Ընդդէմ Երեսութեանների, էջ 263:

երգեցողության համար: Իսկ ընդհանրապես նա պաշտպանում է իմացության (աստվածիմացության) մեջ զգայականի և բանականի միասնության գաղափարը: Օրինակ, ըստ նրա՝ երբ ուղղադավան հավատացյալները հայացքը սևեռում են խաչին, չեն տեսնում միայն նյութականն ու զգայահասուն, այլև մտքի աչքով տեսնում են դրանում առկա անտեսանելին ու աներևույթը՝ աստվածայինի գործությունը: Լինելով մարմնավոր և մարմնական կապանքներով շղթայված՝ մարդն ի գորու չէ ճանաչել աստվածային աշխարհը, բացահայտորեն տեսնել աներևույթը՝ Աստծո մեծությունը: Օձնեցու երկերում չի նկատվում երկնայինի ու երկրայինի, հոգու և մարմնի հակադրության ծայրահեղ մեկնաբանություն, ընդհակառակը, Քրիստոսի բնության հարցի քննարկման համատեքստում նա կարևորում է մարմնի նշանակությունը, շեշտում այն միտքը, որ կամքի ազատությամբ պետք է բացատրել մարդու հոգեկան ու մարմնական ունակությունների, հատկությունների ու կրքերի գործադրման չար կամ բարի լինելը: Ըստ նրա՝ հոգին և մարմինը միասին ծառայում են թե՛ դեպի մեղք տանող և թե՛ մեղքից հեռու կրքերին: Մարդու մարմինը ունի պատվական բնություն, ինչի վկայությունը Քրիստոսի մարդեղացումն է՝ մարդու մարմնական բնությունը ընդունելը: Նրանք, ովքեր ուրանում են Բանի մարմնացումը, մնան են այն մարդկանց, որոնք «թագաւորական գահոյքը համարում են պատուարժան, իսկ նիւթը, որից կերտուել է գահոյքը, արհամարհելով մի կողմ են դնում իբրեւ անարգ մի բան՝ չհասկանալով, որ առարկան այն ժամանակ է պատուում, երբ [պատիւ է] ընծայում նրա բնութեանը: Քանզի եթէ չընծայուի նրան, որից վերցուեց, չի երեսայ այն փառքի առաւելութիւնը, որին հասաւ»⁷⁰:

Մարդը մարմնական էակ է, իսկ մարմինն իր բնությով առհասարակ խոչընդոտում է ճանաչել մտահասու գոյերը: Չնայած զգայաբանների հարուցած զանազան խոչընդոտներին, կարծում է Օձնեցին, մարդկային բանականությունը միշտ ձգտում է դրանք հաղթա-

⁷⁰ Սուրբ Յովհաննէս Օձնեցի, Ընդդէմ Երեսուրկանների, էջ 254-255:

հարել և բանաբնութայամբ ու մտազննութայամբ հասու լինել Արարչին ու գերագույն Սկզբնապատճառին, այսինքն՝ Աստծուն: Իսկ եթե միտքը չի կարողանում դա անել, ապա հաճելով զգայական իրերի ու երևույթների մեջ՝ ընկնում է դրանց թակարդը և երկնային ու երկրային իրողությունների մասին պատկերացում կազմում միայն զգայական տվյալների հիման վրա: Ջգայականից վեր բարձրանալու երևույթը համընդհանուր բնույթ ունի, այսինքն՝ վերաբերում է ոչ միայն իմացությանը, այլև մարդու կեցության բարոյագիտական ու գեղագիտական կողմերին: Օրինակ, մեղսագործները իրենց վիճակը փոխելու համար նախ պետք է արդարանան ապաշխարությամբ, այնուհետև երգով հաղորդակից լինեն աստվածայինին՝ անցնելով երկնային կեցության աստիճանները: Այս դեպքում օրինաբանելով Աստծուն՝ նրանք պետք է թողնեն զգայելին ու նյութեղենը և վեր ճախրելով՝ բարձրանան դեպի աննյութականների բնակարանը: Այսպիսով՝ մարդը որքան շուտ հրաժարվի նյութական-մարմնականի հետ իր կապվածությունից ու կախվածությունից, այնքան մոտ կլինի իր հոգու նախասկզբնական վիճակին և հոգեկան մաքրագործված հատկությունների շնորհիվ այնքան էլ շուտ կմերձենա աստվածային աշխարհին:

Օձնեցու կարծիքով՝ հեթանոսական աշխարհիմացության, հատկապես բազմաստվածության հիմքում ընկած է զգայապաշտությունը: Մարդը հավատում է իր տեսածին, լսածին, զգացածին, ուստի նրա համար գոյություն ունեն միայն այն իրերն ու երևույթները, որոնք տրվում են զգայարանների միջոցով: Եթե բանականությունը չի կարողանում ազատվել զգայությունների կապանքներից և չի կարողանում դուրս գալ զգայահասու գոյերի շրջանակից, ապա մնում է նյութականի ու մարմնականի գերին և սկսում է պաշտել նյութական-մարմնական գոյերը: Ըստ Օձնեցու՝ մարմնապաշտը նախ պաշտում և աստվածացնում է նյութական տարրերն ու զգայահասու գոյերը, այնուհետև իրեն համարում այդ «արարիչ աստվածությունների» սպասավորը, դրանց կամքի կամ կույր անհրաժեշտության կամակատարը: Այս ճանապարհով մարդը ոչ միայն հաստատում է զգայահա-

սու աշխարհի գոյությունը, այլև սկսում է պաշտել ու աստվածացնել նյութի տեսակներից որևէ մեկը. «Եվ քանի որ իր կամքով էլ վերցնում է նրա կերտման նյութը և պատվում, տիրական է դարձնում այն, այնուհետև ջանք չի խնայում նրան հռչակել արարիչ, իրեն՝ սպասավոր: Այս ձևով մոլորվեցին մարդիկ՝ զանց առնելով մեկ աստվածության իշխանությունը և ծառայելով բազմաստվածության իշխանությանը, այստեղից էլ մեկ աստծո կերպարի փոխարեն ծագեցին տզեղ և այլակերպ ձևերը, որոնք դրսևորում են մարդկային բազում ախտերի և ցանկասիրությունների շախաղները»⁷¹: Եվ այս մոլորությունը տևում է մինչև այնքան ժամանակ, երբ Ստեղծողը, գթալով իր պատկերին, դառնում է ստեղծվածի պատկերը, այսինքն՝ առնում է մարդու կերպարանք, որպեսզի մեկ անգամ էլ վերականգնի մարդու իմացական հզորությունը և նրան զարդարի աստվածային ճշմարտությամբ ու գեղեցկությամբ:

Օձնեցին բազմաստվածության և անաստվածության հիմնական պատճառը համարում է նախ զգայապաշտությունն ու նյութապաշտությունը, այնուհետև՝ կենցաղում մարդկանց մեջ արմատավորված հեթանոսական սովորույթներն ու ավանդույթները: Նա թվարկում է հեթանոսական պաշտամունքների, բազմաստվածության ու կռապաշտության առաջացման հետևյալ պատճառները.

ա) ոմանք աչքով տեսածներից զմայլված՝ խաբվեցին և աստվածներ անվանեցին աստղերը, լեռները, ծառերը, քարերը և այլն,

բ) ոմանք, սահաբեկված կենդանիների ուժից ու վարքից, սկսեցին նրանց պաշտել ու աստվածացնել, ինչպես բաբելոնացիները՝ վիշապին, եգիպտացիները՝ կոկորդիլոսին,

գ) ոմանք, ուրբեր «չափից դուրս տարվեցին իրենց վավաշոտ ախտի մտահոգությամբ», պաշտամունքի առարկա դարձրին կնոջ ու տղամարդու սեռական անդամները՝ կերտելով դրանց նմանությամբ արձաններ,

⁷¹ **Հովհան Օձնեցի**, Ընդդեմ պավլիկյանների, աշխարհաբար փոխադր. Ա. Ղազինյանի, «Էջմիածին», 1980, թիվ Բ-Գ, էջ 54:

դ) ոմանք, ինչպես պարսիկերն ու մարերը, նկատի ունենալով բնական տարրերի՝ կրակի, ջրի, հողի օգտակար հատկությունները, այն աստիճան աստվածացրին ու պաշտամունքի առարկա դարձրին այդ տարրերը, որ մեռնելուց հետո իրենց մարմինները ոչ թե թաղում էին հողում (չէին ուզում նեղությամբ անպատվել երկիրը), այլ թողնում էին որպես կեր գազանների ու թռչունների համար,

ե) ոմանք, նկատի ունենալով որոշ կենդանիների բուժիչ հատկությունները, մեծարելով աստվածներ անվանեցին արնախում գազաններին ու տզրուկներին,

զ) ոմանք էլ պաշտամունքի առարկա դարձրին այն կենդանիներին (ձի, շուն, կատու), որոնք ծառայում էին իրենց՝ միաժամանակ պայքարելով վնասատու կենդանիների դեմ,

է) ոմանք էլ ստեղծեցին մարդու անձի պաշտամունք. կռապաշտ հեթանոսները, նկատի ունենալով իրենց ընկերների, դյուցազունների կամ նահապետների արտաքին փառահեղ տեսքը, ֆիզիկական ու մտավոր արտասովոր հատկությունները, աստվածացնում էին նրանց, դարձնում կուռքեր և քանդակում նրանց բազիլները: Այսպես, քաղղեացիները, տեսնելով իրենց վիթխարի ու հուժկու տիտանին, պատիվ տվին ու պաշտեցին որպես աստծու: Նման ձևով բոլոր ժողովուրդները, այդ թվում՝ հայերը, ստեղծեցին իրենց աստվածներին՝ պաշտելով նաև նրանց բազիլները, որոնցում դարանեցին «չարասեր ու ճշմարտատյաց» դևերը՝ հիմք դնելով դևերի երկրպագությանը՝ դիվապաշտությանը:

Այսպիսով՝ ըստ Օձնեցու՝ տարբեր են հեթանոսների և նրանց հետևորդների պաշտամունքները, բայց դրանք ունեն մեկ ընդհանուր առում՝ կռապաշտություն, որի իմացաբանական արմատը զգայապաշտությունն է: Առանց խորանալու երևույթների պատճառահետևանքային կապերի ուսումնասիրությունների մեջ՝ հեթանոսները աստվածացնում և կուռք են դարձնում այն, ինչ իրենց թվում է գեղեցիկ, արտասովոր, սհարկու, հզոր ու վիթխարի, գայթակղիչ, բուժիչ, կենսատու և պիտանի:

Օձնեցի՛ն նաև անդրադառնում է իր ապրած ժամանակաշրջանում բոլորովա՛ծ պատկերամարտների ու պատկերապաշտների վեճի՛ն, որի հիմքում ընկած էին աստվածայինի ու մարդկայինի, հոգևորի ու նյութականի, գեղագիտականի ու բարոյագիտականի հարաբերակցության հարցերը: Պատկերամարտներն ու կռապաշտության անունից հանդես եկողները պնդում են, զրոյն է հայ մտածողը, որ պատկերապաշտությունը նյութապաշտություն է և ոչ թե աստվածապաշտություն, որ պատկերները Քրիստոսին ներկայացնում են որպես մարդու և ոչ թե որպես Աստծու, որ պատկերապաշտները աստվածապաշտության կարգերը կատարում են նյութական կառույցների ու առարկաների՝ եկեղեցիների, սեղանների, խաչերի, պատկերների միջոցով, և այս տեսանկյունից տարբերություն չկա, օրինակ, հեթանոսական տաճարի, մեհենական բազիլիկների և եկեղեցու միջև: Օձնեցու կարծիքով՝ Աստծո տաճարը և կուռքերի մեհյանները իրարից տարբերվում են **նախ** նրանով, որ մեհյանները կառուցվել են՝ որևէ «ախտից սկիզբ առնելով», և այդ ախտերի (ագահության, հարբեցողություն, սպանության, պռոնկության, տարրապաշտության և այլն) դևերը մարմնամալով՝ կուռքերի մեհյանները դարձնում են իրենց բնակարան և պահանջում համապատասխան պաշտամունք, իսկ եկեղեցիները կառուցվել են հավատացյալների աստվածասիրության փափագով: Մեհյանները կառուցվել են որպես կուռքերի ընդունարաններ, իսկ եկեղեցիները՝ Աստծու հետ մերձեցման ձգտող բարեպաշտ հավատացյալների աղոթարան ու ժողովարան: **Երկրորդ**, կռապաշտները մահացածներից ոմանց նմանությունը դրոշմում են անշունչ նյութերին, ինչի պատճառով «միանգամայն և ի նախատալեն և ի պատկերեն զրկեալ լինէր յուսոյ պատկերագործն: Իսկ մեք զկենդանին և զկենդանացուցիչն Քրիստոս յամենայն միութս մարդակերպ նմանութեամբ նկարագրենք. նորին աղագաւ և հաստատուն է հոյսն մեր...»⁷²: Պատկերամարտ-կռապաշտը գործ ունի անշունչ պատկերների, իսկ պատկերապաշտները՝ կենդանի ու կենդանարար

⁷² «Տեառն Յովհաննոս Իմաստափրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 90-92:

Քրիստոսի պատկերի հետ: **Երրորդ**, ուղղադավան հավատացյալները պաշտում են մարմնացած Բանին՝ մարդկային կենդանագրված պատկերի միջոցով և նրա հաղթության պատվական նշանը՝ խաչի ձևով: Ոչ թե կենդանի Քրիստոսին են պաշտում, այլ տեսանելիի ու մարմնավորի միջոցով անտեսանելիին ու անմարմնականին, որովհետև մարդկային միտքը անմարմնականին կարող է հաղորդակից լինել մարմնավորի միջնորդությամբ: Ուղղադավան քրիստոնյաները պաշտում են միայն այն գոյերը, որոնց մեջ Աստված ներհեղել է իր շնորհներն ու բարիքները, որոնց Աստված օժտել է գերբնական հատկություններով: Օրինակ, Իսրայելում Սողոմոնի ժամանակներում տարբեր տեղերում կային տաճարներ, սակայն ժողովուրդը ամեն տեղից հավաքվում էր Աստծուն աղոթելու նրա կառուցած տաճարում, որովհետև այդ տաճարում էր տեղի ունենում Աստծու և մարդկանց «հանդիպումը»: Հավատացյալները, երբ տեսնում են քարից կամ ոսկուց պատրաստված խաչ, ապա իրենց հույսը դնում են ոչ թե քարի կամ ոսկու, այլ խաչի գործության վրա: Նմանապես քրիստոնյաները, երբ պատվում են Քրիստոսի խաչը և նրա պատկերը, ուստի դրանց միջոցով պատվում են Քրիստոսին: Նախատիպը և պատկերը նույնական չեն, ինչպես մտածում են պատկերամարտները, այլ տարբերվում են իրարից: Նմանությունը դեռևս նույնություն չէ: Քրիստոնյաները բոլոր գոյերից միայն նրանց են պաշտում, որոնց մեջ տեսնում են Քրիստոսի պատկերի և Նրա խաչի նմանությունը. «Վասն զի անունն և զնմանութիւն զերկոսին հարկեցուցանէ, Քրիստոսի բնակել ի նոսա և մեզ աներկբայելի սրտիւ մեծարել»⁷³: Ի տարբերություն նյութապաշտ-կռապաշտների՝ ճշմարիտ հավատացյալների համար պաշտամունքի առարկա են դառնում ոչ թե առհասարակ նյութը կամ նյութական բոլոր իրերը, այլ այն իրերը, որոնց վրա պատկերված են Քրիստոսն ու խաչը, և որոնց մեջ կան աստվածային գործությունն ու ներգործությունը: Նրանց համար եկեղեցիները, սեղանները, խաչերը, պատկերները յուրով օժված փրկագործական մի-

⁷³ «Տեառն Յովհաննոս Իմաստափրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 94-96:

ջոցներ են, որոնց հետ մուտք է գործում աստվածային գորությունը: Որովհետև՝ «Ոչ կարելին անշունչ նիփք ի կենդանի մարդիկ օգնակա-
նութեան մատուցանել շնորհ, եթե ոչ Աստուած ի նոսա էր բնա-
կեալ»⁷⁴: Իրերի մեջ աստվածային գորության ու շնորհի առկայու-
թյամբ պետք է բացատրել Սուրբ գրքում նկարագրված հրաշքները: Օրինակ, Մովսէսը գավազանով կիսում էր ծովը, և այդ հրաշագոր-
ծությունը ոչ թե անշունչ փայտին է վերագրվում, այլ դրանում պար-
փակված աստվածային շնորհին: Այս իմաստով արարվածները ան-
տեր չեն, այլ դրանցում ներկա է աստվածայինը, կամ Աստված առ-
կա է իր ստեղծած իրերի մեջ: Արդյո՞ք դա նշանակում է, որ Աստված
ամենուր է, այսինքն՝ տարրալուծված է արարված իրերի մեջ:

Կռապաշտները վերոգրյալից եզրակացնում են, թե պատկերա-
պաշտությունը ոչ միայն անշունչ պատկերների և մեռյալ նյութի
սրբացում է, այլև արարածապաշտություն: Կռապաշտները ասում
են, գրում է Օձնեցին, թե քանի որ Աստված ամենուր է, բոլոր գոյերի
մեջ է, ուրեմն բոլոր գոյերը պաշտելի են, հետևաբար ճիշտ է, որ
իրենք Արարչի փոխարեն պաշտում են արարածների: Օձնեցու
կարծիքով՝ «Աստված ներկա է արարված իրերի մեջ» միտքը չպետք
է հասկանալ այնպես, որ Աստված համատարած գտնվում է բոլոր
նյութական իրերի մեջ, և այս իմաստով բոլոր գոյերը պետք է դառ-
նան պաշտամունքի առարկա: Մարդկային բնությունը կազմված է
մարմնից ու հոգուց, ուստի յուրով օժված իրերի նյութականությամբ
զվարճացվում է զգայականը, իսկ դրանց մեջ առկա աստվածային
գորությամբ՝ զորացվում հավատացյալի հոգեկանը: Այն իրերը, որոնք
օրինված ու օժված են, այսինքն՝ Աստծո խորհրդի ու գորության ար-
գասիք են, դրանց պետք է մեծարել ու պաշտել, երկրպագել ու համ-
բուրել, որովհետև դրանցում բնակվում է Սուրբ հոգին, և դրանցով են
բուժվում մարդկանց մարմնական ու հոգեկան ախտերը:

Ամփոփելով ասվածը՝ կարող են եզրակացնել, որ Հովհան Օձնե-
ցու՝ հայ քրիստոնեական ջատագովության ուշ շրջանի երևելի ներ-

⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 100:

կայացուցչի տեսական հետաքրքրությունների կիզակետում գերազանցապես քրիստոսաբանական-աստվածաբանական, ի մասնավորի Քրիստոսի բնության, աստվածայինի ու մարդկայինի, պատկերամարտության ու կռապաշտության իմացաբանական հիմքերի, աստվածիմացության ու աշխարհաճանաչողության մեջ զգայական ու բանական իմացաձևերի փոխհարաբերության հարցերն էին: Օձնեցու հոգևոր ժառանգության մեջ իմաստասիրական տեսանկյունից հատկապես ուշագրավ է ինչպես կռապաշտության, բազմաստվածության ու անաստվածության իմացաբանական ու սոցիալ-մարդաբանական հիմքերի, այնպես էլ պատկերամարտների (պավլիկյանների) ու երևութականների դավանաբանական ու քրիստոսաբանական ուսմունքների վերլուծությունը: Օձնեցու հոգևոր ժառանգությունը, հատկապես կրոնաստվածաբանական երկերը իրենց գաղափարայնությամբ, փաստարկվածությամբ ու իմաստասիրական խորությամբ մեծ տպավորություն են թողել թե՛ ժամանակակիցների և թե՛ հետագա դարերի հայ աստվածաբանների վրա:

1.4. ՀՈՎՀԱՆ ՕՉՆԵՑԻՆ ԻԲԲԵՒ ՊԱՏԿԵՐԱՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ՔՆՆԱԴԱՏ (ՆԿԱՏԱՌՈՒՄՆԵՐ «ԸՆԴԴԷՄ ՊԱՒՂԻԿԵԱՆՑ» ԵՐԿԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ)

Մույն ենթագլխում քննության առարկա է առաջին հայացքից տարօրինակ թվացող այն հարցը, թե ում դեմ է ուղղված Օձնեցու «Ընդդեմ պատիկեանց» երկը: Տարօրինակ է, քանզի երկի վերնագիրը պարզորոշ հուշում է, որ այն պետք է ուղղված լինի պավլիկյանների դեմ: Ցավոք, հայտնի չէ, թե երկի վերնագիրը պատկանում է հեղինակին, թե դա վերնագրել են հետագա դարերի մատենագիրները: Այս երկընտրանքը անհիմն չէ. որոշ փաստեր հիմք են տալիս կասկածելու վերնագրի հեղինակային պատկանելությունը: Նախ նշենք տարակուսանք առաջացնող այն փաստը, որ Օձնեցու երկերում ընդամենը երեք անգամ է հիշատակվում պավլիկյանների անունը, և երեք անգամ էլ այն գրվում է տարբեր կերպ: Այսպես, «Ատենաբանություն» երկում գործածված է «**պոլիկեանք**» եզրույթը («Ոչ է պարտ ի չարադանդ մծղնէիցն տեղիս, որ կոչին **պոլիկեանք**»⁷⁵), իսկ «Ընդդեմ պատիկեանց» երկում՝ տեքստում «**պայղակենութիւն**» («նախկին մծղնութեան **պայղակենութեան խեշերանք**»⁷⁶) և վերնագրում՝ «**պաւղիկեանց**»: Փաստորեն՝ միայն «Ընդդեմ պատիկեանց» երկի վերնագրում և տեքստում տարբեր կերպ է գրվում պավլիկյանների անունը, ինչը իսկապես տարօրինակ է: Չարմանալի է նաև այն փաստը, որ Օձնեցին, «Ընդդեմ երետօքականաց» երկում (գրված հավանաբար 726 թ.) Քրիստոսի բնության հարցի կապակցությամբ թվարկելով իրեն հայտնի աղանդավորական և հերձվածո-

⁷⁵ «Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 74:

⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 88:

դական մի շարք ուղղություններ ու ուսմունքներ և դրանց առաջնորդների անունները (Եվտիքես, Վալենտիանոս, Մանի, Ապոլինար, Սոփրոնիոս, Յուլիանոս, Եվնոմիոս, Արիոս և այլն, որոնք կան ուրանում էին Քրիստոսի մարդեղությունը, կան Քրիստոսը մարմինը համարում էին երկնքից բերված, կան թվացյալ էին համարում Քրիստոսի հայտնությունը և այլն), չի հիշատակում պավլիկյանների կան նրանց որևէ տեսաբանի անունը: Մինչդեռ հայտնի է, որ պավլիկյանները, ինչպես մանիքեականներն ու մարկիոնականները⁷⁷, երևութականներ էին, այսինքն, ըստ նրանց, «Քրիստոսը մարմին չի առել Ս. Կույսից, այլ՝ իր հետ երկնքից բերած մարմնով, ինչպես ջուրը խողովակի, անցել է Աստվածածնի միջով»⁷⁸: Թվում է՝ Օձնեցին պետք է օգտվեր պատեհ առիթից՝ ևս մեկ անգամ քննադատելու պավլիկյաններին՝ տվյալ ժամանակում եկեղեցու գաղափարական վտանգավոր հակառակորդներից մեկին, մինչդեռ «Ընդդեմ երեսութականաց» երկում նա առհասարակ չի խոսում պավլիկյանների մասին: Հինք ընդունելով այս փաստերը՝ կարող ենք ենթադրել, որ Օձնեցու երկի «Ընդդեմ պատիկեանց» վերնագիրը չի պատկանում հեղինակին, այն վերնագրվել է ավելի ուշ, թերևս IX-X դարերում՝ պավլիկյան շարժման աշխուժացման ժամանակաշրջանում:

Երկրորդ, իրականում Օձնեցու «Ընդդեմ պատիկեանց» երկը ոչ միայն քիչ թե շատ պատկերացում չի տալիս պավլիկյանների շարժման պատմության, գաղափարախոսության, կրոնաաստավածաբանական ու քրիստոսաբանական սկզբունքների և սոցիալ-փիլիսոփայական գաղափարների վերաբերյալ⁷⁹, այլև դրանում ընդամենը մեկ անգամ է հիշատակվում «պավլիկյան» անունը, այն էլ, ինչպես

⁷⁷ Ըստ Վրթանես Քերթոլի՝ «Մանիքեցիքն և Մարկիոնացիքն առ աշօք համարին զճշմարտութեանք մարմնալ Փրկչին, և յորժամ տեսանեն զպատկերս զժմնին զայրագնալք և մատուցեալք թշնամանեն», **Վրթանես Քերթոլ**, Յաղագս պատկերամարտից, «Էջմիածին», 1970, թիվ 2-է, էջ 91:

⁷⁸ **Քարթիկյան Հ.**, Պավլիկյաններ, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, էջ 847:

⁷⁹ Տե՛ս **Գուրեան Ա.**, Յովհան Իմաստասեր Օձնեցի, «Տաճար», 1913, թիվ 26-27, էջ 486, **Քարթիկյան Հ.**, Պավլիկյաններ, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, էջ 845-847:

նշվեց, որպես «նախկին մծղնեական աղանդի փշրանքներ» արտահայտությամբ: Եթե այդ երկը լիներ անվերնագիր, ապա դժվար կլիներ ասել, թե դա ստուգապես ում դեմ էր ուղղված: Փաստորեն՝ երկի բովանդակության և վերնագրի միջև կա որոշակի անհամապատասխանություն. ըստ վերնագրի՝ այն ուղղված է պավլիկյանների դեմ, բայց, **ըստ էության** (վերնագրին համապատասխան), տեղեկություններ չի տալիս պավլիկյանների մասին, այսինքն՝ չի ներկայացվում ու չի քննադատվում պավլիկյանների ուսմունքը, հատկապես դրա այն դրույթները, որոնք եկեղեցու համար ավելի անընդունելի էին, քան պատկերամարտական դրույթները: Այս կապակցությամբ ծագում է հետևյալ հարցը. Օձնեցու երկը ուղղված է միայն պավլիկյանների^օ, թե՞ առհասարակ պատկերամարտների դեմ: Այս հարցի պատասխանը կարևոր է այն առումով, որ դրանով կարող ենք ճշտել Օձնեցու երկի տեղն ու դերը ոչ միայն հայ, այլև համաքրիստոնեական աստվածաբանական մտքի պատմության մեջ:

* * *

Պատկերապաշտության և պատկերամարտության հարցը թեև դիտարկվել է IV-VII դարերի եկեղեցական գրականության մեջ (Եվսեբիոս Կեսարացի, Եպիփան Կիպրացի, Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Նյուսացի և այլք), այնուհանդերձ դա բուռն քննարկումների և գաղափարական-քաղաքական պայքարի առարկա է դարձել հատկապես VIII-IX դարերում: Բանավեճերի կռվախնձորը արտաքուստ սրբապատկերների հարցն էր, բայց, ըստ էության, քննարկվում էին կրոնաաստվածաբանական ու դավանաբանական և քաղաքական, գեղագիտական ու բարոյագիտական բնույթի առանցքային ու խորքային այնպիսի հարցեր, որոնք աղերսվում էին ինչպես Բանի մարդեղությանը, Քրիստոսի անձին ու բնությանը, եկեղեցու «մաքրությանը» ու հավատի անադարտությանը, կրոնի էությանն ու կրոնական բարեփոխումներին, այնպես էլ աշխարհիկ իշխանությունների (բյուզանդական կայսրերի) վարած ներքին ու արտաքին կրոնական ու սոցիալական քաղաքականությանը, աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանու-

բյուզնդերի, կայսրերի և վանականության, եկեղեցու ու պետության, կենտրոնի ու ծայրագավառների փոխհարաբերությանը, քրիստոնեական արվեստին (արդյո՞ք թույլատրելի է արվեստի միջոցով պատկերել վերգգայական, աստվածային աշխարհը, արվեստագետը ի գործ՞ է պատկերելու սրբերին, Աստվածածնին ու Քրիստոսին և այլն) և քրիստոնեական բարոյական արժեքներին:

Ընդունված է արևելաքրիստոնեական (հիմնականում բյուզանդական) եկեղեցու պատմության մեջ առանձնացնել պատկերամարտության երկու փուլ. առաջինն սկսվում է 726 թ. բյուզանդական կայսր Լևոն Գ Իսավրացու կողմից սրբապատկերները արգելող հրովարտակով և ավարտվում 787 թ., երբ Նիկիայի VII տիեզերական ժողովը դատապարտում է պատկերամարտությունը: Այս փուլում պատկերամարտների դեմ իր «Երեք ճառ ընդդեմ սրբապատկերները մերժողների» աշխատությամբ հանդես է գալիս նշանավոր աստվածաբան Հովհան Դամասկացին: Երկրորդ փուլն սկսվում է Լևոն Ե Հայկազն կայսեր օրոք (815 թ.) և ավարտվում հայագգի կայսրուհի Թեոդորայի կառավարման տարիներին, երբ 843 թ. պաշտոնապես վերականգնվում է սրբապատկերների պաշտամունքը: Այս փուլում պատկերամարտության դեմ հանդես եկած նշանավոր աստվածաբաններից էին պատրիարք Նիկիփորը, Թեոդոր Ստուդիտը և Թեոդոր Աբու Կուրանը⁸⁰:

Հիմք ընդունելով պատկերամարտների ու պատկերապաշտների միջև տեղի ունեցած բանավեճերի բնույթն ու մեթոդները՝ VIII-IX դարերի աստվածաբանական մտքի պատմության մեջ առանձնացնում

⁸⁰ Պատկերամարտության մատենագիտությունը տե՛ս **Баранов В. А.**, Иконоборчество. В кн.: “Православная энциклопедия”, т. 22, М., 2009, էջ 31-44, Պատկերամարտության պատմության հանգամանալից լուսարևումը տե՛ս նաև **Лурье В. М.**, История византийской философии. Формативный период, СПб., 2006: Այս աշխատության երրորդ՝ «Պատկերամարտություն և պատկերապաշտություն: Բյուզանդական աստվածաբանությունը VIII – IX դարերում» գլուխը (էջք 407-486) գրված է բյուզանդագետ, խնդրո առարկա հարցի գիտակ Վ. Ա. Բարանովի համահեղինակությամբ: Պատկերամարտական շարժման պատմագրությունը տե՛ս **Сюзюмов М. Я.**, Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода, «Византийский временник», т. XXII, М., 1963, էջ 199-226:

են պատկերամարտական վեճերի երեք շրջան: Առաջին շրջանում (726-740 թթ.) գերակշռում էին հեթանոսների, քրիստոնյաների և հրեաների, հերձվածողների, աղանդավորների և ուղղադավան հավատացյալների միջև տեղի ունեցած բանավեճերում քննարկված այնպիսի հարցեր, որոնց թվում են՝ արդյո՞ք սրբապատկերների կիրառումը կռապաշտություն է, և արդյո՞ք դա համահունչ է սուրբգրային ու եկեղեցական ավանդույթին: Այդ բանավեճերում մասամբ օգտագործվում էին նաև քրիստոսաբանական բնույթի փաստարկներ: Երկրորդ շրջանում (741-787 թթ.), որը անվանում են աստվածաբանական, պատկերամարտական բանավեճերում գերիշխում էին քրիստոսաբանական բնույթի հարցերն ու փաստարկները, իսկ երրորդում (814-828 թթ.) բանավեճի առարկա էր հիմնականում սրբերի պատկերման հարցը: Զանի որ այդ բանավեճերի ընթացքում օգտագործվում էր փիլիսոփայական նյութ, հիմնականում՝ Արիստոտելի փիլիսոփայական-տրամաբանական գաղափարները, ուստի այդ շրջանը մասնագետները կոչում են սքոլաստիկական⁸¹:

Պատկերամարտությունը ուներ պատմական ու տեսական-դոգմատիկական ակունքներ. պատկերամարտական միտումները միշտ էլ եղել են քրիստոնյաների միջավայրում և դրսևորվել են կրոնաստվածաբանական մտքում՝ ջատագովական ու հայրաբանական գրականության մեջ: Պատկերամարտները, ի դեմս պատկերապաշտության, տեսնում էին հեթանոսական կռապաշտության վերականգնման փորձ, իսկ պատկերապաշտների տեսաբանները սրբապատկերները համարում էին յուրօրինակ «Աստվածաշունչ» և ընթերցանության գիրք՝ անգրագետ հավատացյալների համար, վերջիններիս մտքի, զգացմունքների ու հիշողության վրա ներազդելու և նրանց կրթության, «բարեպաշտության ու կրոնասիրության հորդորիչ» մի-

⁸¹ Այդ մասին տես **Баранов В. А.**, Иконоборчество. В кн.: “Православная энциклопедия”, т. 22, М., 2009, էջ 31-44, **Печатнов В. В.**, Богословие византийского иконоборческого кризиса: периодизация и богословские споры при императоре Льве III. “Вестник Вятского государственного гуманитарного университета”, Научный журнал, № 1 (2016), էջ 36-47:

ջոց⁸²: Կրոնական տեսանկյունից պատկերամարտությունը ոչ միայն վաղըրիստոնեական ավանդույթների և հավատի մաքրության պահպանմանն ուղղված յուրօրինակ փորձ էր, այլև ուղղված էր հատկապես բյուզանդական եկեղեցիներում (հայ իրականության և հայոց եկեղեցու մեջ պատկերապաշտությունը եղել է չափավորության սահմաններում (այս իմաստով տեղին է *պարկերապաշտության* փոխարեն *պարկերահարգություն* եզրույթի գործածումը) և առավելապես դրսևորվել է խաչապաշտության տեսքով⁸³) կռապաշտության հասնող պատկերապաշտության ծայրահեղ ու տարօրինակ դեպքերի, կոպիտ մոգականության, ֆետիշիզմի ու սնոտիապաշտական դրսևորումների դեմ⁸⁴: Թեև որոշ հետազոտողներ պատկերամարտության

⁸² Տե՛ս, օրինակ, **Безансон А.**, Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества. Перевод с французского М. Розанова, М., 1999, էջ 127, **Ադոնց Ն.**, Պատկերների խնդիրը, Եր., 2003, էջ 15: Այս իմաստով հատկանշամական է Հովհան Օձնեցու կենսագրությունից մի դեպք: Հայոց կաթողիկոսը, լինելով արտակարգ գեղեցիկ անձնավորություն, սիրում էր տոնական օրերին ճոխ հագնված շրջել ժողովրդի մեջ՝ հարուցելով հիացմունք ու պատկառանք: Ըստ ավանդագրույցի՝ իրը նրա շքեղ տեսքի համար խալիֆ Օմար Բ նրան հրավիրում է Դամասկոս: Հայոց կաթողիկոսը ներկայանում է խալիֆին իր տոնական զգեստներով, ոսկեզօծված մորթիքով ու ոսկենկար գավազանով: Խալիֆ Օմար Բ-ն, ով հայտնի էր որպես արքունական պերճության ու շքեղության սովորույթները արգելող տիրակալ ու կրոնական ավանդույթներին հետևող, հիանալով կաթողիկոսի գեղեցիկ տեսքով, միաժամանակ նկատում է, որ եթե Քրիստոսը և նրա աշակերտները եղել են ճոխությունից հեռու, ապա ինչո՞ւ է նրանց հետևորդը հագնվում շքեղ: Հայոց կաթողիկոսը պատասխանում է, որ նրանք ճոխությունների կարիք չունեին, որովհետև ի բնե ունեին մարդկանց վրա ներգործելու ներուժ ու հրաշքներ գործելու շնորհ: Իսկ քանի որ ինքն այդ ուժը չունի, ուստի հարկադրված է, ինչպես քազավորներն ու իշխանները, ժողովրդի առջև երևալ ներգործող ազդեցիկ կերպարանքով. «Քրիստոս և աշակերտքն իր նշանօք և սքանչելօք փայլելին և մեք ոչ ունեյով զայն. այսու երևինք պատկառելի տեսողաց մերոց. և յերկիր ռամկաց» («**Յաճառուրք**», Կ. Պոլիս, 1706, էջ 693): Այնուհետև խալիֆի հետ առանձնանալով՝ ցուցադրում է իր ներքնագգեստները՝ խարազանագործ տատասկան և շապիկները, ինչից հետո փոխվում է խալիֆի վերաբերմունքը հայոց կաթողիկոսի նկատմամբ:

⁸³ Տե՛ս **Սահակյան Ա. Ս.**, Միջնադարյան պատկերապաշտության հայկական տարբերակը, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1987, թիվ 2, էջ 150-159:

⁸⁴ Այդ մասին տե՛ս **Шмеман Э. Д.**, Исторический путь Православия. М., 1993, էջ 248-249, **Шенборн К.**, Икона Христа. Богословские основы. Милан-М., 1999, **Языкова И. К.**, Сотворение образа. Богословие иконы /Серия «Современное богословие», М., 2012, էջ 78-79:

առաջացումը կապում են նաև միաբնակության դավանանքի հետ (նկատի է առնվում այն հանգամանքը, որ պատկերամարտ կայսրերը կապ են ունեցել միաբնակ եկեղեցու ու միաբնակություն դավանողների ծայրագավառային (հայկական ու սիրիական) միջավայրի հետ)⁸⁵, այնուհանդերձ գերիշխում է այն տեսակետը, ըստ որի՝ այնքան էլ ակնհայտ չէ միաբնակության դերը պատկերամարտական շարժման առաջացման գործում, որովհետև դա առավելապես բյուզանդական երևույթ էր⁸⁶:

Պատկերամարտությանն ու պատկերապաշտությանն աղերսվող հարցերը քննարկվել են նաև VI-VIII դարերի հայ աստվածաբանական գրականության մեջ⁸⁷, ընդ որում՝ ժամանակագրական առումով հայ մտածողների՝ Վրթանես Քերթովի, Հովհան Մայրագոմեցու, Հովհան Օձնեցու աշխատությունները նախորդել են բյուզանդական եկեղեցու վերոնշյալ աստվածաբանների աշխատություններին: Օրինակ, հայ հետազոտողների՝ Ն. Ալիևյանի, Մ. Աբեղյանի, Ս. Տեր-Ներսիսյանի կարծիքով՝ Վրթանես Քերթովի «Յաղագս պատկերամարտից» երկը (գրվել է հավանաբար 591-604 թթ. միջակայքում) պատկերամարտության դեմ գրված և մեզ հասած առաջին երկն է

⁸⁵ Տե՛ս, օրինակ, **Лазарев В. Н.**, История византийской живописи, М., 1986, էջ 53:

⁸⁶ Տե՛ս **Васильев А. А.**, История Византийской империи, т. 1, Время до крестовых походов (до 1081 г.) СПб, 2000; **Պապյան Մ.**, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի, էջ 93:

⁸⁷ Այդ մասին տե՛ս **Սեդրակեան Ա.**, Հայ եկեղեցու պատկերահարգութիւնը, Ս. Պետերբուրգ, 1904, **Մեղրոնյան Ե.**, Վրթանես Քերթովը և պատկերամարտությունը, «Էջմիածին», 1970, թիվ 6-7, **Տեր-Ներսիսյան Ս.**, Հայ արվեստը միջնադարում, Եր., 1975, Ա. Ռամազյանը հայ իրականության մեջ առանձնացնում է պատկերամարտության երեք շրջան՝ ա) VI դարավերջ-VII դարասկիզբ, բ) VII դարավերջ-VIII դարասկիզբ, գ) X դար, որոնք, նրա կարծիքով, պայմանավորված էին արտաքին ու ներքին մի շարք գործոններով, մշտապես ու գլխավորապես քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական ուժերի միջև մղված պայքարով: Վիճահարույց համարելով այս տեսակետը՝ նշենք, որ ինչ վերաբերում է Օձնեցու կողմից պատկերամարտության քննադատությանը, ապա դժվար է դա պայմանավորել նրա հակաքաղկեդոնական դիրքորոշմամբ, հասկապես դրանում տեսնել հունական ուղղափառ եկեղեցու պատկերապաշտության դեմ պայքարի դրսևորում (տե՛ս **Рамазян А. С.**, К вопросу о причинах иконоборчества в средневековой Армении, Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология, 2013, Вып. 5 (35), էջ 76-85): Իր երկում Օձնեցին հերքում է պատկերապաշտությունից ուղղված պատկերամարտների և ոչ թե քաղկեդոնականների մեղադրանքները:

ընդհանուր եկեղեցու պատմության մեջ⁸⁸: Դրանում քննարկվում են այն հարցերը, թե որքանով է քրիստոնեական կրոնին ու եկեղեցական ավանդույթին համահունչ պատկերների ու սրբապատկերների օգտագործումը, և ինչո՞վ է տարբերվում հեթանոսական կռապաշտությունը քրիստոնեական աստվածապաշտությունից: Վրթանես Քերթողը, չանդրադառնալով սրբապատկերումն արգելող աստվածաշնչյան մտքերին, նախ Հին ու Նոր կտակարաններից և եկեղեցու վարդապետների աշխատություններից մեջբերում է մտքեր ու ձևակերպումներ, այնուհետև վկայակոչում պատմական փաստեր, այդ թվում՝ հայ իրականությունից, որոնք ցույց են տալիս պատկերահարգության օրինականությունը և դրա ճանաչողական նշանակությունը հավատացյալների համար: Ռազմաքաղաքական ու կրոնադավանաբանական նոր պայմաններում Վրթանես Քերթողի ավանդույթը շարունակել է հայոց կաթողիկոս սուրբ Հովհան Օձնեցի Իմաստասերը. նա պատկերամարտության քննադատությամբ հանդես է եկել «Ընդդեմ պատիկեանց» երկով: Վրթանես Քերթողի և Օձնեցու երկերի միջև կան որոշ ընդհանրություններ, ինչը խոսում է այն մասին, որ պատկերամարտների ու պատկերապաշտների բանավեճի ակունքներում նախ և առաջ քրիստոնեական կրոնին աղերսվող հարցերի պարզաբանումն է: Թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը քննադատում են պատկերապաշտությունը կռապաշտություն համարողներին, ցույց տալիս կռապաշտության ու աստվածապաշտության սկզբունքային տարբերությունները: Բայց եթե Վրթանես Քերթողը սահմանափակվում է՝ պատկերամարտների դեմ բերելով սուրբ գրքերից ու վարդապետների երկերից քաղված հակապատկերամարտական բնույթի փաստարկներ, ապա Օձնեցին աստվածաբանական (քրիստոսաբանական) բնույթի դիտարկումներով ընդլայնում է այդ փաստարկների զինանոցը: Նա ցույց է տալիս, որ պատկերամարտների ու պատկերապաշտների վեճի առանցքում քրիստոսաբանությունն է՝ Բանի մարդեղացման, Քրիստոսի բնության ու անձի, նախատիպի ու պատկե-

⁸⁸ Տե՛ս Մեղրոնյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 89:

րի, աստվածայինի ու մարդկայինի հարաբերակցության մեկնաբանության խնդիրը: Օձնեցու երկում քննարկվում են հեթանոսական բազմաստվածությանն ու աստվածապաշտությանը, կռապաշտությանը, պատկերամարտությանն ու պատկերապաշտությանը, նախատիպի ու պատկերի հարաբերակցությանը, նյութականի (մարդկայինի) և հոգևորի (աստվածայինի) փոխհարաբերությանն ու Բանի մարդեղացմանն աղերսվող հարցեր: Օձնեցու երկում քննարկված հարցերից ակնհայտ երևում է, որ դա ավելի շուտ ուղղված է առհասարակ պատկերամարտների, քան պավլիկյանների ուսմունքի դեմ, թեև վերջիններս նույնպես պատկերամարտներ էին:

Այժմ ներկայացնենք խնդրո առարկա հարցի վերաբերյալ «Ընդդեմ պատիկեանց» երկի հեղինակի կարծիքը: Օձնեցին իր երկում երեք անգամ խոսք է բացում, թե ում դեմ է ուղղված իր քննադատությունը, սակայն գրեթե (բացառությամբ մեկ դեպքի) պարզորոշ չի հայտնում իր ընդդիմախոսների՝ պատկերապաշտներին կռապաշտության ու նյութապաշտության մեջ մեղադրողների անունները: Իր աշխատության սկզբնամասում նա գրում է, թե «հետին քարոզիչներն ու վկաները», «մտքով խավարածները», «ամբարտավանությամբ մարտահրավեր նետողները», «անհավատության դևից հիմարացած խելագարները» իրենց պիղծ շուրթերով Տիրոջ նշանի պաշտամունքի համար աստվածապաշտներին մեղադրում են կռապաշտության մեջ՝ մեջբերելով հեթանոսական կռամոլության դեմ ուղղված աստվածաշնչյան մարգարեների խոսքերը: Եվ այս ճանապարհով նրանք մոլորեցնում ու ճշմարիտ դավանությունից շեղում են միամիտ հավատացյալներին: Օձնեցին ցույց է տալիս այդ «մտքով խավարածների» թակարդում հայտնված «տխմար ու պարզամիտ մարդկանց» գաղափարական էվոլյուցիան՝ պատկերամարտությունից խաչամարտություն ու քրիստոսատեցություն, հետո՝ անաստվածություն ու դիվապաշտություն⁸⁹: Այդ «հետին քարոզիչները» իրենց բնորոշ խո-

⁸⁹ «Քանզի ահա գտաւ որոգայթ իբրև զվարմ հատրսաց ձգեալ ի մէջ ժողովողեան ազգի իւրոյ՝ ըմբռնել զտխմարս և զպարզամիտս ի մարդկանէ, որք չարեաց ի չարիս վերացեալ էին. ի պատկերամարտութենէ ի խաչամարտութիւն և քրիստոսատեցութիւն,

րամանկությամբ թիրախավորում են «քրիստոսասեր հոգիներին» և դաշնակցելով արարական իշխանությունների հետ ու օգտագործելով նրանց «սովերազիր և առասպելապատում մատյանները»՝ մոլորվածներին ու տգետ հավատացյալներին ներգրավում իրենց բազմության մեջ. «Այլեւ խորամանկեալ գտին շարութեանց իւրեանց զԷն խողխողիչ քրիստոսասիրաց անձանց, դաշնակից լինելով բռնակալաց կրճատելոցն, և ի հմտութիւն ածեալ նոցուն ստուերազիր առասպելապատում մատենիցն զհամբակացն իւրեանց խմբաւորութիւն...»⁹⁰: Հայտնի է, որ արարական տիրապետության որոշ ժամանակաշրջանում «թլպատված բռնակալներին» հետ դաշնակցել են պավլիկյանները, ուստի պետք է ենթադրել, որ տվյալ դեպքում Օձնեցու խոսքը առավելապէս վերաբերում է պավլիկյաններին: Փաստորեն՝ վերջիններս կարողացել են իրենց շուրջը համախմբել զանազան «տխմարների ու համբակների», պարզամիտների ու անգետների, որոնք էլ սկսել են եկեղեցուն մեղադրել Աստծո մարդացած Բանի պատկերը կենդանազրելու, այսինքն՝ կռապաշտության ու նյութապաշտության մեջ: Իսլամական մատյաններից ազդվելու փաստը վկայում է այն մասին, որ այդ ժամանակաշրջանի պատկերամարտական գաղափարախոսության ձևավորման վրա որոշակի ազդեցություն է ունեցել մասնաւորապէս կրոնը, որն սկզբունքորեն մերժում է պատկերապաշտությունը և մասնավորապէս Աստծուն մարդակերպական հատկություններով պատկերելու գաղափարը:

և անտուստ յանաստուածութիւն և դիւստապաշտութիւն» («Տեառն Յովհաննո Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 80): Հովհան Օձնեցու երկի այս հատվածը տվորաբար վերագրվում է պավլիկյանների գաղափարական էվոլյուցիային, մինչդեռ տվյալ դեպքում խոսքը վերաբերում է նրանց թակարդում հայտնված մարդկանց գաղափարական ղեգերումներին:

⁹⁰ «Տեառն Յովհաննո Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 80: Կարելի է ենթադրել, որ Օձնեցին իր երկը գրել է մինչև կաթողիկոս ձեռնադրվելը, հակառակ դեպքում նա, նկատի ունենալով Բյուզանդիայի կայսեր Լևոն Գ Իսավրացու հակապատկերապաշտական և պավլիկյանների հետ մերձեմալու քաղաքականությունը, պիտի շեշտեր պավլիկյանների ոչ միայն արաբների, այլև բյուզանդացիների հետ դաշնակցության մասին: Բացի դրանից՝ դառնալով կաթողիկոս՝ նա դաշնակցեց արաբների հետ, ուստի հազիվ թե նրանց համարեր «թլպատված բռնակալներ», իսկ նրանց կրոնական գրքերը՝ «սովերազիր ու առասպելապատում մատյաններ»:

Նվաճած քրիստոնեական երկրներում իսլամի հետևորդների պատկերամարտությունը ուղղված էր ինչպես սրբապատկերների, այնպես էլ քրիստոնեության խորհրդանշանի՝ խաչի դեմ: Դրա հիմքը Ղուրանում արտահայտված այն միտքն էր, որ Քրիստոսը աստված չէ, այլ մարդ-մարգարե: Մուսուլմանները ժխտում էին նաև Քրիստոսի խաչելության իրողությունը: Օրինակ, ըստ պատմիչ Ղևոնդի՝ Լևոն Գ Իսավրացուն ուղղված նամակում խալիֆ Օմար Բ (717-720) գրում է, թե «ինչո՞ւ առաքյալների ու մարգարեների ոսկորները պաշտում եք կամ խաչի նշանը, որն ըստ օրենքի [պատժի] դատապարտության գործիք էր, ինչպես նաև պատկերները, որ պաշտում եք»⁹¹: Իսկ Օմար Բ հաջորդած Եգիպտ խալիֆի հրովարտակով (723 թ.) խալիֆայության գերիշխանության տակ գտնվող քրիստոնեություն դավանող երկրների եկեղեցիներում արգելվեց սրբապատկերների պաշտամունքը: Ըստ պատմիչ Ղևոնդի՝ նա «մոլեգին կատաղությամբ բազում չարիքներով մարտնչում էր մեր քրիստոնյա ազգի դեմ, քանզի պիղծ դևի կատաղությամբ բռնված հրաման տվեց փշրել և խորտակել մեր տիրոջ ու փրկչի ճշմարիտ մարդեղության և նրա աշակերտների կենդանագիր պատկերները. խորտակեց և Քրիստոսի տերունական խաչի նշանը, որը շատ տեղերում կանգնեցված էր հանուն համագո երրորդության և նրա երկրպագության համար»⁹²:

«Ընդդեմ պատիկեանց» աշխատության ներածական մասից հետո Օձնեցին քննարկում է պատկերապաշտության դեմ պատկերամարտների բերած այն առարկությունը, որ Հին կտակարանը արգելում է Աստծո պատկերումը, մերժում է սրբապատկերները, ուստի պատկերապաշտությունը կռապաշտություն է: Ընդամին, պատկերամարտները օգտագործում են աստվածաշնչյան մարգարեների այն խոսքերը, որոնք ասվել են հեթանոսական կռապաշտությունը մերժելու նպատակով: Օձնեցու կարծիքով՝ պատկերապաշտության հակառակորդները խեղաթյուրում են աստվածաշնչյան մտքերը և չեն ուզում տեսնել քրիստոնեական աստվածապաշտության և հեթանո-

⁹¹ Ղևոնդ, նշվ. աշխ., էջ 46:

⁹² Նույն տեղում, էջ 86:

ասկան բազմաստվածության միջև առկա տարբերությունները: Քրիստոնյա աստվածապաշտները պաշտում են Աստծո որդու՝ Քրիստոսի պատկերը և հաղթության նշանը՝ խաչը, իսկ հեթանոսները պաշտում են աստվածներ դարձրած տարբեր երևույթներ, կենդանիներ ու իրեր: Օձնեցին վերհանում է հեթանոսական բազմաստվածության և հեթանոսների կողմից նյութական տարրերի, կենդանիների, տարբեր երևույթների ու առարկաների աստվածացման սոցիալ-մարդաբանական ու իմացաբանական արմատները: Ըստ Օձնեցու՝ տարբեր են հեթանոսների և նրանց հետևորդների պաշտամունքները, բայց դրանք ունեն մեկ ընդհանուր անուն՝ կռապաշտություն: Անցնելով հակահարձակման՝ Օձնեցին գրում է, թե կռապաշտներ են նաև պատկերամարտները, որոնք տարբեր ճանապարհներով՝ անհավատ մտածումներով, լեզվագարներին բնորոշ ավելորդաբանություններով, կեղծիքներով, գրպարտանքներով ու բանբասանքներով փորձում են աղավաղել քրիստոնեական ուսմունքը: Փաստորեն՝ իր երկի այս հատվածում Օձնեցին չի արտաբերում պավլիկյանների անունը և նրանց չի առանձնացնում «հետին քարոզիչների» ու «խավարամիտների» խառնամաղխ բազմությունից, որոնց միավորման հիմքում ընկած է պատկերամարտությունը: Անկախ իրենց ծագումից ու գաղափարներից՝ այդ պատկերամարտները պատկերապաշտներին մեղադրում են կռապաշտության մեջ:

Իր աշխատության մի այլ դրվագում, դարձյալ անդրադառնալով եկեղեցու գաղափարական հակառակորդներին, Օձնեցին գրում է, որ «սատայանական ուսմունքի» կրողների մասին դժվար է ամեն ինչ իմանալ, որովհետև ժողովվելով մի տեղում՝ նրանց «ամբարշտության հեղեղներից» գոյացել է ծով: Ինչպես գորտերը, իրենց մարմնի անդամները թաքցնելով ջրում, բերանները դեպի դուրս ձայն են արձակում՝ հայտնի լինելով և մնալով անհայտ, այդպես էլ այդ ժանտագործ ու տղմասեր մարդիկ են, որոնք միմյանց մոտ պղծություններ են անում, իսկ ուղղադավան հավատացյալների մոտ՝ սխալավրեպ ու պատրոդ խոսքերով ձևանում անգետ ու անմեղ: Նման մարդկանց միավորումը բնական է, որովհետև սովորաբար ճշմարտությունից հե-

ուսացածները ձգտում են իրար միանալ: Այս դեպքում Օձնեցին արդեն ակնարկում է, թե ում նկատի ունի: «Սատայանական ուսմունքի» ներկայացուցիչներից են, ինչպես նախկին մծնեղության բեկորները (պավլիկյանները), որոնք, Ներսես հայրապետի (հետագոտողները վիճարկում են, թե խոսքը ում է վերաբերում՝ կաթողիկոս Ներսես Բ (548-557), թե՞ Ներսես Գ Շիրակցի (641-661), որի ժամանակ աղանդավորները կոչվում էին ոչ թե պավլիկյաններ, այլ մծղնեականներ) կողմից արժանանալով հանդիմանանքի, թաքնվել էին հայոց աշխարհի տարբեր վայրերում, այնպես էլ որոշ պատկերամարտներ, որոնք, կշտամբվելով Աղվանից կաթողիկոսներից, գաղթելով եկան միացան պավլիկյաններին: Նրանց միավորմանը նպաստեցին «թլպատված բռնակալները»՝ արաբական իշխանությունները: Այս կապակցությամբ Օձնեցին գրում է, թե քանի դեռ նրանք չէին գտել «դերաքրիստոսի»՝ հակաքրիստոսի առաջնորդներին (իմա՝ իսլամադավան կառավարողներին, արաբներին⁹³), վախենում էին քրիստո-

⁹³ Օձնեցին հականե-հանվանե չի հայտնում «դերաքրիստոսի» անունները, թեև հենց նրանց է համարում պավլիկյանների, պատկերամարտների, այլ աղանդավորների ու հերձվածողների «կարապետները»: «Եւ մինչչեւ էր նոցա զօրավիզն գտեալ զկարապետս դերաքրիստոսին, երկուցեալք եւ արսեսալք կային յուղիղ եւ ի գերապանձ կրօնից քրիստոսականաց. մանավանդ թէ եւ զինքն դատապարտէ անզգամն, իրոց տանջեալ խորիորոց: Իսկ յորժամ այսմիկ որպէս մեծագունի ինչ եւ նորոյ՝ հնացելոյ եւ աղօտացելոյ՝ հասանել կարծեցին, յայնժամ ի դարանամտութեանն իրեանց սողեալ յորջից՝ յաշխարհամէջս եւ ի ժողովդարբնակս համարձակեցան արձակել տեղիս. ի հեղեղական հեղձուցիչ ջուրցն մասն հասեալ նմա, Ջրկայ անուանելով» («Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 88): Այս հատվածը տարբեր կերպ են գրաբարից աշխարհաբարի փոխադրել Ա. Ղազինյանն ու Վ. Համբարձումյանը: Ուշադրություն դարձնենք հատկապես տվյալ հատվածի բովանդակությունը բացահայտող հետևյալ տողերի փոխադրությանը. «Եւ մինչ չեւ էր նոցա զօրավիզն գտեալ զկարապետս դերաքրիստոսին» և «Իսկ յորժամ այսմիկ որպէս մեծագունի ինչ եւ նորոյ՝ հնացելոյս եւ աղօտացելոյ՝ հասանել կարծեցին»: Ա. Ղազինյանը այդ հատվածը փոխադրել է հետևյալ կերպ. «Եվ քանի դեռ նրանք դերաքրիստոսի կարապետներին իրենց զօրավիզ չէին գտել, վախենում ու արքունում էին քրիստոսականների ուղիղ և գերապանձ կրոնից, մանավանդ որ անզգամը, իր մտքերից տանջվելով, դատապարտում է ինքն իրեն: Իսկ երբ երևաց հնացած ու աղոտ այս լմահմեղական կրոնը, կարծեցին, ինչ-որ մեծագույն մի բան է դա, այն ժամանակ դուրս սողալով իրենց դարանամտ տրջերից՝ համարձակվեցին հարձակվել միջնաշխարհի և ժողովրդարբնակ վայրերի վրա՝ իրենց մաս հասած հեղեղախոս ու հեղձուցիչ ջրերի այն վայրից, որ կոչվում է Ջրկա» («Հովհան Օձնեցի, Ընդդեմ պավլիկյանների, աշխարհա-

նեական կրոնից: Բայց երբ գտան նրանց, դուրս սողալով հարձակվեցին և կենտրոնացան միջնաշխարհի ու երկրի ժողովրդաբնակ վայրերում, ինչպես բազմաթիվ անգղեր նեխած դիակի մի պատառի վրա, և հանդգնեցին իրենց անվան աղտեղությունը փաթաթել հույսով երկնային բարիքներին ձեռք մեկնածների վրա («գանուանն իրեանց զախտախիմս յանդգնեցան կախել զայնցանէ, որ յերկնից բարութեանցն բուռն հարեալ ունիցին յուսով»⁹⁴):

Իր երկի այս հատվածում Օձնեցին, նկատի ունենալով պատկերապաշտների դեմ ուղղված մեղադրանքները, քննարկում է աստվածապաշտությանն ու նյութապաշտությանը, Քրիստոսի մարդեղացմանը, նախատիպի ու պատկերի հարաբերակցությանն առնչվող հարցեր: Պատկերամարտներն ու կռապաշտության անունից հանդես եկողները պնդում են, զրոյն է նա, որ պատկերապաշտությունը նյութապաշտություն է և ոչ թե աստվածապաշտություն, որ պատկերները Քրիստոսին ներկայացնում են որպես մարդու և ոչ թե որպես Աստծու, որ պատկերապաշտները աստվածապաշտության կարգերը կատարում են նյութական կառույցների ու առարկաների՝ եկեղեցիների, սեղանների, խաչերի, պատկերների միջոցով, և այս տեսանկյու-

բար փոխադր. Ա. Ղազինյանի, «Էջմիածին», 1980, թիվ 2-3, էջ 53): Վ. Համբարձումյանը այդ հատվածը փոխադրել է հետևյալ կերպ. «**Եւ քանի դեռ նրանք չէին գտել զորավիզ դերաքրիստոսի առաջնորդոյին**, վախենում եւ արասպիում էին քրիստոնյաների ճշմարիտ եւ գերապանծ կրոնից, մանավանդ որ անգգամը, իր մտքերից տանջված, նաեւ ինքն իրեն է դատապարտում: **Իսկ երբ այս հնացածին եւ աղոտացածին, իբրեւ ավելի մեծի ու նորի, մտածեցին հասնել**, այն ժամանակ իրենց դարանակալ որջից դուրս սողալով համարձակվեցին դիմել երկրի միջին մասը կազմող եւ մարդաբնակ տեղերը. հեղեղիչ եւ խեղդող այն ջրերից մասը հասնելով՝ նրան Ջրկա անվանեցին» (**Հովհաննես Օձնեցի**, Երկեր, Մատենագիտ., գրաբարից փոխադրումը, առաջաբանը և ծանոթագր.՝ Վ. Համբարձումյանի, Եր., 1999, էջ 133-134): Ըստ իս՝ ընդգծված տողերի Ա. Ղազինյանի փոխադրությունը ավելի ճիշտ է: Այսպես, ա) բնագրի «**զկարապետս դերաքրիստոսին**» արտահայտությունում խոսքը վերաբերում է դերաքրիստոսի կարապետներին և ոչ թե կարապետին, բ) «**Իսկ յորժամ այսմիկ որպէս մեծագունի ինչ էւ նորոյ՝ հնացելոյս եւ աղօտացելոյ՝ հասանել կարծեցին**» միաքը վերաբերում է այդ «դերաքրիստոսի կարապետների»՝ մուսուլման առաջնորդների կրոնին, որի պատկերահարգությունը մերժող խոստագույն (ռիզորիստական) սկզբունքներից ոգևորվել էին պատկերամարտները:

⁹⁴ «Տեառն Յովհաննու Իմաստափրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 88:

նից տարբերություն չկա, օրինակ, հեթանոսական տաճարի, մեհենական բազիլիկների և եկեղեցու միջև: Օձնեցու կարծիքով Աստծո տաճարը և կուռքերի մեհյանները իրարից տարբերվում են **նախ** նրանով, որ մեհյանները կառուցվել են՝ որևէ «ախտից սկիզբ առնելով», և այդ ախտերի (ագահության, հարբեցողություն, սպանության, պոռնկության, տարրապաշտության և այլն) դևերը մարմնամալով կուռքերի մեհյանները դարձնում են իրենց բնակարան և պահանջում համապատասխան պաշտամունք, իսկ եկեղեցիները կառուցվել են հավատացյալների աստվածասիրության փափագով: Մեհյանները կառուցվել են որպես կուռքերի ընդունարաններ, իսկ եկեղեցիները՝ Աստծու հետ մերձեցման ձգտող բարեպաշտ հավատացյալների աղոթարան ու ժողովարան: **Երկրորդ**, կռապաշտները մահացածներից ոմանց նմանությունը դրոշմում են անշունչ նյութերին, ինչի պատճառով «միանգամայն և ի նախատպէն և ի պատկերէն գրկեալ լինէր յուսոյ պատկերագործն: Իսկ մեք զկենդանին և զկենդանացուցիչն Քրիստոս յամենայն նիւթս մարդակերպ նմանութեամբ նկարագրեմք. նորին աղագաւ և հաստատուն է հոյսն մեր...»⁹⁵: Պատկերամարտկռապաշտը գործ ունի անշունչ պատկերների, իսկ պատկերապաշտները՝ կենդանի ու կենդանարար Քրիստոսի պատկերի հետ: **Երրորդ**, ուղղադավան հավատացյալները պաշտում են մարմնացած Բանին՝ մարդկային կենդանագրված պատկերի միջոցով և նրա հաղթության պատվական նշանը՝ խաչի ձևով: Ոչ թե կենդանի Քրիստոսին են պաշտում, այլ տեսանելիի ու մարմնավորի միջոցով անտեսանելիին ու անմարմնականին, որովհետև մարդկային միտքը անմարմնականին կարող է հաղորդակից լինել մարմնավորի միջնորդությամբ: Ի տարբերություն նյութապաշտ-կռապաշտների՝ ճշմարիտ հավատացյալների համար պաշտամունքի առարկա են դառնում ոչ թե առհասարակ նյութը կամ նյութական բոլոր իրերը, այլ այն իրերը, որոնց վրա պատկերված են Քրիստոսն ու խաչը, և որոնց մեջ կան աստվածային գորությունն ու ներգործությունը: Նրանց համար եկեղեցիները,

⁹⁵ «Տեառն Յովհաննոս Իմաստափրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 90-92:

սեղանները, խաչերը, պատկերները յուրով օծված փրկագործական միջոցներ են, որոնց հետ մուտք է գործում աստվածային գորությունը: Որովհետև՝ «Ոչ կարելին անշունչ նիւթք ի կենդանի մարդիկ օգնականութեան մատուցանել շնորհ, եթէ ոչ Աստուած ի նոսա էր բնակեալ»⁹⁶: Ուղղադավան քրիստոնյաները պաշտում են միայն այն գոյերը, որոնց մեջ Աստված ներհեղել է իր շնորհներն ու բարիքները, որոնց Աստված օծտել է գերբնական հատկություններով: Օրինակ, Իսրայելում Սողոմոնի ժամանակներում տարբեր տեղերում կային տաճարներ, սակայն ժողովուրդը ամեն տեղից հավաքվում էր Աստծուն աղոթելու նրա կառուցած տաճարում, որովհետև այդ տաճարում էր տեղի ունենում Աստծու և մարդկանց «հանդիպումը»: Հավատացյալները, երբ տեսնում են քարից կամ ոսկուց պատրաստված խաչ, ապա իրենց հույսը դնում են ոչ թե քարի կամ ոսկու, այլ խաչի գորության վրա: Նմանապես քրիստոնյաները, երբ պատվում են Քրիստոսի խաչը և նրա պատկերը, ուստի դրանց միջոցով պատվում են Քրիստոսին: Նախատիպը և պատկերը նույնական չեն, ինչպես մտածում են պատկերամարտները⁹⁷, այլ տարբերվում են իրարից: Նմանությունը դեռևս նույնություն չէ: Քրիստոնյաները բոլոր գոյերից միայն նրանց են պաշտում, որոնց մեջ տեսնում են Քրիստոսի պատկերի և նրա խաչի նմանությունը. «Վասն զի անունն և զնմանութիւն զերկոսին հարկեցուցանէ, Քրիստոսի բնակել ի նոսա և մեզ աներկբայելի սրտիւ մեծարել»⁹⁸:

Օճնեցին շեշտում է այն միտքը, որ պատկերապաշտության հիմքում ընկած է Բանի մարդեղությունը. «Մինչև գթացեալ ստեղծողի պատկերին, եղև պատկեր ստեղծուածոյն. և որ ի սկզբանէ արար

⁹⁶ «Տեառն Յովհաննո Իմաստասիրի Աւճնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 100:

⁹⁷ Պատկերը նախատիպի հետ նույնացնելը եղել է կերպարի կայսերական (հեթանոսական) պաշտամունքի առանձնահատկությունը: Այդ ավանդույթը հանգեցրեց նրան, որ հեթանոսները կայսեր կերպարը պատվում էին նրա անձին համահավասար և կերպարին վերագրում այնպիսի իրավունքներ ու գործառույթներ, որոնք ներհատուկ էին կայսրերին: Միով բանիվ, կայսեր պետական-իրավական կարգավիճակը փոխանցվում էր նրա կերպարին (այդ մասին տես **Бельтинг X.**, *Образ и культ. История образа до эпохи искусства*, М., 2002, էջ 53):

⁹⁸ «Տեառն Յովհաննո Իմաստասիրի Աւճնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 94-96:

գմարդն ի պատկերի իւրում և ըստ նմանութեան ինքն եկն, և ի վախճան ժամանականացս այսոցիկ զկերպարանս ծառայի էառ, և ի նմանութիւն մարդկան գտաւ եղեալ, զի ի ձեռն այսորիկ միւս անգամ զարդարեսցի գեղեցկագունութեամբ յօրինեալ պատկերն ըստ առաջին աստուածատեսակ նմանութեան: Եւ այս է, որ գմարմնացելոյ բանին Աստուծոյ վարդապետեաց մեզ պաշտել զկենդանագրեալ մարդկային ձևով զպատկեր, և զպատուականն զայն յաղթութեան նշան»⁹⁹: Բանի մարդեղացմամբ երևաց Աստծո «մարդկային կերպարանքը», ինչն էլ հնարավորություն տվեց նյութական միջոցներով պատկերելու Բան Աստծուն: Անունն ու նմանությունը անհրաժեշտ են դարձնում Քրիստոսին բնակեցված տեսնել պատկերների մեջ և աներկբա սրտով մեծարել նրանց: Այդ պատկերների մեջ բնակվում է նաև Սուրբ երրորդության գորությունը, որի միջոցով մարդկանց հասնում են պարզևներ կամ պատուհասներ, փակվում կամ բացվում են երկնքի դռները և այլն: Անշունչ նյութերը չէին կարող օգնել մարդկանց, եթե Աստված բնակված չլիներ դրանց մեջ: Երկրպագելով Քրիստոսի պատկերն ու նրա խաչը՝ ուղղադավան հավատացյալները դրանց միջոցով երկրպագում են Քրիստոսին, տեսանելիի ու նյութականի միջոցով հաղորդակից լինում անտեսանելիին ու աննյութականին, տեսանելիի մեջ մտածում դրանում պարփակված անտեսանելիի մասին:

Իր աշխատության վերջնամասում Օձնեցին երրորդ անգամ անդրադառնում է ուղղափառ հավատից շեղվածներին կամ «կռապաշտության անունից դատողներին»: Գարձյալ նա անվանապես չի հայտնում նրանց ով լինելու մասին: Անհայտ է մնում նաև Օձնեցու մատնանշած «իմաստության պարսատիկով ջախջախված» պատկերամարտների ու կռապաշտների «վեհագոյն» ու «գերակացեալ» վարդապետության անունը կամ «չար պաշտամունքի ամբարտավան գլուխը»: Հայոց կաթողիկոսի կարծիքով՝ ուղղադավան հավատին ընդդիմացողները միմյանց դեմ մարտնչող, իրարից տարբեր ու թշնա-

⁹⁹ «Տեառն Յովհաննոս Իմաստափրի Աւծնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 94-96:

մի վարդապետություն ունեցող «այլազգի գնդեր» են, որոնք ոչ միայն չեն հավատում քրիստոնյաների աստվածապաշտությանը, այլև փորձում են աստվածապաշտներին իրենց ձայնակից ու համախոհ համարել: Սակայն, գրում է Օձնեցին, մենք այդ երկուսից այնքան ենք հեռացել, ինչքան լույսը խավարից: Ովքե՞ր են այդ «այլազգի գնդերը», որոնք «ամբարտավանությամբ մարտահրավեր են նետում» ուղղադավան հավատացյալներին և փորձում են տարբեր ճանապարհներով հասնել «անհասանելի մարդեղութեան Բանին»: Եթե Բանի մարդեղացման ժխտումն է նրանց պաշտամունքի «վեհագոյն» ու «գերակացեալ» գլուխը, ապա նշանակում է, որ այդ երկու «գնդերի» ուսմունքների գաղափարական հիմքը երևութականությունն է, որի քրիստոսաբանական վարդապետությունը տեսականորեն ու գործնականորեն կարող է հանգեցնել պատկերամարտության: Այսպիսով՝ աստվածապաշտությունն ու պատկերապաշտությունը մերժողների նկատմամբ վերը բերված երեք անդրադարձումներից ակնհայտ է դառնում, որ Օձնեցու «Ընդդէմ պատիկեանց» աշխատությունն ուղղված է ոչ միայն և ոչ այնքան պավլիկյանների, որքան առհասարակ պատկերամարտների ու պատկերապաշտությունը կռապաշտություն անվանողների և Բանի մարդեղացումը առ աչօք համարողների (երևութականների) դեմ:

Այժմ անդրադառնանք խնդրո առարկա հարցի վերաբերյալ հետազոտողների կարծիքներին: Մասնագիտական գրականության մեջ տարածված է այն տեսակետը, որ «Ընդդէմ պատիկեանց» երկը ուղղված է պավլիկյանների դեմ: Մի այլ կարծիքի համաձայն՝ այդ երկը «ուղղված է պատկերամարտ պավլիկյան աղանդի եւ պատկերամարտության դեմ առհասարակ»¹⁰⁰: Իսկ Եղ. վրդ. Յովհաննեսեանի կարծիքով՝ Օձնեցին այդ երկում «գիտնականորեն կը հերքէ սրբոց պատկերաց յարգութեան կռապաշտութիւն համարիլը և կը ցուցնէ

¹⁰⁰ «Հայ եկեղեցու սուրբ կաթողիկոսները», հրատ. պատրաստ., խմբագր., առաջաբան եւ ծանոթագր.՝ Արարատ քին. Պողոսյան, Վաղարշապատ, 2017, էջ 149: Տե՛ս նաև **Եզնիկ քին. Պետրոսյան**, Հայ եկեղեցու պատմություն, Մասն Ա, Էջմիածին, 1990, էջ 67-68:

այն անհուն տարբերությունը՝ որ կայ կուռքերու և քրիստոնեայ պաշտամանց առարկայից և դիտմանց մէջ: Դառս աւելի ժողովրդեան համար գրած է ուղղակի՝ զգուշացնելու համար մոլորեալ Մայրագոմեցիներէն...»¹⁰¹: Օձնեցու երկի բովանդակությունը հաստատում է հատկապես այն կարծիքների իրավացիությունը, ըստ որոնց՝ այդ երկը ուղղված է առհասարակ պատկերամարտների, ի մասնավորի պավլիկյանների դեմ: Ինչպես տեքստի վերլուծությունից տեսանք, այդ երկն ուղղված է ընդդեմ այն հակառակորդների, որոնք եկեղեցուն մեղադրում էին կռապաշտության ու նյութապաշտության մէջ: Օձնեցու կարծիքով՝ այդ մեղադրողները աստվածապաշտությունն ու պատկերահարգությունը չեն տարբերում կռապաշտությունից ու պատկերամարտությունից, չեն ընդունում Բանի մարդեղացման իրողությունը, սրբապատկերների ու խաչի գորությունն ու ներգործությունը: Օձնեցու ժամանակ նման կերպ մտածում էին ոչ միայն պավլիկյանները: Ուստի, եթե վերոգրյալ կարծիքները ընդհանուր հայտարարի բերենք, ապա կարող ենք ասել, որ Օձնեցու երկը ուղղված է առհասարակ պատկերամարտության դեմ և դրանում քննադատվում են պատկերամարտների, ամենայն հավանականությամբ պավլիկյանների, մծղնեականների, երևութականների և ուրիշների կողմից եկեղեցուն ներկայացված մեղադրանքները:

Եթե այդ երկը ուղղված է միայն պավլիկյանների դեմ, ապա ծագում է հետևյալ հարցը. մի՞թե Օձնեցու ապրած ժամանակահատվածում պավլիկյանները այնքան մեծ թիվ էին կազմում Հայաստանում և այնպիսի վտանգ էին ներկայացնում, որ հայոց եկեղեցու աստվածաբանը հարկադրված էր նրանց դեմ հանդես գալու հատուկ աշխատությամբ: Այս շրջանում Հայաստանում պավլիկյանների տարածվածության և նրանց դեմ հայոց եկեղեցու կողմից գաղափարական պայքար մղելու հարցի վերաբերյալ գոյություն ունեն տարբեր կարծիքներ: Պատմաբան Ս. Մելիք-Բախշյանը թեև նշում է, որ Արևելյան Հայաստանում տեղի ունեցած պավլիկյան շարժման մասին եղած

¹⁰¹ **Յովհաննէսեան Ե.**, Աստուածաբանական տեսքիւն մը Օձնեցոյ «Ընդդէմ երեւութականաց» ճառին, «Բագմավէպ», 1922, թիվ 5, էջ 133:

տեղեկությունները ընդհանրապես քիչ են, դրա համար պարզ չեն, թե ինչպիսի՛ ծավալ կամ ինչ ընթացք է ունեցել այդ շարժումը, այնուհանդերձ կարծում է, որ VII դարի վերջերին և VIII դարի սկզբներին Հայաստանում աշխուժացել է պավլիկյան շարժումը: Չնշելով այդ աշխուժացման դրսևորման ձևերը՝ նա կարծում է, որ այն պայմանավորված էր, մի կողմից, «արաբական իշխանությունների՝ նրանց նկատմամբ ցույց տված որոշ հովանավորությամբ, որով արաբներն աշխատում էին պավլիկյանների միջոցով պայքարել բյուզանդական ազդեցության դեմ Հայաստանում, իսկ մյուս կողմից՝ հայոց եկեղեցին, զբաղված լինելով Աղվանքի եկեղեցու հարցերով և Քաղկեդոնի ժողովի հետևանքով առաջացած վեճերը լուծելով, հարկ եղած ուշադրություն չէր կարողանում նվիրել պավլիկյանների դեմ մղվող պայքարին»¹⁰²: Սակայն սպասողական վիճակը երկար չի տևում: Հայոց եկեղեցին, այլևս չկարողանալով հանդուրժել իր թշնամիների գործունեությունը, սկսում է գործնական (նկատի ունի Դվինի եկեղեցական ժողովում ընդունված ԼԲ կանոնը) և գաղափարական (նկատի ունի Հովհան Օձնեցու «Ընդդեմ պառիկեանց» երկը) պայքար մղել նրանց դեմ: Նրա կարծիքով՝ հայտնի չէ, թե Հովհան Օձնեցու միջոցառումները ինչ ձևով և մինչ երբ կիրառվեցին: Մի բան միայն պարզ է, որ Դվինի ժողովում և Օձնեցու աշխատության մեջ հիշատակված պավլիկյանները հետագայում այլևս չեն հիշատակվում որպես վտանգավոր ուժ Արևելյան Հայաստանի տիրող դասակարգերի համար: Հակադրվելով Բ. Սարգիսեանի կարծիքին՝ Ս. Մելիք-Բախչյանը գտնում է, որ Օձնեցին ոչ թե բնաջնջեց պավլիկյաններին, այլ միայն ճնշեց¹⁰³: Պավլիկյանների շարժման մասին Հ. Բարթիկյանը գրում է, որ VIII դարի սկզբում այնքան հուժկու է դառնում պավլիկյան շարժումը, որ «Հայոց կաթողիկոս Հովհան Օձնեցին անհրաժեշտ է գտնում առանձին ճառ գրել պավլիկյանների և նրանց ուսմունքի դեմ,

¹⁰² Մելիք-Բախչյան Ս., Պավլիկյան շարժումը Հայաստանում, Եր., 1953, էջ 151-152:

¹⁰³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 155:

անվանարկել նրանց վարդապետությունը, ժողովրդական զանգվածներն աղանդից հեռու պահելու մտահոգությամբ»¹⁰⁴:

Հարկ է նշել, որ խորհրդային պատմագիտական ու պատմափիլիսոփայական գրականության մեջ տարածված էր այն տեսակետը, ըստ որի՝ Օձնեցին պավլիկյան շարժման «ջարդարարն» էր¹⁰⁵: Փիլիսոփա-պատմաբան Հ. Գաբրիելյանը, տուրք տալով նախախորհրդային և հատկապես խորհրդային շրջանում պավլիկյան շարժման դասակարգային ըմբռնմանը, առանց արդյուրների նշելու գրում է, թե VIII դարասկզբին (718-721 թթ. և 726-727 թթ.) «նամիկ ժողովուրդը պավլիկյանների դրոշով հանդես եկավ հայ հոգևորականության և առհասարակ իշխող վերնախավերի դեմ»: Նման պայմաններում հայ եկեղեցու ներկայացուցիչները պետք է պայքարեին պավլիկյանների դեմ. «Օձնեցին պավլիկյանների ամենակատաղի հակառակորդն էր: Վերջինների դեմ տարվող քաղաքական պայքարի ընդհանուր ղեկավարությունը Օձնեցու ձեռքում էր, որը, անշեղորեն իրականացնելով տիրապետող դասակարգի պատվերը, դաժանորեն ճնշում էր պավլիկյանների ամեն մի ելույթ՝ այդ հարցում համագործակցելով արաբ նվաճողների հետ: Նա առաջիններից էր, որ հատուկ աշխատությամբ հանդես եկավ պավլիկյանների աշխարհահայեցողության դեմ՝ նույնացնելով այդ երևութականության հետ»¹⁰⁶: Օձնեցիագետ Մ. Պապյանը, հենվելով հայ և բյուզանդական սկզբնաղբյուրների, պավլիկյանների մասին բազմալեզու հետազոտությունների վրա, թեև գրում է, որ VII-VIII դարերում Հայաստանում գրեթե չկային պավլիկյան համայնքներ, որ պավլիկյանները մեծաթիվ չէին, որ պավլիկյանների դեմ Հովհան ձեռնարկած միջոցառումները ընդամենը կրում էին կանխարգելիչ բնույթ, որ Օձնեցին «պայքարում էր ոչ թե ուղակիորեն պավլիկյանների դեմ, այլ

¹⁰⁴ **Բաբրիկյան Հ. Մ.**, Պավլիկյան շարժումը Հայաստանում VII-IX դարերում, «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 2, էջ 394:

¹⁰⁵ Տե՛ս, օրինակ, **Չաղոյան Վ. Կ.**, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (Հին և միջին դարեր), էջ 90:

¹⁰⁶ **Գաբրիելյան Հ. Գ.**, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 1, էջ 541:

նրանց, ովքեր որեւէ շփման կամ հարաբերության մեջ կմտնեն պավլիկյանների հետ», այնուհանդերձ կարծես ինքն իրեն հակասելով՝ գրում է նաև հետևյալը. «Իսկ Հայաստանում Հովհան Օձնեցու կաթողիկոսության սկզբում արդեն պավլիկյան շարժումը քավական լուրջ անհանգստությունների տեղիք էր տալիս: Քանզի, ինչպես նշում է Հովհան Օձնեցին, պավլիկյանները «յաշխարհամէջս եւ ի ժողովրդաբնակս համարձակեցան յարձակել տեղիս»: Ակտիվացնելով իրենց գործունեությունը Հայաստանում պավլիկյանները հասարակական վտանգ էին ներկայացնում: Հայաստանի եւ հայ եկեղեցու համար պավլիկյանների դեմ պայքարը, իր կարեւորությամբ, չէր զիջում քաղկեդոնականության դեմ մղվող պայքարին, քանի որ երկուսն էլ հարվածում էին միեւնոյն կետին՝ ցանկանալով խախտել հայ եկեղեցու ամբողջականությունը եւ պառակտել այն»¹⁰⁷:

Եթե իսկապես Հայաստանում չկային պավլիկյան համայնքներ, և պավլիկյաններն էլ մեծ թիվ չէին կազմում (Օձնեցու այն վկայությունը, որ ուղղափառ հավատից մոլորվածները «յաշխարհամէջս եւ ի ժողովրդաբնակս համարձակեցան յարձակել տեղիս», վերաբերում է ոչ միայն նախկին մծնեղության բեկորներին, այսինքն՝ պավլիկյաններին, այլև նրանց միացած պատկերամարտներին և այլ աղանդավորական խմբերին), ապա մի՞թե այդքան մեծ վտանգ էին ներկայացնում հայոց եկեղեցու համար, որ դրա նշանավոր աստվածաբանն ու կաթողիկոսը, իրական հակառակորդներին (օրինակ, երևութականներին կամ քաղկեդոնականներին) թողած, պետք է ուժերի լարումով հանդես գար ոչ այնքան մեծ ուժ ներկայացնող գաղափարական հակառակորդի (պավլիկյանների) դեմ: Իհարկե, այս հարցադրումից չի բխում, թե Հայաստանում պավլիկյաններ չկային, և հայոց եկեղեցին պավլիկյաններից ու առհասարակ տարատեսակ աղանդավորներից չպետք է զգուշանար և չձեռնարկեր կանխարգելիչ միջոցառումներ: Բանն այն է, որ աղանդավորների տեսաբանները, հատկապես պավլիկյան քարոզիչները իրենց ճարտար լեզվի,

¹⁰⁷ Պապյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 87:

բանիմացության ու ճարտասանական (սովետական) հմտությունների շնորհիվ ծավալում էին արդյունավետ գործունեություն և կարողանում էին ոչ միայն պարզամիտ, այլև «երկրում երկնային վարքով առաջնորդվող» հավատացյալներին համոզել իրենց ուսմունքի ճշմարտացիության մեջ: Օրինակ, բյուզանդացի մատենագիր Պետրոս Սիկիլիացին, որ երկար ժամանակ ապրել է պավլիկյանների շրջապատում, անփորձ բանավիճողներին խորհուրդ էր տալիս պավլիկյանների հետ չխոսակցել, որովհետև կհայտնվեին նրանց թակարդում. «Դժվար է, որ պարզամիտները նրանցից չհափշտակվեն, քանզի նրանք Ավետարանի և [Պողոս] առաքյալի բոլոր ասույթներից են ճառում, լոկ իրենք տեղյակ լինելով իրենց նենգությանը, քանզի Սուրբ Գրոց քաջատեղյակ են»¹⁰⁸: Այնուհանդերձ, առայժմ չկա պատմական մի աղբյուր, որում արձանագրված լիներ Օձնեցու կողմից հատկապես պավլիկյանների ճնշման որևէ դեպք: Բոլոր քրիստոնյա ջատագույների, աստվածաբանների ու գործիչների մյան Օձնեցին պայքարել է եկեղեցու հակառակորդների՝ աղանդավորների, հերձվածողների ու հերետիկոսների, տվյալ դեպքում՝ նաև պավլիկյանների դեմ: Վարդան Վարդապետ Արևելցին (1200-1271) Օձնեցուն նվիրված ճառում գրում է հայոց կաթողիկոսի մյան արդյունավետ գործունեության մասին՝ չառանձնացնելով որևէ ուղղություն և չտալով պավլիկյանների անունը. «Իսկ մեր առաքելանման հայրը առաքելական կարգի շնորհներ առնելով՝ յանձն առավ առաքելական ջանքն ու ճանփորդությունները, այցելում էր տարբեր աշխարհներ ել գավառներ ու քաղաքներ, ուր որ կարողանում էր հասնել: Ամենուր հաստատում էր հավատքի գործերից խախտված տեղերը, կտրում էր հանցանքի փուշը, հեռացնում էր ոստ ու խութ, շեղված մտքի ու գործերի ծնունդ խոչընդոտները: Սերմանում էր սուրբ ցորենը, չորացնում

¹⁰⁸ Բարթիկյան Հ. Մ., Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հայերեն հոդվածներ, Եր., 2002, էջ 427:

էր Ս. Թադեոսի եւ Ս. Բարդուղիմէոսի տնկած այգում աճած մոլախոտը»¹⁰⁹:

Ըստ այսմ՝ հարկ է նկատել, որ, **նախ**, Օձնեցու երկից բնավ չի երևում, որ պավլիկյան շարժումը դարձել է «հուժկու»: Այդպիսին լինելու համար առնվազն հարկավոր էին պավլիկյանների համայնքներ և նրանց կողմից կազմակերպված ելույթներ, իսկ ըստ պատմական աղբյուրների՝ Արևելյան Հայաստանում VIII դարի սկզբներին չեն եղել ո՛չ պավլիկյան համայնքներ և ո՛չ էլ պավլիկյանների ելույթներ, հետևաբար չէր կարող լինել պավլիկյան «աշխուժացած» կամ «հուժկու», ուժեղ ու կազմակերպված աղանդավորական շարժում: Բայց եղել են պավլիկյաններ և նրանց շուրջ համախմբված աղանդավորների, հերետիկոսների ու հերձվածողների մի խառնամբոյս, որոնց միավորում էր մի «սատանայական ուսմունք»՝ պատկերամարտությունը: Կարող ենք ենթադրել, որ Օձնեցու ապրած ժամանակաշրջանում պավլիկյանությունը դեռևս ձևավորված չէր որպես առանձին դիմագիծ ունեցող գաղափարական շարժում: **Երկրորդ**, հասկանալի է, որ Օձնեցին չէր կարող «անշեղորեն իրականացնելով տիրապետող դասակարգի պատվերը» «դաժանորեն ճնշել» պավլիկյանների ելույթները, որովհետև նախ այդ շարժումը ֆիզիկապես ճնշելու համար հարկավոր էին գորք կամ պատժիչ ջոկատներ, ինչը եկեղեցին չուներ: Ըստ Օձնեցու՝ պավլիկյաններն ու պատկերամարտները հավաքվել էին երկրի միջնամասում՝ Ջրկա ավանում, որը համաձայն որոշ տվյալների՝ գտնվում է Նփրկերտի կամ Տիգրիս և Եփրատ գետերի ակունքների մոտ¹¹⁰: Դվինից Ջրկա հասնելու և պավլիկյան բնակչության նկատմամբ հաշվեհարդար տեսնելու համար հայոց եկեղեցին հազիվ թե ունենար անհրաժեշտ ու բավարար միջոցներ՝ նման կարգի «խաչակրաց արշավանք» ձեռնարկելու համար: **Երրորդ**, հայոց եկեղեցին պավլիկյաններին ճնշելու համար կարող էր դիմել արաբական իշխանություններին: Այս հարցի վերաբե-

¹⁰⁹ Վարդան վարդապետ Արևելցու ճառը՝ նվիրված Հովհան Օձնեցուն՝ գրված Համագասպ Հաղպատեցու խնդրանքով, «Էջմիածին», 2017, քիվ ԺԲ, էջ 32:

¹¹⁰ Տե՛ս Պապյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 97:

րյալ մասնագետները արտահայտել են հակադիր տեսակետներ: Բ. Սարգիսեանի կարծիքով՝ Օձնեցին այնքան մեծ ազդեցություն ուներ արաբական իշխանավորների վրա, որ կարողացավ երբեմնի պավլիկյանների համախոհ Վլիք ոստիկանին համոզել պավլիկյաններին հալածելու երկրից¹¹¹: Հայոց եկեղեցին այդ հարցում չէր կարող համագործակցել արաբ նվաճողների հետ, որովհետև վերջիններս պավլիկյաններին օգտագործում էին ընդդեմ բյուզանդացիների: Ըստ Հ. Բարթիկյանի՝ Օձնեցին չէր կարող ո՛չ համագործակցել արաբների հետ և ո՛չ պավլիկյանների նկատմամբ վարել «դաժան» քաղաքականություն, որովհետև պավլիկյանները արաբների դաշնակիցներ էին, հետևաբար պավլիկյաններին ճնշելու համար հարկավոր էր արաբների թույլտվությունը¹¹²: Բացի դրանից՝ արաբները հագիվ թե պավլիկյաններին թույլատրեին հանդես գալ հայոց եկեղեցու դեմ (թեև ոչ մի փաստ չկա այն մասին, որ Օձնեցու ժամանակ պավլիկյանները ունեին ռազմականացված միավորումներ), որովհետև արաբական իշխանությունները, իրենց շահերից ելնելով, հովանավորում էին նաև հայոց եկեղեցուն (719 թ. Հովհան Օձնեցին Դամասկոսում «պայմանագիր» է կնքել արաբ ամիրապետ Օմար Բ հետ¹¹³): Այսպիսով՝ առասպելական պետք է համարել այն պատկերացումը, համաձայն որի՝ Օձնեցին՝ իբր «սհարկու ջարդարար» կամ «մեծ հա-

¹¹¹ Տե՛ս **Սարգիսեան Բ.**, Ուսումնասիրություն մանիքեա-պաղիկեան բողոքակեցիներու աղանդին եւ Գր. Նարեկացոյ Թուրքը, Վենետիկ, 1893, էջ 57: Ի դեպ, այս չստուգված փաստի հիման վրա մերօրյա որոշ «ազատախոհ» ու «ավանդաբան» մտածողներ կարծում են, որ Օձնեցու գլխավորությամբ հայոց եկեղեցին արաբների ձեռքով խեղդամահ է արել պավլիկյան բարենորոգչական շարժումը: «Արաբները սիրահոժար հալածեցին պավլիկյաններին, նրանց առաջնորդը սպանվեց մարտում, իսկ դավանանքին հավատարիմ մնացած «աղանդավորները» ողջ-ողջ այրվեցին խարույկի վրա»: Պարզվում է՝ արաբական ու բյուզանդական իշխանությունները հայոց եկեղեցու կամակատարներն էին, որովհետև եկեղեցու «հորդորով բյուզանդական կայսրերը, արաբ ոստիկանները ավելի քան երկու հարյուր տարի պավլիկյաններին խարանեցին, այրեցին խարույկների վրա, մորթեցին, սպանեցին զենքը ձեռքին» (Տե՛ս **Պեպպյան Ա.**, Կոնստեմպոսիվ հեղափոխություն, Եր., 2007):

¹¹² **Բարթիկյան Հ. Մ.**, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. 2, հոդվածներ օտար լեզուներով, Եր., 2002, էջ 139: Տե՛ս նաև **Միրումյան Կ. Ա.**, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու սոցիալ-փիլիսոփայական հայացքները, էջ 529:

¹¹³ Տե՛ս **Կիրակոս Գանձակեցի**, նշվ. աշխ., էջ 60:

վատաքննիչ», բնաջնջեց, արմատախիլ արեց կամ դաժանորեն ճնշեց ու գաղափարապես «խեղդեց» պավլիկյան շարժումը:

Պավլիկյանների նկատմամբ Օձնեցու վերաբերմունքի մասին հայտնի է երկու հավաստի փաստ. Ա) 719 թ. Դվինի V եկեղեցական ժողովը ընդունել է ԼԲ կանոնը, որը բարեպաշտ հավատացյալներին պատժի սպառնալիքով հորդորում էր հեռու մնալ (չշփվել, չխոսակցել, երթուզալ չունենալ, չբարեկամանալ, օթևան չտրամադրել և այլն) պավլիկյաններից: Իսկ ովքեր կփորձեին խախտել այս արգելքը, ապա «պարտ է զայնպիսիսն խոշտանկել, և ծանր պատուհաս ի վերայ ամել, մինչև զգաստասցին և առողջասցին ի հաւատս»¹¹⁴: Այս կանոնից դժվար է եզրակացնել, որ Օձնեցին «դաժանորեն» բնաջնջել կամ ճնշել է «չարադանդ մծղնեականների փշրանքներին», այսինքն՝ պավլիկյաններին, ընդհակառակը, դրանով պատիժներ են սահմանվում ոչ թե վերջիններիս, այլ նրանց հետ շփվող անգետ կամ ըմբոստ հավատացյալների համար: Այսինքն՝ Դվինի ժողովի ԼԲ կանոնը ուղղված է ոչ թե պավլիկյանների, այլ նրանց հետ շփվողների դեմ, հետևաբար տեղին չէ պնդել, թե այդ կանոնով Օձնեցին «կատաղի ու դաժան» պայքար սկսեց կամ «հատուկ որոշում ընդունեց» պավլիկյանների դեմ: Այդ կանոնի բնույթից կարելի է եզրակացնել, որ հայոց եկեղեցու համար պավլիկյանները ֆիզիկական առումով «անձեռնմխելի» էին, ուստի նրա կանխարգելիչ գործողությունները վերաբերում էին պավլիկյանների հետ շփվողներին:

բ) Մյուս փաստն այն է, որ Օձնեցին գրել է «Ընդդեմ պաղիկեանց» երկը, ինչից նույնպես չի բխում, որ նա «դաժանորեն» բնաջնջել-ճնշել է կամ որևէ ֆիզիկական բռնություն է գործադրել պավլիկյանների նկատմամբ: Անհավաստալի բան է, որ մի կանխարգելիչ կանոնով և մի խրթին ճառով Օձնեցին (եթե, իհարկե, ձեռքին չուներ Մովսեսի ձեռնամաշտից) կարողանար Հայաստանից այնպես արմատախիլ անել պավլիկյաններին, որ նրանք մի քանի տարի հետո վերանային հայոց եկեղեցու տեսադաշտից: Պավլիկյանների

¹¹⁴ «Տեսան Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 76:

խորհրդավոր անհետացման հիմնական պատճառները թերևս այն են, որ, նախ, Հայաստանում նրանք սակավաթիվ էին, երկրորդ, դեռ կազմակերպված ուժ չէին, երրորդ, Արևելյան Հայաստանում եղածներն էլ արաբների հորդորով տեղափոխվում և կենտրոնանում էին արաբ-բյուզանդական սահմանամերձ գոտիներում:

Եթե Օձնեցու «Ընդդէմ պատրիկեանց» երկը ուղղված է միայն պավլիկյանների դեմ, ապա հարց է ծագում, թե այն ինչ տեղեկություններ է հաղորդում պավլիկյանների ուսմունքի մասին: Նկատենք, որ «ընդդէմ» բառը կարող է ունենալ իմաստային տարբեր նշանակություններ, օրինակ, ա) ճառ ընդդէմ ինչ-որ բանի, տվյալ դեպքում ընդդէմ պավլիկյանների ուսմունքի: Այս պարագայում ենթադրելի է, որ պետք է շարադրվեն պավլիկյանների ուսմունքի դրույթները, և հերթականությամբ դրանք քննադատվեն ու հերքվեն, ինչը չենք տեսնում Օձնեցու երկում: Այլ խոսքով, ինչպես վերը նշվեց, հայոց կաթողիկոսի երկը քիչ թե շատ գոհացնող տեղեկություններ չի հաղորդում պավլիկյանների ուսմունքի մասին¹¹⁵: Պատահական չէ, որ մասնագետները¹¹⁶, գրելով պավլիկյանների գաղափարախոսության կամ

¹¹⁵ Ս. Մելիք-Բախշյանը գրում է, որ Օձնեցին իր երկում պավլիկյաններին վերագրում է բազմապիսի շինծու արատներ, որոնցից ոչ մեկը չի կարելի համարել իրականություն, որովհետև այդ հերյուրանքները հնարված էին մարդկանց թյուրիմացության մեջ գցելու և պավլիկյան գաղափարախոսության ազդեցությունից նրանց հեռացնելու համար: «Այլ կերպ էլ չէր կարող վարվել Հայոց կաթողիկոսն ու պավլիկյանների դիսերին թշնամին, որը միաժամանակ հրեշավոր միջոցներ էր մշակում նրանց ոչնչացնելու համար» (**Մելիք-Բախշյան Ս. Տ.**, նշվ. աշխ., էջ 225): Օձնեցին գրում է, շարունակում է հայ պատմաբանը, իբր պավլիկյանները երեխաների արյունից շաղախված հաց էին քխում և ուտում կամ առաջնածին երեխային ձեռքից ձեռք փոխանցում այնքան ժամանակ, մինչ մահանալը, և ում ձեռքին մահանում էր երեխան, նրան աղանդապետ էին կարգում: Օձնեցու երկից երևում է նաև, ավելացնում է նա, որ պավլիկյանների գաղափարախոսության մեջ տեղ են գտվել պաշտամունքի հին մնացորդներ՝ արևի, լուսնի, կատվի պաշտամունքի ձևեր: Ըստ իս՝ տվյալ դեպքում Օձնեցին նկատի ունի ոչ թե պավլիկյաններին, այլ կռապաշտներին կամ, ավելի ստույգ, պավլիկյաններին միացած հեթանոսական կամ հեթանոսական պաշտամունքի տարրեր ունեցող աղանդավորական խմբերին: Համենայն դեպս, ոչ մի այլ աղբյուր պավլիկյանների մասին այդպիսի տեղեկություններ չի հաղորդում:

¹¹⁶ Պավլիկյան շարժման մասին գրողները, բնակամարտ, գիտեն Օձնեցու երկի մասին, բայց դրանից գրեթե հրումներ չեն անում: Տե՛ս, օրինակ, *Литиуы Е. Э.*, Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX вв. // Византийский

վարդապետության մասին, ըստ էության, գրեթե մեջբերումներ չեն անում Օձնեցու երկից: Օրինակ, Հ. Բարթիկյանը, «Հայ ժողովրդի պատմություն» գրքում շարադրելով պավլիկյանների գաղափարախոսությունը, Օձնեցու երկին հղում է երկու անգամ՝ մի դեպքում նշելով, որ պավլիկյանները ընդունում էին Քրիստոսին, ավելին, իրենց համարում էին ճշմարիտ քրիստոնյաներ, իսկ բյուզանդացիներին արհամարհաբար անվանում էին հոռոմներ, այնուհետև շարունակում է. «Հովհան Օձնեցին իր ճառում գրում է. «Եւ զանուանն իրեանց (այսինքն՝ պավլիկյաններին) զախտախինս յանդգնեցան կախել զայնցանե (այսինքն՝ քրիստոնյաների), որ զերկնից բարութեանց բռուն հարեալ ունիցի յուսով»¹¹⁷: Ըստ տվյալ մեջբերման՝ պավլիկյանները ոչ թե ուղղադավան քրիստոնյաների անունն էին վերցնում, այլ իրենց անունն էին տալիս նրանց: Մյուս դեպքում նշում է, որ պավլիկյանները պատկերապաշտներին անվանում էին կռապաշտներ, նա տողատակում հղում է Օձնեցու երկին¹¹⁸: Այնհայտ է, որ Օձնեցու երկին արված հղումները անուղղակի տվյալներ են հաղորդում պավլիկյանների մասին, մանավանդ, որ երկու դեպքում էլ Օձնեցին չի գործածում «պավլիկյաններ» անունը:

բ) Դառ ընդդեմ ոչ թե հակառակորդին (պավլիկյաններին) վերագրվող ուսմունքի դրույթներին, այլ ընդդեմ քննադատողի (եկեղեցական վարդապետության և դավանաբանության) դեմ հակառակորդների կողմից ներկայացրած մեղադրանքների: Օձնեցու երկն ուղղված է ոչ թե և ոչ այնքան եկեղեցու գաղափարական հակառակորդների հայացքների քննադատությանը, այլ որքան եկեղեցու կողմից պաշտպանվող պատկերապաշտության քննադատողների բե-

временник, т. V, М., 1952, էջ 49-72, **Лоевский Д. О., Никultzшин Д. А.**, Об ереси павликиан, <http://clar.urfu.ru/bitstream/10995/23376/1/iurg-2004-33-22.pdf>;

¹¹⁷ **Բարթիկյան Հ. Մ.**, Պավլիկյան շարժումը Հայաստանում VII-IX դարերում, «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 2, Եր., 1984, էջ 401: Համանման պատկեր տեսնում ենք Կ. Ա. Միրումյանի հոդվածում (տե՛ս **Միրումյան Կ. Ա.**, Պավլիկյան գաղափարախոսության աշխարհայացքային հիմքերը, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1996, քիվ 2, էջ 134-144):

¹¹⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 403:

րած փաստարկների հերքմանը: Ինչպես իրավացիորեն նկատում է օձնեցիագետ Մ. Պապյանը, «Հովհան օձնեցու «Ընդդեմ պառլիկեանց» ճառի հիմնական մասը նվիրված է պավլիկյանների կողմից եկեղեցուն ուղղված պատկերապաշտության մեղադրանքների հերքմանը»¹¹⁹, ինչպես վերը ցույց տրվեց ո՛չ միայն պավլիկյանների, այլև առհասարակ պատկերամարտների կողմից հայոց եկեղեցու պաշտպանած պատկերահարգության դեմ բերվող մեղադրանքների հերքմանը: Այդ երկը ոչ այնքան «ընդդեմ» է, որքան «ի պաշտպանություն»: Դա ավելի շուտ ճառ է ի պաշտպանություն պատկերապաշտության, քան պավլիկյանների ուսմունքի քննադատություն: Պատկերամարտները «իրենց պիղծ շուրթերով» եկեղեցուն մեղադրում են կռապաշտության և նյութապաշտության մեջ, իսկ օձնեցին փորձում է ցույց տալ, որ այդ մեղադրանքները չեն համապատասխանում իրականությանը, որ ճշմարիտ քրիստոնեական դավանանքը ո՛չ կռապաշտական է և ո՛չ էլ նյութապաշտական, այլ աստվածապաշտական ու ոգեպաշտական: Այս իմաստով օձնեցու երկին կպատշաճեր **«Ճառ ի պաշտպանություն պատկերապաշտության»** վերնագիրը:

Պարզելու համար, թե օձնեցու երկը ինչպիսի տեղեկություններ է հաղորդում պավլիկյանների ուսմունքի մասին, այն համեմատենք պավլիկյանների պատմության, հատկապես նրանց ուսմունքի մասին ամենաամբողջական տեղեկություններ պարունակող Պետրոս Սիկիլիացու «Պիտանի պատմություն» աշխատության հետ, որում IX դարում ապրած բյուզանդացի վանականը առանձնացնում է պավլիկյանների վարդապետությանը բնորոշ վեց կետ. ա) պավլիկյանները ընդունում էին բարի և չար աստվածների գոյությունը, բ) Մարիամին չէին համարում աստվածածին՝ կարծելով, որ Քրիստոսը իր մարմինը բերել է երկնքից, գ) ժխտում էին հաղորդման խորհուրդը, դ) ժխտում էին պատկերների և խաչի սրբությունը, ե) չէին ընդունում Հին կտակարանը, մարգարեներին համարում էին ավագակներ, զ) եկեղեցին համարում էին սատանայական կառույց, իրենց համարում իսկական

¹¹⁹ Պապյան Մ., Նկատառումներ Հայաստանում պավլիկյան շարժման վերաբերյալ, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1999, թիվ 2-3, էջ 216:

քրիստոնյաներ, իսկ մյուսներին՝ հերետիկոսներ¹²⁰: Այս վեց կետերից Օձնեցու երկում, ըստ էության, դիտարկվում է ընդամենը մեկը՝ պատկերների ու խաչի սրբության, դրանց գորության ու ներգործության ժխտումը, ընդ որում՝ այդ դրույթը VII-VIII դարերում պաշտպանում էին ոչ միայն պավլիկյանները, այլև տարբեր կարգի պատկերամարտներ՝ մծղնեականները, մանիքեականները, մարկիոնականները, երևութականները և այլք: Տեղին է նշել, որ երբ VI դարավերջին և VII դարասկզբին Վրթանես Քերթողը քննադատում էր պատկերամարտներին, ապա պատմական ասպարեզում պավլիկյանները չկային, իսկ պատկերամարտների փաստարկների հերքման հարցում Քերթողի և Օձնեցու երկերի միջև կան էական նմանություններ: Հետևաբար, այն դիտարկումը, թե այդ ճառի «հիմնական մասը նվիրված է պավլիկյանների կողմից եկեղեցուն ուղղված պատկերապաշտության մեղադրանքների հերքմանը», սխալ չէ, սակայն լրիվ չէ: Այդ հերքումը վերաբերում է ոչ միայն պավլիկյաններին, այլև առհասարակ նրանց ժամանակակից պատկերամարտներին՝ մանիքեականներին, մարկիոնականներին, մծնեղականներին, երևութականներին և ուրիշների: Գ. Չարբհանալեանը, խոսելով Օձնեցու «Ընդդեմ պառիկեանց» երկի մասին, գրում է, որ պավլիկյանները հերետիկոսներ էին, Պողոս Սամոսատացու հետևորդները, որոնք, իրենց արբանյակներ Մայրագոմեցու աշակերտ Սարգիսի, հուլիանականների, ապոդիմարների, մարկիոնականների, սաբելականների աղանդները «մեկի վերածելով», սկսեցին Հայաստանում քարոզել իրենց մոլորամիտ վարդապետությունը¹²¹: Իսկ ըստ Ե. Տեր-Մինասյանի՝ Արևելքում տարածված բոլոր աղանդները բխում էին մի աղբյուրից՝ գնոստիկությունից, և շատ դեպքերում հնարավոր չէ դրանք իրարից տարբերել. «Բայց ոչ մի կասկած չի կարող լինել այն մասին, որ այդ աղանդները

¹²⁰ Տե՛ս **Բարթիկյան Հ. Մ.**, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, Հայերեն հոդվածներ, Եր., 2002, էջ 428-429: Պավլիկյանների ուսմունքի մանրամասն շարադրանքը տե՛ս **Տեր-Մինասյան Ե. Գ.**, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Եր., 1968, էջ 121-124:

¹²¹ **Չարբհանալեան Գ.**, Հայկական հին դպրութեան պատմություն, էջ 484:

գանազան հանգամանքներում միացել են միմյանց հետ և երբեմն մեկ, երբեմն տարբեր անուններով հանդես գալով պատմության մեջ՝ մեծամեծ հուզմունքների և շարժումների պատճառ են դարձել: Պետք է նկատի ունենալ նաև, որ պավլիկյանների աղանդի զարգացման և տարածման համար խիստ նպաստավոր հանգամանքներ էին ընդհանրապես պատկերամարտների շարժումը մի կողմից, իսկ մասնավորապես Հայաստանի համար՝ իսլամը մյուս կողմից»¹²²: Այս իմաստով պավլիկյանները, ինչպես անուղղակիորեն վկայում է նաև Օձնեցին, պատկերամարտական շարժման մի մասն էին:

Այս կապակցությամբ չպետք է անտեսել այն հանգամանքը, որ Օձնեցու ժամանակաշրջանում հայոց եկեղեցին պավլիկյաններից գատ ավելի վտանգավոր ու իրական գաղափարական հակառակորդ ուներ՝ ի դեմս երևութականության: Պատահական չէ՝ այդ շրջանի հայ աստվածաբանների (Հովհան Օձնեցի, Խոսրովիկ Թարգմանիչ) ուշադրության կենտրոնում ոչ թե քաղկեդոնականության, այլ առավելապես երևութականության քրիստոսաբանության քննադատությունն էր: Պավլիկյանները, ինչպես վերը նշվեց, երևութականներ էին, քանի որ, ըստ նրանց, Քրիստոսի մարմինը ոչ թե մարդկային, այլ երկնային ծագում ունի: Իր հետ երկնքից բերած մարմնով, ինչպես ջուրը խողովակի, պարզապես անցել է Աստվածածնի միջով: «Ընդդէմ երեւութականաց» ճառում Օձնեցին գրում է, թե «առաջին» Եվտիքոսը (իսկ այդ նույն ճառում «երկրորդ Եվտիքոս» է անվանում հավանաբար իրեն ժամանակակից երևութականների առաջնորդին) «Քրիստոսի մարմինը համարեց երկնքից բերուած, աստուածային բնությունից հնարուած եւ Կոյսի միջով, ինչպէս խողովակով, անցկացուած»¹²³: Ակնհայտ է, որ պավլիկյանները երևութականներ էին, սակայն Օձնեցին չի պարզաբանում, թե տվյալ հարցում ինչ տարբերություն կա նրանց և «իսկական» երևութականների միջև: Չի պարզա-

¹²² **Տեր-Մինասյան Ե. Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 131: Ն. Մելիք-Թանգեանը կարծում է, որ «Օձնեցին մծղնէից աղանդը Պատիկեանների հետ միացնում է» (**Մելիք-Թանգեան Ն.**, Հայ եկեղեցական իրաւունքը, հ. Ա, Շուշի, 1903, էջ 425):

¹²³ **Սուրբ Յովհաննէս Օձնեցի**, Ընդդէմ Երեւութականների, էջ 257:

բանում, որովհետև նրա համար պավլիկյանների շուրջ հավաքված «մտքով խավարածները» թեև չունեն որոշակի կերպար, դեմք, ավանդույթներ, ինչպես հեղեղներից բաղկացած ծովի ջուրը, սակայն բոլորը միասնական են պատկերապաշտության մերժման հարցում:

Ամփոփենք: Այսպիսով՝ Օձնեցու «Ընդդեմ պատիկեանց» երկը ուղղված է ոչ թե և ոչ միայն պավլիկյանների, այլ առհասարակ պատկերամարտների դեմ: «Ընդդեմ պատիկեանց» աշխատության բովանդակության վերլուծությունից պարզ է դառնում, որ այդ երկը ուղղված է ընդդեմ նրանց, ովքեր աստվածապաշտությունն ու պատկերապաշտությունը չեն տարբերում կռապաշտությունից ու պատկերամարտությունից, ովքեր չեն ընդունում Բանի մարդեղացման իրողությունը, սրբապատկերների ու խաչի գոբությունն ու ներգործությունը: Ուստի կարող ենք ասել, որ Օձնեցու երկը ուղղված է առհասարակ պատկերամարտության դեմ, և դրանում քննադատվում են պատկերամարտների՝ պատկերապաշտության դեմ բերվող պավլիկյանների, երևութականների և այլ հարանվանությունների մեղադրանքները: Այս իմաստով այդ երկին կատաշաճեր «Ճառ ի պաշտպանություն պատկերապաշտության», «Ընդդեմ պատկերամարտից» կամ ««Ընդդեմ նրանց, ովքեր պատկերապաշտությունը չեն տարբերակում պատկերամարտությունից» խորագրերը: Այս պնդումը հիմք է տալիս Օձնեցու երկը դիտելու ոչ միայն և ոչ այնքան պավլիկյանների, որքան որպես ընդհանրական եկեղեցական գրականության մեջ պատկերամարտության դեմ ուղղված (Վրթանես Քերթովի երկից հետո և Հովհան Դամասկացու «Երեք ճառ ...»-ից առաջ գրված) ամենաամփոփ աշխատությունը:

ԳԼՈՒԽ II. ՀՈՎՀԱՆ ՕՁՆԵՑՈՒ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ԳՆԱՀԱՏՄԱՆ ՀԱՐՅԵՐ

2.1. ՄԻ ՆԿԱՏԱԼՈՒՄ՝ ՀՈՎՀԱՆ ՕՁՆԵՑՈՒ ԴԱՄԱՍԿՈՍՅԱՆ ԱՅՅԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Սուրբ Հովհան Գ Իմաստասեր Օձնեցի Հայրապետի գործունեության կարևորագույն դրվագներից է 719 թ. Դամասկոսում Օմար իբն Աբդուլ-Ազիզ ամիրապետի հետ կնքած պայմանագիրը, որը մեզանում ժամանակի ընթացքում արժանացել է տարբեր ու իրարամերձ գնահատականների: Քանի որ չի պահպանվել Օձնեցու կնքած պայմանագրի բնագիրը, և հայտնի չեն նրա՝ Դամասկոս գնալու մանրամասները, ուստի ծագում են բազմաթիվ հարցեր թե՛ պայմանագրի բովանդակության և թե՛ նրա այցելության ու բանակցությունների արդյունքների վերաբերյալ: Դրանցից են, օրինակ, հետևյալները. ինչո՞ւ և ի՞նչ կարգավիճակով է Օձնեցին մեկնել Դամասկոս, ովքե՞ր են եղել պատվիրականության կազմում, որքա՞ն ժամանակ են նրանք մնացել Դամասկոսում, ի՞նչ հարցեր են քննարկել խալիֆի հետ, որքա՞ն են եղել կնքված պայմանագրի կետերը կամ պայմանավորվածությունները և այլն: Փաստերի բացակայության պատճառով այդ հարցերի մեծ մասը առայժմ չունի պատասխաններ, ուստի սույն տեքստում «Օձնեցու կնքած պայմանագիր» ասելով՝ նկատի ունենք պատմագիր Կիրակոս Գանձակեցու այն հաղորդումը, որ դամոսկոսյան հանդիպման ավարտին ամիրապետը Օձնեցու խնդրանքով նրան տալիս է երաշխավորագիր, ըստ որի՝ Հայաստանում արարները չպետք է հալածեն քրիստոնյաներին իրենց հավատքի համար, չպետք է ստիպեն հավատափոխ լինել, իսկ հայոց եկեղեցին և հոգևո-

րականությունը պետք է ազատվեն հարկերից: Իր հերթին Օձնեցին խոստանում է ապահովել հայերի հնազանդությունը խալիֆայությանը¹²⁴: Բացի դրանից, ըստ որոշ աղբյուրների՝ Օձնեցուն հաջողվել է ամիրապետից թույլտվություն ստանալ հայրենիք վերադառնալու 703-705 թվականների հակաարաբական ապստամբության ժամանակ գերեվարված և Հայաստանից հեռացած հայ նախարարներին, վերականգնել նրանց ժառանգական հողատիրական և նախարարական իրավունքները¹²⁵: Վերջապես, ըստ ավանդագրույցի՝ ցնցող տպավորություն բողնելով խալիֆի վրա՝ վերջինս խոստանում է կատարել Օձնեցու խնդրանքը՝ հայոց Կարին աշխարհից հանելով հռոմեական գործերը¹²⁶: Օձնեցու կողմից արաբական խալիֆի հետ պայմանագիր կնքելը բացառիկ երևույթ էր հայ-արաբական հարաբերությունների պատմության ընթացքում, քանի որ հայոց հայրապետը պայմանագիր է կնքել ոչ թե կուսակալի (ինչպես դա արել է Թեոդորոս Ռշտունին) կամ արաբական իշխանության որևէ ներկայացուցչի, այլ հենց խալիֆի հետ:

Իմաստասեր Հայրապետի Դամասկոս մեկնելու դրդապատճառների վերաբերյալ գրականության մեծ շրջանավում են տարբեր տեսակետներ: Հետազոտողների մեծ մասի կարծիքով՝ Օձնեցին չէր մեկնել Դամասկոս սուկ իր արտաքին տեսքը ցուցադրելու, այլ «այցելությունը հետապնդում էր բոլորովին այլ նպատակներ», որ այդ ընթացքում «հայոց կաթողիկոսի և արաբ ամիրապետի միջև տեղի

¹²⁴ **Կիրակոս Գանձակեցի**, Հայոց պատմություն, Աշխարհաբար թարգմ., առաջաբանը և ծանոթագր.՝ Վ. Առաքելյանի, Եր., 1982, էջ 60:

¹²⁵ Ըստ Գևորգի պատմագրի՝ Օմարը «վերադարձրեց այն գերյալներին, որոնց Մահմեդը Հայոց աշխարհից գերել էր մեր երկրի նախարարներին այրելուց հետո: Նա բազում ամրոցներ էր գրավել և տղամարդկանց ու կանանց գերեվարել: Երբ Օմարը իշխանության մեջ հաստատվեց, ազատ արձակեց բովանդակ գերիներին, յուրաքանչյուրին իր տեղը [տղարկելով] և իր իշխանության տակ գտնվող երկրները խաղաղեցրեց» (**Գևորգ**, Պատմություն, Աշխարհաբար թարգմ., ներած. և ծանոթագր.՝ Ա. Տեր-Ղևոնդյանին, Եր., 1982, էջ 44-45): Տե՛ս նաև **Օրմանյան Մ.**, Ազգապատում, հ. Ա, էջ 423, **Большаков О. Г.**, История Халифата, т. IV, М., 2010, էջ 143:

¹²⁶ Տե՛ս «Սուրբ Հայրապետ Յովհաննես Օձնեցի Իմաստասերի վարքը», «Գանձասար» հանդես, 1992, Ա, էջ 283-284:

են ունեցել լուրջ բանակցություններ»¹²⁷: Անկասկած է, որ դամոսկոսյան այցի ընթացքում քննարկվել են Հայաստանին ու տարածաշրջանին վերաբերող կրոնական և աշխարհիկ (քաղաքական) հարցեր և ձեռք բերվել կարևոր պայմանավորվածություններ: Ինչպես վերը նշվեց, Օձնեցու կնքած «պայմանագիրը» արժանացել է իրարամերժ գնահատականների: Այդ պայմանագիրը դրական գնահատող հետազոտողները կարծում են, որ տվյալ դեպքում հայոց կաթողիկոսը ցուցաբերել է քաղաքական բարդ իրավիճակում «կողմնորոշվելու բացառիկ իրատեսություն», շրջահայեցություն ու դիվանագիտական ճկունություն: Այս առումով ընդունելի են հետազոտողների այն գնահատականները, որ Օձնեցին այդ պայմանագրով «կարողացավ օրինականացնել քրիստոնեական կրոնի ազատ դավանումը և ապահովեց եկեղեցու ապահարկ կացությունը, որի դիմաց խալիֆային նա հավաստեց իր ժողովրդի արաբամետ դիրքորոշումը»¹²⁸: Միաժամանակ հարկ է նշել, որ խալիֆ Օմար իբն Աբդուլ-Ազիզը, լինելով ջերմեռանդ մուսուլման, իր տերությունը կառավարում էր վաղ իսլամին բնորոշ օրենքներով ու կանոններով, ի մասնավորի, նա կարգադրել էր (մինչև Օձնեցու Դամասկոս մեկնելը) վերականգնել ինչպես ոչ մուսուլման ժողովուրդների հոգևորականության ու հոգևոր կառույցների ապահարկման անձեռնմխելիության իրավունքը, այնպես էլ անօրինական ձևով ոչ մուսուլման ազնվատոհմիկներից խլված հողատիրությունները: Այսինքն՝ մեզ հասած «պայմանագրի» տեքստից պարզվում է, որ Օձնեցին խնդրել է բաներ, որոնց անհրաժեշտությունը չկար, քանի որ դրանք արդեն նախատեսված էին ոչ մուսուլման ժողովուրդների նկատմամբ Օմար Բ կողմից իրականացվող քաղաքականությամբ: Անկախ այդ հանգամանքից՝ պետք է ենթադրել, որ նման պարագայում դիվանագետ Օձնեցու առաքելությունն էր խալի-

¹²⁷ Տե՛ս **Պապյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 59:

¹²⁸ **Վարդանյան Վ.**, Հայ եկեղեցու պետաիրավական և գաղափարական շահերի պաշտպանությունը Հովհաննես Օձնեցու կողմից, «Սուրբ Հովհան Օձնեցի Հայրապետը և նրա ժամանակը» ժողովածուում, Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 16: Տե՛ս նաև **Քյոսեյան Հ., Պապյան Մ.**, Հովհան Գ Օձնեցի, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, էջ 615:

Ֆի վարած ներքին քաղաքականության շրջանակներում ձեռք բերել հայության անվտանգությունը ապահովող և ինքնավարությունը ընդլայնող նոր իրավասություններ ու լիազորություններ, ինչին նա կարողացավ հասնել: Նկատի ունենալով Հայաստանում ստեղծված սոցիալ-քաղաքական ծանր իրավիճակը, արաբ իշխանավորների կողմից կատարվող բռնությունները, կրոնական հալածանքները և այլն՝ Օձնեցին, ըստ երևույթին, տեղական արաբ իշխանավորների կամայականությունները կանխելու նպատակով խալիֆից խնդրել է երաշխավորագիր (գրավոր հրովարտակ) առ այն, որ քրիստոնյաներին չհալածեն, բռնի կրոնափոխ չանեն և եկեղեցուց չգանձեն հարկեր: Բնականաբար, խալիֆի հետ Օձնեցու պայմանավորվածությունները դրանցով չեն ավարտվում: Օձնեցու և Օմար Բ միջև անձնական փոխհամակրանքի վրա ստեղծված մտերմիկ հարաբերությունները իրենց հերթին որոշակի ազդեցությունն են թողել քննարկվող հարցերի լուծումների վրա: Դա ակնհայտ երևում է նրանից, որ «պայմանագիրը» կնքելուց հետո խալիֆը Օձնեցուն «**տվեց շատ պարգևներ, մեծ գործ դրեց նրա հետ և մեծ պատվով ուղարկեց մեր հայոց աշխարհը**»¹²⁹: Դա նշանակում է, որ նրանք քննարկել են քաղաքական բնույթի հարցեր, և Օձնեցու համաձայնությամբ հայոց եկեղեցին իր դերակատարությունը պետք է ունենար արաբների հակաբյուզանդական քաղաքականության մեջ՝ քրիստոնեական աշխարհում հստակեցնելով իր կարգավիճակը և ստեղծելով հակաքաղեղոնական ուժերի միասնական ճակատ: Այս առումով արաբները շահագրգռված էին «Արմինիա» վարչական միավորման մեջ հեղինակություն ունեցող հայոց եկեղեցու ուժեղացմամբ և պատրաստ էին հովանավորելու, նույնիսկ համայնքի ներքին կյանքը կարգավորելու համար լրացուցիչ արտոնություններ տալու ճանապարհով նպաստելու դրա դիրքերի ամրապնդմանը: Այսպիսով՝ Դամասկոսում 719 թ. արաբ խալիֆից Հովհան Օձնեցու ստացած գրավոր երաշխավորագրի (ապահովագրի, պայմանագրի) նշանակությունն այն է, որ կա-

¹²⁹ **Կիրակոս Գանձակեցի**, նշվ. աշխ., էջ 60: Տե՛ս նաև «Սուրբ հայրապետ **Յովհաննես Օձնեցի Իմաստասերի վարքը**», «Գանձասար» հանդես, էջ 283-284:

թողիկոս-ղիվանագետը կարողացավ արաբների վարած ներքին և արտաքին (հակաբյուզանդական) քաղաքականության շրջանակներում՝ նոր իրավասությունների ու լիազորությունների ձեռքբերման ճանապարհով ամրապնդել Հայաստանի ինքնավարությունը, ապահովել հայության որպես հովանավորյալ ժողովրդի ֆիզիկական անվտանգությունն ու հոգևոր անկախությունը և զիմնի կարգավիճակով հասնող իրավունքները, պաշտպանել հայոց եկեղեցու ու հայ նախարարների հողատիրական ժառանգական իրավունքները:

Հովհան Օձնեցու՝ Դամասկոս մեկնելու բացատրության մյուս տարբերակը հիմնվում է միջնադարյան այն ավանդագրույցի վրա, ըստ որի՝ իր գեղեցիկ տեսքի ու շքեղ հագուկապի համար Օձնեցուն Դամասկոս է հրավիրել խալիֆը: Այսօր էլ մեզանում գոյություն ունի այդ կարծիքը, ըստ որի՝ Օձնեցու «այցելության պատճառ դարձավ Արմինիայի ոստիկանի՝ խալիֆի մոտ կաթողիկոսի գեղեցկության եւ փառավորության մասին հիացմունքով արտահայտվելը, որը շարժեց արաբական ամիրապետի հետաքրքրությունն այն աստիճանի, որ վերջինս ցանկացավ նրա հետ անձամբ հանդիպել»¹³⁰: Միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ Օձնեցու դամասկոսյան այցելությունը ներկայացվել է վիպական-առասպելական գույներով՝ միախառնելով նրա անձի ու կերպարի ներկայացման գեղագիտական, քաղաքական, կենցաղային, կրոնական ու բարոյական կողմերը: Ըստ ավանդագրույցի՝ Հովհան Օձնեցին սիրում էր ճոխ հագնվել և «իր հասակը զարդարում էր վայլեչազեղ հայրապետական զգեստներով, փարթամ ալեխառն մօրուքը ոսկեզօծում էր ընտիր ոսկու խարտած փոշով՝ վարդաշրի հետ խառնած, նաև գործածում էր համանման գույներ եւ երանգներ, եւ այսպես էր իրեն ցոյց տալիս տօնասեր ժողովրդի ուրախութեան ժամանակ: Այս տեսնելով՝ տաճիկներից շատերը երանի էին տալիս մեր ազգին՝ այնպիսի առաջնորդ ունենալու պատճառով»: Հայաստանի արաբ իշխանավորները հայոց հայրապետի վեհաշուք տեսքի, գեղեցիկ հագուկապի մասին տեղեկացնում

¹³⁰ **Սուրբ Հովհաննես Չ Օձնեցի**, <http://www.qahana.am/am/leaders/show/953201247/0>:

են խալիֆին, և վերջինս ցանկություն է հայտնում հանդիպել «աշխարհի ամենագեղեցիկ աղամորդու» հետ՝ թերևս հասկանալու համար քրիստոնյայի կերպարին անհարիր նրա պճնասիրության պատճառները: Հայոց կաթողիկոսը ներկայանում է խալիֆին իր տոնական զգեստներով, ոսկեգոծված մորուքով ու ոսկեկար գավազանով: Խալիֆ Օմար Բ, որ հայտնի էր որպես արքունական պերճության ու շքեղության սովորույթները արգելող տիրակալ ու կրոնական ավանդույթների հետևող, հիանալով կաթողիկոսի գեղեցիկ տեսքով, միաժամանակ նկատում է, որ եթե Քրիստոսը և նրա աշակերտները եղել են ճոխությունից հեռու, ապա ինչու է նրանց հետևողը հագնվում շքեղ: Հայոց կաթողիկոսը պատասխանել է, որ նրանք ճոխությունների կարիք չունեին, որովհետև ի բնե ունեին մարդկանց վրա ներգործելու ներուժ ու հրաշքներ գործելու շնորհ: Իսկ քանի որ ինքն այդ ուժը չունի, ուստի հարկադրված է, ինչպես թագավորներն ու իշխանները, ժողովրդի առջև երևալ ներգործող ազդեցիկ կերպարանքով. «Քրիստոս իմ և աշակերտքն իւր նշանօք և սքանչելօք փայլելին և մեք գայն ունիմք այսու երևիմք պատկառելի տեսողաց մերոց և յերկիւղ ռամկաց»: Այնուհետև խալիֆի հետ առանձնանալով՝ ցուցադրում է իր ներքնագգեստները՝ խարազանագործ տատասկաձև շապիկները, ինչից հետո փոխվում է խալիֆի վերաբերմունքը Հայոց կաթողիկոսի նկատմամբ:

Միջնադարյան ավանդագրույցի հաղորդածը, հատկապես պճնամոլության ու շքեղության նկատմամբ խալիֆի հետաքրքրվածության հանգամանքը, գուրկ չէ հիմքից: Մինչև խալիֆ դառնալը Օմար իբն Աբդու-Ազիզը ապրում էր արևելյան բարձրաստիճան պաշտոնյային բնորոշ ճոխ ու շքեղ կյանքով, սակայն պատահական հանգամանքների բերումով դառնալով խալիֆ՝ հրաժարվում է հարստությունից, ցոփ ու շվայտ կյանք վարելուց, սեփական ունեցվածքը հանձնում է պետական գանձարան և խստագույնս հետևում մուսուլմանական կենսակերպին: Կերպարանափոխված խալիֆի համար թերևս հետաքրքիր էր իմանալ, թե համեստություն ու չափավորություն, անշահասիրություն ու աղքատություն քարոզող քրիստո-

նյա հոգևորականը ինչպես պետք է արդարացնի իր պճնասիրությունը:

Դրա հետ մեկտեղ, ըստ իս, չպետք է բացառել նաև մինչև հիմա չնկատված հետևյալ հանգամանքը. Օձնեցուն Դամասկոս հրավիրած ամիրապետ Օմար իբն Աբդու-Ազիզը հայտնի էր իր կրոնապաշտությամբ, իսլամական կրոնի օրենքներին ու ավանդույթներին հետևելու ջերմեռանդությամբ, անշահասիրությամբ ու ժուժկալությամբ: Իր ներքին ժողովրդամետ սոցիալական քաղաքականության և անձնային ու կառավարչական հատկությունների ու բարեմասնությունների պատճառով նրան համեմատում են առաջին չորս «արդարադատ» խալիֆների հետ: Նա կրոնապաշտ էր, բայց միաժամանակ հովանավորում էր գիտությունների ու արվեստների զարգացումը և հետաքրքրվում էր կրոնաստվածաբանական, իմաստասիրական, իմասնավորի քրիստոնեության և իսլամի համեմատության հարցերով: Նա համարվում է մուսուլմանական համայնքի առաջին մուջադդիդը (հավատքի բարեփոխիչը, նորոգիչը), որը կոչված է մաքրելու, վերածնելու և պահպանելու Մարգարեից եկող կրոնական ավանդույթները: Օմար Բ-ի կրոնաստվածաբանական հետաքրքրությունների մասին է վկայում է նաև Ղևոնդ պատմագիրը: Վերջինիս հաղորդմամբ՝ Օմարը նամակ է հղել Բյուզանդիայի կայսեր Լևոն Իսավրացուն հետևյալ մտահոգությամբ. «Բազում անգամներ կամեցանք իմանալ Ձեր կարծիքը Ձեր հավատի ուսմունքի մասին և հաճախ ձգտել ենք գիտենալ, թե արդյոք ի՞նչ են խորհում այդ մասին, սակայն երբեք մեզ հնարավոր չեղավ վերահասու լինել»¹³¹: Նամակում նա ձևակերպում է հարցադրումներ, որոնց հանգամանորեն պատասխանում է բյուզանդական կայսերը: Ըստ իս՝ այս հանգամանքը նոր լույս է սփռում Դամասկոս Օձնեցու այցելության պատճառների վրա: Ըստ երևույթին, Օմար Բ խալիֆին հայտնել են ոչ միայն Օձնեցու գեղեցիկ արտաքին տեսքի, վեհաշուքության ու պճնասիրության, այլև այն մասին, որ հայոց հայրապետը հմուտ է աստվածաբանական ու

¹³¹ Ղևոնդ, 62վ. աշխ., էջ 45:

իմաստասիրական (տրամաբանական, ճարտասանական) գիտությունների մեջ: Եզրակեց ու իմաստասեր, հավատքի բարենորոգիչ ու կրոնական կանոնների պահապան խալիֆի համար ցանկալի էր հանդիպել բարձրաստիճան քրիստոնյա հոգևորականի ու գրուցել նրա հետ իրեն հուզող կրոնաստվածաբանական հարցերի շուրջ: Այս հանգամանքով թերևս կարելի է տալ այն հարցի պատասխանը, թե ինչու «պայմանագիր» կնքելու համար խալիֆը Դամասկոս է հրավիրել հայոց կաթողիկոսին և ոչ թե հայոց իշխանին, ով հայության առաջին քաղաքական ներկայացուցիչն էր, Հայաստանի (Արմինիա կուսակալության) կառավարչի տեղակալը: Մյուս խալիֆների համեմատ իսլամապաշտ Օմար Բ-ն անչափ կարևորում էր կրոնի և կրոնական իշխանության դերը հասարակության կյանքում, ուստի նաև այս պատճառով ցանկացել է հանդիպել տարածաշրջանում մեծ հեղինակություն ունեցող հայոց եկեղեցու հայրապետի հետ: Ի վերջո այս հանգամանքով կարող ենք նաև բացատրել այն, որ մեզ հասած «պայմանագրի» (երաշխավորագրի) տեքստում ամրագրված են գրեթե միայն կրոնական բովանդակություն ունեցող կետեր: Ավանդաբար մեզ չի պատմում խալիֆի և Օձնեցու հոգևոր գրույցների մանրամասները, սակայն նկատի ունենալով հանդիպման ընթացքը (հայոց կաթողիկոսը ոչ միայն հիացնում է իր տեսքով ու պատասխաններով, այլև բուժում է արաբական գորքի մեջ գտնվող հիվանդներին) և արդյունքները (խալիֆը պատրաստական էր կատարելու Օձնեցու բոլոր խնդրանքները և պատվով ու մեծ պարգևներով նրան ուղարկում է Հայաստան)՝ դրանք անցել են փոխըմբռնման մթնոլորտում, և խալիֆը ստացել է իրեն հետաքրքրող հարցերի պատասխանները:

2.2. ԳԱՄԱՍԿՈՍՈՒՄ ՀՈՎՀԱՆ ՕՃՆԵՑՈՒ ԿՆՔԱԾ «ՊԱՅՄԱՆԱԳՐԻ» ԳՆԱՀԱՏՄԱՆ ՀԱՐՑԸ

Սուրբ Հովհան Գ Իմաստասեր Օձնեցին Հայաստանյայց եկեղեցու այն հայրապետներից է, որի բազմակողմ գործունեությունը մեզանում ժամանակի ընթացքում արժանացել է տարբեր գնահատականների: Եթե հայոց եկեղեցին Օձնեցուն իր գործունեության համար սրբացրել է, եթե միջնադարյան հայ մատենագիրները նրա անուրանալի արժանիքների համար մեծարել են «Մեծ Իմաստասեր» տիտղոսով, եթե ժողովուրդը նրա մասին հյուսել է գեղեցիկ ավանդազրույցներ, եթե առաքելական և նույնիսկ կաթոլիկ եկեղեցիների հոգևորականներն ու հայ պատմաբանների մեծ մասը դրական են գնահատել նրա գործունեությունը, ապա եղել են նաև քննադատական, ոչ բարյացակամ, աչառու և բացասական գնահատականներ: Եվ դա բնական է նախ այն առումով, որ Օձնեցին գործել է պատմական բարդ ու հակասական պայմաններում, երբ Հայաստանը կորցրել էր իր ինքնիշխանությունը և կռվախնձոր դարձել արաբների ու բյուզանդացիների միջև, երբ արաբների տիրապետության ժամանակ հայությունը կանգնած էր իր ֆիզիկական անվտանգության ապահովման և իրավունքների պահպանման, իսկ հայոց եկեղեցին՝ դավանաբանական ու ծիսապաշտամունքային հարցերում կողմնորոշման հստակեցմանն առնչվող խնդիրների լուծման առջև: Բնականաբար, այդպիսի պայմաններում դեպքերի ընթացքի որևէ տարբերակի ընտրություն չէր կարող տեղիք չտալ տարբեր մեկնաբանությունների ու գնահատականների: Երկրորդ, Օձնեցուն գնահատել են տարբեր աշխարհայացք, գաղափարախոսություն, դավանաբանություն, արժեհամակարգ և մեթոդաբանական գործիքակազմ ունեցող

հետազոտողներ, որոնք պատմական փաստերը և Օձնեցի կաթողիկոսի ձեռնարկումները մեկնաբանել են իրենց տեսանկյունից ու իրենց հայեցողությամբ:

Տարբեր ու իրարամերժ գնահատականների է արժանացել նաև Գամասկոսում արար խալիֆի հետ Օձնեցու կնքած «պայմանագիրը», իսկ ավելի ճիշտ՝ «ապահովագիրը»: Ինչպես հայտնի է, 719 թ. Հովհան Օձնեցին մեկնել է Գամասկոս, հանդիպել Օմար իբն Աբդուլ-Ազիզ ամիրապետին (717-720 թթ.), նրան ներկայացրել հայ ժողովրդին և հայոց եկեղեցուն մտահոգող խնդիրները: Քանի որ Օձնեցու կնքած «պայմանագրի» բնագիրը չի պահպանվել, ուստի տարրնթերցումներից խուսափելու համար «Օձնեցու կնքած պայմանագիր» ասելով՝ այսուհետ նկատի ունենք պատմագիր Կիրակոս Գանձակեցու այն հաղորդումը, որ դամոսկոսյան հանդիպման ավարտին Օձնեցու խնդրանքով ամիրապետը նրան տալիս է երաշխավորագիր, ըստ որի՝ Հայաստանում արաբները չպետք է հալածեն քրիստոնյաներին իրենց հավատքի համար, չպետք է ստիպեն հավատափոխ լինել, իսկ հայոց եկեղեցին և հոգևորականությունը պետք է ազատվեն հարկերից: Իր հեթքին Օձնեցին խոստանում է ապահովել հայերի հնազանդությունը խալիֆայությանը¹³²: Բացի դրանից, ըստ որոշ աղբյուրների՝ Օձնեցու միջնորդությամբ խալիֆը ազատել է 703-705 թվականների հակաարաբական ապստամբության ժամանակ գերեվարված իշխաններին և թույլատրել հայրենիք վերադառնալու Հայաստանից հեռացած հայ նախարարներին՝ վերականգնելով նրանց ժառանգական հողատիրական տիրույթները և նախարարական իրավունքները: Վերջապես, ըստ ավանդադրույցի՝ իր պահվածքով, գիտելիքներով ու վերաբերմունքով փայլուն տպավորություն թողնելով խալիֆի վրա՝ վերջինս խոստանում է կատարել Օձնեցու խնդրանքը՝ Հայաստանի հյուսիսից (Կարին աշխարհից) հանել հռոմեական զորքերը¹³³: «Պայմանագիրը» կնքելուց հետո խալիֆը Օձնեցուն

¹³² Կիրակոս Գանձակեցի, նշվ. աշխ., էջ 60:

¹³³ Տե՛ս «Սուրբ Հայրապետ Յովհաննես Օձնեցի Իմաստասերի վարքը», «Գանձասար» հանդես, էջ 283-284:

«տվեց շատ պարզևներ, մեծ գորք դրեց նրա հետ և մեծ պատվով ուղարկեց մեր հայոց աշխարհը»¹³⁴: Ըստ երևույթին, Դամասկոսում կողմերը պայմանավորվել են նաև, որ հայոց եկեղեցին իր դերակատարությունը պետք է ունենա արաբների հակաբյուզանդական քաղաքականության մեջ՝ քրիստոնեական աշխարհում հստակեցնելով իր կարգավիճակը և ստեղծելով հակաքաղկեդոնական ուժերի միասնական ճակատ: Այս առումով արաբները շահագրգռված էին հայոց եկեղեցու ուժեղացմամբ և պատրաստ էին հովանավորելու, նույնիսկ համայնքի ներքին կյանքը կարգավորելու համար լրացուցիչ արտոնություններ տալու ճանապարհով նպաստելու նրա դիրքերի ամրապնդմանը:

Օձնեցու այցելության արդյունքները և կնքած «պայմանագիրը» գնահատելիս նախ պետք է շեշտել այն հանգամանքը, որ դա բացառիկ երևույթ էր հայ-արաբական հարաբերությունների ողջ պատմության ընթացքում (հայոց իշխան, սպարապետ Աշոտ Բագրատունին (732-748 թթ.) նույնպես գնացել էր Դամասկոս, բայց ոչ թե «պայմանագիր» կնքելու, այլ հայոց այրուձիի ռոճիկի կապակցությամբ խալիֆի հետ բանակցելու¹³⁵), քանի որ Օձնեցին բանակցել է ոչ թե որևէ կուսակալի (ինչպես դա արել է Թեոդորոս Ռշտունին) կամ արաբական իշխանության սովորական ներկայացուցչի, այլ հենց խալիֆի հետ: Երկրորդ, Օձնեցին մեկնել էր Դամասկոս խալիֆի հրավերով, այսինքն՝ վերջինս ինչ-ինչ նկատառումներով ցանկություն ուներ հանդիպելու հենց հայոց կաթողիկոսին և ոչ թե հայոց իշխանին (թեև չի բացառվում, որ վերջինս նույնպես եղել է պատվիրականության կազմում):

Արաբների հետ Օձնեցու կնքած «պայմանագիրը» դրական գնահատող հետազոտողները կարծում են, որ տվյալ դեպքում հայոց կաթողիկոսը ցուցաբերել է քաղաքական բարդ իրավիճակում «կողմնորոշվելու բացառիկ իրատեսություն», շրջահայեցություն ու դիվանագիտական ճկունություն: Ի դեպ, Օձնեցուն մեծարող և նրա գոր-

¹³⁴ Կիրակոս Գանձակեցի, ԳՂՎ. աշխ., էջ 60:

¹³⁵ Տե՛ս Ղևոնդ, ԳՂՎ. աշխ., էջ 95:

ծունեությունը դրական գնահատող որոշ հետազոտողներ երբեմն ընկնում են չափազանցությունների մեջ՝ արտահայտելով իրականությունից հեռու մտքեր: Օրինակ, ըստ Ե. Սահակյանի՝ Օձնեցին հայ աշխարհիկ և հոգևոր գործիչներից միակն էր, որ, «դաշինքի մեջ մտնելով արաբների հետ, կարողացավ ստիպել նրանց գնալ զիջումների հոգուտ Հայաստանի»¹³⁶: Հասկանալի է, որ եթե ավանդազրույցը շրմուկները որպես իրականություն, ապա Օձնեցին չէր կարող միայն մուսուլմանական օրենքներով տերություն կառավարող Օմար ամիրապետին «ստիպել» գնալ զիջումների: Նա կարող էր խնդրել, ոչ թե ստիպել, իսկ իսլամապաշտ ամիրապետն իր հերթին կարող էր տալ միայն այն, ինչ չէր հակասում մուսուլմանական օրենքներին՝ անկախ Օձնեցու նկատմամբ ունեցած բարեհաճ վերաբերմունքից:

Հովհան Օձնեցու անձն ու գործունեությունը բացասական են գնահատել այլադավան (հիմնականում երկաբնակ եկեղեցու գաղափարաբանները), խորհրդահայ և հայոց պատմության մեթոդյա մի քանի հետազոտողներ: Եթե խորհրդային շրջանում Հովհան Օձնեցին համարվում էր հետադիմական գործիչ, որովհետև պավլիկյանների «ժողովրդական», անգամ «ազատագրական» հորջորջված շարժման «ջարդարարն» էր¹³⁷, ապա հետխորհրդային շրջանի որոշ քննադատներ նրան համարում են հակազգային գործիչ, որովհետև իբր Օձնեցին, ինչպես յուր ժամանակին Գրիգոր Լուսավորիչը, «ապազգային» քրիստոնեության դիրքերից պայքարում էր բուն ազգային դավանանքը կրողների՝ պավլիկյան-արորդիների դեմ: Չնայած գաղափարական ու աշխարհայացքային տարբերություններին՝ խորհրդային և հետխորհրդային որոշ հետազոտողների քննադատական մոտեցումներում նկատվում է մի սկզբունքային ընդհանրություն՝ ընդգծված հակաեկեղեցական դիրքորոշում: Թե՛ մեկի և թե՛ մյուսի համար Օձնեցի կաթողիկոսը իբր առաջին հերթին և հիմնականում

¹³⁶ **Սահակյան Ե. Ս.**, Հովհան Օձնեցին և նրա ժամանակը, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2000, թիվ 1, էջ 105:

¹³⁷ Տե՛ս **Չալոյան Վ. Կ.**, Հայոց փոլիտպայության պատմություն (Հին և միջին դարեր), էջ 92-93:

մտահոգված էր հայոց եկեղեցու իշխանության դիրքերի ամրապնդմամբ ու հոգևորականության համար արտոնությունների ձեռքբերմամբ և ոչ թե հայ ժողովրդի վիճակի բարելավմամբ: Սակայն, ի տարբերություն խորհրդահայ հետազոտողների, որոնք առաջնորդվում էին պատմականության սկզբունքով և լինելով աստվածուրացողներ (աթեիստներ)՝ առարկայական չափանիշներով էին գնահատում եկեղեցու տեղն ու դերը հայոց պատմության տարբեր փուլերում, ապա Օձնեցուն քննադատող «նորահեթանոսների» ու «ազգայնականների» հակաեկեղեցականությունը գերազանցում է հակազիտականության ու հակապատմականության մասին սովորական պատկերացումները: Օրինակ, խորհրդահայ փիլիսոփա-պատմաբան, «մարտնչող աթեիստ» Հ. Գաբրիելյանը կարծում էր, որ միջնադարում հայոց եկեղեցին մի կողմից իր շահերը պաշտպանելու, ժողովրդին աշխարհիկ իշխանության դեմ օգտագործելու համար կրթական մեծ գործունեություն էր ծավալում՝ դրանով օբյեկտիվորեն նպաստելով մեկ լեզվի, մեկ մշակույթի, միևնույն կենցաղային ու կրոնական սովորույթների շուրջ ժողովրդական զանգվածների միավորմանը, մյուս կողմից՝ «նույն եկեղեցին պատեի առիթին չէր զլանում ասպատակողների հետ համաձայնության գալ ի հաշիվ ժողովրդի ու մինչև իսկ ազգային պետության անկախության: Հիշենք Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսի գործարքը Բյուզանդիայի հետ կամ Օձնեցու գործարքն արաբների հետ»¹³⁸: Եթե ըստ մարքսիստ Հ. Գաբրիելյանի «դասակարգային» մոտեցման՝ Օձնեցին իր «գործարքով» կեղեքել է հայ ժողովրդին, բայց խաղացել է նաև դրական դեր, ապա խորհրդահայ պատմագրության թերությունները սրբագրող «ազգայնական» Հ. Դավթյանը, խալիֆի հետ Օձնեցու կնքած «պայմանագրի» մեջ տեսնելով հայոց եկեղեցու «հակաազգային» գործելակերպի հերթական դրսևորումը, կարծում է, որ իր «գործարքով» հայոց կաթողիկոսը հայ ժողովրդի մեջ իբր սերմանել է ստրկական հոգեբանություն և սկիզբ դրել երկիրը օտարներին հանձնելու-վաճառելու «ազ-

¹³⁸ Գաբրիելյան Հ. Գ., Հայ պատմափիլիսոփայական մտքի քննական տեսություն, Եր., 1966, էջ 116-117:

գային քաղաքականությանը» և երեք դար անց «նախադեպ հանդիսացել Պետրոս Գետադարձի համար»¹³⁹:

Հովհան Օճնեցու մերօրյա քննադատները, XIX դարավերջի ազգայնական գաղափարախոսության և ազգային ինքնության մասին էութենապաշտական-բնապաշտական (պրիմորդիալիստական) պատկերացումների տեսանկյունից գնահատելով անցյալի իրադարձություններն ու քաղաքական-եկեղեցական գործիչների գործողությունները, ուռճացնելով, ինձ` խեղաթյուրելով հայոց եկեղեցու և հայոց հայրապետի խաղացած դերը տվյալ ժամանակահատվածի Հայաստանի քաղաքական կյանքում, քննադատական փոշու մեջ չեն նկատում իրենց վերլուծություն-գնահատումների մեջ թաքնված հակասությունները, պատմական փաստերի աղավաղումները և իրենց մեղադրանք-դատավճիռների ակնհայտ միտումնավորությունը: Մտահոգ պատմական «ճշմարտությունների» բացահայտմամբ` նրանք պատմական փաստերի կանխակալ մեկնաբանությունների հիման վրա անում են առեքույթ **ճշմարտանման եզրահանգումներ**, որոնք ավելի վտանգավոր են պատմության անաչառ վերակազմության ու իմաստավորման համար, քան ակնհայտ կեղծիքները:

Հովհան Օճնեցու գործունեությունը միայն բացասական գնահատող հետազոտողներից հատկապես առանձնանում է պատմաբան, հրապարակախոս Հ. Դավթյանը: Վերջինս նրա կնքած «պայմանագիրը» գնահատելիս հենվում է հանրահայտ այն փաստի վրա, որ արաբները իսլամի օրենքներին համահունչ մշակել էին նվաճված երկրները կառավարելու սկզբունքներ, որոնց համաձայն` ինքնական իրենց գերիշխանությունն ընդունած, հպատակություն հայտնած և որոշ պարտավորություններ ստանձնած ոչ մահմեդական ժողովուրդներին, որոնք կոչվում էին զիմմի` հովանավորյալներ, տալիս էին քաղաքական, եկեղեցական և քաղաքացիական բովանդակություն ունեցող իրավունքներ: Ըստ նրա` Դամասկոսում խալիֆը Օճնեցի կաթողիկոսին տվեց զիմմիի գլխավորի լիազորություններ, որպեսզի վեր-

¹³⁹ **Դավթյան Հ.**, Հայոց պատմական հնարավորությունները VI-VIII դարերում, էջ 246-250:

ջինս կարգավորի իրեն վստահված «կրոնական համայնքի» ներքին կյանքը և ապահովի միայն եկեղեցու ու հոգևորականության արտոնությունները. «Այսպես թե այնպես,– գրում է նա,– ի դեմս կաթողիկոսի արաբական իշխանությունները իսլամի օրենքներով հայությանը ճանաչում էին որպես ինքնուրույն կրոնական միավոր, մնում էր միայն, որ Հովհաննես Օձնեցին վավերացներ հայ ժողովրդին ամբողջությամբ խալիֆի ենթակայության տակ դնելու պայմանը, ինչն առաջին հերթին եկեղեցու շահին էր հարմար: Ձիմնի ժողովրդի հոգևոր առաջնորդի կարգավիճակը լիովին բավարարում էր Հայաստանյայց եկեղեցուն»¹⁴⁰: Հրապարակախոս պատմաբանի կարծիքով՝ Օձնեցու միակ նպատակը եկեղեցու իշխանության պահպանումն էր, սեփական բարեկեցությունն ապահովող արտոնությունների ձեռքբերումը, ուստի Դամասկոսում կնքված «պայմանագրի» վերաբերյալ նրա եզրակացություն-գնահատականը մնան է ոչ թե գիտական քննարկումից բխած ընդհանրացման, այլ ավելի շուտ մեղադրական դատավճռի. «Օձնեցին իշխանության հարցը լուծեց՝ **հրաժարվելով քրիստոնեական աշխարհում ինքնակա եկեղեցի ճանաչվելու նկրտումներից** և նախապատվությունը տալով մահմեդական աշխարհում իբրև կրոնական համայնք ընդգրկվելուն: Ընդ որում՝ վերջինը գերադասելով՝ նա **վերջնականապես հրաժարվում էր երկիր ներկայացնելու և երկրի համար պատասխանատվություն կրելու հոգսից ու իրեն էր վերապահում միայն ժողովուրդ կառավարելու, նրան հնազանդության մեջ պահելու հանձնառությունը**»: Ավելին՝ նա «երկրի տնօրինությունն անմռունչ հանձնեց արաբներին, որպեսզի պահպանի լոկ սեփական բարօրությունն ապահովող արտոնությունները»¹⁴¹ (ընդգծ. իմն են – Ս. Ջ.): Այս պարագայում ո՞րն էր Իմաստասեր կաթողիկոսի «իմաստությունը», հեզմանքով հարցնում է Հ. Դավթյանը՝ պատասխանելով՝ «նա պարզապես հեռատեսորեն

¹⁴⁰ Դավթյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 246:

¹⁴¹ Նույն տեղում, էջ 249:

նոր ճանապարհի ընտրեց եկեղեցու իշխանությունը պահպանելու համար»¹⁴²:

Հավանաբար օգտվելով Հ. Դավթյանի գրքից՝ Օձնեցու կնքած «պայմանագրին» նմանաբնույթ բացասական գնահատական է տալիս նաև Վ. Լոռենցը (Անթանեսյանը), որը նախ արտահայտում է արտառոց այն միտքը, որ Օձնեցու գահակալման տարիներին «հայոց եկեղեցու վարած անհեթեթ քաղաքականության հետևանքով Հայաստանում տնօրինություն էին անում արաբները», երկրորդ, որ իբր Օձնեցու կնքած պայմանագրով՝ ա) հայոց եկեղեցին ամրագրել է արաբների իրավունքները հայության և Հայաստանի նկատմամբ, բ) հայոց եկեղեցին, ոչ թե հայությունն է ստացել արտոնություններ, գ) հայոց եկեղեցին լծվել է հայությանը արաբներին հնազանդեցնելու գործին և դա արել է արաբական գորքի միջոցով, դ) հայ ժողովուրդը արաբական հսկայաձավալ կայսրության մեջ դարձել է կրոնական համայնք: Ահավասիկ, սրանք են, չարախնդարով եզրակացնում է Վ. Լոռենցը, Օձնեցի կաթողիկոսի ողջ «ձեռքբերումները»¹⁴³:

Այժմ անդրադառնանք Հովհան Օձնեցու մերօրյա քննադատների մի քանի դիտողություններ-մեղադրանքներին: **Ըստ առաջին մեղադրանքների**՝ Օձնեցին իբր դարձավ հայ ժողովրդին կրոնական համայնք դարձնողը, հայությանը զիմմի վերածման վավերացնողը, նրա վրա կառավարման արաբական մոդել կիրառողը, իսկ հայոց եկեղեցին ամրագրեց արաբների իրավունքները Հայաստանի նկատմամբ և արաբական գորքի միջոցով լծվեց հայությանը արաբներին հնազանդեցնելու գործին: Այս մեղադրանքները առաջին հերթին պատմական փաստերի ու հասկացությունների իմացության, բայց դրանց կամայական ու կողմնակալ մեկնաբանության արգասիք են: Նախ, Օձնեցու քննադատները սխալ են մեկնաբանում *զիմմի* հասկացությունը, ինչից էլ սկսվում են նրանց թյուր մեկնաբանություններ-

¹⁴² Դավթյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 249:

¹⁴³ Տե՛ս Լոռենց Վ., Հովհաննես Օձնեցի,

<http://ankakh.com/article/8854/%E2%80%8Bhvovhannyes-odznyetsi> (ղխված է՝ 24.10.2017 թ.):

րը: «Արաբական խալիֆայության տարածքում,– գրում է Վ. Անթանեսյանը,– ոչ մահմեդական բնակչությունը կոչվում էր զիմնի՝ ստրուկ: Ջիմնիներն իրավունք չունեին պետական պաշտոններ զբաղեցնելու: Ջիմնի կարգավիճակ չունեին միայն հայերը»¹⁴⁴: Իսկ Հ. Դավթյանը **զիմնի** հասկացությունը հիմնականում մեկնաբանում է որպես «արաբական իշխանության տակ գտնվող կրոնական համայնք»¹⁴⁵: Եթե **զիմնի** հասկացությունը մեկնաբանենք որպես «ստրուկ», ապա կստացվի, որ Օձնեցին վավերացրել է հայերի ստրուկ լինելու կարգավիճակը, իսկ եթե հասկանանք որպես «կրոնական համայնք», ապա կնշանակի, որ Օձնեցին հայությանը վերածել է քաղաքական նպատակ չհետապնդող կրոնական համայնքի: Մինչդեռ **զիմնի** արաբերեն նշանակում է՝ ա) հովանավորության տակ գտնվող¹⁴⁶, բ) «պայմանագրի ժողովուրդ» կամ «Գրքի մարդիկ»¹⁴⁷: Դրանով բնորոշվում է արաբական իշխանության տակ գտնվող ոչ մուսուլման ժողովուրդների (հիմնականում քրիստոնյաների ու հրեաների) իրավական կարգավիճակը: Այսպիսով՝ **զիմնի** չի նշանակում ո՛չ ստրուկ, ո՛չ էլ կրոնական համայնք, ինչպես սխալմամբ կարծում են Օձնեցու քննադատները և այդ ավագային հենքի վրա կառուցում իրենց դատողությունների աշտարակը: **Երկրորդ**, հայտնի է, որ արաբները նվաճումները կատարում էին կա՛ն հաշտության պայմանագրերով, կա՛ն սրի ուժով. առաջին դեպքում ոչ մուսուլման ժողովուրդների, առանձին համայնքների, քաղաքների, հոգևոր հաստատությունների հանդեպ ստանձնում էին որոշ պարտավորություններ, «ապահովություն էր տրվում նրանց անձների, ունեցվածքի, կրոնի, օրենքների համար», իսկ երկրորդ դեպքում նվաճում էին առանց որևէ երաշխիքի ու պարտավորության: Այլ խոսքով՝ «սրի ուժով նվաճված երկրին կամ քաղաքին խալիֆայությունը ոչինչ չէր երաշխավորում և միայն

¹⁴⁴ **Անթանեսյան Վ.**, Արաբական խալիֆայություն, <https://blog.168.am/blog/80154.html> (ղիտված է՝ 23.10.2017 թ.):

¹⁴⁵ **Դավթյան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 243:

¹⁴⁶ Стé Зимми, Исламская энциклопедия, <http://islamist.ru>:

¹⁴⁷ Стé Зимми, <https://ru.wikipedia.org/wiki/Зимми>:

հաշտությամբ նվաճելու դեպքում էր պայմանագիր տալիս»¹⁴⁸: Հաշտության «պայմանագրով» նվաճված ժողովուրդները պարտադիր հնազանդվում էին արաբներին, պարտավորում վճարել հարկեր, աջակցել ռազմական արշավանքներին և այլն, և դրանց փոխարեն արաբները երաշխավորում էին նրանց անվտանգությունը արտաքին հարձակումներից, թույլատրում էին պաշտել իրենց կրոնը, պահպանել ավանդույթները, սովորույթները և այլն:

Օձնեցու կնքած դամասկոսյան «պայմանագիրը» Հ. Դավթյանը հեզմանքով անվանում է «պարտավորագիր» կամ «Հայաստանյայց եկեղեցու կողմից խալիֆայությանը տրված հավատարմագիր»¹⁴⁹: անգիտանալով, թե ինչ են նշանակում նման կարգի «պայմանագրերը» նվաճող արաբների համար: Նախ, ինչպես ցույց են տալիս պահպանված «պայմանագրերի» տեքստերը, ոչ մուսուլման ժողովուրդների կամ առանձին համայնքների (քաղաքների) հետ «պայմանագիր» կնքելով՝ որոշ իմաստով պարտավորվում էին թե՛ արաբները և թե՛ ոչ մուսուլման համայնքի ներկայացուցիչները, այսինքն՝ դա երկկողմանի հավատարմագիր կամ «պարտավորագիր» էր: Երկրորդ, արաբները երկու կողմերի միջև կնքվող փաստաթուղթը ավելի շուտ անվանում էին «ապահովագիր»¹⁵⁰, այսինքն՝ նրանք բառիս բուն իմաստով «**պայմանագիր**» **չէին կնքում**, այլ հնազանդվող ժողովուրդներին ու համայնքներին **տալիս էին «ապահովության գիր»**: Նվաճվող ժողովուրդները, հասկանալով ուժերի հարաբերակցությունը և խուսափելու համար ավելորդ արյունահեղությունից ու ավերածություններից, հենց իրենք էին դիմում «ապահովագիր» ստանալու համար: Դա նշանակում է, որ Օձնեցին չէր գնացել Դամասկոս՝ արաբներին **պայմաններ** թելադրելու, հետևաբար՝ այս իմաստով

¹⁴⁸ **Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ն.**, Հայ նախարարների հողատիրական իրավունքները VII-IX դարերում ըստ խալիֆայության պայմանագրերի, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1974, թիվ 4, էջ 21:

¹⁴⁹ **Դավթյան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 243:

¹⁵⁰ Այդ մասին տես **Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ն.**, Հայ ժողովրդի իրավական վիճակը խալիֆայության տիրապետության ներքո, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1975, թիվ 4, էջ 75:

«պայմանագիր» կնքելու, այլ հայցելու «**ապահովագիր**»: Իսկ սովորաբար **պայմաններ** թելադրում ու պարտադրում են նվաճողները՝ նվաճվածների խնդրանքներին ընդառաջելով այնքանով, որքանով դրանք ձեռնտու են իրենց համար: **Երրորդ**, խալիֆ Օմար իբն Աբդու-Ազիզը, լինելով ջերմեռանդ մուսուլման, իսլամապաշտ, մուսուլմանական համայնքի առաջին մուջադդիդ (հավատքի անադարտության պահապան ու բարենորոգիչ), իր տերությունը կառավարում էր վաղ իսլամին բնորոշ օրենքներով ու կանոններով: Ի մասնավորի, նա կարգադրել էր վերականգնել ինչպես ոչ մուսուլման ժողովուրդների հոգևորականության ու հոգևոր կառույցների ապահարկման անձեռնմխելիության իրավունքը, այնպես էլ անօրինական ձևով ոչ մուսուլման ազնվատոհմիկներից խլված հողատիրությունները: Եվ նա այդ քայլին դիմել էր ոչ թե նվաճված ոչ մուսուլման ժողովուրդների նկատմամբ անձնական բարեհաճ վերաբերմունքից, այլ Մարգարեի հաստատած կարգերին հավատարիմ լինելուց: Դ-ա նշանակում է, որ **Օձնեցին չէր կարող ստիպել իսլամապաշտ խալիֆին, որ նա փոխեր նվաճված ոչ մուսուլման ժողովուրդների նկատմամբ Մուհամմադ մարգարեի հաստատած թե՛ քաղաքականությունը և թե՛ կառավարման եղանակն ու իսլամական իրավունքը և չէր կարող կնքել «պայմանագիր»՝ չվավերացնելով ոչ մուսուլման ժողովրդի զինմի կարգավիճակը**: Նման պարագայում հայոց հայրապետի խնդիրն էր խալիֆի վարած ներքին և արտաքին (հակաբյուզանդական) քաղաքականության շրջանակներում նոր իրավասությունների ու լիազորությունների ձեռքբերման ճանապարհով ամրապնդել Հայաստանի ինքնավարությունը, ապահովել հայության՝ որպես հովանավորյալ ժողովրդի ֆիզիկական անվտանգությունն ու հոգևոր անկախությունը և զինմի կարգավիճակից բխող իրավունքները, պաշտպանել հայոց եկեղեցու և հայ նախարարների հողատիրական ժառանգական իրավունքները: Դ-ա նշանակում է, որ թե՛ կրոնական, թե՛ քաղաքական և թե՛ ազգային ինքնության պահպանության առումներով շահավետ էր արաբների հետ «պայմանագիր» կնքելը:

Բնականաբար, մինչև Օձնեցու Դամասկոս գնալը Հայաստանը վաղուց նվաճված էր արաբների կողմից, կնքված էին բազմաթիվ (մեզ հայտնի և անհայտ) «պայմանագրեր»՝ տարբեր նպատակներով, որոնք, անկախ դրանց բովանդակությունից, այս կամ այն ձևաչափով վավերացնում էին հայ ժողովրդի զիմմի (հովանավորյալ ժողովրդի) կարգավիճակը: Օրինակ, հրապարակախոս պատմաբան Հ. Դավթյանը գրում է, որ 701 թ. և հետո՝ 703 թ., կաթողիկոս Սահակ Չորրփորեցին գնում էր արաբ զորապետ Օքբայի հետ բանակցելու իբրև «զիմմիի գլխավոր»: Ավելին՝ նա համոզված է, որ արդեն Ավարայրից և հատկապես Նվարսակի պայմանագրի կնքումից հետո հայությունը բռնել էր «կրոնական համայնք» դառնալու ճանապարհը: Իսկ ինչ վերաբերում է 652 թ. արաբների հետ Թեոդորոս Ռշտունու կնքած «պայմանագրին», որով Օձնեցու մերօրյա քննադատները իրավամբ հպարտանում են և հանիրավի հակադրում նրա կնքած «պայմանագրին», նույնպես, թեև յուրահատուկ պայմաններով, այդուհանդերձ հպատակություն և զիմմիի կարգավիճակ վավերացնող «պայմանագիր» էր: Առանց արաբների գերիշխանությունը ճանաչելու և առանց հպատակություն հայտնելու չէր կարող կնքվել այդ «ապահովագիրը», որով հայությունը դառնում էր հովանավորյալ կամ «պայմանագրի ժողովուրդ»: Օձնեցուն քննադատողներին խորհուրդ կտանք գոնե ի գիտություն ընդունել նաև այն աղբյուրները, որոնք հերքում են իրենց աչառու կարծիքները: Այն մասին, որ Թեոդորոս Ռշտունու կնքած պայմանագրում կա արաբներին հպատակվելու և ծառայելու կետ, հայտնում է Մեբեոսը. «Յետ այսորիկ գնաց Թեոդորոս Ռշտունեաց տերն առ Մալիաս իշխանն Իսմայելի ի Դամասկոս և ետես գնա մեծամեծ ընծայիլ: Եւ ետ նմա իշխանն Իսմայելի հանդերձս ոսկեղէնս և ոսկեթէլս, և վառ մի նորին սորինական: Եւ իշխանութիւն ետ նմա զՀայս և զՎիրս և զԱղուանս և զՍիրնիս, մինչև ցԿապկոհ և ցՊահակն ճորայ, և արձակեաց գնա պատուով: Եւ նորա պայման էր եղեալ նմա՝ ածել զերկիրն զայն ի ծա-

ռայութիւն»¹⁵¹ (ընդգծ. իմն են – Ս. Ջ.): Թեոդորոս Ռշտունու կնքած «պայմանագրի» կետերից մեկի համաձայն՝ արաբները պարտավորվում էին պաշտպանել Հայաստանը արտաքին հարձակումներից, ինչը տեղի ունեցավ հաջորդ տարիներին, երբ Բյուզանդիան հարձակվեց Հայաստանի վրա: Ռշտունու և Օձնեցու կնքած «պայմանագրերը» համեմատելիս պետք է նկատի ունենալ այն հանգամանքը, որ արաբները իրենց սկզբնական նվաճողական արշավանքների ընթացքում անհամեմատ բարյացակամ էին տրամադրված ոչ մուսուլման ժողովուրդների քաղաքական վերնախավի նկատմամբ: Հետամուտ իրենց շահերին, նրանց որոշակի արտոնություններ տալով՝ սիրաշահում էին այդ վերնախավին և նրանց ռազմական ուժը օգտագործում իրենց արշավանքների ժամանակ:

Այսպիսով՝ Օձնեցու կնքած «պայմանագիրը» պարզապես վերահաստատում էր վաղուց ամրագրված զիմմիի, բայց ոչ որպես «կրոնական համայնքի» կարգավիճակը, որովհետև հայությունը՝ որպես «Գրքի մարդիկ» կամ «պայմանագրի ժողովուրդ», **արաբական խալիֆայությունում հովանավորյալ համայնք, զիմմի լիներուց գատ, իրավական այլ կարգավիճակ չէր կարող ունենալ, եթե ցանկանում էր քիչ թե շատ ապահով գոյատևել:**

Ենթադրենք, թե Օձնեցու քննադատները իրավացի են, իսկ նրանց «մեղադրանքները»՝ տեղին: Այդ դեպքում հետաքրքիր է իմանալ, թե նրանց կարծիքով՝ արաբական խալիֆայության հզորացման շրջանում Օձնեցին ինչ պիտի աներ Դամասկոսում, որ նրա կնքած «պայմանագիրը» գնահատվեր դրական: Այլընտրանքային տարբերակներից մեկն այն է, որ Օձնեցին Դամասկոսը «արյան մեջ խեղդելու» սպառնալիքով խալիֆից պահանջեր ճանաչել Հայաստանի անկախությունը կամ պահանջեր անվավեր համարել հայության «կրոնական համայնքի» կարգավիճակը: Հասկանալի է, որ սա ցնորամիտ ու զավեշտական տարբերակ է, որովհետև իսլամի օրենքի համաձայն՝ զիմմիի կարգավիճակ ունեցողները մուսուլմանական իշ-

¹⁵¹ Սեբեոս, Պատմություն, Զննական բնագիրը՝ Վ. Գ. Աբգարյանի, արևելահայերեն թարգմ. և ծանոթագր.՝ Գ. Կ. Խաչատրյանի և Վ. Ա. Եղիազարյանի, Եր., 2004, էջ 274:

խանություններին չհնազանդվելու և ընթոստանալու դեպքում դաժանորեն պատժվում էին (փոխվում էր նրանց կարգավիճակը, նախկինում կնքված «պայմանագիրը» համարվում էր անվավեր). զանգվածաբար նրանց կոտորում էին, ունեցվածքը զավթում, բնակչությանը արտաքսում և նրանց բնակատեղիներում վերաբնակեցնում արաբական ցեղեր: Օձնեցին իր էությանը ո՛չ արկածախնդիր, ո՛չ նահատակապաշտ, ո՛չ էլ իռացիոնալ «բարոյական հաղթանակի» կողմնակից գործիչ էր: Նա գործունյա ու շրջահայաց անձնավորություն էր և խալիֆի հետ «պայմանագիր» կնքելով՝ առաջին հերթին մտածում էր հայության ֆիզիկական անվտանգության ու հոգևոր ինքնուրույնության ապահովման մասին¹⁵²: Քննադատները առավել լավ պատկերացրել, թե որն էր Օձնեցի կաթողիկոսի կնքած «պայմանագրի» («ապահովագրի») իմաստն ու նշանակությունը: Պետք է նշել, որ արաբները ցանկացած պահի, տարբեր պատրվակներով կարող էին հրաժարվել զինմիի հետ պայմանավորվածություններից¹⁵³ կամ ցանկացած առիթով կարող էին դրանք անտեսել և գործել բռնություններ, ինչին, ի դեպ, իր կյանքի ընթացքում ականատես էր հայոց կաթողիկոսը: Արաբների տիրապետության տակ գտնվող քրիստոնյա հա-

¹⁵² Այս իմաստով բնութագրական է կաթողիկոս Սահակ Չորրորդեցու արարքը: Ըստ ավանդագրույցի՝ նա իր «պարտավորագրով» հայ ժողովրդին փրկեց վերահաս կոտորածներից: Արաբ Օքբա գորապետը, ջախջախիչ պարտություն կրելով Հայաստանում, համարեց իր գորքը և «մեծ զայրույթով հոխորտում էր գնալ Հայաստան և առնել իր կոտորված գորքի վրեժը՝ հրդեհելով, քանդելով հայոց եկեղեցիները, կործանելով և առհասարակ գերելով ու անիրավ սրի մատնելով»: Իմանալով Օքբայի մտադրության մասին՝ Սահակ կաթողիկոսը, պայմանագիր կնքելու նպատակով շտապում է հանդիպել նրան, սակայն ճանապարհին հիվանդանում է և կնքում իր մահկանացուն: Մտնելուց առաջ նա Օքբային գրում է նամակ՝ «բազում թախանձանքներով ու աղերսալի պաղատանքներով», որով աղաչում-համոզում է նրան ետ կանգնել իր չար մտադրությունից: Չորապետ Օքբան զալիս է և նրա ձեռքի մեջ պահված նամակը վերցնում-կարդում է, հիանում կաթողիկոսի կամքի ուժով ու նվիրվածությամբ և ներելով հայոց նախարարների հանցանքները՝ տալիս է «երդման գիր» (հաշտության պայմանագիր) և որոշում է վրեժի համար այլևս չվերադառնալ Հայաստան (տե՛ս **Հովհաննես Գրախանակերոցի**, նշվ. աշխ., էջ 99-101): Սա մի պարզ օրինակ է այն բանի, թե ինչ սուկալի աղետներից է փրկվում հայությունը՝ «պայմանագիր» կնքելով արաբների հետ:

¹⁵³ Տե՛ս **Йеор Бар**, Зимми: христиане и евреи под властью ислама, London, 1985, http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Islam/Ijeor/index.php:

մայնքները հաճախ արաբ ոստիկանների ու զորապետերի կողմից ենթարկվում էին հալածանքների, քալանի ու կողոպուտի: Օրինակ, Հովհաննես Դրասխանակերտցին պատմում է հետևյալը. «Եվ Մահմեդից հետո Հայաստան առաքվեց Աբդուլահ անունով մեկ այլ ոստիկան՝ դաժան, անօրեն, կատաղած և խիստ չարաբարո մի մարդ, որը կեղծավորությունը իր մեջ դրած ուներ իբրև իժի թույն և կալանավորի կապանքներով չարչարում էր Հայոց աշխարհի իշխաններին ու ազնվականներին և քալանում շատերի ունեցվածքն ու հարստությունը: Հետո մեծն Սահակին (կաթողիկոս Սահակ Չորոփորեցուն – Ս. Ջ.) շղթայակապ տանել է տալիս Դամասկոս, նրա հետ նաև Հայոց իշխան Սմբատին՝ Սմբատի որդուն: Նա քրիստոնեական բոլոր եկեղեցիներն առհասարակ թողնում է առանց զարդերի և ծերերին ու երեխաներին գցում լացուկոժի, սգի ու տրտմության մեջ: Այս Աբդուլահը, նորահավատ Դավթին... բռնելով, խոշտանգում է չարաչար հարվածներով, կապանքներով ու բանտարկում՝ Քրիստոսին հավատալու համար»¹⁵⁴: Այսպիսին էր իրավիճակը նվաճված Հայաստանում, որտեղ մի ոստիկան կարող էր անգամ հայոց իշխանին ու հայոց կաթողիկոսին շղթայակապ տանել մինչև Դամասկոս, իրենց հավատքի համար խոշտանգել քրիստոնյաներին ու կողոպտել հայոց իշխաններին, իսկ արաբ հարկահաններն իրենց թույլ տալիս ամեն տեսակ կամայականություններ: Այս իրական վիճակը ցույց է տալիս, որ **արաբների տիրապետության ժամանակ հնագանդվել ու պայմանագիր կնքել նվաճողների հետ նշանակում էր ունենալ քիչ թե շատ երաշխավորված խաղաղ կեցություն, ներքին ինքնավարություն, ազգային ինքնության բաղադրիչները՝ կրոնը, ավանդույթները, սովորույթները, ծեսերը, հոգևոր և նյութական արժեքները պահպանելու և ներքին կարողունակությունները կենտրոնացնելու ու դրսևորելու հնարավորություն:** Իսկ արաբների հետ «պայմանագիր» կնքելը կամ «ապահովագիր» չտանալը նշանակում էր տվյալ ժողովրդին կամ համայնքին հանձնել բախտի քմահաճույթին:

¹⁵⁴ Հովհաննես Դրասխանակերտցի, նշվ. աշխ., էջ 97-99:

Այլընտրանքային մի անհավանական տարբերակ էլ Հ. Գավթյանն է առաջարկում. Օձնեցին պետք է խուսափեր «այլակրոն արարների հետ դաշինք կնքելուց» և հրաժարվեր զիմմի («կրոնական համայնքի») կարգավիճակից և հայտարարեր, որ հայերի նպատակն է «քրիստոնեական աշխարհում ինքնակա եկեղեցի» հռչակվելը: Ենթադրենք արարները ըմբռնումով մոտեցան հայերի այդ «ազգային երազանքին» (ի դեպ, արարները ոչ թե դեմ էին այդ գաղափարին, այլ, ընդհակառակը, հենց դա էին ակնկալում հայերից և պատրաստ էին անհրաժեշտ օգնություն ցուցաբերել դրա իրագործման համար), բայց դա ինչպե՞ս պետք է տեղի ունենար, ի՞նչ ռեսուրսների հաշվին, ո՞վ կամ ո՞ր համաքրիստոնեական կառույցը կճանաչեր VI տիեզերական հայկական աթոռի օրինականությունը, և, ամենակարևորը, արդյո՞ք դրանով հայերը կթոթափեին արաբական լուծը, կդադարեի՞ն հնազանդվել արարներին, կամ արդյո՞ք արարները կհանդուրժեին հայոց և բյուզանդական եկեղեցիների ենթադրվող կրոնական դաշինքը: Ինքը՝ Հ. Գավթյանը, չի հավատում այդ տարբերակին, որովհետև համոզված է, որ հայոց եկեղեցին «ինքնուրույն գաղափարախոսություն» չունենալու պատճառով ի գորու չէր ոչ միայն ինքնակա եկեղեցի, այլև ինքնուրույն դավանաբանություն մշակելու և ինքնուրույն աստվածաբանություն ստեղծելու, առհասարակ դավանաբանական պայքար մղելու¹⁵⁵: Այդ դեպքում ինչո՞ւ է նա պահանջում, որ Օձնեցին, մուսուլմանական տերության տիրապետության տակ գտնվելով, ըմբոստանար զիմմի կարգավիճակի դեմ՝ ձգտելով ճանաչվել որպես «քրիստոնեական աշխարհում ինքնակա եկեղեցի»: Ի դեպ, ինքնակա եկեղեցի են դառնում ոչ այնքան ինքնուրույն «գաղափարախոսությամբ» կամ դավանաբանությամբ, որքան թիկունքին կանգնած պետական ու ռազմական ուժի շնորհիվ:

Հայոց կաթողիկոսը չէր կարող ամրագրել արարների իրավունքները հայության և Հայաստանի նկատմամբ, որովհետև Դամասկոսում նա հանդես էր գալիս որպես հոգևոր առաջնորդ, ներկայացնում

¹⁵⁵ Տե՛ս Գավթյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 250:

էր հայոց եկեղեցին և առաջին հերթին դրա անունից կարող էր «պայմանագիր» կնքել և ոչ թե Հայաստանի իշխանությունների, հայոց իշխանի կամ հայ նախարարների անունից¹⁵⁶: Նրա կնքած «պայմանագրի» կետերը վերաբերում էին քրիստոնյաներին ու հայոց եկեղեցուն, ուստի ոչ մի հիմք չկա նրան մեղադրելու Հայաստանի նկատմամբ արաբների իրավունքների ամրագրման մեջ: Իսկ հայոց եկեղեցին չէր կարող լծվել արաբական գորքի միջոցով «հայությանը արաբներին հնազանդեցնելու գործին», որովհետև Օձնեցու ժամանակ հայությունը արդեն հնազանդեցված էր, VIII դարասկզբի հակաարաբական ապստամբությունը՝ ճնշված, հայոց իշխանի գործառույթները՝ սահմանափակված, իսկ երկրի բուն տերերի մի մասը՝ նախարարները, կա՛ն ֆիզիկապես ոչնչացված էր, գերեվարված, կա՛ն Հայաստանից հեռացած: Հայտնի է, որ Հայաստանում բնակչությանը հնազանդ պահելու, անկարգություններն ու անհնազանդության դեպքերը կանխելու պարտականությունը դրված էր ոչ թե հայոց կաթողիկոսի, այլ Հայաստանի կառավարիչի՝ ռոստիկանի և հայոց իշխանի վրա: Հայոց եկեղեցին լավագույն դեպքում ինչ-ինչ հարցերում (այդ թվում՝ թեկուզև սիմվոլիկ ձևով հայությանը հնազանդ պահելու) կարող էր օգնել Հայաստանի կառավարչին (եկեղեցին «իր հոտից գանձվող հարկերի երաշխավորն էր»¹⁵⁷), բայց ոչ արաբական գորքի միջոցով: Պատմական փաստն այն է, որ Օձնեցու հետ Հայաստան եկած արաբական գորքը ոչ թե հնազանդեցրեց հայությանը, այլ Հայաստանից վտարեց հույն զինվորականներին ու վերակացուներին: Օձնեցուց առաջ էլ կաթողիկոս Եղիա Արճիշեցին արաբական գորքի աջակցությամբ ճնշում գործադրեց Աղվանքի եկեղեցու պետերի վրա՝ նրանց ստիպելով հրաժարվել քաղկեդոնականություն ընդունելու մտադրությունից:

¹⁵⁶ Արաբները հայ նախարարների ու իշխանների հետ կնքում էին առանձին պայմանագրեր: Այդ մասին տե՛ս **Тер-Гевондян А. Н.**, Армения и арабский халифат. Ереван, 1977, էջ 184-185:

¹⁵⁷ Տե՛ս **Պապյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 71:

Ըստ երկրորդ մեղադրանքի՝ Օձնեցու կնքած «պայմանագրով» իբր արտոնություններ էին ստանում ոչ թե հայ ժողովուրդը, այլ միայն հայոց եկեղեցին և դրա հոգևորականները (այս դեպքում վերջիններս ինքնաբերաբար դուրս են մնում հայ ժողովրդի կազմից): Եվ այս իմաստով դամասկոսյան «պայմանագիրը» իբր բոլոր առումներով ձեռնտու էր միմիայն եկեղեցուն՝ իր իշխանությունը ամրապնդելու և արտոնություններ ստանալու համար: Սա հայոց եկեղեցու և հայ ժողովրդի տարանջատման ու հակադրման «մարտնչող հակաեկեղեցականության», «ազգապաշտության» անումից ազգային արժեքների վրա ցեխ շարտելու ոչնչապաշտական դիքորոշման ձևերից է: Այս մեղադրանքի միտումնավորությունը նույնպես ակնհայտ է, որովհետև Օձնեցու երեք խնդրանքներից երկուսը վերաբերում էին քրիստոնյա ժողովրդի անվտանգությանն ու ապահովությանը, իսկ եկեղեցու իշխանությունը ամրապնդելու կամ եկեղեցուն իշխանական **նոր** լիազորություններ ու արտոնություններ տալու մասին առհասարակ չկա որևէ կետ: Ընդամենը եկեղեցին ազատվում էր հարկերից, ինչը նշանակում էր, որ մինչ այդ տեղական իշխանությունները չէին պահպանում կրոնական հաստատություններից հարկ չգանձելու իսլամական օրենքը: Կնքված «պայմանագրով» եկեղեցուն ու հոգևորականությանը տրված արտոնությունը՝ ապահարկությունը, համապատասխանում է կառավարման իսլամական օրենքին, հետևաբար դրանով Օձնեցին ո՛չ կարող էր «երաշխավորել հայ ժողովրդի հնազանդությունը արաբներին», ո՛չ էլ «վերջնականապես հրաժարվել երկրի համար պատասխանատվություն կրելու հոգսից»: Բացի դրանից, ինչպես վերը նշվեց, Դամասկոսում Օձնեցին հանդես էր գալիս որպես հայոց եկեղեցու ղեկավար ու առաջնորդ, որի առաջնային պարտականությունը հավատացյալների անվտանգությունը և եկեղեցու շահերի պաշտպանությունն էր, մանավանդ, որ դա միաժամանակ տարբեր առումներով շահավետ էր պետականագուրկ հայությանը: **Եվ դա նա անում էր ոչ թե երկրի կարգավիճակի, աշխարհիկ իշխանության (հայոց իշխանի, նախարարների) գործառույթների յուրացման հաշվին, ինչպես կարծում են քննադատները, այլ, ընդհա-**

կառակը, արաբների տիրապետության օրոք հայության կիսաանկախությունն ու ինքնավարությունը խորհրդանշող հայոց եկեղեցու հեղինակության բարձրացման միջոցով: Եթե օտար նվաճողները գոնե ի դեմս հայոց եկեղեցու ճանաչում էին հայության ինքնավարությունը, ինչ-որ իմաստով հաշվի էին առնում հայության շահերը, ապա դրանում պետք է տեսնել ոչ թե հրաժարում «երկրի համար պատասխանատվություն կրելու հոգսից», այլ եկեղեցու ներդրումը Հայաստանի կիսանկախ կարգավիճակի պահպանման գործում:

Քննադատները անընդհատ շեշտում են այն թյուր միտքը, որ Օձնեցին ընտրեց «կրոնական համայնքի» տարբերակը, որպեսզի ամրապնդի եկեղեցու իշխանությունը և պահպանի «սեփական բարօրությունն ապահովող արտոնությունները», բայց չեն նշում, թե դա ինչ իշխանություն է կամ ում և ինչի նկատմամբ իշխանություն է, ինչպես է այդ իշխանությունը իրագործվել, խոսքը ինչ «սեփական բարօրությունն ապահովող» արտոնությունների մասին է, և ինչպես են դրանք դրսևորվել: Եթե եկեղեցապատկան մի գյուղ արաբներին չպետք է հարկ վճարեր, մի՞թե դա նշանակում է, որ դրանից շահում էր միայն եկեղեցին: Քանի որ նման հարցերին քննադատները չեն պատասխանում (որովհետև չունեն փաստեր), նշանակում է նրանց հիմնական նպատակը ոչ թե Օձնեցու կնքած «պայմանագրի» իմաստի ու նշանակության մեջ խորամուխ լինելն է, այլ հակաեղեցական խրամատում դարանակալած՝ ամեն գնով հայոց եկեղեցու դերը արժեզրկելն ու հայոց կաթողիկոսի գործունեությունը նսեմացնելը:

Ըստ երրորդ մեղադրանքի՝ Օձնեցին, «չիժելով անգամ Թեոդորոս իշխանի կնքած դաշնագիրը», իբր դամասկոսյան պայմանագրով «երկրի տնօրինությունը անմռունչ հանձնեց արաբներին» և հիմք դրեց հայրենի հողը օտարներին վաճառելու «ազգային քաղաքականությամբ»: Մա հերյուրանքի հասնող ամենաանհեթեթ մեղադրանքն է: Նախ Օձնեցին, եթե անգամ հայոց իշխանից հետո քաղաքական դեմք էր կամ Դամասկոս էր մեկնել որպես հայության ներկայացուցիչ, այնուհանդերձ, Հայաստանի տիրակալը չէր, որ դրա տնօրինությունը «անմռունչ» հանձներ արաբներին: Հայաստանում իշ-

խում էին արարները, կառավարում էր արաբ կառավարիչը՝ ոստիկանը, որին ենթարկվում էին հայոց իշխանը, տվյալ դեպքում՝ Սմբատ Բագրատունին (693-726), նախարարները, իշխանները և հոգևորականները: Կաթողիկոսը ենթարկվում էր հայոց իշխանին: Արաբական իշխանությունների և հայության միջև հարաբերությունների կարգավորման հիմնական պատասխանատուն հայոց իշխանն էր. նա «երկրի գործերի իրական տնօրինողն» էր¹⁵⁸: **Արաբական տիրապետության ժամանակահատվածում հայոց եկեղեցին, անկախ իր դիրքից, հանձնառություններից ու հավակնություններից, առանց աշխարհիկ իշխանության ցանկության ո՛չ կարող էր և ո՛չ էլ ի գորու էր որոշելու հայության քաղաքական կարգավիճակը:** Մինչև Օձնեցին, նրա ժամանակ և դրանից հետո տեղի ունեցած դեպքերը (հակաարաբական ապստամբություններ, պետականության վերականգնում) ցույց տվեցին, որ Հայաստանի քաղաքական կյանքում վճռական դեր էին խաղում ոչ թե եկեղեցին ու հոգևորականները, այլ հայ նախարարական տները, ի մասնավորի Բագրատունիների իշխանական տունը: Երկրորդ, Թեոդորոս իշխանի կնքած «դաշնագիրը» անժամկետ չէր, դրանից հետո եղել էր հակաարաբական ապստամբություն, որից հետո այդ «դաշնագիրը» այլևս չէր կարող գործել: Երրորդ, քննադատները, մասնավորապես Հ. Դավթյանը, առանց պատմական փաստերի վկայակոչման, Օձնեցուն մեղադրում են հայրենի հողը վաճառելու-հանձնելու «ազգային քաղաքականության» սկզբնավորման համար: Հայտնի է, որ արարների կողմից նվաճված երկրների հողերը առհասարակ համարվում էին մուսուլմանական համայնքի, պետության սեփականությունը, և արաբ խալիֆները հողի նկատմամբ ունեին սեփականատիրական գերագույն իրավունք¹⁵⁹: Սակայն նվաճված որոշ երկրների (Պարսկաստան, Հայաստան, Վրաստան և այլն) առանձին նախարարներ, իշխաններ ու հոգևոր պետեր տարբեր ճանապարհներով կարողացան պահպանել իրենց կալվածքների

¹⁵⁸ Տե՛ս **Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ն.**, «Հայոց իշխանը» արաբական տիրապետության ժամանակաշրջանում, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1964, քիվ 2, էջ 132-133:

¹⁵⁹ Տե՛ս «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 2, էջ 366:

ժառանգական իրավունքները, որոնք ժամանակ առ ժամանակ վերահաստատվում էին արաբական իշխանությունների կողմից¹⁶⁰: Դա նշանակում է, որ Օձնեցին չէր կարող վաճառել մի բան, որը վերջին հաշվով իրեն չէր պատկանում: Լավագույն դեպքում նա կարող էր վաճառել եկեղեցապատկան հողեր, բայց դրա վերաբերյալ ոչ միայն չկա որևէ փաստ, այլ, ընդհակառակը, կա կարծիք առ այն, որ դամասկոսյան այցի ժամանակ Օձնեցին խալիֆի կնիքով վերահաստատեց ու օրինակացրեց նաև հայոց եկեղեցու հողատիրական իրավունքները: Ավելին, ինչպես վերը նշվեց, ըստ որոշ աղբյուրների (**մեթոքյա քննադատները դա անտեսում են, որովհետև հակասում է իրենց տեսակետին ու աչառու գնահատականներին**)՝ Օձնեցու միջնորդությամբ խալիֆը վերականգնել է հայ նախարարների ժառանգական հողատիրական տիրույթները:

Արդ, այն ծանր մեղադրանքը, թե իբր դամասկոսյան «պայմանագրով» Օձնեցին հայրենի հողերը «**վերացարկեց**»¹⁶¹ և դրանով իսկ սկիզբ դրեց հայրենիքը օտարներին վաճառելու «ազգային քաղաքականությանը», ընդամենը պատմական փաստերի մտացածին-միտումնավոր մեկնաբանության դասական մնուշ է: Հնազանդվելով արաբներին՝ հայերը ամբողջությամբ չկորցրին իրենց ինքնավարությունը և չդադարեցին տարբեր ձևերով, այդ թվում՝ ընդվզումներով ու սպասամբություններով, պայքարել իրենց իրավունքների համար: Ավելին՝ ոչ միայն հայոց եկեղեցին, այլև առավելապես հայ ավատա-

¹⁶⁰ Տե՛ս **Մկրտումյան Գ. Մ.**, Գլխահարկը և հողահարկը արաբների կողմից նվաճված երկրների և Հայաստանի բնակչությանը տրված պայմանագրերում, «Հայագիտական հանդես», 2017, թիվ 1(35), էջ 104:

¹⁶¹ Հայոց լեզվի բացատրական բառարաններում «վերացարկել» բառը նշանակում է՝ ա) վերառնել, վերառել, բ) արքտրահել (տե՛ս, օրինակ, **Սուքիասյան Ա. Մ.**, Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան, Եր., 2009, էջ 1060): «Վերառ(ն)ել» նշանակում է վերցնել, բարձրացնել, ի ցույց դնել, իսկ «արքտրահել»՝ արքտրակցիայի ենթարկել, այսինքն՝ վերանալ առարկայի ոչ էական, պատահական հատկություններից և մտքի մեջ ամրագրել էական, անհրաժեշտ հատկությունները: Անհասկանալի է, թե ինչ նշանակությամբ է տվյալ դեպքում Հ. Դավթյանը գործածել «վերացարկել» բառը, և հետևաբար ինչպե՞ս հասկանանք «**Օձնեցին հողը վերացարկեց**» արտահայտությունը (**Գավթյան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 250):

տերերը, «իրենց ձեռքում պահելով Հայաստանի հողերի մեծ մասը (յրենց հողատիրական ժառանգական իրավունքի ու արաբների հետ համագործակցության շնորհիվ), կարողացան հիմքեր ստեղծել հայկական անկախ պետականության՝ Բագրատունյաց թագավորության առաջացման համար»¹⁶²: Ինքը՝ Օձնեցին, ոչ թե «իր կամ եկեղեցապատկան հողերը» վաճառեց ու հեռացավ Հայաստանից, այլ հրաժարվելով հայրապետական գահից ու զանազան արտոնություններից՝ իր համար բնակատեղի ընտրեց հայրենի Օձունի մոտ գտնվող Արղվի գյուղը, որտեղ էլ կնքեց իր մահկանացուն:

Այսպիսով՝ 719 թ. Դամասկոսում Հովհան Օձնեցու կնքած «պայմանագրի» («երաշխավորագրի») մերօրյա քննադատների բացասական գնահատականները արդյունք են ոչ թե և ոչ այնքան պատմական փաստերի չիմացության, որքան հակապատմական, այսինքն՝ ենթակայական, կանխակալ ու կամայական մեկնաբանության, ինչի հետևանքով նրանք աղավաղված ու թյուր պատկերացում են ստեղծում արաբական տիրապետության տակ գտնվող հայ ժողովրդի՝ զիմնի կարգավիճակի, տվյալ ժամանակի Հայաստանի քաղաքական իրավիճակի և «հայոց պատմական հնարավորությունների», հայության և հայոց եկեղեցու առջև կանգնած կենսական խնդիրների, Օձնեցի կաթողիկոսի դամասկոսյան այցի իրական ձեռքբերումների և դրանց պատմական նշանակության մասին:

Դամասկոսում Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի կաթողիկոսի կնքած «պայմանագրի» («երաշխավորագրի կամ սպառնալագրի») պատմական նշանակությունն այն է, որ օգտվելով ստեղծված իրավիճակից՝ խալիֆի բարեհաճությունից ու ոչ մուսուլման ժողովուրդների նկատմամբ նրա որդեգրած քաղաքականությունից, իր կնքած «պայմանագրի» ու այլ պայմանավորվածությունների շնորհիվ կա-

¹⁶² **Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ն.**, Հայ նախարարների հողատիրական իրավունքները VII-IX դարերում՝ ըստ խալիֆայության պայմանագրերի, էջ 33-34: Արաբները սովորաբար առանձին պայմանագրեր էին կնքում նախարարների, քաղաքների և կրոնական համայնքների (հաստատությունների) ներկայացուցիչների հետ (այդ մասին տես **Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ն.**, Հայ ժողովրդի իրավական վիճակը խալիֆայության տիրապետության ներքո, էջ 78-79):

րողացավ լուծել հայության և հայոց եկեղեցու առջև կանգնած մի շարք խնդիրներ, ի մասնավորի, նախ երաշխավորագրով ապահովեց հայության անվտանգությունն ու ներքին ինքնավարությունը և զիմմի կարգավիճակով տրվող իրավունքները, երկրորդ, հայոց եկեղեցին ազատեց հարկերից և խալիֆից (վեր)ստացավ հայության կյանքը կազմակերպելու ու կարգավորելու լիազորություններ: Երրորդ, Դամասկոսից վերադառնալուց հետո բարեփոխումների ճանապարհով նա ամրապնդեց հայոց եկեղեցու դիրքերը, «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուով և Դվինի ու Մանազկերտի ժողովների որոշումներով ավարտին հասցրեց հայոց եկեղեցու ազգայնացման գործընթացը. հստակեցրեց դրա քրիստոսաբանական ու դավանաբանական սկզբունքները, կանոնակարգեց ու ամրագրեց արարողակարգային ու ծիսապաշտամունքային յուրահատկությունները:

2.3. ՀՈՎՀԱՆ ՕՁՆԵՑՈՒ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ԳՆԱՀԱՏՈՒՄԸ ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ

Սուրբ Հովհան Գ Իմաստասեր Օձնեցին հայոց եկեղեցու այն բացառիկ կաթողիկոսներից ու մտածողներից է, որի եկեղեցական-քաղաքական գործունեության արդյունքներն ու հոգևոր ժառանգությունը նշանակալից հետք են թողել ինչպես հայոց եկեղեցու աստվածաբանության ու կրոնափնաստասիրական մտքի, այնպես էլ հայոց քրիստոնեական ինքնության որոշարկման ու ամբողջացման վրա: Մեզանում ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկման գործընթացը, ըստ էության, սկսվում է IV դարասկիզբից, երբ Հայաստանում քրիստոնեությունը հռչակվում է պետական կրոն և ավարտվում է VIII դարի առաջին քառորդում, երբ Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսի ջանքերով կազմվում է «Կանոնագիրք Հայոցը», և վերջնական տեսքի է բերվում հայոց եկեղեցու աստվածաբանությունը (քրիստոսաբանությունը), դավանաբանական սկզբունքներն ու արարողակարգը: Հետագա դարերում (X-XVդդ.) ինքնության քրիստոնեական հարացույցը լրացվում և հարստացվում է նորանոր տարրերով ու տեսական անդրադարձումներով:

Հովհան Օձնեցու կարճատև գահակալության (717-728) ժամանակ ծավալած գործունեության մեջ կարող ենք առանձնացնել փոխկապակցված երեք դրվագ, որոնք անմիջականորեն և միջնորդավորված առնչվում են ինքնության հիմնախնդրին: Դրանք են՝ ա) Դամասկոսում արաբ խալիֆի հետ «պայմանագրի» («ապահովագրի») կնքումը, բ) «Կանոնագիրք Հայոցի» կազմումն ու խմբագրումը, եկեղեցական բարեփոխումները՝ Դվինի և Մանազկերտի եկեղեցական ժողովներում հայոց եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքների և

ծիսապաշտամունքային արարողակարգի ամրագրումը, գ) «ուրիշներին»՝ քաղկեդոնականության, պավլիկյանների ու երևութականների դեմ տեսական-գաղափարական պայքարը: Տվյալ դեպքում այնքան էլ կարևոր չէ այդ դրվագների ժամանակահերթությունը, որովհետև դրանք կարելի է դիտարկել որպես Օձնեցու նպատակադիր գործունեության փոխըացնող կողմեր: Հարկ է նշել, որ մեզանում Օձնեցու գործունեության այս երեք դրվագները արժանացել են թե՛ դրական և թե՛ բացասական գնահատականների, որոնք այս կամ այն չափով առնչվում են նաև ազգային ինքնության հիմնախնդրին: Տվյալ դեպքում այդ գնահատականները կոդիտարկվեն ինչպես Օձնեցու ժամանակաշրջանի, այնպես էլ ազգային ինքնության ավելի լայն համատեքստում՝ նպատակ ունենալով բացահայտել առհասարակ ինքնության փոխակերպումներում հայոց մտածելակերպի ու վարքագծի դրսևորման որոշ յուրահատկություններ:

Մինչև կաթողիկոս դառնալը Օձնեցու մասին տեղեկություններ գրեթե չեն պահպանվել¹⁶³, ուստի Օձնեցու գործունեության սկիզբը պայմանականորեն կարող ենք համարել 719 թ. Դամասկոսում կնքած «պայմանագիրը» (արաբները դա անվանում էին «ապահովագիր»): Ինչպես հայտնի է, 719 թ. Հովհան Օձնեցին մեկնում է Դամասկոս, հանդիպում-բանակցում Օմար Բ ամիրապետին, որն Օձնեցուն տալիս է երաշխավորագիր («ապահովագիր»), ըստ որի՝ Հայաստանում արաբները չպետք է հալածեն քրիստոնյաներին իրենց հավատքի համար, չպետք է ստիպեն հավատափոխ լինել, իսկ հայոց եկեղեցին և հոգևորականությունը պետք է ազատվեն հարկերից: Իր հերթին Օձնեցին խոստանում է ապահովել հայերի հնազանդությունը խալիֆայությանը¹⁶⁴: Սրանք արաբների և ոչ մուսուլման ժողովուրդների միջև կնքվող «պայմանագրի» («ապահովագրի») պարտադիր կետերից էին, հետևաբար, պետք է ենթադրել, որ բացի դրանցից՝ Դամասկոսում Օձնեցին ձեռք է բերել նաև այլաբնույթ պայմանավորվածություններ: Ինչպես հայտնի է, «ապահովագիր» ստացած

¹⁶³ Այդ մասին տես **Պապյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 23-52:

¹⁶⁴ **Կիրակոս Գանձակեցի**, նշվ. աշխ., էջ 60:

ժողովուրդները պարտադիր հնազանդվում էին արաբներին, պարտավորում վճարել հարկեր, աջակցել ռազմական արշավանքներին և այլն, և դրանց փոխարեն արաբները երաշխավորում էին նրանց անվտանգությունը արտաքին հարձակումներից, թույլատրում էին պաշտել իրենց կրոնը, պահպանել ավանդույթները, սովորույթները և այլն: Այսինքն՝ ի տարբերություն կայսերական Բյուզանդիայի, որն իր նվաճողական քաղաքականության մեջ պարտադիր պահանջում էր նաև ուղղափառ և հայոց առաքելական եկեղեցիների միավորում, արաբները անհամեմատ հանդուրժողական էին ոչ մուսուլման ժողովուրդների կրոնների հանդեպ, իսկ հաճախ իրենց քաղաքական շահերից ելնելով, տարբեր միջոցներով, այդ թվում լրացուցիչ արտոնություններ տալով՝ նպաստում էին նրանց կրոնական հաստատությունների հեղինակության բարձրացմանը: Տարածաշրջանում արաբների հակառակորդը Բյուզանդիան էր, ուստի նրանք շահագրգռված էին բոլոր հարթակներում հակաբյուզանդական ուժերի ակտիվացմամբ ու դաշինքների ստեղծմամբ: Քանի որ արաբները անչափ կարևորում էին (դա հատկապես վերաբերում է Օմար Բ խալիֆին, որը, լինելով ընդգծված կրոնապաշտ ու աստվածապաշտ անձնավորություն, խստագույնս հետևում էր իսլամական օրենքներին: Նա հրամայել էր վերականգնել ու պահպանել ոչ մուսուլման ժողովուրդների կրոնական հաստատությունների ու հոգևորականության ապահարկման անձեռնմխելիության իրավունքը¹⁶⁵), կրոնական գործոնի դերը պետության և հասարակության կյանքում, ուստի նպատակ ունենալով միավորել հակաքաղկեդոնական եկեղեցիներին՝ պատրաստ էին նպաստելու, նույնիսկ լրացուցիչ արտոնություններ տալու ճանապարհով հայոց եկեղեցու դիրքերի ամրապնդմանը: Հովհան Օձնեցու դամասկոսյան այցի նշանակությունն այն էր, որ օգտվելով ստեղծված քաղաքական իրավիճակից և խալիֆի բարեհաճությունից՝ տեղական արաբ իշխանավորների կամայականությունները կանխելու նպատակով խալիֆից ձեռք է բերում երաշխավորագիր (գրավոր հրովար-

¹⁶⁵ Стів Умар ибн Абдул-Азиз, ru.wikipedia.org/wiki/Умар_ибн_Абдул-Азиз:

տակ), որով միառժամանակ ապահովվում է հայ ժողովրդի ֆիզիկական անվտանգությունը, եկեղեցին ազատվում է հարկերից՝ ստանալով հայության ներքին կյանքը կարգավորելու լիազորություններ, ինչպես նաև նրա ջանքերով վերականգնվում են գերեվարված կամ Հաստանից հեռացած հայ նախարարների հողատիրական ժառանգական իրավունքները: Այս «ապահովագրի» շնորհիվ հնարավորություն է ստեղծվում պահպանելու Հայաստանի կիսանկախ վիճակն ու ներքին ինքնավարությունը, հայությանը գերծ պահելու արաբ իշխանավորների կամայականություններից և քայլեր ձեռնարկելու հոգևոր-կրոնական անկախության վերահաստատման համար: Այլ խոսքով՝ թե՛ կրոնական, թե՛ քաղաքական և թե՛ ազգային ինքնության պահպանության առումներով հայության համար շահավետ էր արաբների հետ «պայմանագիր» կնքելը: Գամասկոսյան այցից հետո հայոց եկեղեցին՝ Օձնեցու գլխավորությամբ, սկսեց զբաղվել իր դիմագիծը որոշարկող աստվածաբանական, քրիստոսաբանական ու դավանաբանական սկզբունքների ու կանոնների համակարգմամբ, եկեղեցական արարողակարգի ու ծեսերի կարգավորմամբ: Ստանալով արաբների աջակցությունը՝ Օձնեցին ավելի վճռականորեն շարունակեց գործնական ու գաղափարական պայքարը ինչպես քաղկեդոնականների, այնպես էլ պավլիկյանների ու երևութականների նկատմամբ:

Գամասկոսում արաբները հայոց կաթողիկոսի առջև դրեցին մեկ հիմնական քաղաքական խնդիր. հայոց եկեղեցին արաբների աջակցությամբ ու հովանավորությամբ պետք է ոչ միայն պայքարի քաղկեդոնական եկեղեցու դեմ, այլև ստեղծի հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների միացյալ ճակատ: Իսկ դրա համար աստվածաբանական դպրոց, մշակված դավանաբանություն ու արարողակարգ ունեցող քաղկեդոնական եկեղեցու և այլ հարանվանությունների դեմ պայքարելու համար հայոց եկեղեցին նախ և առաջ ինքն իր համար պետք է ճշտեր, թե ինչ է ինքն իրենից ներկայացնում, ինչ տեղ է զբաղեցնում քրիստոնեական աշխարհում, ինչի հետ է ինքն իրեն նույնացնում, ինչով է տարբերվում ուրիշներից, առաջին հերթին՝ բյուզանդական

քաղկեդոնական եկեղեցուց: Այլ կերպ ասած՝ հայոց եկեղեցին պետք է հրապարակավ ներկայացներ և օրինականացներ (այսինքն՝ ուրիշները, հատկապես հակառակորդները, նույնպես պետք է ընդունեին դրա գոյությունը) իր **ինքնուրջան անձնագիրը**: Եվ հենց այդ անձնագիրը (ինքնության քարտը) ստեղծելու նպատակով Օձնեցին սկսեց իր եկեղեցական բարեփոխումները, հրավիրեց Գվինի և Մանազկերտի ժողովները, կազմեց ու խմբագրեց «Կանոնագիրք Հայոցը», «Գիրք թղթոցը», շարադրեց իր դավանաբանական ու կրոնաստվածաբանական բնույթի աշխատությունները: Այդ գործունեությունը ենթադրում է ինքնության կառուցարկման քաղաքականության անհրաժեշտ տարրեր՝ տարածության սիմվոլացում, այսինքն՝ ա) ինքնություն կարգավիճակը ցուցանող խորհրդանշանների հաստատում, բ) կրոնական տոների, ծեսերի ու արարողությունների կարգավորում (վարքի ծիսականացում), որոնց միջոցով անհատները հաստատում են իրենց պատկանելիությունը «Մենք»-ին, գ) պատմական, կրոնական ու մշակութային անցյալ-ներկա իրողությունների վերաիմաստավորման ճանապարհով «Մենք»-ի ամբողջական պատկերի ստեղծում, դ) «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի սահմանների ճշգրտում՝ կրոնական խորհրդանշանների, ծեսերի, դավանաբանական սկզբունքների և այլնի միջոցով:

Ինքնության կառուցարկման այդ գործընթացում նշանակալից էր Օձնեցու կազմած ու խմբագրած «Կանոնագիրք Հայոցը», որը կոչված էր ի մի բերելու հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի տարրերը՝ հոգևոր-եկեղեցական, ծիսադավանական, իրավական, քաղաքացիական, տնտեսական, բարոյախրատական և գաղափարաքաղաքական բնույթի կանոններ, որոնցից մեծ մասը, ի դեպ, թարգմանական էր և փոխառված էր հունական կանոններից: Ըստ մասնագետների՝ Օձնեցու կազմած «Կանոնագրքի» նպատակն էր՝ «ելնելով քաղկեդոնականության դեմ պայքարի անհրաժեշտությունից և նպատակ ունենալով դավանանքի ու պաշտամունքի ծիսական հարցերի մշակմամբ, ազգային ավանդական կարգուկանոնով, սովորություններով պահպանել Հայ եկեղեցու ազգային դիմագիծը, դրա-

նով իսկ պետականության չգոյության պայմաններում դիմակայել հայ ժողովրդի նկատմամբ համաձուլարար քաղաքականություն վարող օտար ուժերին»¹⁶⁶: Իսկ պատմաբան Վ. Վարդանյանի կարծիքով՝ խալիֆայության պայմաններում միասնական «Կանոնագրքի» ստեղծումը հիրավի «սխրանք» էր, քանի որ օրինագիրքը դառնալու էր ազդու միջոց օտար դատաստանագրքերի մուտքը Հայաստան կանխելու, հայրենադավան օրինակարգը պահպանելու համար: Դրանով հայոց եկեղեցին ընդլայնեց երկիրը կառավարելու իր պետական-քաղաքական իրավագործությունը¹⁶⁷:

¹⁶⁶ Կանոնագիրք Հայոց, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Եր., 2002, էջ 473:

¹⁶⁷ Տե՛ս **Վարդանյան Վ. Մ.**, Եկեղեցու պետաիրավական և գաղափարական շահերի պաշտպանությունը, էջ 19: Վ. Վարդանյանի կարծիքով՝ «արաբական խալիֆայության պայմաններում հույժ հրատապ անհրաժեշտություն դարձավ իսլամի կողմից կյանքի կոչված օրինակարգը Հայաստան ներմուծելու կանխարգելումը, մասնավորապես որ իսլամը նաև սրբազանգործված կենսակերպ էր, ուստի խալիֆայությունը գերիշխողի իրավունքով կարող էր այն պարտադրել նաև հայ ժողովրդին խաթարելով հայրենադավան բարբերն ու սովորույթները, ինչը, բնականաբար, խիստ բացասական հետևանքներ կունենար քրիստոնեական կրոնի ու կենսակերտվածքի, հայոց ինքնագոյ կեցության հարատևման առումով» (նույն տեղում): Օձնեցուն մվիրված մի այլ հոդվածում Վ. Վարդանյանը գրում է, թե «Կանոնագրքի միջոցով հայ եկեղեցին հաստատուն հիմքերի վրա դրեց իր հոգևոր և պետաիրավական գործառնությունը՝ խալիֆայության կողմից ճանաչվելով որպես եկեղեցապետական իշխանություն» (**Վարդանյան Վ. Մ.**, Հովհան Օձնեցու պայքարը հայոց դավանանքի անաղարտության պահպանության համար, «Էջմիածին», 2007, թիվ 4, էջ 43): Թվում է, այս գնահատականները փոքր-ինչ չափազանցված են, որովհետև, նախ, արաբները մշակել էին ոչ մուսուլման ժողովուրդների նկատմամբ որոշակի վերաբերմունքի ձև՝ վերջիններիս հնազանդության դեպքում չէին խառնվում նրանց ներքին, հատկապես կրոնական գործերին, այսինքն՝ չէին պարտադրում իսլամական կենսակերպի կանոնները: Տվյալ պարագայում վտանգավորը ավելի շուտ բռնի կամ կամավոր իսլամացման երևույթներ էին: Երկրորդ, խալիֆայությունը չէր կարող հայոց եկեղեցուն ճանաչել որպես «եկեղեցապետական իշխանություն», որովհետև արաբական տիրապետության ողջ ընթացքում (Օձնեցուց առաջ, նրա ժամանակ և նրանից հետո) գոյություն ուներ Հայոց իշխանի պաշտոնը, որը ուներ աշխարհիկ, պետաիրավական ու վարչական գործառնություններ: Եթե Օձնեցու գահակալության տարիներին ընդլայնվեցին հայոց եկեղեցու իրավական ու դատավարական լիազորությունները, ապա դա դեռ չի նշանակում, թե քաղաքական-պետական կյանքում եկեղեցին սկսեց վճռական դեր խաղալ: «Եկեղեցապետական իշխանություն» արտահայտությունը առհասարակ կարող է այնպիսի թյուրըմբռումների տեղիք տալ, որ իբր թե արաբների տիրապետության

Ազգային ինքնությանն առնչվող հարցադրումների համատեքստում Օձնեցու գործունեությանն ընդհանրապես և նրա կազմած «Կանոնագրքին» մասնավորապես բացասական գնահատական է տալիս հրապարակախոս պատմաբան Հ. Դավթյանը: Եթե մինչ այդ, գրում է նա, Հայաստանում գործում էին քաղաքական կամ աշխարհիկ օրենքները, ապա դրանից հետո՝ եկեղեցական օրենքները, որովհետև «Կանոնագրքում» կան նաև հասարակական ու միջամենային փոխհարաբերությունները կարգավորող իրավական-քաղաքական նորմեր: Իսկ դա նշանակում է, որ «Օձնեցու Կանոնագիրքը վավերացնում էր Հայաստանում աշխարհիկ իշխանության վերացման փաստը»¹⁶⁸: Այս քննադատությունը խոցելի է, որովհետև Հայաստանում նախ կար աշխարհիկ իշխանություն՝ ի դեմս կառավարիչ կուսակալի (նստիկան) և նրա տեղակալ հայոց իշխանի, և այդ իշխանությունը երկիրը՝ որպես արաբական խալիֆայության մաս, կառավարում էր արաբական օրենքներով: Իսկ որպես «պայմանագրի ժողովուրդ»՝ հայության ներքին կյանքը կարգավորվում էր ազգային սովորույթներով ու եկեղեցու հաստատած կանոններով: Երկրորդ, հայոց եկեղեցին, իր հիմնադրման պահից սկսած, զբաղվում էր կանոնաստեղծմամբ, որը վերաբերում էր թե՛ կրոնական-եկեղեցական և թե՛ աշխարհիկ ոլորտներին: Իր կազմած «Կանոնագրքում» Օձնեցին ընդգրկել էր նախորդ դարերի հայոց եկեղեցու կողմից ընդունված կանոնները: Երրորդ, Հայաստանում միշտ էլ եղել է աշխարհիկ իշխանություն, սակայն չի եղել պետական-հասարակական հարաբերությունները կարգավորող աշխարհիկ հայկական որևէ ամբողջական կանոնագիրք կամ օրենքների ժողովածու (Դատաստանագիրք): Եթե լինեք ազգային աշխարհիկ օրենսգիրք, և Օձնեցին փորձեր դա փոխարինել եկեղեցական կանոնագրքով, ապա նման դեպքում այդ քայլը կարող ենք գնահատել որպես եկեղեցու կողմից աշխարհիկ իշխանության դեմ կատարված ոտնձգություն: Իսկ քանի որ չկար ազ-

որոք եկեղեցին փոխարինել է աշխարհիկ պետությանը կամ պետության մեջ կատարել է պետությանը ներհատուկ գործառույթներ:

¹⁶⁸ Դավթյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 244:

գային աշխարհիկ օրենսգիրք և Հայաստանում հիմնականում գործում էին տիրապետող ազգերի (պարսիկների, հույների, արաբների) օրենքները, ուստի «Կանոնագրքի» կազմումը նշանակում էր հայկական օրենսգրքի ստեղծում: Եթե այս տեսանկյունից գնահատենք Օձնեցու կազմած «Կանոնագիրքը», ապա պետք է փաստենք, որ դա վճռական նշանակություն ունեցավ ազգային (քրիստոնեական) ինքնության անձնագրի տվյալների լրացման գործում:

Շարունակելով գնահատել Օձնեցու կազմած «Կանոնագրքի» նշանակությունը՝ Հ. Դավթյանը հայտնում է այն կարծիքը, թե իբր «Օձնեցին իր Կանոնագրքով ամրագրեց հայ ժողովրդի նոր կարգավիճակը: Նախապատվությունը տրվեց զիմնիի (արաբական իշխանության պաշտպանության տակ գտնվող կրոնական համայնք) կարգավիճակին, որը հետագայում հեշտորեն պիտի փոխվեր ռայայի (պարզապես հարկատու հպատակ) կարգավիճակի: **Եվ սա է օրենքների այս ժողովածուի բուն նշանակությունը, որը շատ ավելի էական է, քան այն, ինչը ներկայացնում է եկեղեցին**, իսկ վերջինիս կրկնում կամ նրա հետ համաձայնում են պատմաբաններից շատերը»¹⁶⁹ (ընդգծ. իմն են – Ս. Ջ.): Հրապարակախոս պատմաբանը, չգիտես ինչու, համոզված է, որ արաբական տիրապետության ժամանակ նվաճված ժողովուրդների ներկայացուցիչները իրենք էին որոշում իրենց կարգավիճակը, որ, դիցուք, Օձնեցին, խալիֆի հետ «պայմանագիր» կնքելով և «Կանոնագիրք» կազմելով, չպետք է վավերացներ հայությանը արաբների տված կարգավիճակը: Մինչև Օձնեցին հայ ժողովուրդը գտնվում էր արաբների հովանավորության տակ, այսինքն՝ ուներ զիմնիի կրագավիճակ, որը որոշված էր կառավարման արաբական մոդելով, արաբների կողմից տրված «պայմանագրով» («ապահովագրով»), հետևաբար հայերի կողմից դա չէր կարող քննարկվել կամ վիճարկվել: Արաբների հետ «պայմանագրի» կնքումը ինքնին նշանակում է լինել զիմնի՝ ոչ թե «կրոնական համայնք», այլ հովանավորյալ կամ «պայմանագրի ժողովուրդ»: Արաբական տիրապետության տակ գտնվող ոչ մուսուլման ժողովուրդները, որ-

¹⁶⁹ Դավթյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 243:

քան էլ նրանց տրվեր այլևայլ արտոնություններ, չէին կարող ունենալ գիմնիից զատ այլ կարգավիճակ, եթե ցանկանում էին ունենալ քիչ թե շատ երաշխավորված կեցություն: Արաբների տիրապետության ժամանակ լինել հովանավորյալ ժողովուրդ նշանակում էր ունենալ քիչ թե շատ ապահովված խաղաղ կեցություն, ներքին ինքնավարություն, ազգային ինքնության բաղադրիչները՝ կրոնը, ավանդույթները, սովորույթները, ծեսերը, հոգևոր և նյութական արժեքները պահպանելու և ներքին կարողունակությունները կենտրոնացնելու ու դրսևորելու հնարավորություն: Հենց շնորհիվ այդ կարգավիճակի ոչ մուսուլման ժողովուրդներին հնարավորություն էր տրվում իրենց կյանքը կարգավորելու ազգային ավանդույթներով ու կրոնական կանոններով: Բացի դրանից՝ արաբական տիրապետության ժամանակահատվածում, ինչպես վկայում են պատմական փաստերը, հայոց եկեղեցին, անկախ իր կարգավիճակից ու հավակնություններից, առանց աշխարհիկ իշխանության, առանց հայոց նախարարական տների ցանկության ո՛չ կարող էր և ո՛չ էլ ի գորու էր որոշելու հայության քաղաքական կարգավիճակը: Ուստի Օձնեցու կազմած կանոնների (օրենքների) ժողովածուի «բուն նշանակությունը» ոչ թե և ոչ այնքան «կրոնական համայնքի» կարգավիճակի (Հ. Դավթյանը նույնացնում է «կրոնական համայնք» և «պայմանագրի ժողովուրդ» կարգավիճակները, մինչդեռ դրանք տարբերվում են իրարից) վավերացումն է, այլ հայոց եկեղեցու՝ որպես հայության ներքին կյանքը կարգավորող հաստատություններից մեկի կարգավիճակի պահպանումն ու օրինականացումը: Իսկ այդ անկախ ու ինքնուրույն կարգավիճակը ենթադրում էր հայոց կրոնական ինքնության հիմնասյուների ու սահմանների հստակեցում, սեփական դիմագծի որոշարկում նույնականացման ու սահմանազատման ճանապարհով: Բանն այն է, որ քաղկեդոնականության գաղափարախոսները հայերին «պարսավում էին իբրև օրենքներից զուրկ ժողովրդի»¹⁷⁰, իսկ հայոց եկեղեցուն՝ դավանաբանություն ու ավանդույթներ չունեցող եկեղեցի: Օձնեցու «Կանոնա-

¹⁷⁰ Վարդանյան Վ. Մ., Եկեղեցու պետաիրավական և գաղափարական շահերի պաշտպանությունը, էջ 19:

գիրքը», այնուհետև Դվինի և Մանագլերտի ժողովներում ընդունած դավանաբանական, ծիսապաշտամունքային ու արարողակարգային կանոնները կոչված էին վերացնելու այս ոլորտներում անկա անորոշությունը, անկարգությունը և ամրագրելու ինքնության դիմագիծը սպառնալից տարրերը: Օձնեցու «Կանոնագիրքը» հնարավորություն էր տալիս ոչ թե օտարների, այլ «սեփականած» (հայոց եկեղեցու կողմից ընդունված) կանոններով, եթե անգամ դրանց մի մասը ունի օտար ծագում («Կանոնագրքում» զետեղված կանոնների մի մասը փոխառված էր աշխարհիկ իշխանություն ունեցող հունական եկեղեցու կանոնախմբերից), կարգավորելու հայության ներքին կյանքը: Պատմական փաստն այն է, որ արաբների տիրապետության տակ գտնվելով՝ հայերը ոչ միայն չդարձան «ստրուկներ» կամ միայն հարկ վճարող հպատակներ, այլև ժամանակի ընթացքում, արաբական տերության թուլացմանը զուգընթաց, հայության պայքարող ուժերի կենսունակության շնորհիվ վերականգնեցին իրենց պետականությունը: Փաստորեն, «Կանոնագիրքը» «վավերացնում» էր արաբական տիրապետության տակ գտնվող հայության կիսանկախ, ներքին ինքնավարություն ունենալու կարգավիճակը, ինչն էլ հիմք պիտի դառնար հետագայում (885 թ.) հայոց պետականության վերականգնման համար: Եթե այս տեսանկյունից գնահատենք «Կանոնագիրքը», ապա վստահաբար կարող են ասել, որ դա իսկապես Օձնեցու «գործունեության փառապատկան»¹⁷¹ էր:

Եթե Օձնեցու գործունեությունը դիտարկենք առհասարակ հայոց ինքնության հարացույցների լուսաձիրում, ապա կարող ենք ձևակերպել ավելի ընդհանրական բնույթ ունեցող հետևյալ հարցերը. ա) ինչո՞ւ պետք է հայոց եկեղեցին, ունենալով դարավոր պատմություն, տեսական-աստվածաբանական և կազմակերպչական առումներով լինել այնքան անպատրաստ, որ չկարողանար ժամանակին տեսականորեն մշակել սեփական աստվածաբանական ու դավանաբանական համակարգը, իր օրենքների ժողովածուն՝ «Կանոնագիրքը», իսկ նրա ներկայացուցիչները չունենային տեսական այնպի-

¹⁷¹ Նույն տեղում:

սի պատրաստվածություն, որ կարողանային հրապարակավ բանավիճել հակառակորդների հետ, ք) ինչո՞ւ պետք է հայոց եկեղեցին առավելապես օտարների (պարսիկների ու արաբների) դոդմամբ կամ հովանավորությամբ հետամուտ լիներ իր կրոնական ինքնության կառուցարկմանն ու պահպանմանը, մտահոգվեր քրիստոնեական աշխարհում իր կարգավիճակի մասին: Այս հարցերին հնարավոր է պատասխանել՝ մատնացույց անելով ազգային հոգեկերտվածքի ու վարքագծի մի քանի յուրահատկություն, որոնցից ամենանկատելին այն է, որ հայերը անտարբեր ու անփույթ են սեփական արժեքների նկատմամբ, անհետևողական, ծույլ ու կրավորական դրանց զարգացման (մշակման, հարստացման, նորացման) և ներկայացման գործում: Եվ նմանաբնույթ վերաբերմունք, դիրքորոշում ու վարքաձև պետականության, անկախության ու ազգային արժեքների նկատմամբ տեսնում ենք հայոց պատմության տարբեր փուլերում (դրանք արտացոլվել են նաև պատմագրության մեջ, գեղարվեստական երկերում ու հայկական էպոսում): Անշուշտ, դա չի նշանակում է, թե ընդհանրապես ոչինչ չէր արվում: Խոսքը հայության ներուժի համախմբման ու կենտրոնացման և հետևողական ու համառ, համալիր ու նպատակալաց գործունեության բացակայության մասին է: Խառնվածքով լինելով անկախական ու ազատատենչ, զգացմունքի մակարդակում (սրտի խորքերում) միշտ երագելով ունենալ ինքնություն ու անկախ պետություն՝ հայության մեծ մասը, որպես կանոն, հոգեբանորեն ու գաղափարապես (մտքի խորքերում և իրականում) չի պատրաստվում այդ անկախությանը, հաճախ գերադասում է անպատասխանատու կրավորական գոյատևումը, ենթարկվումը հանգամանքներին, ուստի հստակորեն չի ձևակերպում իր մերձավոր և հեռավոր նպատակները, անկախության (պետություն կերտելու, ինքնուրույն եկեղեցի ունենալու և այլն) իր տեսլականը, չի մշակում գործողության ծրագիր՝ այդ տեսլականը, անկախ իրավիճակներից, քայլ առ քայլ իրագործելու համար: Իսկ եթե նույնիսկ նշարվում է տեսլական, սակայն չկա կամ չափից դուրս անբավարար են դրա իրագործման կամքն ու մոլվածությունը, ընդհանուր կազմակերպվածության

մակարդակը, ապա անկախացման և ինքնության տարրերի հզորացման գործընթացը կարող է ձգձգվել անորոշ ժամանակներով՝ ենթարկվելով ուրիշների կամքին և արտաքին հանգամանքներին: Օրինակ, քրիստոնեությունը պետական կրոն ընդունելուց հետո հայերը պետք է մտածեին ինքնուրույն ազգային եկեղեցու ունենալու, Արևելքում հոգևոր հզոր կենտրոն ու աստվածաբանական դպրոց ստեղծելու մասին: Սակայն եկեղեցու հայացման ու ազգայնացման գործընթացը ոչ միայն ձգձգվեց, այլև եկեղեցին IV-V դարերում մի կողմից ընթացավ նախարարականացման ճանապարհով, այսինքն՝ շեշտը դրեց իր արտաքին կարգավիճակի (նյութական հարստություն ու հարկային արտոնություններ ձեռք բերելու) օրինականացման վրա, մյուս կողմից ապավինեց արտաքին (պարսիկների) հովանավորությանը: Անշուշտ, հրնթացս մշակութային սխրանքներ ու անուրանալի ձեռքբերումներ եղան հոգևոր ոլորտում, սակայն դրանց մի մասը հետագայում, օրինակ, VII-IX դարերում, ըստ էության, չգարգացվեց ու չգործածվեց: Օրինակ, հունաբան դպրոցը թարգմանեց փիլիսոփայական երկեր, ներմուծեց անտիկ իմաստասիրական մշակույթը, սակայն այդ տեսական-տրամաբանական զինանոցը չօգտագործվեց մշակելու աստվածաբանական-դավանաբանական համակարգ: Եթե այս համատեքստում դիտարկենք Օձնեցու գործունեությունը, մասնավորապես «Կանոնագիրքը», ապա կարող ենք պնդել, որ սրբադասված կաթողիկոսը գործեց այնպես, ինչպես սովորաբար գործում են պատմական անհատները, այսինքն՝ ճիշտ ժամանակին հայտնվեց ճիշտ տեղում և արեց այն, ինչի անհրաժեշտությունը վաղուց էր զգացվում: Օձնեցին ազգային տեսլականը հետևողականորեն կյանքի կոչող պատմական անհատներից էր:

Հայոց ինքնությանն աղերսվող հաջորդ հարցադրումը վերաբերում է նրան, որ եթե հայերը չեն մշակել հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը, ապա վերջինիս վրա հիմնված կրոնական ինքնությունը որքանով է արտահայտում հայկական ինքնությունը: Օրինակ, ելնելով ազգային ինքնության մասին իրենց էութենապաշտական-գոյարանական պատկերացումից՝ Օձնեցու քննադատները վիճարկում են

նաև ինքնության և դավանաբանության, ազգային ոգու ու դավանաբանական պայքարի միջև եղած կապը: Քաղկեդոնականության դեմ հայոց եկեղեցու ծավալած պայքարի վերաբերյալ Հ. Դավթյանը գրում է, թե ինչ դավանաբանական պայքարի կամ ինքնության մասին կարող է խոսք լինել, եթե «մետաֆիզիկական հայ միտքը քրիստոնեական հայտնության խորհրդի» կապակցությամբ քրիստոնեական աշխարհի համար չարեց ընդունելի «բացահայտումներ», եթե հայոց եկեղեցին իր դավանաբանությունը և ինքնության տարրերը վտխառել է օտարներից: «Եթե Հայաստանյայց եկեղեցու բուն վարդապետությունը համարվում է Հուլիանոս Հալիկառնասցու վարդապետությունը, միաբնակ հայերի դավանաբանական ուսուցիչը եղել են Տիմոթեոս Կուզը և նրա մանաները, իսկ բյուզանդական եկեղեցու քրիստոսաբանական համակարգի ելակետը Ղևոնդիոս Բյուզանդացու վարդապետությունն է, ապա **ո՞րն է սրանցից հայ մտքի ու ոգու արգասիք, որ ազգային ինքնության համար օգուտ կամ վնաս համարենք: Այդ դեպքում մի՞թե անհեթեթություն չէ շարունակել ազգային ինքնությունը կապել դավանաբանական ինչ-ինչ սահմանումների հետ**»¹⁷² (ընդգծ. իմն են – Ս. Ջ.): Անշուշտ, Հ. Դավթյանը իրավացի է այն իմաստով, որ թե՛ միաբնակության և թե՛ երկբնակության դավանանքները, ըստ էության, որևէ կապ չունեն ազգային ոգու, հոգեկերտվածքի (մտածելակերպի) յուրահատկությունների հետ, առավել ևս եթե դրանց մշակողները օտարազգի աստվածաբաններ էին: Իսկ առհասարակ այդ ժամանակահատվածում քրիստոնեական աշխարհում, հատկապես Բյուզանդիայում, միաբնակությանը թե երկաբնակությանը, պատկերամարտությանը թե պատկերահարգությանը նախապատվություն տալը կախված էր ոչ թե ազգի ինքնութենական գծերից կամ ազգային նկարագրից, այլ գերազանցապես քաղաքական հանգամանքներից:

Այն հարցադրմանը, թե միաբնակության դավանանքը կապ ունի, թե կապ չունի հայոց ոգու կամ հայոց ինքնության հետ, պա-

¹⁷² Դավթյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 251:

տասխանելու համար պետք է հստակեցնել, թե ինչ պետք է հասկանալ «հայ միտք», «հայ ոգի» և «հայոց ինքնություն» ասելով: Այսինքն՝ պետք է պարզել, թե արդյոք գոյություն ունեն «հայ միտք», «հայոց ինքնություն» կամ «հայոց ոգի»՝ որպես **այնպիսի սահմանված ու չափելի մեծություններ**, որոնց միջոցով հնարավոր է սահմանազատել հայկականը ոչ հայկականից: Եթե, այո՛, ապա նշանակում է, որ գոյություն ունի մեկընդմիջտ, ի բնե տրված, անփոփոխ հայկական ինքնություն, որը անհարաբերական է սոցիոմշակութային և տարածաժամանակային փոփոխությունների նկատմամբ, և որում կատարված ցանկացած փոփոխություն պետք է դիտել որպես այլացում, շեղում, բնօրինակի այլակերպում: Այսինքն՝ հայությանը պետք է վերագրենք իբր ի բնե նրան ներհատուկ որոշակի ընտիր հատկությունների համախումբ, որը սերնդեսերունդ անաղարտորեն փոխանցվում է՝ կազմելով հայի ինքնության «բնագանցական» ու «հավերժական» միջուկը: Եթե կա այդպիսի սահմանված ինքնություն, ապա ունենալով գնահատման հստակ չափանիշ՝ հեշտորեն հայկականը կտարբերակեինք ոչ հայկականից և կձերբազատվեինք հայկական առեղծվածային ինքնության մասին «սին» պատկերացումներից և փնտրտուքներից: Իսկ եթե չկա կամ մասամբ կա, ապա պետք է ընդունել, որ ինքնությունը առավելապես սոցիոմշակութային, այսինքն՝ հարաշարժ իրողություն է, որը տվյալ ժամանակի չափանիշներով կառուցարկվում է ազգի ընտրախավի (իշխանության, մտավորականների և այլոց) կողմից:

Անշուշտ, ինքնությունը բաղկացած է հիմնային տարրերից (լեզու, հոգեկերտվածքային արքետիպեր, վարքաձևեր, վերաբերմունքի ձևեր, խառնվածք, բնավորություն և այլն), որոնք, սակայն, ոչ միայն և ոչ այնքան ի բնե տրված են, որքան տվյալ ազգի երկարատև սոցիոմշակութային հարմարվողական գործունեության հետևանք են: Եթե ինչ-որ բան, առավել ևս սոցիոմշակութային իրողություն, միշտ նույնական է ինքն իրեն, ապա դա մեռյալ գոյացություն է: Այս իմաստով ազգային ինքնությունը, առհասարակ ազգային կոչվածը մեկընդմիջտ տրված ինչ-որ բան չէ, այլ փոփոխական, ինքնազարգա-

ցող ու ինքնակերպարանավորվող, սոցիալ-պատմական փորձառությանը հարստացող, հակադրություններ պարունակող գոյացություն: Ժամանակի հոլովություն պատմական յուրաքանչյուր ազգի ինքնության բնութագրերը, կախված քաղաքակրթական ու սոցիոմշակութային տեքստերի փոխակերպման բնույթից, ենթարկվում են արմատական ձևափոխությունների, ինչի հիմքի վրա կառուցարկվում են ինքնության նոր հարացույցներ: Այդ շարժընթացում ազգային հոգեկերտվածքին ու մշակույթով ավանդվածին համահունչ փոխակերպվում են նոր ինքնության բովանդակությունը կազմող տարրերը, մասնավորապես ազգի մտածելակերպն ու զգացակերպը, աշխարհատեսության սկզբունքները, արժեհամակարգը և դրա նկատմամբ վերաբերմունքի ձևերը, վարքաձևերը, կենսադիքորոշումները, սիմվոլները, բարոյական նորմերը, պատմական հիշողության մեխանիզմները, սոցիալ-հոգեբանական բնութագրերը և այլն: Մովորաբար ինքնության նոր հարացույցի կառուցարկմանը նպաստում են բազմաթիվ գործոններ (սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, գաղափարական, կրոնական, մշակութային և այլն), որոնցից մեկը կամ մի քանիսը ժամանակի ընթացքում դառնում են գերիշխող և իրենցով պայմանավորում ինքնության բաղադրատարրերի և դրանց փոխհարաբերությունների բնույթը: Հեթանոսական հարացույցում այդպիսի գործոններ էին ցեղը և ցեղային հավատալիքները, միջնադարում՝ միաստվածապաշտական կրոնը և եկեղեցին, որոնք հասարակական բոլոր ոլորտներում իրենց գրաված գերիշխող դիրքով պայմանավորում էին մտածելակերպի ու ինքնության բովանդակությունը: Միջնադարում «Ռ՞վ ենք մենք» հարցին պատասխանելիս առաջին հերթին նշվում էր կրոնը և դավանանքը, այնուհետև թվարկվում էին կրոնական այլ խորհրդանշաններ ու ավանդույթներ: Օրինակ, ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ ազգերն իրարից տարբերվում են տարածքով, աշխարհագրական դիրքով, լեզվով, սակայն առավելապես՝ կանոնական սահմանադրությամբ, այսինքն՝ հավատքով, գործերով, ավանդույթներով և եկեղեցու դավանաբանությամբ. «Ազգ առ ազգ բաժանեալ լինի գաւառաւ և լեզուաւ և կանոնական սահմանաւ որ են աւանդու-

քինք և հաւատք եկեղեցոյ: Եւ բաժանումն յաւետ զքան գաւառաւ և լեզուա՝ կանոնական սահմանաւն ասացեալ լինին. այսպէս և առ միաբանութիւնս է իմանալ. առաւել միաբանութիւն ասել զորս կանոնական սահմանադրութեամբ է, քան որ գաւառաւ և լեզուա»¹⁷³: Այս պարագայում ազգային ինքնությունը նույնանում է կրոնական ինքնությունը, հետևաբար առաջնային նշանակություն են սկսում ձեռք բերել կրոնական ինքնության տարրերը՝ դավանանքը, աստվածաբանական-դավանաբանական սկզբունքները, եկեղեցական ավանդույթները, սիմվոլները, ծեսերն ու արարողությունները: Ընդ որում՝ նման դեպքերում ոչ մի նշանակություն չունի, թե դրանք ովքեր են ստեղծել կամ ում կողմից են դրվել շրջանառության մեջ: Դրանք ինքնության հարացույցի կառուցարկման գործում դառնում են նշանակալից, որովհետև հանդես են գալիս որպես «Մենք»-ի և «Նրանք-ի առկա տարբերությունների ու «մշակութային սահմանների» ցուցիչներ: Այս իմաստով եթե «հայ միտք» ասելով հասկացվում է միայն հայի կողմից մտածված ու ստեղծված ինչ-որ բան կամ միայն հայի մտքի արգասիքը, ապա ստացվում է, որ ոչ հայերի՝ օտարների կողմից ստեղծվածը չի կարող լինել հայկական, եթե անգամ հայերը դա համարեն իրենցը: Ինչպես վերը նշվեց, հայոց եկեղեցու դավանաբանական համակարգը, նաև միաբանության դավանանքը չեն մշակել հայերը, հետևաբար, ըստ այդ ըմբռնմամբ՝ այն չի կարող լինել հայկական: Նման մոտեցումը նախ հաշվի չի առնում այն հանգամանքը, որ քաղաքակրթված ազգերի մշակույթները ստեղծում են ոչ միայն տվյալ ազգի, այլև այլ ազգերի ներկայացուցիչներ: Օրինակ, ռուսական մշակույթի ստեղծման գործում անվանապես օտարազգիները ավելի շատ ներդրում են ունեցել, քան ի բնե (կենսաբանորեն) իրենց ռուս համարողները: Երկրորդ, նման մոտեցումը ճիշտ է այնքան ժամանակ, քանի դեռ օտարը չի դառնում «յուրային», այսինքն՝ չի յուրացվում և չի դառնում սեփական հոգեկանի ու արժեհամակարգի անկապտելի մաս, որով արժևորվում է ազգի ու անհատի գոյությունը:

¹⁷³ Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 552:

Իսկ «յուրացնել» նշանակում է դրանք հնարավորինս հարմարեցնել ազգային հոգեկերտվածքի ու կենսակերպի, կուտակված սոցիալական փորձառության ու մշակույթով ավանդվածի առանձնահատկություններին: Եթե որևէ «օտար տարր» ներմշակութացվում է, դառնում գիտակցության ու ինքնագիտակցության երևույթ, արժեքային կողմնացույց, վերածվում սովորույթի և ավանդույթի, ձեռք բերում սոցիալական ու ազգային նշանակություն, ապա այն դադարում է այլևս «օտար» լինելուց: Եթե, օրինակ, օտարազգիների մշակած հայոց եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքների մասին հայազգի մտածողը գրում է, թե դրանք «մեք ունիմք գրեալ ի սիրտս և ի ճակատս հաւատոյ՝ անշարժ հաստատութեամբ»¹⁷⁴, ապա արդեն գործ ունենք ազգային ինքնության սահմանները ճանաչող և ինքնության բովանդակությունը որոշող հոգևոր փաստի հետ: Նման պարագայում հրաժարվել դարերի ընթացքում ստեղծված ավանդույթից, ի մասնավորի հայոց եկեղեցու ծիսադավանաբանական սկզբունքներից, հրաժարվել նախնիների կողմից ավանդված հոգևոր ժառանգությունից, ծիսականացված վարքաձևերից նշանակում է հրաժարվել սեփական ինքնությունից: Օրինակ, ըստ Սյունյաց աշխարհի եպիսկոպոս Ստեփանոս Սյունեցու՝ մեր նախնիների ավանդվածը պետք է սրբորեն պահպանել, որովհետև նրանք «հայոց եկեղեցին մաքրեցին բոլոր տեսակի որոմներից և սահմանված դավանանքն ու եկեղեցական կարգը անխախտելի կտակով թողեցին մեզ: Ուստի պետք է ամենայն հնազանդությամբ պահել այս սահմանվածը՝ առանց հավելման ու պակասեցման, պետք է միշտ ընթերցել նրանց գրածները, դրանցով առաջնորդվել ու դրանցով ղեկավարել հայոց եկեղեցիները...»¹⁷⁵: Ինչ էլ ասվի հայոց եկեղեցու դավանանքի, կարգերի ու արարողությունների մասին, միևնույն է, գրում է Օրբելյանը, մենք «անսայթաք ոտքով պիտի ընթանանք մեր հայրերի շավիղով» և «պատրաստ ենք

¹⁷⁴ **Քաղաքապետ Է. Մ.**, Հովհաննես Ռոտունեցու դավանաբանական գրությունը Կոստանդին Ե Սսեցի կաթողիկոսին, «Էջմիածին», 1973, թիվ 2, էջ 25:

¹⁷⁵ **Ստեփանոս Օրբելյան**, Սյունիքի պատմություն, թարգմ., ներած. և ծանոթագր.՝ Ա. Ա. Աբրահամյանի, Եր., 1986, էջ 358-359:

տանջանքների, աքտրի, բանտի և մեռնելու՝ հանուն սուրբ և առաքելական հայրերի ավանդների»։ Միով բանիվ, եզրակացնում է նա. «**Համաձայն ենք մեր հայրերի հետ դժոխք իջնել, իսկ հույների հետ երկինք չբարձրանալ**»¹⁷⁶:

Այսպիսով՝ ազգայինն այն է, ինչի հետ տվյալ ազգը ավանդաբար (անցյալում, ներկայում և ապագայում) ինքն իրեն նույնացնում է՝ անկախ դրա ծագումնաբանությունից: Ազգայինը նաև այն է, ինչ իրենց վերագրում են և ինչպես իրենց պատկերացնում են տվյալ ազգի անդամները: Այս իմաստով բնավ էլ անհեթեթ չէ «ազգային ինքնությունը կապել դավանաբանական ինչ-ինչ սահմանումների հետ» նախ վերը նշված այն պատճառով, որ ցանկացած բան, այդ թվում՝ տեսություն, տեսական դրույթ, դավանաբանական սկզբունք, դառնում է ազգային, երբ ներմշակութացվում և ազգայնացվում է, այսինքն, եթե յուրացվելով-սեփականվելով վերածվում է արժեքի և ավանդույթի: Երկրորդ, եթե ազգը դրա մեջ տեսնում է ինքն իրեն, դա ընդունում է որպես կենսակերպ ու կեցության նպատակ և պատրաստ է դրա համար գնալ գոհողությունների, նույնիսկ գոհաբերության:

Օճնեցու գործունեության գնահատման և ազգային ինքնության սահմանման հետ կապված մյուս հարցադրումն այն է, թե արդյոք գոյություն ունի մեկ, թե կան բազում ազգային ինքնություններ: Օրինակ, եթե միաժամանակ գոյություն ունեն հեթանոսության կամ քրիստոնեության, միաբնակության կամ երկաբնակության դավանանքի վրա խարսխված ինքնության հարացույցներ, ապա դրանցից ո՞րն է հայկականը, ազգայինը: Պետք է նշել, որ մեկ ազգային ինքնության հարացույցի ընդունումը կամ ազգային ինքնության նույնականացումը ինքնության որևէ տեսակի (կրոնական, սոցիալական, դասակարգային և այլն) հետ վտանգավոր է այն իմաստով, որ կարող է դառնալ ազգի պառակտման, անհանդուրժողականության ու անմիաբանության պատճառներից մեկը: Ինքնության սահմանագծերը ոչ միայն նույնականության, այլև տարբերության, այլության ցուցանիշներն

¹⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 361:

են: Մրցակցող ազգային ուժերը տարբեր կերպ են պատկերացնում ազգային ինքնությունը, դրա կառուցվածքն ու բովանդակությունը, արժեքներն ու բաղադրատարրերի փոխհարաբերությունը: Ավանդապահությունը ինքնության պահպանման կարևոր նախապայմաններին է, սակայն դա չպետք է խարսխված լինի անհանդուրժողականության վրա: Միազիժ ու անզիջում, նորարարություն ու թարմացում մերժող ավանդապահությունը նույնքան վտանգավոր է, որքան ավանդույթը անխոհեմ արհամարհող նորամուծությունները: Եթե միջնադարի դավանաբանական անհանդուրժողականությունը ինչ-որ տեղ հասկանալի է, ապա պատմական այլ պայմաններում, ի մասնավորի XVIII-XIX դարերում, դա վերածվեց չարիքի, դարձավ ազգապառակտիչ գործոններից մեկը: Այս իմաստով միևնույն ազգի տարբեր հատվածների միջև քաղաքական, գաղափարական, կրոնական և այլ պայքարը ստիպում է այլ չափանիշներով ներկայացնել ազգային ինքնության պատկերը: Որքանո՞վ է արդարացված, երբ ազգի մի հատված հավակնում է ներկայանալ համայն ազգի անունին կամ երբ իր ստեղծած ինքնության հարացույցը, ինքնության մասին իր պատկերացումը համարում է միակը ճշմարիտը, իսկական հայկականը: Ինչպե՞ս և ի՞նչ չափանիշներով պետք է գնահատել միևնույն ազգի տարբեր հատվածների միջև ծավալված գաղափարական կամ կրոնադավանաբանական պայքարը:

Պայքարելով քաղկեդոնականների, երևութականների և պավլիկյանների դեմ՝ Օձնեցին նպատակ ուներ մեկ ընդհանրական կառույցի շուրջ միավորելու հայության տարբեր հատվածները: Ներկայացնելով տվյալ ժամանակում Հայաստանում ստեղծված ներքին իրավիճակը՝ նա գրում է, որ ամենուր տիրում է անկարգություն, անհաշտություն, «բոլորը պատերազմում են բոլորի դեմ» իբրև «այլազգիք եւ այլալեզուք»՝ «պատերազմել մեզ այր ընդ երօր, եւ այր ընդ ընկերի, քաղաք ընդ քաղաքի եւ օրէնք ընդ օրէնս»: Նման պայմաններում Օձնեցի մտածողի և հոգևոր առաջնորդի ցանկություն էր ազգը տեսնել համախմբված ու միասնական. «Յոյժ տենչալի էր ինձ եւ փափաքելի, ոչ այրոց զիս եւ ոչ զայս ինձ լինել ի թշնամութեան, այլ ամենայն

ժամ գրարեսաց գիետ երթալ ըստ առաքելական հրամանին՝ առ միմեանս եւ առ ամենեսին, ի բոլոր սրտէ առ համօրէն մարդիկ զխաղաղութիւնն ունել խնդրելով»¹⁷⁷: Սակայն գործնականում հնարավոր չէր այդ բարի նպատակը իրագործել, որովհետև միավորման նրա «գաղափարախոսությունը» չէր ընկալվում որպէս համահայկական երևույթ: Եկեղեցին իր դիրքերից էր նայում իրավիճակին, այսինքն՝ ոչ թէ փնտրում էր փոխընթացման ու համագործակցության ուղիներ քաղկեդոնականների, պավլիկյանների ու երևութականների հետ, այլ փորձում էր նրանց «դարձի բերել» սոցիալ-բարոյական, իրավական ու ֆիզիկական ճնշումների միջոցով:

Ազգային միասնության ու ինքնության պահպանության անունից գաղափարական ու դավանաբանական պայքարը հայ քաղկեդոնականների, երևութականների, պավլիկյանների և այլ հարանվանությունների դեմ միաժամանակ պայքար էր հայության տարբեր հատվածների միջև, ինչը հանգեցնում էր ներազգային (քաղաքացիական) պայքարի, օտարվածության ու թշնամության, ի վերջո թուլացնում է հայության ներուժը, նրան դարձնում օտարների ձեռքին գործիք: Բնականաբար, եկեղեցականները այդ պայքարի մասին ունեն այլ կարծիք: Օրինակ, խոսելով պավլիկյանների դեմ ընդունած կանոնի մասին՝ տ. Մակար արեղա Հակոբյանը գրում է. «**Այս կանոնը պավլիկյաններին օտարում էր հասարակությունից, ինչն արդարացված էր, քանզի նրանց անջատողական գործունեությունը հղի էր վտանգավոր հետևանքներով պետականությունից զրկված Հայաստանում, ուր միակ միաբանող ուժը Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին էր: Վերոհիշյալ կանոնը պահանջում էր հեռու մնալ պավլիկյաններից, քանի որ նրանք համարվում էին դևի զավակներ և չարի որոնք տարածողներ**»¹⁷⁸: Եկեղեցու և տվյալ ժամանակաշրջանի տեսանկյունից գուցե դա հիմնավորված էր (բայց ոչ արդարացված, որովհետև բռնությունը, հատկապես յուրայինների, ազգակիցների նկատմամբ,

¹⁷⁷ «Տեսնո Յովհաննու Իմաստասիրի Աւմնեցոյ Մատենագրութիւնը», էջ 108:

¹⁷⁸ Տ. Մակար արեղա Հակոբյան, Սուրբ Հովհան Օձնեցի Հայոց Հայրապետի կանոնական և իրավագիտական ժառանգությունը, «Էջմիածին», 2009, թիվ 1, էջ 42:

երբեք չի կարելի արդարացնել), սակայն հայության «հավերժական» շահերի տեսանկյունից՝ բնավ: Սա հետևանք է ինչպես այն բանի, որ կրոնական ինքնությունը նույնացվում է ազգային ինքնության հետ, այնպես էլ, որ ընդունվում է մեկ անփոփոխ, մեկընդմիջտ տրված հայկական ինքնության հարացույց: Նման տեսակետը պաշտպանողներին չեն հետաքրքրում այն հարցերը, թե «օտարված» հայերը ինչ-որ իմաստով հայկական ինքնության կրողներ՞ են, թե՞ ոչ, թե հալածանքների հետևանքով ի՞նչ եղան «օտարված» ու «մեկուսացված» հայերը, ո՞ր գնացին, ինչպե՞ս դասավորվեց նրանց ճակատագիրը: Իսկ բազմաթիվ են փաստերն առ այն, որ կրոնական անհանդուրժողականության ու անտարբերության պատճառով հայությունից օտարվածներն ու վտարվածները ժամանակի ընթացքում ապագայնացել են, ձուլվել, դավանափոխվել ու կրոնափոխվել կամ մեկընդմիջտ հեռացել երկրից¹⁷⁹: Դրա հետևանքով տարբեր դարերում Հայոց աշխարհում հայաշատ բնակավայրերը հայաթափվել են ու հայազրկվել, դարձել վաչկատուն ցեղերի բնակատեղի: Եվ դրանում մեղավոր էին ոչ միայն ուղղափառ կամ կաթոլիկ ու բողոքական եկեղեցիների միարար «առաքյալները», դավանափոխ ու կուսակցական հայերը, այլև բոլոր նրանք, ովքեր, **նույնացնելով ազգությունն ու դավանանքը, դրանով իսկ նեղացնելով ազգային ինքնության սահմանները**, հայության այդ և հարանման այլ հատվածներին դրեցին «խաղից դուրս» վիճակում, դավանափոխներին ու կրոնափոխներին, ավանդապաններին ու պահպանողականներին համարեցին օտար ու դավաճան տարրեր և դադարեցրին բոլոր կարգի շփումները նրանց հետ: Ինչպես բոլոր ազգերը, այնպես էլ հայությունը՝ որպես սոցիալապես տարբերակված ու շերտավորված հասարակություն, որպես քաղաքակրթված հասարակություն, որքան էլ ցանկանա, չի կարող ունենալ միայն մեկ ինքնություն, մեկ գաղափարախոսություն, մեկ եկեղեցի, մեկ կրոն ու դավանանք, մեկ կուսակցություն և այլն: Հնուց ի վեր առաջնորդվելով առասպելականացված մեկ ինքնության

¹⁷⁹ Այդ մասին տես **Լեո**, Երկեր, հ. 2, էջ 460; **Գավթյան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 259-260:

նեղմիտ գիտակցությամբ և պետականագուրկ ազգի բարդույթով՝ անդառնալիորեն կորցրել ենք հայության ստվար մի հատվածին, գրկվել ենք հայրենական տարածքներից, պարզունակ միավորման ցանկությամբ ցնորական դարձրել իրական միավորման հույսը: Ազգային հաստատությունները, դասակարգերը, աշխարհիկ ու հոգևոր վերնախավերը, որքան էլ իրենց համարեն ազգային ուժ, չեն կարող հանդես գալ ազգի անունից ու սեփականել «ճշմարտությունը»: Տվյալ դեպքում եկեղեցին չի կարող ազգից վեր լինել, և եկեղեցու ազգայնացումը չպետք է լինի ինքնանպատակ. ազգային կամ ազգայնացված եկեղեցու խնդիրն է ծառայել իր ազգին, հոգևոր և այլ ոլորտներում պաշտպանել նրա շահերը: Այս առումով միջնադարում և հետագայում ինքնության շուրջ ծավալված բանավեճերը, մրցակից հոսանքների միջև գաղափարական-դավանաբանական պայքարը պետք է գնահատել ոչ միայն տվյալ ժամանակահատվածի համատեքստում, ոչ միայն տվյալ պահին ձեռք բերված արդյունքներով, այլև պատմական ավելի ընդգրկուն ժամանակի, հետագա դարերի ու այսօրվա վրա թողած հետևանքների ու ազգային ինքնության արդիականացման տեսանկյունից¹⁸⁰: Օճնեցու գործունեության այս դրվագի վերլուծությունից կարող ենք այն դասը քաղել, որ անգամ հանուն բարինպատակի չպետք է բռնությամբ, հարկադրանքով, այսինքն՝ արհեստականորեն միավորել ազգի տարբեր հատվածներ, որ տարբեր ժամանակներում ինքնության ընկալման ու կառուցարկման տարբերությունները պետք է դիտել ոչ թե որպես ազգային համախմբման համար խոչընդոտներ, այլ համազգային խոսույթի կայացման, հայոց ինքնության կրողների ու ընդունողների, հայության հետ իրենց նույնացնողների միջև հաղորդակցության ու փոխհասկացման յուրատեսակ կամուրջներ, որ պետք է մշակել ինքնության վերհատվածական ու վերկուսակցական, տարբերությունների վրա խարսխված հարա-

¹⁸⁰ Այդ մասին տե՛ս **Զաքարյան Ս. Ա.**, Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկման ու գործառնան պատմափիլիսոփայական տեսանկյունները, «Հայ փիլիսոփայությունը ազգային ինքնության հարցույցների կառուցարկման ու արդիականացման համատեքստում» գրքում, Եր., 2017, էջ 46-48:

ցույց՝ իր համահայկական-համամարդկային արժեհամակարգով: Եթե պայմանականորեն ընդունենք մեկ ազգային ինքնության հարացույցի գոյությունը, ապա դա պետք է լինի վերդասային, վերհատվածական, վերդավանաբանական, վերկուսակցական ու ազգային/համամարդկային «հավերժական» շահերի ու արժեքների վրա խարսխված հարացույց: Ինքն իրեն հարգող, իր քաղաքակրթական տեսակը պահպանող ազգը պետք է ունենա «հավերժական» շահեր ու տեսականներ՝ կապված հայրենիքի, ազգի բարգավաճման, ազգային արժեհամակարգի ու մշակութային ինքնության պահպանության հետ, և հասարակական-քաղաքական բոլոր հաստատություններն ու ուժերը, ստորադասելով իրենց շահերն ու հետաքրքրությունները, պետք է նպաստեն դրանց իրականացմանը: Այլ խոսքով՝ ժամանակի ընթացքում ինքնության հարացույցներում կառուցվածքային ու բովանդակային փոփոխություններն ու նորամուծությունները չպետք է անտեսեն այդ «հավերժական» շահերը:

ABSTRACTS

CHAPTER I. The Philosophical in the Spiritual Heritage of Hovhan Odznetsi

1.1. The Evaluation of Saint Hovhan Imastaser Odznetsi's (John of Odzun) Philosophical Views in Armenian Philosophical-historical Literature

In the Armenian philosophical-historical literature, the philosophical views of the VIII century Armenian catholicos and famous thinker Hovhan Imastaser Odznetsi (John of Odzun) were analyzed and evaluated both by Soviet (V. K. Chaloyan, H. G. Gabrielyan, G. T. Khrlopyan) and post-Soviet (K. A. Mirumyan and others) philosophers. In their evaluations, philosophers have been guided by different methodologies and consider different aspects of Odznetsi's activities. If in the Soviet period there was one-sided explanation of Odznetsi's activities and theoretical-philosophical heritage, and in some cases even ignoring, then in the post-Soviet period we see over-estimation and underestimation trends besides unbiased analyzes and critical assessments. Despite his religious-theological works, Odznetsi does not consider purely philosophical questions, and like the scholiasts does not serve philosophy as a basis for the substantiation of Christological and doctrinal principles, yet, from his theoretical assertion or interpretation, it is possible to have some idea of his philosophical views, but it is impossible to consider him as a follower of any philosophical direction or trend, and any remarkable philosopher. In the author's opinion, since Hovhan Odznetsi did not author the philosophical works and did not discuss purely philosophical issues in his religious-theological treatises, he was most likely called "Philosopher", taking into account his spiritual heritage, the attempt to

combat the ideological opponents, as well as his activities, the political agreement with Arabs, making decent decisions in complex circumstances in favor of his nation, creating “the Code of Armenians”, the church reforms, and the establishment of liturgical-ceremonial and Christological principles in the Armenian church councils (Dvin, 719 and Manazkert, 726), his wonders, righteous life and virtuous behavior.

1.2. Why Hovhan Odznetsi was Honored by the Epithet «Philosopher»?

Discussing the question why Hovhan Odznetsi was called the Imastaser, Philosopher, it is noted that medieval bibliography called "philosopher" those thinkers who were distinguished not only by their knowledge, but also by their activities, virtuous behavior and good deeds, which were able to harmonize the theoretical and the practical. In the author's opinion, since Hovhan Odznetsi did not author the philosophical works and did not discuss purely philosophical issues in his religious-theological treatises, he was most likely called “Philosopher”, taking into account his spiritual heritage, the attempt to combat the ideological opponents, as well as his activities, the political agreement with Arabs, making decent decisions in complex circumstances in favor of his nation, creating “the Code of Armenians”, the church reforms, and the establishment of liturgical-ceremonial and Christological principles in the Armenian church councils (Dvin, 719 and Manazkert, 726), his wonders, righteous life and virtuous behavior.

1.3. Philosophical views of Hovhan Odznetsi

Discussing the place and the role of philosophy in the spiritual heritage of Saint Hovhan Imastaser (Philosopher) Odznetsi it is mentioned that in the focus of theoretical interests of the prominent representative of the late period of the Armenian Christian apologetics primarily were Christological-theological questions, particularly concerning the nature of Christ, the relationship between the divine and

the human, the celestial and the terrestrial, the ideal and the material, the cognitive bases of iconoclasm and idolatry, and the relationship between the sensual and rational forms of cognition in the processes of learning about the God and the world. Though in the works of Odznetsi the philosophical material is intertwined with the religious-moral inquiries, and he did not specifically consider medieval philosophical issues, however, from the point of view of the history of philosophical and theological thought, his analyses on the philosophical and social-anthropological (ethical, aesthetic) foundations of idolatry, polytheism and atheism, as well as concerning theoretical provisions of doctrinal and Christological teachings of the iconoclasts (Pavlikans and docetists) are of a great interest.

1.4. Hovhan Odznetsi as a Critic of Iconoclasm (Thoughts Concerning the Work «Against Paulicians»).

In this paragraph at first glance a strange question is discussed: against whom Catholicos of All Armenians (719-728) Hovhannes Imastaser Odznetsi wrote his treatise «Against Paulicians», as the title of the book clearly suggests that it should be directed against the Paulicians. However, this book not only does not give more or less holistic notion of the history of the Paulician movement, its ideology and the principles of its theology and philosophical ideas, but it also mentions the name «Paulicians» only once. According to the author, Odznetsi's attitude toward those who rejected godliness and iconophilia in different parts of the world shows firstly, that his work is not only about the Paulicians, but is also against iconoclasts who consider iconophilia as idolatry, and against the followers of Docetism who consider the Word made flesh as merely an illusion, secondly, it is not aimed at criticizing the views of the ideological opponents of the church (Paulicians), but at the denial of the arguments of critics of the iconophilia defended by the Church. In this sense, the title of the treatise does not reflect its content, and the titles «Speech in Defense of Iconophilia» or «Against the Iconoclasts» would fit better. Consequently, Odznetsi's treatise must be regarded as one of

the most holistic works not only against the Paulicians, but also against the Docetism in the general church literature (after Vrtanes Qertox's treatise and before John of Damaskus's "Three Speeches ...").

CHAPTER II. CONCERNING QUESTIONS OF EVALUATION HOVHAN ODZNETSI'S ACTIVITIES

2.1. One Remark on Hovhan Odznetsi's Damascene Visit

In this paragraph, observing Hovhan Odznetsi's Damascene visit and the treaty concluded with the Arab Caliph, the following provisions are proposed: a) one of the reasons why Odznetsi was invited to Damascus was that Omar Ibn Abdul Aziz Caliph, having heard about the greatness of the Armenian Philosopher Catholicos in the fields of theology and philosophy, wanted to discuss with him religious questions, particularly dealing with Christianity; b) because Caliph Omar Ibn Abdul Aziz ruled his empire according to the rules of the early Islam, he ordered as to maintain the right of immunity of non-taxation for clergy and spiritual institutions of non-Muslim peoples, as well as to return illegally deprived lands of non-Muslim rulers. In this circumstance the objective of Odznetsi diplomat was particularly to restore autonomy of Armenia by means of attaining new rights and privileges in the framework of the Arab domestic and foreign policy; to ensure the physical security and spiritual independence of Armenian people as a protected people with the status of dhimmi, and to protect the hereditary rights of Armenian church and landlords.

2.2. The Question of Evaluation of the Treaty ("Insurance") Signed by Hovhan Odznetsi in Damascus

Saint Hovhan Imastaser (Philosopher) Odznetsi is one of the actors of the Armenian Church whose many faceted activity, particularly the treaty concluded in Damascus in 719 with the Arabs had received different appraisals. If the majority of researchers gave a positive appraisal to the mentioned treaty considering that Armenian Catholicos

has shown “exceptional realism of orientation” and circumspection in the difficult political situation, then modern critics of Odznetsi think that concluding the treaty in Damascus Odznetsi seemingly refused ambitions of the Armenian Church to be proclaimed as an autonomous church in the Christian world; ratified the conversion of the Armenians into dhimmi, religious community; handed over to the Arabs the management of the country; and guaranteed the obedience of the Armenian people to the Arabs for the privileges granted to the church and the clergy. Analyzing these groundless and absurd accusations in the article it is shown that today's critics' such valuations are conditioned not merely by the ignorance concerning historical facts, but by biased and arbitrary interpretations of them. And as a result they create a distorted and misleading image of the Armenians under the Arab domination, of the status of dhimmi, of the political situation in Armenia in the given period, of the vital problems facing the Armenians and the Armenian Church, of the real achievements of Hovhan Odznetsi's Damascene visit and the historical significance of it. In reality, thanks to the treaty (“insurance”) signed by him Odznetsi assured the security of the Armenians and the rights given by the status of dhimmi; strengthened the position of the Armenian Church and, thus, the autonomous status of Armenia.

2.3. The Evaluation of Hovhan Odznetsi's Activities in the Context of National Identity

In this paragraph 3 episodes of activities of Saint Hovhan Imastaser (Philosopher) Odznetsi, such as a) signing the Treaty (“Insurance”) with Chalif in Damascus; b) drafting and editing The Armenian Book of Canons and Church reforms; c) theoretical-ideological fight against Chalcedonics, Pavlikans and Docetists, are observed both in the context of realities of the time and the broader context of the National identity having purpose to discover some of the specifics of manifestation of Armenian mentality and behavior in transformations of identity. It was argued that the main goal of the Armenian Catholicos's activities was to

create a complete passport of the Armenian Christian identity through the adjustment of boundaries of "We" and "They" by means of theological and dogmatic principles, religious symbols, rituals, ceremonies and so on. Odznetsi wished to see the nation united and integrated, but for achieving that good purpose the pan-Armenian "ideology" was needed, and it was not necessary to try to alienate "dissidents" from nationality or make them to emigrate from the homeland in accordance with the spirit of the time (identifying the nation with the religion and the faith). The experience of Odznetsi shows that even for a good purpose, one should not use violence and forcefulness to "unite" the segments of the nation with different ideas of national identity; and that nation, respecting itself and attempting to preserve its own civilizational type, should have "eternal" interests and visions connected with the homeland, with the prosperity of the native state and nation, and with preservation of the national system of values and cultural identity; and all socialpolitical and religious institutions and forces must facilitate their implementation subordinating own narrow interests. Key words: Hovhan Odznetsi, Armenian Church, Armenian Book of Canons, faith, Damascene treaty, national identity, religious identity, national interests.

РЕЗЮМЕ

ГЛАВА I. ФИЛОСОФСКОЕ В ДУХОВНОМ НАСЛЕДИИ ИОАННА ОДЗНЕЦИ

1.1. Оценка философских взглядов Святого Иоанна (Ованнеса) Имастасера Одзнеци в армянской историко-философской литературе

Анализ философских взглядов видного армянского католикоса и мыслителя VIII века Святого Иоанна (Ованнеса) Имастасера Одзнеци (Иоанн Одзунский) в армянской историко-философской литературе проводился как в советский (В.К. Чалоян, Г.Г. Габриелян, Г.Т. Хрлопян), так и в постсоветский (К.А. Мирумян и др.) периоды. Философы-историки, давая оценку взглядам мыслителя, использовали различные методологические принципы и ориентировались на разные стороны деятельности Одзнеци. Если в советском периоде однобоко освещались лишь отрицательные стороны теоретико-философского наследия Одзнеци, то в постсоветское время вместе с объективным анализом и положительной оценкой его наследия проглядывается тенденция как переоценивания, так и недооценивания его деятельности. Несмотря на то, что в своих теологических трактатах Одзнеци не рассматривает чисто философские вопросы и подобно схоластам, не использует философию для обоснования христологических и конфессиональных принципов, тем не менее на основе его теоретических рассуждений можно составить определенное мнение о философских взглядах мыслителя. Однако, основываясь лишь на этом, невозможно причислить его к какому-либо философскому направлению или считать последователем какого-либо известного философа.

1.2. Почему Иоанна Одзнеци называли именем «Философ»?

При изучении вопроса, почему Иоанна Одзнеци называли Имастасером, т.е. «Философом» (Любомудром), отмечается, что в средневековой армянской библиографии «философом» называли мыслителей, которые отличались не только своими знаниями, но и своей деятельностью, праведным поведением и добрыми делами, и были способны согласовывать теоретическое с практическим. Поскольку Одзнеци не писал чисто философских трудов, а в своих теологических трактатах почти не обсуждал чисто философских вопросов, по-видимому, его называли «Философом», имея в виду как его духовное наследие, опыт теоретической борьбы против идеологических противников, так и его эффективную деятельность: подписание политического договора с арабами, принятие патриотических решений в сложных условиях, составление сборника канонов армянской церкви («Армянская книга канонов»), проведение церковных реформ, формулировки литургических и христологических принципов армянской церкви в церковных соборах Двина (719 г.) и Маназкертга (726 г.), а также за благочестивое и добродетельное поведение, его чудеса.

1.3. Философские взгляды Иоанна Одзнеци

При рассмотрении места и роли философии в духовном наследии Святого Иоанна Имастасера Одзнеци отмечается, что в центре интересов видного представителя армянской христианской поздней апологетики преимущественно были вопросы христологическо-богословской направленности, в частности вопросы о природе Богочеловека, о взаимоотношениях божественного и человеческого, небесного и земного, идеального и материального, о гносеологических основах иконоборчества и идолопоклонства, а также о соотношении чувственного и рационального в процессе богопознания и формирования мировоззрения. Несмотря на то, что в работах Одзнеци философский материал переплетается с религиозно-богословскими вопросами, и что он специально не рассматривал философские проб-

лемы Средневековья, тем не менее, с точки зрения истории философской и богословской мысли его анализ философских и социально-антропологических (этических, эстетических) основ идолопоклонства, многобожия и атеизма, а также теоретических положений конфессиональных и христологических доктрин иконоборцев (павликиан и докетов) представляет большой интерес.

1.4. Иоанн Одзнеци как критик иконоборчества (рассуждения о трактате «Против павликиан»)

В данном параграфе рассматривается странный с первого взгляда вопрос о том, против кого выступал Иоанн Одзнеци в трактате «Против павликиан», т.к. название книги ясно предполагает, что она должна быть направлена против павликиан. Однако эта книга не только не дает полного представления об истории павликианского движения, его идеологии, религиозно-теологических принципов и философских идей, но и упоминает имя «павликиане» лишь однажды. По мнению автора, отношение Одзнеци к отвергающим богопочитание и иконопочитание, выраженное вразных частях книги, выявляет, что, во-первых, эта работа направлена не только и не столько против павликиан, сколько против иконоборцев и тех, кто считает иконопочитание идолопоклонством, а также против докетов, которые воплощение Слова считают иллюзорным; во-вторых, она направлена не на критику взглядов идеологических противников церкви (павликиан), а на отрицание критиков иконопочитания, защищаемого церковью. В этом смысле заголовок книги не отражает ее содержания, и более уместными были бы такие названия, как «Речь в защиту иконопочитания» или «Против иконоборчества». Следовательно, трактат Одзнеци в общей церковной литературе должен рассматриваться не только и не столько как книга, направленная против павликиан, сколько как одна из самых полных работ против иконоборчества (после труда Вртанеса Кертоха и до «Трех речей» Иоанна Дамаскина).

ГЛАВА II. ВОПРОСЫ ОЦЕНКИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИОАННА ОДЗНЕЦИ

2.1. Одно замечание о Дамаскинском визите Иоанна Одзнеци

Анализируя вопросы, касающиеся дамаскинского визита Иоанна Одзнеци и договора, заключенного с арабским халифом, мы выдвигаем на рассмотрение следующие положения: а) одной из причин приглашения Одзнеци в Дамаск было то, что Умар Ибн Абдул-Азиз, узнав о славе Философа Католикоса Армян в областях теологии и философии, пожелал обсудить с ним религиозные вопросы, касающиеся, в частности, христианства, б) т.к. Умар Ибн Абдул-Азиз правил своим государством в соответствии с законами раннего ислама, он приказал сохранять как право неприкосновенности относительно налогообложения для духовенства и духовных структур немусульманских народов, так и возратить земельные владения, незаконно отобранные у немусульманских правителей. В этих обстоятельствах задачей Одзнеци-дипломата в рамках арабской внутренней и внешней (антивизантийской) политики было посредством приобретения новых компетенций и полномочий частично восстановить автономию Армении и обеспечить физическую безопасность и духовную независимость армян как «людей договора», зимми, у которых были особые права, защитить наследственные земельные права армянской церкви и армянских феодалов.

2.2. К вопросу об оценке договора, заключенного в Дамаске Иоанном Одзнеци

Святой Иоанн Одзнеци – один из тех деятелей Армянской Апостольской церкви, деятельность которого, в частности заключение им в Дамаске договора с арабским халифом, получила различные оценки в разные периоды. Если большинство исследователей положительно оценило договор, заключенный с арабами, считая, что армянский католикос проявил осмотрительность и «исключительный реализм ориентации» в сложной политической ситуации, то по

мнению современных критиков деятельности Одзнеци, заключив договор в Дамаске, он будто бы отказался от амбиций армянской церкви провозгласить себя автономной церковью в христианском мире и ратифицировал преобразование армян в религиозную общину – зимми, правление страной отдал арабам, за привилегии, данные церкви и духовенству, гарантировал покорность армянского народа арабам. Анализируя эти беспочвенные и абсурдные обвинения, в данном параграфе показывается, что такие оценки современных критиков обусловлены не столько незнанием исторических фактов, сколько их антиисторической, предубежденной и произвольной интерпретацией, в результате чего создается искаженное и неправильное представление о статусе зимми армянского народа, находящегося под арабским господством, о политической ситуации того времени в Армении, о жизненно важных задачах армян и армянской церкви, о реальных результатах дамаскинского визита Одзнеци и об их историческом значении. На самом деле, благодаря договору («страховке»), заключенному им в Дамаске, Одзнеци обеспечил безопасность армян и права, предоставляемые статусом зимми, укрепил позиции армянской церкви и, таким образом, закрепил автономный статус Армении.

2.3. Об оценке деятельности Иоанна Одзнеци в контексте национальной идентичности

В данном параграфе рассматриваются три эпизода деятельности Святого Иоанна Одзнеци: а) подписание «договора» с халифом в Дамаске; б) создание и редактирование армянской книги канонов и Церковные реформы, в) теоретико-идеологическая борьба с халкидонитами, павликианами и докетами, как в контексте реалий данного периода, так и в более широком контексте национальной идентичности. Цель изучения этих эпизодов – выявить некоторые особенности проявления менталитета и поведения армян в трансформациях идентичности в целом. В параграфе обосновывается тот факт, что целью армянского католикоса было создание полноценного

паспорта армянской христианской идентичности, корректировка границ «Мы» и «Они» с помощью богословских и догматических принципов, религиозных символов, ритуалов, обрядов и т.п. Желанием Одзнецки было видеть нацию единой и сплоченной, но для достижения этой великой цели необходимо было иметь общеармянскую «идеологию», и в соответствии с духом времени (путем идентификации национальности с религией и вероисповеданием) попытаться отдалить «диссидентов» от нации или заставить их мигрировать с родины. Опыт деятельности Одзнецки показывает, что даже ради достижения этой цели нельзя насильственно «объединять» разрозненные группы нации с разными понятиями о национальной идентичности, и что уважающая себя нация, желающая сохранить собственный цивилизационный тип, должна иметь «вечные» интересы и видения, связанные с процветанием родины и нации, сохранением национальной системы ценностей и культурной самобытности, и все общественно-политические и религиозные институты и силы должны содействовать их реализации, подчиняя этому свои частные интересы и выгоды.

ԲՈՎԱՆԳԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Երկու խոսք.....3

Գլուխ I. Իմաստասիրականը Հովհան Օձնեցու հոգևոր ժառանգության մեջ

- 1.1. Սուրբ Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների գնահատումը հայ փիլիսոփայապատմական գրականության մեջ..... 6
- 1.2. Ինչո՞ւ են Հովհան Օձնեցուն մեծարել «Իմաստասեր» պատվանունով 26
- 1.3. Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքները 34
- 1.4. Հովհան Օձնեցին իբրև պատկերամարտության քննադատ (նկատառումներ «Ընդդեմ պառլիկեանց» երկի վերաբերյալ) 53

Գլուխ II. Հովհան Օձնեցու գործունեության գնահատման հարցեր

- 2.1. Մի նկատառում՝ Հովհան Օձնեցու դամասկոսյան այցի վերաբերյալ..... 85
- 2.2. Դամասկոսում Հովհան Օձնեցու կնքած «Պայմանագրի» գնահատման հարցը 93
- 2.3. Հովհան Օձնեցու գործունեության գնահատումը ազգային ինքնության համատեքստում 116

Abstracts 139

Резюме 145

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՍԵՅՐԱՆ ԱՐՏՈՒՇԱՅԻ ՉԱՔԱՐՅԱՆ

**ՍՈՒՐԲ ՀՈՎՀԱՆ ՕՉՆԵՑԻ.
ԻՄԱՍՏԱՍԵՐ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԸ**

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալարյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի
Հրատ. խմբագրումը՝ Մ. Հովհաննիսյանի

Տպագրված է «Time to Print» օպերատիվ տպագրությունների սրահում:
ք. Երևան, Խանջյան 15/55

Ստորագրված է տպագրության՝ 16.05.2019:
Չափսը՝ 60x84¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 9.5:
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.yసు.am



ԿՐԱՏԱՐՎԱԿՅՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 2019
publishing.ysu.am