

Հրամանաւ

**Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ**

ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ ԵՒ ՎԵՅԱՓԱՌ  
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՍԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

By order  
of His Holiness  
KAREKIN II  
Supreme Patriarch and  
Catholicos  
of All Armenians

MOTHER SEE OF HOLY ETCHMIADZIN  
“KAREKIN I” ARMENOLOGICAL-THEOLOGICAL  
CENTER

---

CATHOLICOS ST. JOHN OF ODZUN  
AND HIS TIMES

JUNE 3-5, 2003, MONASTERY OF HAGHPAT

*(Symposium Materials)*

Holy Etchmiadzin - 2004

---

Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին  
«Գարեգին Ա» հայագիտական-աստվածաբանական  
կենտրոն

---

**ՍՈՒՐԲ ՀՈՎՀԱՆ ՕՁՆԵՑԻ  
ՀԱՅՐԱՊԵՏԸ ԵՒ ԻՐ ԺԱՄԱՆԱԿԸ**

2003 թ. հունիսի 3-5, Հաղպատի վանք

*(Գիտաժողովի նյութեր)*

Ս. Էջմիածին - 2004

ՀՏԴ 27  
ԳՄԴ 86.37  
Ս - 970

Գիտաժողովի նյութերը  
հրապարակման պատրաստեց  
պ.գ.դ. Ազատ Բոզոյանը

Ս – 970 ՍՈՒՐԲ ՀՈՎՀԱՆ ՕՁՆԵՑԻ ՀԱՅՐԱՊԵՏԸ ԵՒ ԻՐ ԺԱՄԱՆԱԿԸ,  
հրատ. պատրաստեց Ա. Ա. Բոզոյանը, Ս. Էջմիածին: Մայր Աթոռ  
Սուրբ Էջմիածին, 2004, 144 էջ:

Գուգարաց թեմի նախաձեռնությամբ տեղի ունեցած  
Հովհաննես Օձնեցի Հայրապետին նվիրված գիտա-  
ժողովի ընթացքում քննված հարցերը վերաբերում են  
Հայ եկեղեցու պատմության, դավանաբանության, աղ-  
բյուրագիտության, միջնադարյան մշակույթի և արվես-  
տի խնդիրներին: Գիրքն ուղղվում է այդ հարցերով  
զբաղվող գիտնականներին և ընթերցող լայն շրջան-  
ներին:

ԳՄԴ 86.37

ISBN 99930-75-14-0

© Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2004  
© «Գարեգին Ա» հայագիտական-  
աստվածաբանական կենտրոն, 2004

## ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

Հովհաննես Օձնեցի Հայրապետը մեր դարաշրջանին է նայում 1200-ամյա պատմության խորքից: Մեր ժողովրդի պատմության մեջ քիչ դեմքեր կան, որոնք այդքան շոշափելի ներդրում ունեն ազգային ինքնության պահպանման գործում: Գիտաժողովը, որը տեղի ունեցավ Հաղպատում մի քանի օր նույն սրահում հավաքեց Հայոց եկեղեցու սյուներից մեկին մտահոգող խնդիրներով զբաղվող 12 մասնագետի, որոնք իրենց ելույթներում փորձեցին վեր հանել տվյալ ժամանակաշրջանի պատմությանը, դավանաբանությանը, Հովհաննես Օձնեցու գործունեությանը և մշակութային շինարարությանը վերաբերող մի խումբ հարցեր: Գիտաժողովին մասնակցում էին ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության, Պատմության, Արվեստի, Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտների ինն աշխատակից, Հայոց եկեղեցու Գուգարաց թեմի առաջնորդ Սեպուհ եպս. Զուլջյանը, Մայր աթոռ Ս. Էջմիածնի միջեկեղեցական բաժնի վարիչ Եզնիկ եպս. Պետրոսյանը և Հռոմի պապական նվիրակ Կլաուդիո արքեպս. Գուլբերտին (նստավայրը՝ Թբիլիսի): Մասնակիցները հնարավորություն ունեցան մի քանի օր ապրելու Հաղպատում և ծանոթանալու Հյուսիսային Հայաստանի այն հուշարձաններին (Օձուն, Արզվի), որոնք սերտորեն կապված են Հովհաննես Օձնեցի Հայրապետի բեղմնավոր եկեղեցաքաղաքական և մշակութային գործունեության հետ: Գիտաժողովի ընթացքում հնչեցին զեկուցումներ, որոնք վերաբերում էին Ը դարի պատմության հարցերին ու Հովհաննես Օձնեցու եռանդուն գործունեությանը (Վ. Վարդանյան, «Հովհաննես Օձնեցին վաղմիջնադարյան Հայաստանի տնտեսաիրավական շահերի պաշտպան», Տ. Միքայելյան, «Արաբները Հայաստանի քաղաքներում (Ը դարի առաջին կես)»): Զեկուցումների մեկ խումբ էլ վերաբերում էր ծիսադավանական հարցերին (Ե. եպս. Պետրոսյան, «Հովհաննես Օձնեցու ուսմունքը Քրիստոսի բնությունների մասին», Կ. արքեպս. Գուլբերտի, «Եկեղեցին և Ս. Պատարագը Հովհաննես Օձնեցու երկերում», Ա. Մաթևոսյան,

«Երևույթականությունը ըստ Հովհաննես Օձնեցու և Հովհաննես Դամասկացու»): Ելույթների հաջորդ՝ խումբը վերաբերում էր Հովհաննես Օձնեցու երկերի պատմաաղբյուրագիտական քննությունը (Ա. Բոգոյան, «Հովհաննես Օձնեցին և «Սակս ժողովոց» երկի բնագիրը», Հ. Քյոսեյան, «Հովհաննես Օձնեցու «Ընդդէմ երևույթականաց» ճառի հայրախոսական աղբյուրները»): Զեկուցումների վերջին խումբը նվիրված էր Հովհաննես Օձնեցու ժամանակաշրջանի արվեստաբանական հարցերին (Վ. Ղազարյան, «Հովհաննես Օձնեցին որպես պատկերահարզ և պատկերաբան», Գ. Շախկյան, «Հովհաննես Օձնեցին և ճարտարապետությունը», Հ. Պետրոսյան, «Հովհաննես Օձնեցին և խաչքարային մշակույթի ձևավորումը», Մ. Նավոյան, «Հայ շարականագրության ավանդույթները Հովհաննես Օձնեցու ժառանգության մեջ»): Վերջին զեկուցումը իր գեղարվեստական կատարումներով հարստացրեց տիկին Անահիտ Պապայանը: Ըստ այս բաժանման էլ զեկուցումները բաժանեցինք հետևյալ բաժինների. Պատմություն, Դավանաբանություն, Աղբյուրագիտություն և Արվեստ:

Գիտաժողովի մասնակիցներն իրենց շնորհակալությունն են հայտնում Գուգարաց թեմի առաջնորդ Սեպուհ եպս. Զուլջյանին գիտաժողովի կազմակերպական բեռը ստանձնելու համար:

պ.գ.դ. Ազատ Բոգոյան

ԳՈՒԳԱՐԱՑ ԹԵՄԻ ԱՌԱՋՆՈՐԴԻ ԲԱՅՄԱՆ ԽՈՍՔԸ  
ՍԲ. ՀՈՎՀԱՆ ՕՁՆԵՑԻ ՀԱՅՐԱՊԵՏԻՆ  
ՆՎԻՐՎԱԾ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻՆ

*Գիտաժողովի հարգելի մասնակիցներ՝,*

*Բարի գալուստ ենք մաղթում և մեր շնորհակալությունը հայտնում բոլորիդ, որ ձեր ներկայությամբ և անմիջական մասնակցությամբ արժևորում եք սույն գիտաժողովը:*

*Ինչպես գիտեք, գիտաժողովը նվիրված է մեր մեծագույն կաթողիկոսներից Սբ. Հովհան Օձնեցի հայրապետին և իր ժամանակի հոգևոր, քաղաքական կացությունը և դավանաբանական, տնտեսական ու մշակութային հարցերին:*

*Սույն գիտաժողովի նպատակն է նախ հարգանքի տուրք մատուցել սուրբ հայրապետի հիշատակին և կարևորել նրա հիմնարար դերը հայ եկեղեցու ազգային ինքնագիտակցության բարձրացման գործում և ապա վերարժևորել նրա իմաստուն կեցվածքը մեր ժողովրդի պատմության ճակատագրական ժամանակահատվածում:*

*Մեր ժողովրդի յուրաքանչյուր սերնդի պարտականությունն է պարբերաբար վերլուծել մեր նախնյաց պատմությունը, դասեր քաղել անցյալի դառը փորձություններից և մեր ժամանակի հոգևոր, քաղաքական, գիտական ու մշակութային գործիչների ուշադրությունը սևեռել հայ ժողովրդի հարուստ անցյալին և համեմատել ու գուգահեռներ տանել ներկայի հետ: Ըստ այդմ, Ը դարի դեպքերն ու անցքերն ուշադրության են արժանի և հատկապես մեր օրերում խիստ այժմեական են և ուսանելի:*

*Պատմությունը, կարծեք, թե՛ քաղաքական, և թե՛ հոգևոր առումներով քիչ տարբերությամբ գրեթե պարբերաբար կրկնվում է և միշտ ազգային ու հոգևոր ինքնության կորստի վտանգը դառնում է խնդրո առարկա: Մեր հոգևոր և քաղաքական գործիչները և վերջապես ժողովուրդը դարեր շարունակ մեր երկրի աշխարհաքաղաքական դիրքի և հզոր պետությունների նվաճողական քաղաքականության արդյունքում հայտնվում է պար-*

տաղրված երկնտրանքի առջև մերթ արևելքի և արևմուտքի, և մերթ հյուսիսի ու հարավի միջև:

Բազմիցս կրկնվող այս երևույթին ականատես ենք նաև այսօր: Եթե Ը դարում հայոց հոգևոր ու իշխանական դասը գաղափարապես երկփեղկված էր արաբամետ ու բյուզանդամետ կողմնորոշումների միջև, ապա մեր օրերում՝ արևմուտքի և հյուսիսի միջև:

Հայ ժողովրդի տրոհումը և բարոյալքումը մեր օրերին ընդգծված գործընթացով ակնհայտ է դառնում ժողովրդի հոգևոր անցյալին անհաղորդ ներկա իշխանավորների ու կուսակցությունների քաղաքական ու գաղափարական ուղղվածությամբ և նրանցից ոմանց ապագգային ու անհեռատես գործունեությամբ:

Եթե անցյալում հավատափոխությունը, աղանդավորությունը, դավաճանությունը և այլասերումը մեծագույն պատժի ու նզովքի էր արժանանում եկեղեցու և ժողովրդի կողմից, իսկ ազգային շահերը պաշտպանվում՝ վեհ գիտակցությամբ օժտված բարեպաշտ թագավորների ու իշխանների կողմից, ապա այժմ համատարած օտարամոլությունը բացահայտ հովանավորվում, խրախուսվում ու քաջալերվում են արևմուտքի և նրանց ծառայող հայ «իշխանավորների» կողմից: Եվ այս ապագգային գործընթացը ամրագրվում է օրենքով ու հորջորջվում որպես մարդու իրավունքների պաշտպանություն, Եվրոխորհրդի պահանջ, դեմոկրատիկ քայլ՝ ի նպաստ ֆինանսավորող արևմտյան հայտնի և անհայտ գործակալությունների:

Երկու հզոր քաղաքական բևեռների միջև սեփական ինքնուրույնություն պահպանումը, հատկապես փոքր ազգերի համար, միշտ եղել է փորձությունների լի և վտանգավոր: Սակայն, ի փառս Աստծո, տարբեր ժամանակներում միշտ էլ հայոց երկնակամարում հայտնվել են առաջնորդող լուսավոր աստղեր, ինչպիսին Ը դարում Սբ. Հովհան Ծանցի դիվանագետ հայրապետը, որն օգտվելով իշխող տերությունների միջև գոյություն ունեցող հակամարտությունից և շահերի բախումից՝ իր իմաստուն կեցվածքով հայ ժողովրդին կարողացել է նվազագույն վնասով անփորձանք պահել:



Ուստի մենք մեծապես գնահատում ենք սույն գիտաժողովի դերը և կարևորում նրա այժմեականութիւնը: Մեր ցանկութիւնն է, որ պատմաբան, աստվածաբան ու արվեստաբան գիտնական այրերը գիտաժողովներով, լրատվական միջոցներով պարբերաբար իրենց ձայնը բարձրացնեն մեր ժողովրդի ազգային ու հոգևոր արժեքների խեղաթյուրման ու ցանկացած ոտնձգութեան դեմ:

Հատկապես այս օրերին, երբ ազգայինի ու ապագայինի անթաքույց պայքար է ծավալվում, անմասն մնալ ու տեր չկանգնել մեր ժողովրդի հոգեկերտման ու վերակազմակերպման ազնիվ գործին, մենք համարում ենք մեղք՝ իր մահացու հետևանքներով:

Սեպուհ եպս. Չուլջյան  
Առաջնորդ Գուգարաց թեմի



ՊԱՏՄԻԹՅՈՒՆ



## ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԵՏԱԻՐԱՎԱԿԱՆ ԵՎ ԳԱՂԱՓԱՐԱԿԱՆ ՇԱՀԵՐԻ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀՈԿԱՆՆԵՍ ՕՁՆԵՑՈՒ ԿՈՂՄԻՑ

Ը դարի առաջին քառորդում Օմայան խալիֆաների գերիշխանությունից ուղորտում գտնվող Հայաստանի առաքելական եկեղեցին ուղիներ էր որոնում իր հիմքերը հոգևորապես և իրավականորեն ամրակայելու համար: Նա լիաբուն ջանքեր էր ներդնում հայ ժողովրդի քրիստոնեական հավատն ու դավանական դիմագիծը պահպանելու, այն ազգայնացնելու և կատարելագործելու, ամբողջական տեսքի բերելու նպատակով: Հայ եկեղեցու հայրերը հաշվի էին առնում ծանրակշիռ այն հանգամանքը, որ Հայաստանում դրուսթյան տերն արաբներն են, որոնց համար կամա թե ակամա, հայ նախարարները, հոգևոր դասն ստիպված են դիմել համաձայնությունների: Միաժամանակ Հայոց եկեղեցին հավատարիմ իր նախնավանդ դավանական սկզբունքներին, որոշապես դիրքորոշվեց օտարափառ քրիստոնեական եկեղեցիների, ամենից առաջ, իհարկե, Բյուզանդիայի կայսերականացված եկեղեցու նկատմամբ, ջանալով լիովին ձերբազերծվել նրա ազդեցությունից և հաստատուն ուղենիշերով սահմանորոշել իր դավանական ինքնությունը սկզբունքները: Այդ ուղղությամբ Հայ եկեղեցու ներդրած ջանքերը պսակվեցին հաջողությամբ: Դրան էապես նպաստեց այն հանգամանքը, որ Օմայան խալիֆաները սատարում էին քաղկեդոնական դավանությունը հակոտնյա միաբնակներին, անշուշտ, ի հեճուկս իրենց ախոյան Բյուզանդիայի: Օմայանները հույս էին փայփայում, որ հակաքաղկեդոնականներին կարող են դարձնել իրենց քաղաքական հենարանը Քրիստոնյա Արևելքում: Այս մտայնությունը հետնախորքի վրա նրանք իրենց շահախնդիր հայացքներն ուղղում էին Արևելքում միաբնյա դավանությունը հզոր միջնաբերդերին՝ Հայոց եկեղեցուն, ինչպես նաև Ալեքսանդրիայի պատրիարքական աթոռին:

Օմայանների կամքով Ալեքսանդրիայում գահընկեց արվեցին քաղկեդոնական պատրիարքները, նրանց գահաթոռին բազմեցին միաբնյա դավանանքի նախանձախնդիր ղպտի հոգևորականներ: Խալիֆաները հովանավորեցին նաև Ասորիքի Հակոբիկյան հակաքաղկեդոնական եկեղեցուն: Հայոց եկեղեցու սատարմամբ Աղվանքի համադավան քույր եկեղեցին նույնպես զերծ մնաց Քաղկեդոնական եկեղեցու ազդեցությունից:

Սակայն քաղկեդոնականությունը տեղի չէր տալիս: Տակավին եղիա Արճիշեցի կաթողիկոսի (703-717) գահակալության տարիներին նոր ուժով վերարժարծվեցին Հայոց եկեղեցու դավանաբանական բանակռիվներն իր ոգուն խորթ այդ հոսանքի դեմ: Պայքարն ամենից առաջ տարվում էր գիտա-գաղափարական հողի վրա և պահանջում էր ժամանակի առումով բարձր գիտունություն, խորիմաց կարողություններ: Հատկանշելի է, որ քաղկեդոնականության դեմ հարուցվող բանակռիվներին անհաղորդ չէր նաև նշանավոր գիտնական Անանիա Շիրակացին<sup>1</sup>, որի անզիջում դիրքավորումը երկաբնակության հետևորդների նկատմամբ չի վրիպել կաթողիկ դավանաբան Կղեմես վարդապետի ուշադրությունից: Վերջինիս համոզմամբ Անանիա Շիրակացին «գրով և անգիր ջանայր սերմանել ի մէջ Հայոց չար որոմն աղանդոց միաբնակաց և հեռացուցանել զազգն իւր կաթողիկէ եկեղեցւոյ»<sup>2</sup>:

Հայ առաքելադրոշմ եկեղեցու դավանական ինքնորոշումը նրա քաղաքական դիրքորոշման ազդու կռվանն էր: Քաղկեդոնական դավանության մերժմամբ Հայոց եկեղեցին նաև քաղաքականապես էր սահմանազատվում Բյուզանդիայից ու նրա եկեղեցուց: Անշուշտ, դրան էականորեն նպաստում էր Ը դարի սկզբներին Հայաստանում կայսրության ազդեցության թուլացումը, որի պայմաններում Բյուզանդիան ու նրա եկեղեցին ի գորու չէին հակազդել Հայոց եկեղեցու և նախարարների դավանական և քաղաքական դիրքորոշմանը: Միաժամանակ Հայ եկեղեցին

<sup>1</sup> Տե՛ս Սամուէլի քահանայի Անեցոյ Գաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց, աշխ. Ա. Տէր-Միքէլեանի, Վաղարշապատ, 1893, էջ 85:

<sup>2</sup> Տե՛ս Կղեմէս վարդապետ, Միաբանութիւն Գայոց Սուրբ եկեղեցւոյն ընդ Մեծի Սուրբ եկեղեցւոյն Դռովմայ, հ. Բ, մասն Ա, Դռոմ, 1690, էջ 9:

Ջանուսը էր չմեկուսանալ քրիստոնեա աշխարհից, պահպանում էր ծիսական և այլ կարգի հաղորդակցությունը մյուս եկեղեցիների հետ: Թեև Հայոց եկեղեցու հայրերի դավանական ինքնուրույն ուղեգիծը հարուցում էր քաղկեդոնական եկեղեցու բուռն դժգոհությունը (որն ուղեկցվում էր նրանց հասցեին արվող անհարկի մեղադրանքներով), սակայն Հայ եկեղեցին անվարան կերպով շարունակում էր ամրակայել իր ազգային-դավանաբանական հիմքերը, մշակել սեփական ծիսադավանական, աստվածաբանական ինքնուրույն հայեցողությունը, ընթանալով նաև նվիրապետական կառույցների ազգայնացման ուղիով: Այս հանգամանքը նոր շունչ ու ոգի հաղորդեց Հայ եկեղեցու համագային նկարագրին, ընդլայնելով նաև նրա պետա-իրավական, քաղաքական գործառույթները:

Ը դարի սկզբներին Հայ առաքելաշաղիղ եկեղեցու հայրերը կարողացան մշակել ազգային-դավանական և քաղաքական ինքնուրույն միտված խորատես քաղաքականություն, որի դրոշակակիրն ու ոգեկոչողը Հովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսն էր (717-728)՝ մեծանուն բարենորոգիչը և սրբացված իմաստասերը, որը հիշվում է «երկրորդ Ոսկեբերան», Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների, Գրիգոր Լուսավորչի արժանավոր հետևորդ պատվանուններով<sup>3</sup>: Հունական փայլուն կրթություն ստացած Օձնեցին կարողացավ ազգային-եկեղեցական ոգով նորովի շնչավորել նշանավոր աստվածաբան Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոնեաբանական հայեցողությունը և նրա հետևողությունը՝ Եփեսոսի 431թ. տիեզերաժողովի հաստատած դավանաբանական սկզբունքները: Նա «առաքյալների նման շրջում էր ամենուր և քարոզում ճշմարիտ հավատքը» - ասվում է Օձնեցու Վարքում<sup>4</sup>: Հովհաննես Օձնեցին և նրա հետևորդները մշակեցին Հայոց եկեղեցու դավանական ուղենիշերը, ամբողջացնելով նրա քրիստոնեաբանական նկարագիրը, երկրում ամրակայացնելով ժողովրդի հոգևոր համագոյությունը և քրիստոնեական իրավակեցությունը: Այդ

<sup>3</sup> Տե՛ս ճառ Վարդան Վարդապետի ի վերայ Յոհան Օձնեցույ ըստ խնդրոց Համագասպ եպիսկոպոսի Հաղբատայ, «Արարատ», 1888, Ժ, էջ 583-584:

<sup>4</sup> Տե՛ս Սուրբ հայրապետ Յովհաննես Օձնեցի իմաստասերի վարքը, «Գանձասար», Ա, Երևան, 1992, էջ 282:

դարակազմիկ ծրագրի իրագործումը հնարավոր էր միայն խաղաղության պայմաններում: Հովհաննես Օձնեցու նպատակալաց ջանքերի շնորհիվ ձեռք բերած հայ-արաբական քաղաքական մերձեցման շնորհիվ Հայաստանը մի որոշ ժամանակ վայելեց խաղաղություն, որի պայմաններում եկեղեցին կարողացավ լիցքավորել ժողովրդի ազգային-քրիստոնեական ինքնագիտակցությունը, էականորեն նպաստելով նրա աշխարհընկալմանը և քրիստոնեական հավատքի բյուրեղացմանը:

Ուշագրավ իրողություն է, որ թեև Հայաստանն ուներ Օմայյանների կողմից ճանաչված կառավարիչ՝ ի դեմս հայոց իշխանի, սակայն թե՛ խալիֆան և թե՛ նրա արբայնականներն առավելապես հաշվի էին նստում Հովհաննես Օձնեցու հետ, որի գումարած նախարարների և հոգևորականների ժողովներում մշակվում էին երկրի համար կենսական նշանակություն ունեցող ուղենիշ ծրագրեր<sup>5</sup>:

Հովհաննես Օձնեցին ականառու դեր խաղաց նաև դիվանագիտության ոլորտում, ձեռք բերելով Օմար խալիֆայի հովանավորությունը քրիստոնյա ժողովրդի, մասնավորապես հայերի նկատմամբ, հնարավորինս բացառել տալով բռնությունը նրանց հավատափոխ անելը: Օձնեցին կարողացավ օրինականացնել քրիստոնեական կրոնի ազատ դավանումը և ապահովեց եկեղեցու ապահարկ կացությունը, որի դիմաց խալիֆային նա հավաստեց իր ժողովրդի արաբամետ դիրքորոշումը և քաղկեդոնականության նկատմամբ Հայ եկեղեցու հակոտնյա դիրքը, ինչը դարձավ նրա դավանական ինքնորոշման ազդու գործոնը: Միայն այդ պայմանների ապահովման պարագայում կաթողիկոսը հնարավոր համարեց հայերի հնազանդությունը խալիֆային, վերջինիս հավաստելով, որ «ամենայն ազգ իմ ծառայեսցեն քեզ»:

Հովհաննես Օձնեցու ջանքերով Հայաստանում հնարավոր դարձավ ի դերև հանել քաղկեդոնականության ազդեցությունը: Կաթողիկոսի շրջահայաց դիրքորոշումն էապես նպաստեց արաբ իշխանավորների բարեհաճ վերաբերմունքին Հայաստանի ու նրա եկեղեցու նկատմամբ: Վարդան Վարդապետը վերոնշյալ գրված-

<sup>5</sup> Տե՛ս նաև Վարդան Վարդապետի ի վերայ Յոհան Օձնեցույ, էջ 584:



քում նշում է, որ Հովհաննես Օձնեցին Օմար խալիֆայից խնդրեց «հանել ի վերին աշխարհէն Հայոց, որք եկեալ են ի Յունաց, ասէ. և զրկեն զմեզ ըստ հոգևոյ ի հարցն աւանդից, և ըստ մարմնոյ յերկրաւոր ժառանգութեանց»<sup>6</sup>: Ըստ Կիրակոս Գանձակեցու, Օձնեցին «հալածեաց զամենայն յոյնս, որք էին յաշխարհիս Հայոց, եթէ վերակացուք և եթէ զինուորք»<sup>7</sup>: Նույնն է հավաստված նաև Վարդան Արևելցու մոտ, որը նշում է, որ «սուրբ պատրիարզն Յոհանէս՝ եհան յաշխարհէս Հայոց զտարածեալ Յոյնն յամենայն տեղիս, հրամանաւ Ումարայ»<sup>8</sup>:

Քաղաքական բարեպատեհ հանգամանքներում հնարավոր դարձավ նաև արաբ խալիֆայից համաձայնութիւն կորզել 705թ. Նախճավանում և Խրամում նրա արբանյակների կողմից իրականացված եղեռնագործութիւնից զերծ մնացած և բյուզանդական կողմերը տարագրված հայ նախարարների հայրենիք վերադառնալու վերաբերյալ<sup>9</sup>: Խալիֆան այդ քայլով թերևս հույս էր տածում իր կողմը գրավել նաև Բյուզանդիայում գտնվող հայ նախարարներին և ծառայեցնել իր քաղաքական նպատակներին: Տվյալ իրավիճակում հայ նախարարների ռազմուժը անհրաժեշտ էր Օմայաններին ոչ միայն արտաքին ախոյանների, այլև ներքին՝ հակոտնյա ուժերի դեմ մղվող պայքարում:

Բյուզանդիան իր հերթին դիմեց որոշակի միջոցառումների: Լևոն Գ Իսավրացի կայսրը փորձեց կանխել հայ-արաբական համագործակցութիւնը, առաջին հերթին, իհարկե, Հայ եկեղեցու առաջնորդի միջոցով: Նա իր ստորագրյալներից Վասիղ անունով պաշտոնյային ուղարկեց Հովհաննես Օձնեցու մոտ՝ նրան տարհամոզելու և իր կողմը թեքելու նպատակադրումով: Վարդան Արևելցու հաղորդմամբ. Վասիղը Հայաստան է ժամանել մեծաստվար զորքով, ինչը պակաս հավանական է, քանի որ այդ պարագայում անխուսափելի կղառնար զինված ընդհարումը արաբների հետ, որոնց տվյալ պահին կայսրը ի զորու չէր

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 585-586:

<sup>7</sup> Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Կ. Սելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 68:

<sup>8</sup> Տե՛ս Հաւաքումն Պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի, Վեներիկ, 1862, էջ 73:

<sup>9</sup> Հմմտ. Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, Ա, Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 960, Մ. Պապյան, 2006, Գնես Իմաստասեր Օձնեցի, Երևան 1998, էջ 34-35:

դիմակայել, քանի որ ուժերի իրական հարաբերակցությունը նրա օգտին չէր: Բյուզանդական պաշտոնյայի դիվանագիտական առաքելությունը չտվեց ցանկալի արդյունքներ: Ավելին, ինչպես հավաստում է Վարդան պատմագիրը, Վասիղը (որը թերևս քրիստոնեացված /հունադավան/ արաբ էր) «հաւատաց ի մեր ուղղափառութիւն, և ոչ ևս դարձաւ ի Յոյնս»<sup>10</sup>, ըստ երևույթին անսպով Հովհաննես Օձնեցու հորդորալից խոսքին:

Քաղաքական բարդ հանգույցների մեջ խճճված Հայաստանի համար Հովհաննես Օձնեցու ջանքերով ձեռք բերված կիսանկախություն, իբրև միակ հնարավոր ու ձեռնտու գոյավիճակի պահպանելը դյուրին չէր, նույնիսկ ավելի դժվար էր, քան երբեմնի անկախ թագավորության պահպանումը: Իսլամի գերիշխանության պայմաններում դժվար էր նաև քրիստոնեական եկեղեցու, Հայոց հավատի հարատևումը, որի համար անհրաժեշտ էր մշակել հստակ ու նպատակասլաց գաղափարաբանություն: Հայ եկեղեցու ընդունած կանոնները նաև ունեին գաղափարախոսական հնչերանգներ և իբրև աստվածադիր օրինանորմեր, սահմանորոշում էին երկրի ոչ միայն իրավական, այլև գաղափարաբանական ուղենիշերը: Օձնեցին իր գործունեությունը առանցքը դարձրեց դրանց մշակումը և ամբողջականացումը: Հայերեն լեզվով կուռ ու միասնական օրենսգրքի ստեղծումը սեփական օրենքներով էր զինելու Հայրենի երկիրը, բացառելով օտարամույթ օրենքների գործադրումը: Այդ կերպ իրավականորեն և գաղափարապես ամրապնդվելու էին եկեղեցու դավանական հիմքերը, հոգևոր ուրույն հավատամքը: Այն օրինակարգելու էր Հայաստանի քրիստոնեական իրավակեցությունը, պահպանելով ժողովրդի ավանդական կենսակերպն ու բարքերը: Ուղենշող այս ձեռնարկումները աստվածաշնչական արմատականությունը հաստատում էին Հայոց առաքելադրոշմ եկեղեցու օրենսգիր իրավագործությունը ի հեճուկս քաղկեդոնականության գաղափարաբանների, որոնք հայերին պարսավում էին իբրև օրենքներից զուրկ ժողովրդի:

<sup>10</sup> Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ, էջ 73:

Հովհաննես Օձնեցու դարակազմիկ ձեռնարկումներում վառ կերպով դրսևորվեց նաև եկեղեցու պահպանող ոգին, ազգը հոգևորապես, մշակութապես, իհարկե, նաև պետականորեն լիցքավորելու, միաձուլելու և Արևմուտքի օտարափառ եկեղեցիների դավանաբանական բռնություններից ձերբագրծելու կարողությունը: Եկեղեցին կարողացավ մարմնավորել սեփական ժողովրդի իմաստությունն ու կորովը: Անշուշտ, չպետք է անտես առնել նաև այն գորեղ փաստը, որ արաբական խալիֆայությունից սիրապետություն պայմաններում հույժ հրատապ անհրաժեշտություն դարձավ իսլամի կողմից կյանքի կոչված օրինակարգը Հայաստան ներմուծելու կանխարգելումը, մանավանդ որ իսլամը նաև սրբազնագործված կենսակերպ էր, ուստի խալիֆայությունը գերիշխողի իրավունքով կարող էր այն պարտադրել նաև Հայ ժողովրդին, խաթարելով հայրենադավան բարքերն ու սովորույթները, ինչը բնականաբար խիստ բացասական հետևանքներ կունենար քրիստոնեական կրոնի ու կենսակերտվածքի, հայոց ազգային ինքնագո կեցություն հարատևման առումով:

Կուռ ու միասնական օրինադրքի ստեղծմամբ հաստատուն հիմքերի վրա էր դրվում նաև Հայոց եկեղեցու դատաստանական իրավագործությունը: Այն նաև սահմանում էր դավանական այն ուղենիշերը, որոնք հիմք էին դառնալու հետագա դարերի Հայ առաքելական եկեղեցու քրիստոնեաբանության ամբողջական ու ավարտուն նկարագիրը անաղարտ պահելու համար: Հայոց կանոնադրքի ստեղծումն ուներ նաև գաղափարական սուր հնչեղություն, քանի որ նրանում ամփոփված կանոնները սահմանորոշում էին նաև Հայաստանի հոգևոր զարգացման ընթացքն ու գաղափարական խնդիրները ուղենշող սկզբունքները: Հայոց կանոնադիրքը դարձավ Օձնեցու գործունեության փառապսակը: Կանոնական ցաքուցրիվ բնագրերն ի մի գետեղելով, նա ստեղծեց միասնական օրինադիրք՝ Հայոց կանոնադիրքը, որը դառնալու էր ազդու միջոց օտար դատաստանագրքերի մուտքը Հայաստան կանխելու, հայրենադավան օրինակարգը պահպանելու համար: Խալիֆայության գերիշխանություն պայմաններում միասնական ազգային կանոնադրքի ստեղծումը հիրավի սխրանք էր, որը կենսագործվեց Օձնեցու մտավոր եռանդի ու նաև դիվանագիտական

ջանքերի շնորհիվ: Հենց նրա շրջաճայաց գործունեությունում էր, որ Օմայան խալիֆայությունը հանդուրժեց շարիաթին չաղերսվող, նրան հակոտնյա ազգային կանոնադրքի ստեղծումը հպատակ Հայաստանում, այն դիտելով իբրև իր ախոյան Բյուզանդիայի դեմ հայերի քաղաքական և գաղափարական դիմակայությունը գորացնող կռվաններից մեկը: Միակուռ կանոնադրքի ստեղծմամբ Հայոց եկեղեցին ընդլայնեց երկիրը կառավարելու իր պետական-քաղաքական իրավագործությունը, որը արաբ իշխանությունների կողմից ճանաչվեց իբրև եկեղեցապետական իշխանություն: Այդպիսով Հայ եկեղեցին դառնում էր յուրատեսակ պետություն պետության մեջ, հանդես գալով ժողովրդի դավանական ինքնորոշման, եկեղեցու ինքնուրույն ուղեգծի պահպանի ու հզոր գործոնի առաքելությունում: Աստվածաշնչյան ավանդությունում օրենքը առ Աստված տանող ճանապարհը լուսավորող միջոց է<sup>11</sup>, ուստի Հովհաննես Օձնեցին իր թողած հիշատակարանում Հայոց կանոնագիրքը համարում է «լուսաշաւիղ ճանապարհ առ Աստուած»<sup>12</sup>:

Հայոց միասնական կանոնադրքի ստեղծումը ազդանշեց նաև հեռամետ նպատակներ՝ Հայոց եկեղեցին բարենորոգելու, ժամանակի պահանջներին համաշունչ գործառույթներով օժտելու, ծիսադավանական նեղ հասկացությունները հնարավորինս թոթափելու համար: Առանց միասնական ու համակարգված կանոնադրքի թեական կլիներ նաև Հայոց քրիստոնեական միաբնյա դավանանքը, խաթարվելու էր ժողովրդի հոգևոր դիմագիծը, եկեղեցու բարոյական հիմքերը: Իսլամի հարածուն ազդեցության պայմաններում ժողովուրդն իր հոգևոր ազատության ու բարոյական անաղարտության պահպան էր համարում եկեղեցուն և նրա առաջնորդին, իր հույսերը նրան էր ուղղում օտարի լուծը ճաշակող հայորդին: Հայոց եկեղեցու ազգապահպան գործառնությունից ստույգ վկայությունն է նաև Հովհաննես Օձնեցու ջանքերով ստեղծված «Գիրք թղթոց» ժողովածուն, որտեղ ամփոփված դավանաբանական փաստաթղթերը, հայ և մյուս եկե-

<sup>11</sup> B. Renakel, La loi et les lois dans les livres des Maccabees, "Revue Biblique", Paris, 1961, p. 41-44, 50-51:

<sup>12</sup> Տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, Ա, աշխ. Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1964, էջ 535:

ղեցիների հայրերի թղթերը հավաստի հենք են ստեղծում Հայոց եկեղեցու որդեգրած միաբնյա դավանության հիմունքների, տիեզերական եկեղեցիների հետ նրա ունեցած հարաբերությունների վեր հանման համար: Հայոց կանոնագրքի հետ միասին այս ժողովածուն դարձավ քաղկեդոնականության և նեստորականության դեմ տարվող բանակռիվների գաղափարական զինանոցը, որը Հայ դավանաբանական միտքը սնուցեց սուրբգրական ավանդներով ու եփեսոսյան հավատքի սկզբունքներով:

Հայ առաքելական եկեղեցու դավանական ինքնորոշման հստակ ուղենիշներ սահմանորոշվեցին նաև 719 կամ 720թ. կաթողիկոսանիստ Դվին քաղաքում Հովհաննես Օձնեցու նախաձեռնությամբ հրավիրված ժողովում<sup>13</sup>, որտեղ ցայտունորեն դրսևորվեցին նրա բարեփոխամետ նպատակադրումները: Ժողովի սկզբում հնչեց նրա ուղեցույց խոսքը, որը նաև ապագային ուղղված պատգամ էր: Օձնեցին ընթերցեց իր «Ատենաբանություն» ճառը, ժողովականների ուշադրությունը սևեռելով չարաբաստ այն իրողության վրա, որ Հայաստանում խաթարվել էին հնօրյա բարքերն ու սովորոյթները և «անկարգութիւն բազմացեալ ոչ միայն ի ժողովրդականս, այլ առաւել յուխտի մանկունս և յառաջնորդս եկեղեցեաց», ի հետևանս որի, ժողովուրդը դարձել էր «բազմահետք և բազմաշաւիղք», մարդիկ այլազգիների պես միմյանց նկատմամբ ցուցաբերում էին անվայելուչ վերաբերմունք՝ «այր ընդ եղբօր, և այր ընդ ընկերի, քաղաք ընդ քաղաքի և օրէնք ընդ օրէնս»<sup>14</sup>: Նույն ճառում Օձնեցին դատափետեց նաև քրիստոնեական եկեղեցու խորհուրդների դեմ ծառայողներին և հիմնավորապես պաշտպանեց Հայոց եկեղեցու ծիսական արարողակարգը: Հայ եկեղեցու դավանական ինքնությունն էր ազդանշում նրա կողմից Հայ եկեղեցու ժամակարգության մեկնաբանությունը:

<sup>13</sup> Ժողովի տեղն ու թվականը որևէ աղբյուրում վկայված չեն: Սովորաբար այն կայացված է համարվում Դվինում, 720թ. (տե՛ս Ազգապատում, Ա, էջ 964), կամ 719թ. (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ XIII-XIV) և այլն:

<sup>14</sup> Տե՛ս Գովհաննու Իմաստասիրի Աւճնեցոյ Սատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, էջ 4-5:



արմատները Հայաստանում<sup>19</sup>, ինչը վկայում է Հայ Եկեղեցու համար այդ աղանդի վտանգավոր կենսունակության մասին:

Դվինի ժողովի ընդունած կանոններում ազդանշվում է նաև հավատարմությունը Գրիգոր Լուսավորչի քրիստոնեաբանական սկզբունքներին, որոնք հիմնավորվում էին քրիստոնեության Ալեքսանդրյան ուղղության հայրերի՝ Կյուրեղի և Աթանաս Մեծի աստվածաճանաչողական ուսմունքով, ինչը կազմեց միաբնակության հիմնախարսխը: Հովհաննես Օձնեցին նախանձավոր հետևորդն էր այդ ուսմունքի, որը նա աստվածաբանական ներհուն հայեցողությամբ իմաստավորեց, հաշվի նստելով ժամանակի թելադրած պահանջների, երկրում խմորված իրականության հետ: Դիտելի է, որ Օձնեցուն վերագրված մի գրվածքում ասվում է, որ Հիսուսն ունի միայն մի բնություն՝ աստվածայինը, որի հետ ձուլված է մարդկայինը<sup>20</sup>: Միաբնյա դավանության ջատագովումն ու պաշտպանությունը բնականաբար Հայ եկեղեցին հակադրում էին քաղկեդոնական եկեղեցուն: Վերջինս հույս ուներ իրեն ենթարկել Հայոց եկեղեցին, սակայն, ինչպես հավաստում է Ստեփաննոս Տարոնեցին (Ասողիկ), Օձնեցին պաշտպանեց միաբնյա դավանությունը «սրբելով յաշխարհէս զքաղկեդոնականացն երկաբնակ խոստովանութիւն և զաւանդութիւնն»<sup>21</sup>: Այս խոսքերից երևում է նաև, որ քաղկեդոնականությունը մինչ այդ հաջողվել էր ինչ-որ չափով արմատավորվել Հայաստանում:

Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը ցայտուն դրսևորվեց նաև 726 թ. Մանազկերտի հայ-ասորական եկեղեցաժողովում: Այն գումարվեց Հայոց հայրապետի և ասորիների Աթանաս պատրիարքի նախաձեռնությամբ<sup>22</sup>: Ժողովի նպատակն էր հստակ ուղենիշեր մշակել հայ և ասորական (հակոբիկ) եկեղեցիների դավանական միության կայացման և հետագա զարգաց-

<sup>19</sup> Հմմտ. N. Garsoian, The Paulician heresy, Paris, 1967, p. 226.

<sup>20</sup> Տե՛ս Կ. Տէր-Մկրտչեան, Յովհաննու իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի խոստովանութիւն անշարժ յուսոյ մարմնանալոյ Բանին Քրիստոսի («Արարատ», 1896, էջ 193-195):

<sup>21</sup> Ստեփանոս Տարոնեցի, Պատմութիւն տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, II, Բ, էջ 103:

<sup>22</sup> Տե՛ս Michel le Syrien, Chronique, II, Paris, 1901, p. 492-493.

ման, քաղկեդոնականության և նեստորականության դեմ համադաշն ուժերով պայքարելու համար: Հայկական պատմադրություններն հավաստում են, որ Մանազկերտի ժողովը պաշտպանել է «Մէկ բնութիւնն Բանին մարդացելոց» դավանական ձևակերպումը և դատապարտել քաղկեդոնականությունը<sup>23</sup>:

Հովհաննես Օձնեցին հետևողական պայքար տարավ նաև երևութականների դեմ: Այդ աղանդի հետևորդները Սարգիս Մայրազոմեցու ջանքերով կարողացել էին բուն հյուսել Հայոց եկեղեցու ներսում, ուստի քաղկեդոնական հույները, նույնիսկ հակոբիկ միաբնակ ասորիները հայերին համարում էին երևութականության հետևորդներ: Վերջիններս Հիսուսին վերագրում էին սոսկ աստվածային էություն, նրա մարդկային բնությունը համարում անիրական ու երևութական: Այդ աղանդի դեմ նախ անգիջում պայքար ծավալեց Թեոդորոս Քոթենավոր վարդապետը (որը ժամանակին եղել էր Հովհաննես Օձնեցու ուսուցիչը) և նշանավոր գիտնական Խոսրովիկ Թարգմանիչը: Օձնեցին մերժում էր երևութականությունը: Ամենայն հավանականությամբ, հենց Մանազկերտի ժողովում էր, որ նա արտասանեց «Ընդդէմ երևութականաց» ճառը: Այդտեղ նա աստվածաբանի խորիմացությամբ չափավոր միաբնյա դավանանքի դիրքերից սուր քննադատեց այդ աղանդի հերձամիտ հետևորդների ծայրահեղ միաբնակությունը, ի մասնավորի նշելով, որ Հիսուսը կատարյալ մարդ է, ուստի նրա մարմինը երևութական չէ: «Թեև ասեմք՝ մի բնութիւն մարմնացելոյ, ոչ այդպէս խելայեղ և ջաղջախ մտածութեամբ, որպէս թէ միոյն ի միւսմէն ի բաց բարձեալ և կամ լուծեալք ի միմեանց»<sup>24</sup>, - գրում է նա: Այս ճառում, որպես ուղենշող սկզբունք, հնչեց նաև «մի բնութիւն և մի դէմ Քրիստոսի»<sup>25</sup> դավանական բանաձևը:

<sup>23</sup> Ստեփաննոս Տարոնեցի, II, Բ, էջ 103, Սամուէլ Անեցի, էջ 87, Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 69:

<sup>24</sup> Տե՛ս Զովհաննէս Օձնեցի, Սատենագրութիւնք, էջ 51:

<sup>25</sup> Նույն տեղում, էջ 52: Այս փաստերի լույսի ներքո առնվազն օտարոտի է այն կարծիքը, որ իբր թե Զովհաննէս Օձնեցին եղել է քաղկեդոնյան դավանանքի ցատագով (տե՛ս Ե. Յովհաննէսեան, Աստուածաբանական տեսութիւն մը Օձնեցւոյ «Ընդդէմ երևութականաց» ճառին, «Բազմավէպ» 1992, Ե., էջ 133-135, Վ. Զացուճի, Կարևոր խնդիրներ Զայ եկեղեցւոյ պատմութենէն, Վենետիկ, 1927, էջ 465):



Հովհաննես Օձնեցու բարձր հեղինակությունը Մանագիկերտի ժողովում ամրագրվեց Հայոց Եկեղեցու որդեգրած չափավոր միաբնյա ուսմունքի դավանաբանական սկզբունքները, ինչը ցայտունորեն արտահայտվեց ժողովի ընդունած կանոններում<sup>26</sup>, որոնց հիմնախարիսխը առաջին երեք տիեզերածողությունների ընդունած հավատքն է<sup>27</sup>: Մանագիկերտի ժողովում դավանական հիմնարար սկզբունքն էր քաղկեդոնականության դատապարտումը, ուստի ժողովի ընդունած կանոնները («նզովքները») համակված են այդ ոգով<sup>28</sup>: Հենց առաջին կանոնն ազդարարում է, որ «եթէ ոք ոչ խոստովանի գսուրբ Երրորդութիւն, մի բնութիւն ըստ անճառ միաւորութեան որ յաստուածութեան՝ որ յաստուածութենէն և ի մարդկութենէս, այլ է կամ ըստ բնութեան մի բնութիւն, և կամ եթէ ըստ շփոթութեան և ըստ փոփոխման մի բնութիւն՝ նզովեալ եղիցի»<sup>29</sup>:

Այսպիսով Ը դարի սկզբներին Հայ Առաքելական Եկեղեցին Հովհաննես Օձնեցու առաջնորդությամբ մշակեց իր դավանական ինքնորոշման հստակ ու նպատակալաց ուղենիշերը, հավատարիմ մնալով առաքելական ավանդույթին և առաջին երեք տիեզերածողությունների ընդունած հավատքին: Հովհաննես Օձնեցու՝ մեծեռանդ հոգևոր ու քաղաքական գործչի դարակազմիկ բարեփոխումներն ամրակայեցին Հայոց Եկեղեցու դավանական և նվիրապետական հիմքերը, վերջնական ու ամբողջական տեսքի բերելով նրա դավանաբանական ու ծիսական համակարգը, եկեղեցաբանությունը, քրիստոնեաբանական գաղափարախոսությունը: Օձնեցու զորավոր միտքն ու իմաստությունը կոփեցին Հայոց օրենսդրությունը, համակարգելով դատավարական իրավունքը, ժողովրդի ներքին կյանքը կարգավորող իրավանորմերն ու կանոնական սահմանումները: Նրա ջանքերով ահեղաշունչ ժա-

<sup>26</sup> Տե՛ս Սամուէլ Անեցի, էջ 287-288, ժան. 36:

<sup>27</sup> Զմմտ. Ե. Տէր-Մինասեան, Գայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 208 և հտ.: Մանագիկերտի ժողովի ընդունած կանոնները չեն մտել «Գայոց կանոնագրքի» մեջ, թերևս նաև այն պատճառով, որ վերջինս Օձնեցու կողմից ավարտուն տեսքի էր բերվել արդեն այդ ժողովից առաջ:

<sup>28</sup> Գ. Գովսեփեան, Խոսրովիկ թարգմանիչ (Ը դար), Վաղարշապատ, 1899, էջ 77-79:

<sup>29</sup> Տե՛ս Սամուէլ Անեցի, էջ 287-288:

*մանակներում ամրապնդվեց հայոց համազգային միությունը, ժողովրդի քրիստոնեաբարո հոգեկցությունը: Դարասկզբին սահմանորոշված դավանական ինքնորոշման ուղենիշների շնորհիվ Հայ եկեղեցին ձեռք բերեց ինքնապահպանման, ինքնագո կեցության զորեղ ու հարամնա կռվաններ, ավելի ընդլայնվեց նրա ժողովրդանվեր գործառնությունը: Դրանց շնորհիվ ամրապնդվեց ժողովրդի հոգևոր-բարոյական համագոյությունը, նրա օրինասիրությունը, և նոր ոգի հաղորդվեց համերկրային, միասնական իրավակեցությանը, հայոց կրոնադավանական ընդհանրությանը:*

**պ.գ.դ. ՎՐԵԺ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ,  
ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտ**

## ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՕՁՆԵՑԻՆ ԵՒ ԱՐԱԲՆԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՔԱՂԱՔՆԵՐՈՒՄ (Ը դարի կեսեր)

*Հովհաննես Գ Օձնեցի Իմաստասեր Հայոց կաթողիկոսը Հայ ժողովրդի և Հայ եկեղեցու մեծագույն նվիրյալն էր և ազգանվեր գործիչը: Լինելով բարձր հոգևորականության դասի ներկայացուցիչ՝ նա կազմակերպեց պավլիկյան և երևութական աղանդների դեմ պայքարը, որոնք սպառնում էին Հայ ժողովրդի միասնականությանը և ինքնությունը, նպաստեց Հայոց եկեղեցու ներքին կազմակերպման ուժեղացմանը, վերահաստատեց Հայ և Ասորի Հակոբիկ եկեղեցիների միասնությունը, հավաքագրեց «Կանոնագիրք Հայոցը», բարեփոխումներ կատարեց ժամերգություն մեջ և այլն:*

*Հովհաննես Օձնեցին նաև կարևոր քաղաքական դեր ունեցավ Ը դ. Արաբական խալիֆայության հետ Հայաստանի հարաբերություններին կարգավորման գործում: Մաղաքիա Արքեպիսկոպոս Օրմանյանի խոսքերով Հայոց հայրապետը չափազանց կարող քաղաքական գործիչ էր և դիվանագիտական ունակություններով օժտված մի անձնավորություն:*

*Արաբների հետ հարաբերություններին կարգավորման համար չափազանց կարևոր քայլ էր Հովհաննես Օձնեցու այցելությունը Դամասկոս՝ Օմայան Օմար իբն Աբդ ալ-Ազիզ (717-720) (ըստ Կիրակոս Գանձակեցու Հեշմ<sup>1</sup> կամ Հիշամ (724-743) խալիֆայի հետ հանդիպման: Այցելությունը արաբական արքունիք ավելի էր կարևորվում, եթե հաշվի առնենք նախորդ տարիների փոթորկալից և աղետալի իրադարձությունները, Հայաստանի առջև ծառայած լուրջ խնդիրները՝ արաբների վարած հարկային, հայ նախարարների թուլացման և կրոնական հալածանքների քաղաքականությունը: Կաթողիկոսի քաղաքական դերը ավելի էր մեծանում, եթե նկատի ունենանք այն, որ այդ ժամանակ Սմբատ Բագ-*

<sup>1</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Առաքելյանի, Երևան, 1982, էջ 59;

րատունու հեղինակությունը, որպես Հայոց իշխանի ընկել էր, և ընդհակառակը, ուժեղ էին Արմինիայի ոստիկան Ադ ար-Ազիզի դիրքերը<sup>2</sup>:

Ընդհանուր առմամբ, Հայոց Կաթողիկոսը, ի տարբերություն, օրինակ Ասորիքի և Եգիպտոսի պատրիարքների ոչ միայն տեղական կրոնական համայնքների ներկայացուցիչն էր, այլ փաստորեն նաև քաղաքական դեմք էր<sup>3</sup>:

Հովհաննես Օձնեցին խալիֆայի մոտից վերադարձավ ճիշտ է ժամանակավոր, սակայն կարևոր նվաճումներով. խալիֆան խոստացավ հարկերից ազատել Հայոց եկեղեցուն, դավանանքի ազատություն տալ, հրաժարվելով հավատափոխության պարտադրումից և խոստացավ չմիջամտել եկեղեցական գործերին<sup>4</sup>:

Անշուշտ, սա այն ամենը չէ, ինչ Հովհաննես Օձնեցի հայրապետը քննարկել է խալիֆայի հետ, սակայն հայոց պատմիչների հաղորդած տեղեկությունները այս հանդիպման մասին շատ սահմանափակ են: Մաղաքիա Օրմանյանի կարծիքով Հովհաննես Օձնեցու շնորհիվ էր, որ խալիֆան ազատ արձակեց 705 թ. հրկիզումից հետո Դամասկոս տարված գերի նախարարներին: Նա գրում է, որ Օմարը Օձնեցուն «...ընկերակցութեան զինուորական գունդեր ալ տալով առաքեաց մեծաւ պատուով յաշխարհս Հայոց (ԿԻՐ. 38): Այդ պարագային յարմար է կցել Ղեւոնդի գրածն ալ թե, Էօմեր արձակեաց զբովանդակ գերեալսն յիւրաքանչուր տեղիս (Ղ Ն Դ. 66), ակնարկելով այն մեծ գերութեան, որ տեղի ունեցած էր յետ այրելոյն զնախարարսն աշխարհիս Նախիջեւանի եւ Խրամի եկեղեցիներուն մեջ: Օձնեցին տեսնելով Էօմերի բարի տրամադրութիւնը, միջնորդած է անշուշտ գերութեան մէջ գտնուողներուն համար, եւ ասով աւելի եւս փոխառութիւն ստացած է կաթողիկոսին Դամասկոս երթալը»<sup>5</sup>:

<sup>2</sup> Հայ ժողովրդի պատմություն, հատոր II, Երևան, 1984 էջ. 331;

<sup>3</sup> Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Արաբական ամիրայությունները. Բագրատունյաց Հայաստանում, Երևան, 1965, էջ 41;

<sup>4</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, էջ 60;

<sup>5</sup> Ազգապատում. Հայ ուղղափառ եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած, գրեց Մաղաքիա արքիեպիսկոպոս Օրմանեան նախկին պատրիարք, Ա. հատոր, վերահրատարակութիւն նուիրեալ ի Հայաստան քրիստոնէութեան պետական կրօն հռչակման 1700 ամեակին, Մայր աթոռ Ա. Էջմիածին, 2001, էջ 960:

Հովհաննես Գ Օձնեցի (Իմաստասեր) կաթողիկոսի քաղաքական վաստակը գնահատելու համար անհրաժեշտ է նաև դիտարկել Ը դ. առաջին կեսի Հայաստանում տիրող իրադրությունը: 717թ. երբ երբ Հայոց հայրապետը դարձավ Ս. Հովհաննես Օձնեցին, Հայաստանը մի քանի տարվա փոթորկալից դեպքերից հետո՝ (701 թ. Աբդ ալ-Մալիք Օմայան խալիֆայի եղբոր՝ Արմինիայի նորանշանակ ոստիկան Մուհամմադի աղետալի արշավանքը Հայաստան<sup>6</sup>, 703թ. արաբների դեմ հայերի բարձրացրած ապստամբությունը, որի ողբերգական հետևանքները կասեցվեցին միայն Սահակ կաթողիկոսի միջամտությամբ, 705թ. հայ նախարարների հրկիզումը Նախճավանում և Խրամի եկեղեցիներում) արդեն վերջնականորեն նվաճված էր արաբների կողմից և Աղվանքի ու Վիրքի, Մերձկասպյան շրջանների հետ միասին կազմում էր Արաբական խալիֆայության Արմինիա նահանգի հիմնական և ամենակարևոր մասերից մեկը:

Հայաստանի կարևորագույն նշանակությունը Արաբական խալիֆայության համար քաջ հայտնի է. նախ Մեծ Հայքի մի շարք տարածքներ սերտորեն կապված էին արաբա-բյուզանդական սահմանամերձ գոտու՝ ալ-Սուդուրի հետ և որոշ չափով հենարան էին հանդիսանում Բյուզանդիա դեմ ռազմական գործողությունների ծավալման համար, նաև Արմինիա կոչված խալիֆայության նահանգը, կարևոր հենակետ էր խաղարների դեմ Արաբական խալիֆայության մղած պատերազմներում:

Հովհաննես Օձնեցի Հայոց հայրապետը ապրում էր այնպիսի մի դարաշրջանում, երբ Հայաստանի նվաճումը արաբների կողմից հայ ժողովրդի համար զուգակցվում էր մի շատ էական և մինչ այդ չտեսնված սպառնալիքով. արաբները սկսեցին հետզհետե զանգվածաբար ներթափանցել և բնակություն հաստատել Մեծ Հայքի սահմաններից ներս:

Ի մի բերելով աղբյուրների տվյալները և արևելագետների ուսումնասիրություններում եղած դիտարկումները, կարելի է մատնանշել այն վայրերը ուր արաբները հաստատվեցին Ը դ. առաջին կեսին:

<sup>6</sup> Ղևոնդ, Պատմություն, աշխարհաբար թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները՝ Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1982, էջ 29-31;

Հենց այս ժամանակաշրջանում է, որ Հայաստանի կարևորագույն քաղաքներում, ինչպիսիք են Դվինը, Նախճավանը հաստատվեցին արաբական ռազմական կայազորներ և զորք: Քաջ Հայտնի է նաև, որ Արմինիայի արաբ ոստիկանի նստավայրը մոտ 701 թթ.-ից դարձավ Հենց Դվինը (արաբերեն Դաբլ), և այստեղ, ինչպես արդեն նշվեց, տեղակայվեց մեծաքանակ արաբական զորք: Բացի զորքից Դվինում բնակեցվեցին մեծ թվով արաբամահմեդական բնակչություն և Հենց այս պահից է, որ Դվինը հետզհետե, փոքր ընդմիջումներով, անցավ մահմեդականների տիրապետության տակ մինչև 1236թ.-ին մոնղոլների կողմից քաղաքի կործանումը:

Ը դ. առաջին քառորդում Դվինը նաև Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի նստավայրն էր, հանգամանք, որը հատկապես Հովհաննես Օձնեցուն հնարավորություն ընձեռեց անմիջական շփումներ ունենալ արաբ ոստիկանի հետ, քաջատեղյակ լինել արաբների վարած քաղաքականությանը, և լավագույնս կազմակերպել իր այցելությունը Դամասկոս՝ Օմայան Օմար խալիֆայի հետ հանդիպման համար, և այդ ամենը ծառայեցին հոգուտ Հայաստանի և Հայոց եկեղեցու դիրքերի և հեղինակության ամրապնդման:

Դվինը արաբների համար Արմինիայի վարչական կենտրոնն էր, անգամ այն ժամանակ, երբ նահանգի վարչական կենտրոնը տեղափոխվեց Պարտավ, արաբները Դվինում միշտ էլ ներկայացուցիչ էին պահում<sup>7</sup>:

Դվինում առկա էին արաբական վարչական կենտրոններին հատուկ հատկանիշերը. կառավարման համար պալատ, մզկիթ, պետական բանտ, այստեղ էր գտնվում նաև Արմինիայի գանձապետարանը:

Անվանի գեմանացի արևելագետ Յոզեֆ Մարկվարտի կարծիքով արաբները Դվինում հայերին ստիպում էին լքել ամբողջ թաղամասեր և դրանք վերածում էին զուտ արաբական բնակավայրերի<sup>8</sup>: Դվինում արաբ վարչակազմի և համեմատաբար մեծաքանակ կայազորի առկայության շնորհիվ՝ արաբ, հետագայում նաև

<sup>7</sup> M. Canard, Dwin, Encyclopedie d'Islam, t. 2.

<sup>8</sup> Նույն տեղում; J. Markwart, Suedarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen, Wien, 1930.

մահամեղական բնակչությունը այստեղ պարբերաբար աճ ունեցավ<sup>9</sup>, սակայն արաբամահամեղական տարրի թիվը երբեք չգերազանցեց հայերի թվին:

Եթե իրավ է, որ Դվինը ունեցել է մոտավորապես հարյուր հազար բնակչություն, ապա արաբամահամեղական տարրի թիվը Դվինում անկասկած հասել է մի քանի տասնյակ հազարի: Այս ենթադրությունը տրամաբանական է թվում, քանի որ արաբները Արմինիայի մայրաքաղաքում արդեն իսկ Ը դարում պետք է որ մի ստվար զանգվածից բաղկացած ռազմական և սոցիալական հենարան ունենային: Այստեղ կարելի է բերել Մովսես Կաղանկատվացու այն տեղեկությունը, որ 701 թ. ապստամբած հայերը շրջապատում են Դվինը և կոտորում այնտեղ տեղակայված 62 հազար արաբական զորքին<sup>10</sup>: Սակայն ինչպես արդեն նշվեց, չնայած նրան, որ քաղաքում տիրապետող տարրը անընդմեջ մահամեղականներն են եղել, հայերը հետագայում էլ այնտեղ մեծամասնություն էին կազմում (Ժ դարի արաբ աշխարհագիրը պլ-Մուկադդասին ունի մի այսպիսի վկայություն)<sup>11</sup>:

Նույն պլ-Մուկադդասիի այն հաղորդումից, թե Դվինում մահամեղականները պատկանել են հանիֆի աստվածաբանական-իրավական ուղղությունը և կրոնական «հավաքույթներ» են ունեցել (ավելին Մուկադդասին նշում է որ ինքը անձամբ մասնակցել է այդպիսի մի «հավաքույթի»)<sup>12</sup> կարելի է եզրակացնել, որ արդեն Ժ դարում Դվինի մահամեղականները կայացած կրոնական և սոցիալական կյանքով են ապրել, ինչպես խալիֆայություն ցանկացած այլ քաղաքում: Արդեն իսկ թ դարում քաղաքն ունեցել է

<sup>9</sup> Նույն տեղում:

<sup>10</sup> Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմություն Աղվանից Աշխարհի, Թարգմանությունը և առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Առաքելյանի, Երևան, 1969թ., էջ. 257;

<sup>11</sup> Bibliotheca Geographorum Arabicorum, edidit M.J. de Goeje, Descriptio Imperii Moslemici auctore al-Mokaddasi, Lugduni Batavorum, 1876; էջ 377; Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Արաբական ամիրայությունները..., էջ 224;

<sup>12</sup> Bibliotheca Geographorum Arabicorum, edidit M.J. de Goeje, Descriptio Imperii Moslemici auctore al-Mokaddasi, Lugduni Batavorum, 1876; էջ 249; Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Արաբական ամիրայությունները..., էջ 225;

մահամեղական գերեզմանոց: Հայտնի է, որ օրինակ ոստիկան Խալիդ իբն Եգիդ ալ-Շայբանին թաղվել է այս գերեզմանոցում<sup>13</sup>:

Թեև արաբ կառավարիչները միշտ զգացել են, մանավանդ Բագրատունյաց թագավորության ժամանակաշրջանում, որ մահամեղականների նկատմամբ հայ ազգաբնակչության մեծամասնությունը լինելը Դվինում անշուշտ սպառնալիք էր նրանց իշխանություն համար (օրինակ 813 թ., երբ Շապուհ Բագրատունին հնազանդեցրեց Աբդ ալ-Մալիք Ջահաֆյանին, Դվինի բնակիչները սպանեցին վերջինիս), այսուհանդերձ մեր կարծիքով, նրանք պարզ գիտակցում էին, որ քաղաքի տնտեսության, արհեստների (մասնավորապես այսպես կոչված հայկական ապրանքների արտադրությունը, որոնք համբավ էին վայելում խալիֆայության տարբեր քաղաքներում)<sup>14</sup> և առևտրի կազմակերպումը, որը նրանց հսկա եկամուտներ էր բերում, անհնարին կլինեք առանց սովոր հայ զանգվածի:

Բացի Դվինից արաբները շատ վաղ հաստատվեցին և տարածվեցին Կարին քաղաքում:

Կարին քաղաքի վերաբերյալ կա Բալագուրիի մի վկայություն, ըստ որի դեռևս 654 թ. Հայաստան արշավանք կատարած արաբ զորավար Հաբիբ իբն Մաւլաման 654թ. Ասորիքից և Միջագետքից երկու հազար արաբ բնակեցրեց այդ քաղաքում և նրանց հողեր բաժանեց<sup>15</sup>: Կարինում, ինչպես հայտնի է հետագայում ստեղծվեց Կարինի Կայսիկների արաբական ամիրայությունը: Ուսումնասիրողները նշում են, որ Կարնո քաղաքը Մեծ Հայքի միակ մեծ բնակավայրն էր, որ արաբական տիրապետության հենց սկզբից բնակեցվեց Կայսիկ արաբներով, քանի որ այն հանդիսանում էր Բյուզանդիայի դեմ պայքարի համար կարևորագույն ռազմակայան<sup>16</sup>:

<sup>13</sup> Նույն տեղում;

<sup>14</sup> А. Мец, Мусульманский ренессанс, Москва, 1966, էջ 361;

<sup>15</sup> Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Արաբական ամիրայությունները..., էջ 227;

<sup>16</sup> Նույն տեղում;



Ա. Տեր-Ղևոնդյանը ընդգծելով այն փաստը, որ հայոց եկեղեցիները դուրս էին թողնվել քաղաքի պարիսպներից, ցույց է տալիս մահմեդական տարրի տիրապետության աստիճանը<sup>17</sup>:

Բերկրիում և Վասպուրականի Գողթն գավառի տարածքում և հատկապես Նախճավան քաղաքում (արաբերեն՝ Նաշավա) արաբները հաստատվեցին բավական վաղ՝ Ը դ. սկզբներին, կարելի է ենթադրել Դվինի հետ միաժամանակ: Այն կարևոր վարչական կենտրոն էր, ուստի տրամաբանական է ենթադրել, որ արաբների թիվը այստեղ պետք է համեմատաբար մեծ լիներ հենց արաբական նվաճումների սկզբից:

Ինչ վերաբերում է Հայաստանի այլ գավառներում արաբական ցեղերի զանգվածային հաստատմանը, ապա սա տեղի ունեցավ շատ ավելի ուշ, Աբբասյան խալիֆաների տիրապետության օրոք և հատկապես 774-775 թթ. խալիֆայության դեմ բաճրացրած հայերի ապստամբությունից հետո:

Արաբական նվաճումների հետևանքով Արաբական խալիֆայության և Բյուզանդիայի միջև առաջացավ մի շարժական սահմանային գոտի, որը բաղկացած էր Ասորիքի և Վերին Միջագետքի սահմանային ամրություններից<sup>18</sup>: Սրանց էին հարում նաև Մեծ Հայքի արևմտյան մի շարք գավառներ՝ Բարձր Հայքից Մուզուրը, Եկեղեցը, Գարանաղին, Արածանիից Հյուսիս և հարավ գտնվողները, ինչպես օրինակ Դեգիքը, Անձիտը, որոնք նախկինում Չորրորդ Հայքի մասն էին կազմում<sup>19</sup>: Ուստի Հայաստանի սահմանային դիրքը Բյուզանդիայի նկատմամբ, ինչպես նաև Արաբական կայսրության խաղաղների դեմ պայքարը կարևոր դարձրեց արաբների զանգվածային ներթափանցումը Մեծ Հայք<sup>20</sup>: Արաբները հաստատվեցին վերը նշված արաբա-բյուզանդական սահմանային գոտուն հարող քաղաքներում՝ Արշամաշատ (Շիմշատ), Խարբերդ, Կարին, Կամախ բերդ, Ամիդ, Արզն, Տիգրանակերտ:

<sup>17</sup> Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Արաբական ամիրայությունները..., էջ 230;

<sup>18</sup> ԱՆԴ, էջ 46;

<sup>19</sup> ԱՆԴ, էջ 49;

<sup>20</sup> ԱՆԴ, էջ 51;

Աղձնիքը Մեծ Հայքի առաջին նահանգն էր, որի նփրկերտ, Ամիդ, Արզն և Բաղեշ քաղաքներում բնակություն հաստատեցին արաբները: Հետագայում Արզնում ու Բաղեշում ստեղծվեց Զուրարիկների ամիրայությունը:

Ը-ԺԲ դդ. արաբական տարրի փոքրաթիվ և ժամանակավոր առկայությունը կարելի է ենթադրել նաև Մեծ Հայքի այլ գավառներում: Սա, սակայն դժվար է աղբյուրների հաղորդած տեղեկությունների բացակայության և արաբական վիմագրական նյութի բացակայության կամ անհետացման հետևանքով:

Ինչպես իրավացիորեն նշում է Ա. Տեր-Ղևոնդյանը, արաբ բնակչության առկայությունը Հայաստանում բերրի հող նախապատրաստեց այնտեղ արաբական ամիրայությունների առաջացման համար, իսկ հետագայում հենարան եղավ մահմեդական հաջորդ նվաճող տարրերի՝ քրդերի և սելջուկ-թուրքմենական հրոսակների երկիր ներթափանցելու համար<sup>21</sup>:

Վերադառնալով տվյալ դարաշրջանում Հովհաննես Օձնեցու վարած «արաբամետ» և հետևաբար հակաբյուզանդական ընդգծված դիրքորոշմանը, պետք է նշենք, որ այն խորապես մտածված և հաշվարկված էր: Դա մի դիրքորոշում էր, որ ուղղված էր բարելավելու հարաբերությունները Արաբական խալիֆայության հետ և հետևաբար Հայաստանը զերծ պահելու նոր արաբական արշավանքներից և ասպատակություններից: Քանզի յուրաքանչյուր ապստամբությունից հետո, երբ դրսևորվում էր հայ որոշ նախարարների բյուզանդամետությունը, արաբները շեշտակի կոչտացնում էին իրենց վերաբերմունքը հայերի նկատմամբ և փորձում ոչնչացնել ամբողջ նախարարական տոհմեր, ինչպես դա եղավ 705թ. քաջ հայտնի իրադարձություններին: Միաժամանակ ցանկացած ապստամբությունից հետո, Հայաստան էին ներխուժում արաբ ամիրաներ իրենց բազմահազարանոց զորքով, որոնք, իրենց հերթին, հայ իշխանական ընտանիքներից նոր տարածքներ էին գավթում: Հովհաննես Օձնեցին նաև անշուշտ քաջ գիտակցում էր Արաբական խալիֆայության հզոր ուժը և հայերի բարձրացրած ցանկացած ապստամբության անհաջող ելքը:

<sup>21</sup> Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Արաբական ամիրայությունները..., էջ 259;

Անշուշտ Հովհաննես Օձնեցին, ի տարբերություն որոշ Հայոց նախարարների, նաև տեսնում էր Բյուզանդիայի կեղծ «Հայամետ» քաղաքականության իրական հեռահար նպատակները՝ Հայաստանի նվաճումը, հետևաբար անկախության իսպառ վերացումը, Հայոց եկեղեցուն քաղկեդոնության պարտադրումը՝ մի վարքագիծ, որ հույները միշտ իրագործել են և առավել ևս կիրականացնեին ապագայում:

Ամփոփելով նշենք, որ Հայ ժողովուրդը, որ դարեր շարունակ գտնվել է օտար նվաճողների լծի տակ, անհրաժեշտություն է ունեցել այնպիսի հոգևոր առաջնորդների, որոնք օժտված լինեին նաև հմուտ քաղաքական ձիրքով և անձնվեր Հայրենասիրությամբ, որպիսզի կարողանային օտարների կրոնաքաղաքական ճնշումների պայմաններում պահպանել Հայրենի եկեղեցին և նրա ազդեցությունը: Հովհաննես Գ Օձնեցի Իմաստասեր Կաթողիկոսը այս իդեալների իրական մարմնավորողն էր: Եվ այդ առումով է անգնահատելի ու մեծ նրա վաստակը Հայ ժողովրդի հոգևոր և պատմական անցյալում:

**ՏԻՊՐԱՆ ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ**  
**ՀՀ ՊԱ Արևելագիտության ինստիտուտ**



## ԴԱՎԱՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ



## Ս. ՀՈՎՀԱՆ ՕՁՆԵՑՈՒ ՈՒՍՄՈՒՆՔԸ ՔՐԻԱՏՈՍԻ ԲՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Հայ եկեղեցու ավանդական պատմությունը Ս. Հովհան Օձնեցուն է վերագրում Քաղկեդոնի ժողովի վարդապետության՝ է-Ը դդ. Հայաստան և Աղվանք թափանցելու փորձերի առաջն առնելու և վերջնականապես այդ հարցում Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը հաստատելու առաքելությունը:

Մի կողմ թողնելով պատմական այդ երևույթների քննությունը՝ ցանկանում ենք այսօր ներկայացնել միայն Ս. Հովհան Օձնեցու քրիստոսաբանական հայացքները՝ Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևի հետ կապված:

Պետք է նշել, սակայն, որ վերոհիշյալ խնդրին նվիրված Ս. Հովհան Օձնեցու հեղինակությունը որևէ աշխատություն մեզ չի հասել:

Կան միայն առանձին մտքեր՝ արտահայտված կողմնակի խնդիրների առիթով, հիմնականում նրա «Ընդդեմ Երևույթականաց» ճառում:

Անհրաժեշտ է նշել նաև, որ հակաճառական գործերում, ինչպիսին է վերոհիշյալ գործը, սովորաբար տեսական աստվածաբանական նյութերը սխտեմատիկ կերպով չեն ներկայացվում, այլ միայն այնքանով, որքանով պահանջում է այս կամ այն գաղափարին հակաճառելու անհրաժեշտությունը: Հետևաբար և չպետք է անակնկալի դալ մեզ հետաքրքրող խնդրի շուրջ Ս. Հովհան Օձնեցու խոսքի սակավությունից:

Քաղկեդոնի ժողովի հետ կապված զանազան հարցեր նկատի ունենալով՝ հակաքաղկեդոնականները, այդ թվում նաև՝ Հայ եկեղեցին, կասկածանքով վերաբերվեց Քաղկեդոնի ժողովին՝ իբրև ծպտյալ նեստորականություն քարոզողի և մերժեց այն:

Եվ պատահական չէ, որ 553 թ. Կ. Պոլսում գումարված Ե Տիեզերական ժողովում դատապարտվեցին Քաղկեդոնի ժողովի վարդապետության ռազմիրաններից Թեոդորիտոս Կիրոսցու գործերը: Մյուս կողմից նույն ժողովը որոշեց, որ «Մի է բնութիւն Բանին

Աստուծոյ մարմնացելոյ» բանաձևը նույնքան ուղղափառ է, որքան և «երկու բնութիւն» բանաձևը, եթէ ճիշտ հասկացվի և խոստովանվի ուղղափառորեն:

Փաստորեն Ե Տիեզերական ժողովը սրբազրեց Քաղկեդոնի թերությունները, և պատահական չէ, որ այս սրբազրումն ընդունելություն գտավ նաև Հայաստանում: Այսպես, Ս. Հովհան Օձնեցին իր «Ընդդեմ Երևութականաց» ճառում, խոսելով այս խնդրի մասին, գտնում է, որ կարելի է ասել և՛ մի բնություն, և՛ երկու բնություն, եթէ իրապես և բարեպաշտաբար ասվեն զրանք. «զմին ասելով՝ յիշել և զառ ի յերկուցն, և դարձեալ՝ ոչ մոռանալով յերկուցն, խոստովանել և զմին»<sup>1</sup>: Քրիստոս բաղկացած է կատարյալ մարդկային և կատարյալ աստվածային բնություններից: Հետևաբար, Քրիստոս ունի երկու բնություն: Սակայն այդ բնություններն այնպես են միացել իրար, որ միությունից հետո չի կարելի խոսել երկու բնությունների մասին, այլ՝ միայն մի բնության: Հետևաբար, երբ ասում ենք մի բնություն, նկատի չունենք, թե Քրիստոսի բնություններից մեկն անկատար է, և կամ թե մեկը լուծվել է մյուսի մեջ, այլ, պարզապես, մի բնություն ասելով շեշտում ենք Քրիստոսի երկու բնությունների անքակ միությունը:

Այս է եղել Հայ Եկեղեցու տեսությունը Ը դարում, որը և շարունակվել է հաջորդ դարերում ևս ( Հովհաննես Սարկավազ, (†1129), Ս. Ներսես Շնորհալի (†1173) և այլն):

Այս տեսությունը չափազանց մոտ է Ե Տիեզերական ժողովի սկզբունքներին, և երկու կողմերի միջև հավանաբար գլուխ կգար փոխհասկացողություն, եթէ չլիներ Զ Տիեզերական ժողովը, 681 թ. Կ. Պոլիս, որ մի տեսակ անտեսումն էր Ե Տիեզերական ժողովի և վերարժևորումը Քաղկեդոնի: Այդ ժողովը Քաղկեդոնի երկու բնությունների կողքին զետեղեց «երկու կամք» և «երկու ներգործություն» արտահայտությունները: Եվ եթէ Ե Տիեզերական ժողովի և Ս. Հովհան Օձնեցու բացատրությունների հիման վրա Հայ Եկեղեցին կարող էր, եթէ ոչ ընդունել, ապա գոնե չնզովել Քաղկեդոնի «երկու բնութիւնք ի մի անձնաւորութիւն»

<sup>1</sup> Յովհաննէս Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք, Վեներիկ, 1953, էջ 70:



բանաձևը, ապա այլևս հնարավոր չէր հաշտվել «երկու բնութիւն, երկու կամք, երկու ներգործութիւն» սահմանումների հետ:

Ըստ Ս. Հովհան Օձնեցու, երևութականները որպեսզի ստիպված չլինեն մի Քրիստոսին երկու բնությունն վերագրել, Քրիստոսի բոլոր «ըստ մարմնոյ» կրածները (կիրս) չեն ընդունում «ըստ մարմնոյ» կամ «մարմնով», այլ ասում են, թե «Բանն Աստուած էր, որ ընդ երկուսին անցանէր, ընդ մարդկայինսն և աստուածայինսն»<sup>2</sup>: Այդ հերձվածողները որպեսզի չխոսեն Քրիստոսի մեջ մարդկային բնության մասին, ասում են, թե Քրիստոս ոչ թե «ի կուսէն» է մարմնացել, այլ «ի կուսին»<sup>3</sup>: Մի բնություն ասելով նկատի ունեն աստվածայինը, իսկ մարդկայինը կոչում են Քրիստոսի մարմին և ոչ բնություն<sup>4</sup>՝ վախենալով, թե այլապես ստիպված կլինեն ասել երկու դեմք և երկու բնություն<sup>5</sup>:

Ս. Հովհան Օձնեցին, պատասխանելով, ասում է. «Աստվածային Բանի անմարմին բնությունը կույսից ընկալավ մարմնական բնություն, միավորեց իր հետ, որով եղավ՝

ըստ բնության՝ երկու՝ աստվածային և մարդկային,  
ըստ միավորության՝ մի»<sup>6</sup>:

Հետևաբար, եթե «զմինն» (Մի Քրիստոսին) չես ցանկանում ասել «յերկուց ըստ բնութեան», շատ ավելի սխալ է ըստ բնության մեկ ասել Քրիստոսին<sup>7</sup>:

Ըստ Ս. Հովհան Օձնեցու, մեր դավանած մի բնությունը պետք է ճիշտ հասկանալ, «զի ոչ է մի բնութիւն մարմնոյ և բանին ըստ նոյնութեան բնութեան»: Թեպետև ասում ենք «մի բնութիւն Բանին մարմնացելոյ», սակայն այդ ասելով չպետք է հասկանանք, թե մեկը վերացվել է մյուսի կողմից, և կամ թե լուծվել են միմյանց մեջ, «յորմէ լինի և ոչ մի բնութիւն»<sup>8</sup>:

Աստվածային Բանը Ս. Կույսից՝ այսինքն մարդկային բնությունից ստացավ (զգեցավ-հազավ) մարմին և այն միավորեց իր

<sup>2</sup> Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք, էջ 62:

<sup>3</sup> Անդ, էջ 62:

<sup>4</sup> Անդ, էջ 66:

<sup>5</sup> Անդ, էջ 68:

<sup>6</sup> Անդ, էջ 68:

<sup>7</sup> Անդ, էջ 68:

<sup>8</sup> Անդ, էջ 63:

դեմքի և բնության հետ, որով ասվում է մի դեմք և մի բնություն՝ մարմնով հանդերձ: Բանը Ս. Կուլյսից առավ կատարյալ մարդկային բնություն և այն միավորեց Հորից ստացած (աստվածային) կատարելությունը, որով և ասվում է մի կատարյալ, որ ունի մի կենդանություն և մի դեմք<sup>9</sup>: Միությունից ելնելով չի ուրացվում յուրաքանչյուրի կատարելությունը, ոչ էլ յուրաքանչյուրի կատարելությունից վնասվում է մի (Քրիստոսի) կատարելությունը. խոստովանում է «միութիւն յանայլայլութեան և անայլայլութիւն ի միութեան»<sup>10</sup>:

Հետևաբար, երբ ասում ենք մի՛ բնություն և մի՛ դեմք Քրիստոսի, նկատի ունենք «ըստ անճառ միավորութեան Բանին ընդ իւրում մարմնի»<sup>11</sup>:

Ըստ Ս. Հովհան Օձնեցու կարելի է ասել և՛ մի բնություն, և՛ երկու բնություն, եթե իրապես և բարեպաշտաբար ասվեն. «միութեամբն ճանաչել զբնութիւնսն, և ի բնութեանց անտի ելանել առ միաւորութիւնն»<sup>12</sup>, «զմին ասելով՝ յիշել և զառ ի յերկուցն և դարձեալ՝ ոչ մոռանալով զյերկուցն, խոստովանել և զմին»<sup>13</sup>:

Եթե երևութականները վախենում են ասել «երկու բնութիւն», ավելի մեծ է վտանգը, եթե ճիշտ ընկալումով չասվի «մի բնութիւն»-ը<sup>14</sup>:

Ամփոփելով, Աստվածային Բանը Ս. Կուլյսից ստացել է կատարյալ մարդկային բնություն և այն միավորել իր հետ: Քրիստոս բաղկացած է կատարյալ աստվածային և կատարյալ մարդկային բնություններից: Այդ բնությունները միմյանց հետ միացվել են անքակտելիորեն, հետևաբար, ըստ միություն, Քրիստոս մեկ բնություն է: Թեպետ ասում ենք «մի բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ», սակայն այդ ասելով չպետք է հասկանանք, թե մեկը վերացվել է մյուսի կողմից, և կամ թե բնությունները լուծվել են միմյանց մեջ:

<sup>9</sup> Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք, էջ 64-65:

<sup>10</sup> ԱճԳ, էջ 65:

<sup>11</sup> ԱճԳ, էջ 65:

<sup>12</sup> ԱճԳ, էջ 66:

<sup>13</sup> ԱճԳ, էջ 70:

<sup>14</sup> ԱճԳ, էջ 70:

Կարող ենք ասել, թե՛ «մեկ բնություն» և թե՛ «երկու բնություն», միայն թե դրանք ըմբռնենք ճիշտ կերպով. Քրիստոս երկու բնություն է՝ ըստ էության, և մեկ բնություն՝ ըստ միության:

Երևութականների դեմ պայքարի ընթացքում հիմնականում խոսվում է Քրիստոսի մարմնի ապականացու կամ անապական լինելու մասին:

Ըստ Հովհան Օձնեցու, Քրիստոս է «չարչարելի մարմնով և անչարչարելի աստվածութեամբն»: Եվ եթե երբեմն ասվում է «անչարչարելի աստուածութեամբն», երբեմն էլ՝ «Աստուած չարչարեալ», ապա առաջինն ասվում է ըստ բնության, երկրորդը՝ ըստ միավորության<sup>15</sup>: Խոսելով Քրիստոսի մարմնի անապականության հարցի, ինչպես նաև Քրիստոսի կրած մարդկային կրքերի մասին, Օձնեցին նշում է, որ Քրիստոս քաղցեց ըստ մարմնի, ծարավեց, հոգնեց, ննջեց, որով ոչ թե աստվածությանը թշնամանեց, այլ մարդկային բնության ճշմարտացիությունը ցույց տվեց: Եվ քանի որ Բանը անվիշտ է և անմահ, իրեն մարմին յուրացրեց, որ կարողանա վշտանալ, որով և կատարեց մարդկային բնության բոլոր յուրահատկությունները<sup>16</sup>:

Օձնեցին, սակայն, նշում է, թե քաղցը և ծարավը, հոգնությունը և տրտմությունը, հոգսերը և երկյուղը, ցատուժը և անգիտությունը և այլն «համանգամայն ընդ ներլինելութեանն բանի առեալ լինի մարդուս», հետևաբար և դրանք ապականություն չեն<sup>17</sup>: Մարդկային մարմնական և հոգեկան կարիքները ոչ մեղք են և ոչ ապականություն, այլ «որակք ոմանք, և որակութիւնք մարդկայնոյս պատշաճեալ գոյացութեան»<sup>18</sup>: Հոգին և մարմինը ծառայում են երկու տեսակ կարիքների.

ա. այն կարիքներին, որ տանում են դեպի մեղք, օրինակ՝ պոռնիկություն, պղծություն, հակառակություն և այլն:

<sup>15</sup> Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք, էջ 72:

<sup>16</sup> ԱճԴ, էջ 73:

<sup>17</sup> ԱճԴ, էջ 83:

<sup>18</sup> ԱճԴ, էջ 86:

բ. այն կարիքներին, որ մեղք չեն, օրինակ՝ քաղցել, ծարավել, հոգնել, ննջել, որոնք մարմնական կարիքներ են: Քրիստոս ընդունեց միայն այն կարիքները, որոնք չեն տանում դեպի մեղք<sup>19</sup>:

Քրիստոս իրապես ստացել է բոլոր մարդկային կրքերը, բացի մեղքից (բացի այն կրքերից, որոնք առաջնորդում են դեպի մեղքը): Մարդկային մարմնական և հոգեկան այն կրքերը, որ կրել է Քրիստոս, (հոգնություն, ծարավ և այլն), ոչ մեղք են, ոչ էլ ապականություններ, այլ մարդկային կարիքներ: Քրիստոս ստանձնեց այդ ամենը, որպեսզի ցույց տա իր ստացած մարդկային բնության ճշմարտացիությունը: Դա չի կարող նշանակել, սակայն, թե Քրիստոսի մարմինն ապականացու էր, քանի որ ապականությունը առաջ էր գալիս մեղքերից, իսկ Քրիստոս մեղքի ենթակա չէր:

Եզնիկ եպս. Պետրոսյան  
Միջեկեղեցական հարաբերությունների  
բաժնի պատասխանատու

<sup>19</sup> Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք, էջ 87:

## JOHN OF ODZUN AND HIS MYSTAGOGY ON THE CHURCH

*My Lord Bishops, distinguished scholars, dear friends,  
I am honoured to be here and take part, even if only partially, to the present symposium on the personality of John of Odzun, one of the most outstanding figures in Armenian history, well known for his multi-faceted culture and personality: man of government, that worked for reforming the customs and for unity among Christians, commentator of the Holy Scripture, famous philosopher and rhetorician and probably also liturgical poet.*

*The Providence of God brought me, after many years of study and spiritual nourishment on the sources of Armenian Christian literature, to live and work in the Caucasus, and take part, as Representative of the Pope of Rome, in the flourishing efforts of the Armenian Church to provide her thorough pastoral care to her faithful. Symposiums like the present one can provide a sound basis to achieve this goal: the study of the sources is not simple archeology. If properly read and understood they give extraordinary answers also to present problems, simply because the problems, in spite of historical difference, always answer to the great questions of human and spiritual life.*

*I want to express my gratitude to His Holiness Karekin II, Catholicos of all Armenians, to Sepuh Srbazan, Arachnord of Gugark, and Eznik Srbazan, whose cultural activity is today so important for the Armenian Church. Their gracious invitation brought me here today.*

*My contribution intends to be a theological reading of Odzunc'i approach to liturgy, with special links to the Church and the sacraments, as it is contained in his two Speeches on the Church. It is not the case of summarizing here what the great Catholicos wrote at such regard. I will just try to sketch a few themes, which can allow us to proceed with general considerations. The Church is at the same time a building, a house of prayer, and the community of the*

*believers, built on the pillars of the Apostles and with Jesus Christ as its foundation stone. The Church is the daughter of Zion, an invincible rampart, a holy queen, and the wedding room where her Lord is received and loved and that begets the Christians, as the fruit of their mutual love. It is catholic, since all her children have been brought together in a single place; it is apostolic, because the apostles were those who created such universal communion.*

*It is also a twin city: an eternal one and an earthly one. From this point of view, Odznec'i considers many of the external, concrete features of the church as symbols of her supernal, heavenly dimension: as Christ sits on a throne of Cherubs, in the same way he is slain on another throne, the altar, for the salvation of the souls. As a curtain separates priests and altar, in the same way are the angels. Lamps, incense, even the "kahanayapet", the pontiff, all are a symbol of supernal entities. The minister's represents the angels; the believers reproduce on earth the joy of the saints. The Church is the new Eden: man, expelled from it for his sin enters again by Jesus' blood; created at the image of God, he is recreated by Baptism as his child. There was the tree of the knowledge of good and evil; here the Cross-is the only good. Eve was taken from Adam's side; in the same way Christ poured from his side blood and water, thus begetting the Church. From these few examples we see that, as John writes, "everything in the Church bears in itself the image of a heavenly original".*

*Besides that, everything (for instance the liturgical vestments of the high priest) had their "typos" or pre-representation, in the Old Testament, and they prefigure what is fulfilled in the Church. But this happens not only in contemporary Church. The real fulfillment is what is going to happen when Jesus Christ comes back for the second time, as the Church is not only the fullness of the things that were in the past, but also the anticipation is what is going to be. This is the reason, says John, why the Church is oriented, that means built facing the east: from there the heavenly Bridegroom will come. Here, for example, the Pontiff that sits on his throne represents and antici-*

*pates Christ that will sit on his throne to judge the living and the dead. Kissing the altar shows that those who are deified (astuacarelc'n) will communicate in faith and holiness. Holy Communion in the Liturgy represents the happiness of those who will reign in the light, when Jesus will drink his wine again on the table of his kingdom.*

*There is another very important parallel: as we have said, we call church both the building and the assembly of those who are saved. The Church, in fact, is every person who is born from Baptism and therefore made pure and sinless. We anoint the holy building as we anoint him, who has been baptized. The temple receives the body and blood of the Lord, in the same way as the person, "who is Church". The text continues with a description of the sacred building and of the various meanings of its different parts.*

*Let us now express a few comments on John's text.*

*The first thing that occurs to our attention is that he meditates on the Liturgy of the Church as one would do with the Bible. And in fact the way he deals with liturgy is exactly the same that, during his time, represents the spiritual approach to the Holy Scripture. Let us repeat a few considerations:*

- 1. As in the Bible what is described in the New Testament is the fulfillment of what was anticipated in the Old Testament, in the same way the Liturgy described in the Old Testament finds its fulfillment in the Liturgy of the Church.*
- 2. As in the Bible the Revelation is the description of what happened, and the anticipation of what is going to be when Christ comes back in glory, in the same way, the Liturgy is the representation of Christ's deeds and the invocation of his new advent.*

*These two features show that in the past the Bible and the Liturgy had not only a special place in the life of the Church, but also that the way the Bible was approached was very similar to the way Liturgy was considered. The Bible is the presence of God through his*

*own revelation: he inspires the authors to describe his acting in human history. The Liturgy is the salvation made present in the sacraments and the common prayer of the Church. Both are efficacious actions of God in history and make history an experience of salvation and deification. Nothing else, in the life of the Church, will have the same value that is attributed to the Liturgy. It is in fact strictly connected with the foundation stone of the Church: the Gospel of Jesus Christ and his preparation in the Old Testament.*

*At the same time, as we have seen, we have two liturgies, or, better, two expressions of the same liturgy: what is celebrated in the temple is the earthly "copy" of what happens in Heaven, where the Liturgy is sung in front of the Lamb, according to the description of the Book of Apocalypsis. This Platonic interpretation is well known in the history of Christian commentaries and, in general, in the theology of the Church.*

*Moreover, the author gives an explanation to the existence and use of various ecclesiastical institutions; buildings and liturgical rites and objects, both with reference to the rules of worship of the Old Testament, and with an exhortative and moral approach or in an eschatological perspective. This again is a kind of allegorical vision which is typical of the language and imagery of the Fathers of the Church.*

*It is not to be forgotten that the interpretation of the ecclesiastical hierarchy refers strongly to the vision of Dionysius the Areopagite: the divine grace is distributed through the mediation of the clergy, as an imitation of the mediation of the angels in heaven.*

*After these general observations, the question occurs whether John of Odzun shows in his commentary a precise intention and if, therefore, his explanation belongs to a particular style which aims at a form of teaching of the Church.*

*There is no doubt that the style is that of mystagogy. As it is well known, it was the Fathers of the Church's intention on one side to reveal the mysteries of the Bible to the believers, in particular*



*those who could not afford direct contact with the text. In that perspective a permanent, daily, living contact with biblical texts, almost an assimilation with them, not only through study, but also by meditation and prayer, allowed them to discover an extraordinary rich and multi-faceted harmony of symbols and images, tending to show the deeper meaning of what is otherwise understood in a superficial, literal way.*

*In this process, they felt themselves free from any strict category, at the point that sometimes their interpretation seems untenable to the modern scholar. He knows, in fact, out of an always increasing research, the some explanations are not consistent with the original meaning of the text. That was not at all, however, the main interest of the Fathers. Any kind of "scientific" approach was alien and irrelevant to them, at least in the modern meaning we give to this word. Their aim was at introducing the believer into a more intimate contact with God who, being above all human comprehension, could only be partially reached through the power of symbols, i.e., in the Platonic sense, through the participation and sharing of those sacred actions or objects that, in a way, contained a beam of his supernatural light. This is the reason why the word "mystagogy" is connected with the Greek verb "myeo", which means "keep one's lips tight", obviously in front of the ineffable mystery.*

*If this method was applied to the Bible, it was, with proper adjustments, applied also to the Liturgy of the Church. If a preparation was given to those who wanted to enter the Church, it was then firm conviction that only after receiving the sacraments, i.e. after being created as a new person by the grace of the Holy Spirit, the Christian could understand at least part of the infinite richness of the symbols (and symbol is the Greek name for sacraments). This comprehension was not primarily intellectual, but spiritual. It could therefore be attained through the cultivation of the spirit, which could be enlightened only by God himself. This is the reason why the Fathers conceived their commentaries not as a pure exercise of intellectual ability, but as a real, pastoral service to the Church. Any exam of these texts outside this perspective would*

*deprive them of their main value, that is of their existential framework.*

*If we want to compare the texts of John of Odzun with other later commentaries to the Eucharist, namely in particular with Xosrov Anjevac'i's (10<sup>th</sup> century) and Nerses Lambronac'i's (12<sup>th</sup> century), we see that they all belong to the same mystagogic genre, even if each personality impresses one's personal style to the commentary. If John of Odzun is mainly attracted by the explanation of the objects on the background of their symbolic meaning, Xosrov refers directly to the prayers of the Liturgy to find out their deep theological meaning. The extraordinary richness of Nerses Lambronac'i's text consists in the fact that, besides joining together and assimilating the method of his predecessors, he shows the way the Liturgy is a spiritual and, we would say today, psychological path that, though a very refined divine pedagogy, prepares the believer to pass from the initial condition of ignorance to a full participation, by means of gestures and words that bear the grace of God, in the perfect communion to the mystery. But,*

*despite their difference, we can easily see that an author who lived between the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> century, like John of Odzun, had a very similar approach to the mystery as far later authors. All of them in fact intend to make use of "mystagogy" and lead the believer to fully share in the mystery of God, which is granted through the mediation of the Church, who bears and bestows of gifts of divine grace.*

*What a mystagogic approach can mean for modern catechesis, i.e. in what sense the Bible and the Liturgy can be read and explained as a living contact with the living God, and not only as a theoretical exercise, and how can liturgical prayers be seen as a special source for theology is a good question and probably one that cannot be avoided.*

by Archbishop Claudio Gugerotti  
Papal Nuncio to Armenia

## ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՕԶՆԵՑԻՆ ԵՒ ՆՐԱ՝ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԽՈՐՀՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ<sup>1</sup>

*Սրբազան եպիսկոպոսներ, պատվավոր գիտնականներ, սիրելի եղբայրներ.*

*Ես պատիվ ունեմ, թեև մասամբ, ներկա լինելու և մասնակցելու Հովհաննես Օձնեցուն նվիրված այս գիտաժողովին, որը Հայոց պատմության ամենակարկառուն դեմքերից է՝ ճանաչված իր բազմաշերտ մշակութային գործունեություններ և անձնավորություններ: Պետական այր, Սուրբ Գրոց մեկնիչ, նշանավոր փիլիսոփա, ճարտարախոս և հավանաբար նաև ծիսագետ, որը մեծ ավանդ ունի ավանդությունների բարեփոխման և քրիստոնյաների միջև միություն հաստատելու գործում:*

*Աստվածային նախախնամությունը, երկար տարիների ուսումնառությունից և հայ քրիստոնեական մատենագրության սկզբնաղբյուրների հոգևոր սնուցումից հետո, առաջնորդեց ինձ ապրել և գործել Կովկասում, և, իբրև Հռոմի պապի նվիրակ, մասնակցել Հայ եկեղեցու արդյունավետ ջանքերին՝ իր հավատացյալներին հովվական խնամակալությամբ ապահովելու գործում: Այսօրինակ գիտաժողովները կարող են վստահելի հիմք ապահովել այս նպատակին հասնելու համար, քանի որ սկզբնաղբյուրների հետազոտությունը հին պատմության պարզ վերարտադրություն չէ: Դրանք, ինչպես հարկն է ընթերցված և ընկալված լինելու դեպքում, արտասովոր լուծումներ են տալիս նաև ժամանակակից հիմնահարցերին, որովհետև խնդիրները, հակառակ պատմական բազմազանությանը, մշտապես պատասխանում են մարդկային և հոգևոր կյանքի մեծագույն հարցերին:*

*Ես ցանկանում եմ իմ երախտագիտությունը հայտնել Նորին Սրբություն Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին, Գուգարաց թեմի առաջնորդ Սեպուհ Սրբազանին և Եզնիկ Սրբազանին, որոնց մշակութային գործունեությունը այսօր այդչափ կարևոր է Հայոց եկեղեցու համար: Նրանց ջերմագին հրավերն այսօր ինձ այստեղ բերեց:*

<sup>1</sup> Հայերեն թարգմանեցին Ա. սրկ. Պետրոսյանն ու Ա. Բոզոյանը:

Իմ գեկոլցումը մի աստվածաբանական ընթերցում է՝ նվիրված Օձնեցու մոտեցմանը ծիսակարգի խնդիրներին, հատկապես եկեղեցու և խորհուրդների առումով, ինչպես այն ընդգրկված է եկեղեցուն նվիրված նրա երկու քարոզներում: Սա ամփոփումը չէ այն ամենի, ինչ որ գրել է հմուտ կաթողիկոսն այս առնչությամբ: Ես պարզապես կփորձեմ ուրվագծել մի շարք խնդիրներ, որոնք թույլ կտան մեզ շարունակել ընդհանուր քննությունը: Եկեղեցին միաժամանակ և՛ շինություն է, և՛ աղոթքի տուն, և՛ հավատացյալների համայնք, կառուցված առաքելական հիմքի վրա՝ իբրև հիմնաքար ունենալով Հիսուս Քրիստոսին: Եկեղեցին Սիրոնի դուստրն է, մի անտեսանելի վեմ, սուրբ թագուհի, հարսանեաց բնակարան, ուր նրա Տերը ընդունվեց ու սիրվեց, և որը ծնեց քրիստոնյաներին՝ իբրև երկողմանի սիրո պտուղ: Այն ընդհանրական է, որովհետև բոլոր իր գավակներին ժողովել է մի վայրում. առաքելական է, որովհետև առաքյալներն էին, որ ստեղծեցին նման ընդհանրական միությունը:

Այն նաև երկչերտ քաղաք է՝ հավերժական և երկրային: Այս տեսակետից Օձնեցին եկեղեցու արտաքին, կոնկրետ բնորոշ գծերի մեծ մասը համարում է նրա (եկեղեցու) երկնային, աստվածային չափման խորհրդանիշեր: Ինչպես Քրիստոսը բազմում է Քերովբեների գահին, այնպես էլ, հանուն հոգիների փրկության, սպանվում է մեկ այլ գահի՝ խորանի վրա: Ինչպես վարագույրն է բաժանում քահանաներին և խորանը, նույնպես էլ վարվում են հրեշտակները: Լամպերը, խուսկը, անգամ «քահանայապետը», հայրապետը, բոլորն էլ երկնային բնակիչների խորհրդանիշեր են: Սպասավորները ներկայացնում են հրեշտակներին, հավատացյալները երկրի վրա վերարտադրում են սրբերի բերկրանքը: Եկեղեցին նոր դրախտն է: Իր գործած մեղքի պատճառով արտաքսվելով դրախտից՝ մարդը կրկին այնտեղ է մտնում Հիսուսի արյան գնով: Ստեղծվելով Աստծո պատկերով, նա վերածնվում է Մկրտություն միջոցով, ինչպես նրա երեխա: Այնտեղ էր բարու և չարի իմացություն ծառը: Այստեղ խաչն է միակ բարին: Եվան ստեղծվեց Ադամի կողից, նույնկերպ Քրիստոս իր կողից հեղեց արյուն և ջուր՝ ծնելով եկեղեցին: Այս սակավաթիվ օրինակները

գալիս են հաստատելու Հովհաննեսի խոսքը. «Եկեղեցում յուրաքանչյուր ոք իր մեջ կրում է երկնային նախաստեղծ պատկերը»:

Բացի դրանից, ամեն ինչ (օրինակ՝ բարձրաստիճան քահանայի ծիսական հագուստը) ուներ իր «տիպ»-երը կամ նախապատկերները Հին Կտակարանում և ցույց էր տալիս, թե ինչ էր տեղի ունենում եկեղեցում: Սակայն սա չի սահմանափակվում ժամանակակից եկեղեցում տեղի ունեցածով: Իրական կատարումն այն կլինի, երբ տեղի կունենա Հիսուս Քրիստոսի երկրորդ Գալուստը, քանզի եկեղեցին միայն անցյալում կատարված իրադարձությունների ամբողջականությունը չէ, այլև սպասումն է այն ամենի, ինչ դեռ պիտի կատարվի: Սա է պատճառը, ասում է Հովհաննեսը, որ եկեղեցին կողմնորոշված, այսինքն՝ կառուցված է դեպի արևելք, որտեղից էլ պիտի գա երկնային Փեսան: Այստեղ, օրինակ, Հայրապետը, որ բազմում է իր գահին, ներկայացնում և սպասում է Քրիստոսին, որը բազմելու է իր գահին՝ ողջերին և մեռածներին դատելու համար: Խորանը համբուրելը ցույց է տալիս, որ նրանք, ում աստվածացրել են, պիտի հաղորդվեն սրբությունքով և հավատքով: Սուրբ Հաղորդությունը պատարագի ժամանակ ներկայացնում է նրանց երջանկությունը, ովքեր կիշխեն լույսի մեջ, երբ Հիսուս կրկին կխմի իր գինին սեփական թագավորության սեղանի առջև:

Կա մեկ այլ շատ կարևոր զուգահեռ: Ինչպես ասել ենք, եկեղեցի կոչում ենք թե՛ շենքը, և թե՛ ամբողջությունը բոլոր փրկվածների: Իրականում եկեղեցին ամեն մարդ է, ով ծնվել է Մկրտությունքով, և ուստի անարատ ու անմեղ է: Մենք օծում ենք սուրբ կառույցը, ինչպես որ օծում ենք նրան, ով մկրտվում է: Տաճարը ստանում է Տիրոջ մարմինն ու արյունն այնպես, ինչպես անձը, «ով եկեղեցի է»:

Բնագիրը շարունակվում է սրբազան կառույցի և նրա զանազան մասերի նշանակությունների նկարագրությամբ:

Եկեք այժմ որոշ մեկնաբանություններ կատարենք Հովհաննեսի բնագրի առնչությամբ:

Առաջինը մեր ուշադրությունը գրավում է այն, որ նա խորհում է եկեղեցու ծեսի (պատարագի) մասին այնպես, ինչպես մենք կխորհենք Աստվածաշնչի շուրջ: Փաստորեն այն ճանա-

պարհը, որ նա անցնում է ծեսին անդրադառնալիս, միանգամայն նույնական է, իր իսկ ժամանակ, Սուրբ Գրոց նկատմամբ կիրառված հոգևոր մոտեցմանը: Անդրադառնանք մի քանի նկատառումների:

1. Ինչպես Աստվածաշնչում Նոր Կտակարանն է պատկերվում իբրև Հին Կտակարանում կանխագուշակվածի իրականացում, նույնպես էլ Հին Կտակարանում նկարագրված պատարագը իրականացվում է եկեղեցու ծեսի մեջ:

2. Ինչպես Աստվածաշնչում Հայտնությունը նկարագրում է կատարվածի, և կանխագուշակումն այն ամենի, ինչը կատարվելու է Քրիստոսի փառքով վերադարձից հետո, այնպես էլ պատարագը Քրիստոսի գործերի ներկայացում է և երկրորդ Գալստյան կոչ:

Այս երկու առանձնահատկությունները ցույց են տալիս, որ անցյալում Աստվածաշունչը և Պատարագը ոչ միայն յուրահատուկ տեղ են ունեցել եկեղեցու կյանքում, այլ նաև կերպը, որով քննում էին Աստվածաշունչը շատ նման էր Պատարագի մոտեցմանը: Աստվածաշունչը Աստծո ներկայությունն է՝ իր սեփական Հայտնության միջոցով. նա ներշնչում է հեղինակներին՝ մարդկության պատմության մեջ իր գործերը նկարագրել: Պատարագը փրկություն է, որ իրագործվում է եկեղեցու խորհուրդների և ընդհանուր աղոթքի մեջ: Երկուսն էլ Աստծո արդյունավետ արարքներն են պատմության մեջ և պատմությունը դարձնում են փրկության և աստվածացման փորձառություն: Եկեղեցու կյանքում ուրիշ ոչինչ չի ունենա նույն արժեքը, ինչ վերագրվում է Պատարագին: Սա փաստորեն անմիջականորեն կապված է եկեղեցու Հիմնաքարի՝ Հիսուս Քրիստոսի Ավետարանի և Հին Կտակարանում նրա նախապատրաստության (մարգարեության) հետ:

Միևնույն ժամանակ, ինչպես տեսանք, մենք ունենք երկու պատարագ կամ, ավելի ճիշտ, միևնույն պատարագի երկու արտահայտություն: Այն ինչ մատուցվում է տաճարում նրա երկրային «պատճենն» է, ինչ կատարվում է երկնքում, ուր՝ Հայտնության գրքի համաձայն, Պատարագ է երգվում Գառի առջև: Այս պլատոնական մեկնությունը քաջ հայտնի է քրիստոնեական

մեկնության պատմությանը և ընդհանուր առմամբ Եկեղեցու աստվածաբանությանը:

Ավելին, հեղինակը բացատրություն է տալիս տարբեր եկեղեցական հաստատությունների գոյության և օգուտի, պատարագի ծեսում շինությունների և առարկաների կիրառության նպատակի վերաբերյալ: Երկուսին էլ Հին Կտակարանի պաշտամունքային կանոններին անդրադառնում են հորդորական ու բարոյական մոտեցումով կամ վախճանաբանական հեռանկարով: Սա ևս այլաբանական հայեցակարգի մի տեսակ է, որը բնորոշ է եկեղեցու Հայրերի լեզվին և պատկերացումներին:

Չպետք է մոռանալ, որ եկեղեցական նվիրապետության մեկնությունը ուղղակի կապ ունի Դիոնիսիոս Արիոպագացու տեսիլքի (ուսմունք) հետ. աստվածային շնորհքը տրվում է հոգևորականության խոկման միջոցով՝ իբրև երկնքում հրեշտակների խոկման ընդօրինակում:

Այս հիմնական դիտարկումներից հետո հարց է առաջանում, թե արդյոք Հովհաննես Օձնեցին իր մեկնության մեջ որոշակի նպատակադրում ցույց տալիս է, և եթե այդպես է, ապա բացատրությունը պատկանում է մասնավոր ոճի, որը նպատակ ունի Եկեղեցու ուսմունքի ձև ստանալ:

Անկասկած այս ոճը խորհրդապաշտական է: Ինչպես քաջ հայտնի է, եկեղեցու Հայրերի նպատակադրումն էր Աստվածաշնչի խորհուրդները հավատացյալներին հայտնելը, հատկապես նրանց, ովքեր չէին կարող անմիջականորեն շփվել բնագրի հետ: Այս տեսակետից մշտական, ամենօրյա կենսական կապը աստվածաշնչյան բնագրերի հետ, դրանց հետ գրեթե ձուլվելը ոչ միայն ուսուցման, այլև խոկման և աղոթքի միջոցով թույլ է տալիս նրանց բացահայտել խորհուրդների և պատկերների արտասովոր հարուստ ու բազմակողմանի ներդաշնակությունը, հակված լինելով մակերեսային և ուղիղ ճանապարհով՝ ընկալվածի առավել խոր իմաստը ցուցադրել:

Այս գործընթացում, նա իրեն ազատ է զգում մի որոշակի մակարդակում, այն կետում, որտեղ նրա մեկնությունը կասկածելի է թվում ժամանակակից գիտնականին: Նա փաստորեն գիտի, որ մշտապես ուղեկցող ուսումնասիրությունից դուրս որոշ բացա-

տրուվորուններ համատեղելի չեն բնագրի նախնական իմաստի հետ: Այնուամենայնիվ, ամենևին դրանում չէր Հայրերի գլխավոր հետաքրքրությունը: Որևէ տեսակի «գիտական» մեկնություն նրանց խորթ ու անհամատեղելի կարող է մնալ, համենայնդեպս, ժամանակակից իմաստ ենք հաղորդում սույն բառին: Նրանց նպատակն էր հավատացյալին Աստծո հետ մտերիմ հարաբերություն մեջ ներկայացնելով, մարդկային բովանդակ ըմբռնողականությունից վեր կանգնելով, կարողանալ սոսկ մասնակիորեն հասանելի դառնալ խորհուրդների զորության միջոցով, այսինքն՝ պլատոնական իմաստով, այն սուրբ գործողությունների կամ առարկաների հետ մասնակցություն և բաժնեկցություն միջոցով, որը որոշ չափով բովանդակում էր նրա գերբնական լույսի ճաճանչը: Սա է պատճառը, որ խորհրդապաշտություն բառը կապվում է հունարեն «**κλῆμα**» բայի հետ, որ նշանակում է «սեղմ պահել շուրթերը»՝ ակներևաբար անասելի խորհրդի առջև:

Եթե այս մեթոդը կիրառվել է Ս. Գրքի պարագային, ապա պատշաճ հարմարեցմամբ գործածվել է նաև Եկեղեցու Ծեսում: Եթե պատրաստությունը տրված էր նրանց, ովքեր ցանկանում էին Եկեղեցի մտնել, ապա հաստատուն համոզմունք էր, որ խորհուրդներն ընդունելուց հետո, այսինքն՝ Ս. Հոգու շնորհով որպես նոր մարդ ստեղծվելուց հետո միայն, քրիստոնյան կարող էր ըմբռնել խորհուրդների անբավ առատության նվազագույն մասը (symbol-ը խորհուրդ բառի հունարեն տարբերակն է): Այս ըմբռնումը սկզբնապես ինտելեկտուալ չէր, այլ հոգևոր: Ուստի այն կարելի էր ձեռք բերել հոգու զարգացմամբ, որը կարող էր լուսավորվել լուկ Աստծո միջոցով: Սա է պատճառը, որ Հայրերն իրենց մեկնություններն ընկալել են ոչ թե որպես մտավոր ունակության կատարյալ վարժանք, այլ իրական հովվական ծառայություն եկեղեցուն: Սույն բնագրերի որևէ քննություն այս հեռանկարից դուրս, նրանց կզրկեր իրենց հիմնարար արժեքից, այսինքն՝ իրենց էությունական շրջանակից:

Եթե ցանկանում ենք Հովհաննես Օձնեցու երկերը համեմատել Հաղորդության վերաբերյալ ավելի ուշ գրված մեկնությունների հետ, այն է մասնավորապես Խոսրով Անձևացու (Ժ դար) և Ներսես Լամբրոնացու (ԺԲ դար), տեսնում ենք, որ նրանք բոլորն



էլ պատկանում են նույն խորհրդապաշտական ժանրին, անգամ եթե յուրաքանչյուր անհատականություն իր անձնական ոճն է հաղորդում մեկնությունը: Եթե Հովհաննես Օձնեցին գլխավորապես զբաղվում է առարկանների բացատրությամբ՝ նրանց խորհրդապաշտական նշանակության հիմքի վրա, ապա Խոսրովը ուղղակիորեն դիմում է Պատարագի աղոթքներին՝ նրանց աստվածաբանական խոր իմաստը հայտնաբերելու միտումով: Ներսես Լամբրոնացու երկի արտասովոր հարստությունը բխում է փաստորեն իր նախորդների մեթոդի հանդիպադրումից ու միախառնումից: Նա ցույց է տալիս, որ Պատարագն հոգևոր ճանապարհ է, ինչն էլ մենք այսօր կանվանեինք հոգեբանական շավիղ, որ չնայած շատ նուրբ աստվածային մանկավարժություն է, և պատրաստում է հավատացյալին սկզբնական անգիտությունից անցնելու լիակատար մասնակցության՝ շարժումների և բառերի միջոցով, որոնք Աստծո շնորհն են կրում խորհրդի հետ կատարյալ հաղորդության մեջ: Բայց չնայած նրանց տարբերությունը՝ հեղտորեն կարող ենք հավաստել, որ է և Ը դարերի միջև ապրած հեղինակը, ինչպես Հովհաննես Օձնեցին, ուներ նույն մոտեցումը խորհրդի նկատմամբ, ինչ հետագա հեղինակները: Նրանք բոլորը, փաստորեն, միտված են գործածելու «խորհրդապաշտություն»-ը և առաջնորդելու հավատացյալին դեպի Աստծո խորհրդին լիակատար հաղորդություն, որ շնորհվում է Եկեղեցու միջնորդությամբ, որը կրում և տալիս է աստվածային շնորհի պարզեցումները:

Այն, ինչ խորհրդապաշտական մոտեցումը նշանակում է արդի կատեխեզիսների համար, այսինքն՝ ինչ իմաստով որ Ս. Գիրքը և Պատարագը կարող են ընթերցվել ու բացատրվել որպես կենդանի Աստծո հետ կենդանի հաղորդակցություն և ոչ միայն որպես տեսական վարժանք, և ինչպես կարող են ծիսական աղոթքները դիտվել որպես աստվածաբանության ուրույն աղբյուր, - լավ հարց է և հավանաբար մի խնդիր, որից անկարելի է խուսափել:

Կլաուդիո արքեպս. Գուջերոտտի  
(Կովկասում Յոզմի պապի ներկայացուցիչ)

## ԵՐԵՒՈՒԹԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱՂԱՆԴՆ ԸՍՏ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՕՁՆԵՑՈՒ ԵՒ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԴԱՄԱՍԿԱՑՈՒ

Հովհաննես Օձնեցին և Հովհաննես Դամասկացին համաքրիստոնեական նշանակություն ունեցող խոշորագույն աստվածաբաններ են: Նրանք սրբացվել են իրենց Եկեղեցիների կողմից, դասվելով Եկեղեցու Հայրերի շարքին: Լինելով Եկեղեցու նշանավոր տեսաբաններ, նրանք չէին կարող չարձագանքել այն ժամանակաշրջանի համար խիստ բնորոշ սուր և անզիջող դավանաբանական պայքարին, որի առանցքն էր կազմում Եկեղեցու կողմից մերժված զանազան աղանդների և հերձվածների հերքումը: Առավել վտանգավոր աղանդների թվին էր պատկանում այդպես կոչված երևութականությունը (*docetism*): Այս աղանդն ուներ հին պատմություն, առաջին անգամ երևան գալով դեռ Բ դարում գնոստիկների գրվածքներում: Գնոստիկության ի հայտ գալը պայմանավորված էր մի շարք կարևոր պատմամշակութային հանգամանքներով: Քրիստոսի Ավետարանը հին աշխարհի համար սկզբունքորեն մի նոր հայտնություն էր, որ, ընդհանուր եզրեր ունենալով և հրեականության, և հեթանոսության հետ, այնուհանդերձ հապես տարբերվում էր նրանցից: Առավել դժվար էր և հրեաների, և հեթանոսների համար ըմբռնել Աստվածամարդկության գաղափարը: Հրեականության մեջ կար Մեսիայի իմա՝ Քրիստոսի գաղափարը, որն այս կրոնի հիմնասյուներից մեկն էր: Սակայն հրեաների համար Մեսիան բնավ Հորը համագոմարմնացած Աստծո Որդի չէր, քանզի հրեականությունը մերժում է Ս. Երրորդության դավանանքը: Նա պարզապես Աստծո կողմից ընտրված և օծված մի գերմարդ է, որ պիտի ազատագրի ու փրկի հրեա ժողովուրդը, վերականգնելով Իսրայելի թագավորության երբեմնի փառքը: Սակայն Աստվածամարդկության գաղափարն ընդունելի չէր նաև հեթանոսների համար: Հեթանոսության մեջ կային բազմաթիվ կիսաստվածներ և աստվածանման մարդիկ (օրինակ Հերակլեսը կամ Թեզևսը), սակայն Քրիստոս արմատապես տարբերվում էր նրանցից, քանզի Նա ոչ թե աստվածներից մեկի,

այլ մի և միակ արարիչ Աստծո միածին Որդին էր, Որը համագոյակից էր Իր Հորը: Բազում աստվածներ պաշտող հեթանոսների տեսակետից այս գաղափարը բացահայտ անհեթեթություն էր, ուստի նրանք փորձեր էին անում իմաստավորել քրիստոնեական հայտնությունը, ելնելով իրենց համար սովորական անտիկ իմաստասիրական, և հատկապես՝ պլատոնական կաղապարներից: Հանձինս Քրիստոսի աստվածայինը և մարդկայինը, հոգևորն ու մարմնականը կատարյալ և ներդաշնակ միություն են կազմել, չխառնվելով ու չշփոթվելով իրար հետ, մինչդեռ պլատոնական գոյաբանության կարևորագույն հիմնադրույթներից մեկը գաղափարի և նյութի, հոգու և մարմնի հակադրությունն էր:

Գնոստիկությունը հենց սույն գաղափարի հիման վրա քրիստոնեական հայտնությունը իմաստավորելու մի փորձ էր: Գնոստիկների համոզմամբ, Քրիստոս Ս. Երրորդության համագո Անձերից մեկը չէ, այլ Նախապատճառից սերված և Նրա նկատմամբ ստորակարգված մի աստվածություն է: Ընդորում գնոստիկները զատորոշում էին Քրիստոսին և Հիսուսին: Վերջինս նրանց համար պարզապես բարեպաշտ մի մարդ էր, որի վրա Հորդանանում մկրտվելու ժամանակ երկնքից իջավ Քրիստոս, լքելով նրան տառապանքներից և խաչելությունից առաջ: Մարկիոսը, որն ամենանշանավոր գնոստիկներից մեկն էր, նույնիսկ պնդում էր, որ Հիսուս առհասարակ չի ծնվել, երբեք մանուկ չի եղել, այլ Տիբերիոս կայսեր գահակալության ԺԵ տարում ի հայտ եկավ որպես հասուն մարդ: Սակայն նրա ֆիզիկական մարմինն իսկական մարդկային մարմին չէր, այլ լոկ մի պատրանք, առաջոք մի երևույթ էր: Հենց այս թյուր քրիստոսաբանությունից է գալիս երևութականությունը (docetism) որպես աղանդ, որը շատ ավելի կենսունակ գտնվեց, քան նրան ծնունդ տված գնոստիկությունը: Այս աղանդը, կերպարանափոխվելով, նոր շունչ է առնում Զ-է դդ, երբ հայտնի միաբնակ եպիսկոպոս Հուլիանոս Հալիկառնացու որոշ հետևորդներ սկսեցին միաբնակության սկզբունքը շփոթել ի Քրիստոս կատարյալ մարդկության բացակայության հետ, ինչը անխուսափելիորեն հանգեցնում էր Նրա մարդեղության լիարժեքության բացասմանը: Նրանց համար «մի բնություն»

բանաձևը փաստորեն նշանակում էր, որ Քրիստոս ունեւր միայն մեկ, իմա՝ աստվածային բնութիւյուն: Թեև, ի տարբերութիւյուն գնոստիկների, նրանք բացահայտորեն չէին մերժում Բանի մարդեղութիւյունը, սակայն այս մարմինը, նրանց համոզմամբ, այնքան սերտաճած էր աստվածային բնութիւյան հետ, որ զրկվել էր մարդկային բնութիւյանը բնորոշ բոլոր հատկութիւյուններից: Արդիւնքում նրանք հանգում էին նույն եզրակացութիւյանն, ինչ որ և գնոստիկները՝ Քրիստոս չունեւր իսկական մարդկային մարմին, այն լոկ առաջոք մի երևույթ էր:

Այս աղանդն ունեւր բազմաթիւ հետեորդներ նաև Հայաստանում: Նրա ամենահայտնի ներկայացուցիչը հռչակավոր ուղղափառ վարդապետ Հովհան Մայրաբոմեցու աշակերտ Սարգիսն էր, որին «Յովհան ի բաց յիրմէ հալածեաց»: Սարգիս Մայրաբոմեցու և նրա կողմնակիցների դեմ գրել են Թեոդորոս Քոթենավորը, Խոսրովիկ Թարգմանիչը, սակայն նրանց գաղափարական ջախջախման գործում վճռական դեր է խաղացել Ս. Հովհաննես Օձնեցին, որն այս աղանդի քննադատութիւյանն է նվիրել իր «Ընդդէմ երևութականաց» աշխատութիւյունը:

Օձնեցին, քննադատելով երևութականութիւյունը, հստակորեն տեսնում է այս աղանդի գաղափարական արմատները: Այն առաջացել էր միաբնակութիւյան սկզբունքի թիւր ըմբռնումից: Նա գրում է. «Քանզի առ այս՝ ամենայն քրիստոսասիրաց լուսաւորեալ են մտաց աչք. զի ոչ է մի բնութիւն մարմնոյն եւ բանին ըստ նոյնութեան բնութեան. զի ոչ մարդկային երկոքին եւ ոչ՝ աստուածային: Ոչ մարմինն յերկնից իջեալ՝ ըստ առաջին Եւտիքեայ բաղադանացն, եւ ոչ Աստուածն Բան ի Մարիամայ առեալ սկիզբն, որպէս Փոտինոսի թուեցաւ ասել. այլ Բանն անեղձ յանեղազունէն իջեալ Հօրէ, մարմին ստացական յարգանդէ կուսին զգեցաւ»<sup>1</sup>: Սույն պարբերութիւյունը վկայում է, որ Հայոց եկեղեցու դավանանքը որևէ ընդհանրութիւյուն չունի այն միաբնակութիւյան հետ, որի հիմնական գաղափարախոսը Եվտիքեսն էր, որը մերժվել և նգովվել է Ընդհանրական եկեղեցու կողմից: Այս

<sup>1</sup> «Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ 1833, էջ 50:

աղանդապետը փաստորեն բացասում էր Բան-Աստծո մարմնացումը: Նրա կողմնակիցները, անշուշտ, չէին կարող անտեսել Հայտնության միանշանակ վկայությունը, որի համաձայն «Բան մարմին եղև», սակայն այն մարմին դարձավ ճիշտ այնպես, ինչպես ջուրը դառնում է սառույց: Դա երկրավոր զգայական տարրերից կազմված և մարդ արարածին բնորոշ ֆիզիկական մարմին չէր, ուստի Քրիստոս ոչ թե ծնվեց Ս. Կույսից, այլ լուրի հայտ եկավ Նրա օգնությամբ: Պարզ է, որ այս քրիստոսաբանությունը անխուսափելիորեն պիտի հանգեցներ երևութականություն, քանզի Քրիստոս Եվտիքեսի համար միայն Աստված էր, իսկ Նրա մարդկային կերպարանքը՝ պարզապես մի պատրանք:

Հովհաննես Դամասկացին, լինելով երկաբնակություն խոշորագույն ներկայացուցիչ, այլ կերպ է ընկալում Աստվածության և մարդկության փոխհարաբերությունն ի Քրիստոս: «Երկու բնություններն ի Քրիստոս միացան իրար հետ առանց փոխակերպության կամ փոփոխության, այնպես որ ոչ աստվածայինը զրկվեց իր յուրահատուկ բնությունից, ոչ էլ մարդկայինը վերածվեց աստվածային բնության կամ անգոյացավ: Հավասարապես, երկուսից չկազմվեց մի բարդ բնություն: Քանզի բարդ բնությունը, այլափոխվելով, ինչպես տարբեր բնություններից կազմված, արդեն չի կարող համազոտ լինել ոչ մեկին այն բնություններից, որոնցից այն կազմվել է: Օրինակ, չորս տարրերից կազմված մարմինը, չի անվանվում ոչ հուր, ոչ օդ, ոչ ջուր, ոչ հող, և համազոտ չէ այս տարրերից ոչ մեկին: Ուստի, եթե Քրիստոս, բնությունների միավորումից հետո, դարձավ մի բարդ բնություն, ինչպես կարծում են հերետիկոսները, ապա Նա պարզ բնությունից դարձավ բարդ, և արդեն համազոտ չէ ոչ Հորը, Ում բնությունը պարզ է, ոչ էլ Մորը, քանզի Նա կազմված չէր Աստվածությունից և մարդկությունից: Այս դեպքում և Քրիստոս չէր ունենա ոչ Աստվածություն, ոչ էլ մարդկություն, և չէր կարող անվանվել ոչ Աստված, ոչ էլ մարդ, այլ միայն Քրիստոս»<sup>2</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք, Դամասկացին նույնպես մերժում է երևութականությունը, նշելով, որ Քրիստոս իր մարդկությամբ

<sup>2</sup> Св. Иоанн Дамаскин Точное изложение православной веры  
<http://orthlib.narod.ru/vera3~4.htm>.

Համագո էր Ս. Կուլյսին: Սակայն նա, ի տարբերություն Օձնեցու, քննադատում է այս աղանդը բոլորովին այլ դավանաբանական դիրքերից: Ելնելով Քաղկեդոնի ժողովի կողմից ընդունված դավանանքից, նա անվերապահորեն հաստատում է երկու բնությունների գոյությունն ի Քրիստոս: Սույն դրվագում քննադատվող հերետիկոսները, ամենայն հավանականությամբ, հենց Հայերն են, քանզի մի բնություն ունեցող Քրիստոս, Որն, ըստ Օձնեցու, Մարիամի արգանդում ստացական մարմին զգեցած անեղ Բանն էր, քաղկեդոնական Դամասկացու կողմից կարող ընկալվել սոսկ որպես մի բարդ բնություն: Առաջին հայացքից, Դամասկացու քննադատությունը բավականին համոզիչ է, քանի որ և Հայր-Աստված և Ս. Կուլյսն իրոք պարզ բնություն ունեն, իսկ Քրիստոս՝ ոչ: Սակայն այս հարցը շատ ավելի բարդ է, քան կարող է թվալ առաջին հայացքից:

Բանն այն է, որ Դամասկացու սույն դատողության մեջ առկա է քողարկված սոփեստություն: Նա օգտագործում է «Համագո» եզրը մի համատեքստում, որ միանգամայն անհարիր է այս եզրի բուն իմաստին: Այն ի հայտ է եկել Դ դարում արիոսական վեճերի ժամանակ, Քրիստոսի Հայր-Աստծուն գոյաբանորեն համաբուն և համապատիվ կարգավիճակը նշելու համար: Այս եզրը պարզապես նշանակում է «նույն էությունն ունեցող», տվյալ դեպքում՝ անեղ էություն: Նիկիո հանգանակում Աստծո Որդին անվանվում է «Համագո» (☩☩☩☩☩☩) այսինքն՝ նույնքան անեղ և մշտնջենավոր, որքան և Հայր-Աստված: Մինչդեռ բնության պարզությունը կամ բարդությունը զուտ ֆենոմենալ հատկություններ են, որ կապ չունեն այս բնության իսկության հետ: Քրիստոնեական տեսակետից երկու բնությունների համագո լինել կամ չլինելը բնավ կախված չէ նրանց պարզությունից կամ բարդությունից, այլ լոկ նրանց ստեղծված կամ անստեղծ լինելուց, այնպես որ Դամասկացու առաջին հայացքից այնքան տրամաբանական փաստարկն իրականում ոչ այլ ինչ է, քան սովորական իմաստակություն:

Դամասկացու և Օձնեցու քրիստոսաբանական ըմբռնումների տարբերությունը մեծապես պայմանավորված է նրանց կողմից որդեգրված աստվածաբանական մտածողության միանգամայն

այլազան մեթոդներով: Դամասկացին խորապես կապված էր անտիկ իմաստասիրության գաղափարական ավանդույթների հետ: Իր «Իմացության աղբյուր» հայտնի աշխատության մասերից մեկը, որ կոչվում է «Փիլիսոփայական գլուխներ», նա, հիմնվելով նախ և առաջ Արիստոտելի տրամաբանության վրա, նվիրել է իմաստասիրական կատեգորիաների մանրակրկիտ վերլուծությանը: Առհասարակ Դամասկացին մեծ հարգանք էր տածում մարդկային իմացության և նրա վրա հիմնված փիլիսոփայության նկատմամբ: Նա գրում է. «Ոմանք փորձում էին վերացնել փիլիսոփայությունն, ասելով, որ այն գոյություն չունի, ու հավասարապես գոյություն չունեն գիտելիքը կամ իմացությունը: Նմաններին կասենք՝ ինչի՞ հիման վրա եք դուք ասում, որ չկա փիլիսոփայություն, չկա գիտելիք կամ իմացություն: Միգուցե այն պատճառով, որ դա ճանաչվել կամ իմացվել է ձեր կողմից, կամ էլ այն պատճառով, որ չի՞ չանաչվել ու իմացվել: Եթե այն պատճառով, որ իմացվել է, ապա ահա ձեզ ձանաչողություն և իմացություն, իսկ եթե այն պատճառով, որ չի ճանաչվել, ապա ձեզ ոչ ոք չի հավատա, քանի որ դուք դատում էք այն առարկայի մասին, որի վերաբերյալ չէք ստացել որևէ իմացություն»<sup>3</sup>: Ուստի զարմանալի չէ, որ նրա աստվածաբանական համակարգը, թեև հիմնված է Հայտնության և եկեղեցական ավանդույթի վրա, լայնորեն օգտվում է անտիկ իմաստասիրության կողմից ստեղծված տրամաբանական զինանոցից: Դրա տիպիկ օրինակն է աստվածային Անձի նրա ըմբռնումը:

Ինչպես հայտնի է, քրիստոնեությունը միաստվածական կրոն է, որ լիովին ընդունում է Հին Կտակարանից եկող մի և միակ անձնական Աստծո գաղափարը: Սակայն երբ քրիստոնեությունը սկսեց տարածվել հունահռոմեական աշխարհում, պարզվեց, որ անտիկ փիլիսոփայության մեջ բացակայում է այն եզրը, որի միջոցով հնարավոր կլիներ լիարժեքորեն արտահայտել Անձի գաղափարը: Մարդու մեջ առկա հոգևոր սկզբունքը նշելու համար հույն իմաստասերները օգտագործում էին ռոս բառը, որ նշանակում է միտք, բանականություն: Սակայն քրիստոնեական

<sup>3</sup> Св. Иоанн Дамаскин Философские главы  
<http://www.pagez.ru/lsn/0234.php>.

տեսակետից միտքն ու անձը միանգամայն տարբեր բաներ են: Փորձ արվեց այս նպատակի համար կիրառել **□□□□** բառը (լատիներեն *persona*), որի բուն նշանակությունն էր «գիմակ»: Սակայն սույն եզրը, որը լայն տարածում ստացավ Արևմուտքում, երկար ժամանակ չէր ընդունվում արևելյան Հայրերի կողմից: Դրա հիմնական պատճառն այն էր, որ այս բառը օգտագործվում էր ոչ թե անհատի էությունն, այլ լոկ նրա արտաքին կերպարանքը նշելու համար: Այս եզրի մեջ աստվածաբանական մեծ վտանգ էր պարունակվում, քանզի կարող էր այն թյուր պատկերացումը ստեղծել, որ Ս. Երրորդության Անձերը սոսկ գիմակներ են, որ սքողում են մի և միակ աստվածային էությունը: Վերջապես արևելյան Հայրերը կանգ են առել «**□□□□ □□□□**» եզրի վրա: Ըստ Դամասկացու, այս բառը ծագում է **□□□□□□** բայից, որի նշանակությունն է «մի որևէ բանի հիմքում կանգնած լինել»: Նա գրում է. «*Hypostasis* անվանումն ունի երկու նշանակություն: Երբեմն այն նշանակում է պարզ գոյ: Ըստ այս նշանակության ենթակայությունը և *hypostasis*-ը նույն բաներն են: Ուստի սուրբ Հայրերից ոմանք ասում էին «բնություններ և *hypostasis*-ներ»: Իսկ երբեմն *hypostasis* անվանումը նշանակում է ինքնին գոյ կամ ինքնուրույն գոյ: Ըստ այս նշանակության *hypostasis*-ը անհատ է, որն ուրիշներից լոկ քանակական առումով է տարբերվում, օրինակ՝ Պետրոս, Պողոս, որոշակի ձի»<sup>4</sup>: Այնպես որ բյուզանդական աստվածաբանական ավանդույթում «*hypostasis*»-ը ընկալվում էր որպես անձի հոմանիշ: Սակայն այս երկու տարբեր եզրերի իմաստային մերձեցումը արդարացված չէ: Այս տեսակետից անձ կարող է համարվել միայն այն գոյը, որ ինքնուրույն բնություն ունի: Մինչդեռ Հայտնության մեջ պարունակվող անձնական Աստծո գաղափարը հիմնված չէ ինքնուրույնության գաղափարի վրա:

Կրոնի պատմությունից հայտնի է, որ առաջին ժողովուրդը, որ իր Աստծուն ըմբռնում էր որպես Անձ, հրեաներն էին: Հին

<sup>4</sup> В. Иоанн Дамаскин Философские главы  
<http://www.pagez.ru/lsn/0234.php>.



Կտակարանում Եհովան Ինքն Իրեն անվանում է «Ես եմ որ էն», (Ելք. 3, 14) կամ, ավելի ստույգ թարգմանությունում, «Ես եմ որ ես եմ»: Նոր Կտակարանում Քրիստոս այս անունը վերագրում է Իրեն. «Ճշմարիտ, ճշմարիտ եմ ասում ձեզ, ես եմ, նախքան Աբրահամի լինելը» (Հովհ. Ը, 58): Աստծո իբրև գերագույն «Ես»-ի գաղափարը փաստորեն նույնացնում է Նրան ինքնագիտակցության սկզբունքի հետ, քանզի իր մասին ասել «Ես» կարող է միայն նա, ով գիտակցում է ինքն իրեն: Ուստի աստվածաշնչական տեսակետից անձնական գոյը ինքնագիտակցող գոյ է, իսկ ինքնուրույնությունն այս գոյի ատրիբուտներից մեկն է միայն:

Հայ աստվածաբանական ավանդույթում այս կարևորագույն հիմնախնդիրը ստացել է սկզբունքորեն այլ լուծում: Ի տարբերություն հույների, հայերը գտնվում էին ավելի բարենպաստ պայմաններում, քանի որ հայերենում կային եզրեր, որոնց բուն նշանակությունն է բանական գոյի ինքնություն: Մենք նկատի ունենք «Անձ» և «Անձնավորություն» բառերը: Ի տարբերություն *hypostasis*-ի, անձը իմաստային առնչություն չունի ինքնուրույնության գաղափարի հետ: Մանազկերտի ժողովի առաջին նզովքում կարգում ենք. «Եթէ ոք ոչ խոստովանի զՍուրբ Երրորդութիւնն մի բնութիւն եւ Մի Աստուածութիւն, յԵրիս Դէմս եւ յԵրիս Անձնաւորութիւնս կատարեալս Հաւասարս, նզովեալ եղիցի»<sup>5</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, Ս. Երրորդության Դեմքերն այստեղ նույնացվում են Անձնավորությունների, իմա՝ ինքնագիտակցող Ես-երի հետ, մինչդեռ բյուզանդական հայերը հայերեն «Դեմք» եզրին համապատասխանող «*prosopon*» եզրը ընկալում էին որպես «*hypostasis*»-ի հոմանիշ:

Աստվածաբանական հիմնական եզրերի այս այլազան ըմբռնումից բխում են տարբեր դավանաբանական համակարգեր: Օձնեցին գրում է. «Ապա ուրեմն մի բնութիւն եւ մի դէմ Քրիստոսի, եթէ պարտ է համառոտագոյնս ասել, ոչ է ըստ նոյնութեան բնութեան կամ ըստ միանձնականութեան. զի այս գերկոսին ի միասին գրեթէ զրկեսցէ զԱստուած ի մարդն լինելոյ եւ զմարդն յաստուածանալոյ, այլ է, որպէս բազում անգամ ասացի, ըստ

<sup>5</sup> Տե՛ս Փանձասար, Բ, 1992, էջ 119:

անճառ միաւորութեան Բանին ընդ իւրում մարմնի»<sup>6</sup>: Ըստ Օձնեցու, Քրիստոս ունի մի դեմք և մի բնություն ըստ Բանի Իր մարմնի հետ ունեցած անճառ միավորության: Դեմքն աստվածային Բանն է, կամ Ս. Երրորդության մարմին դարձած երկրորդ Անձն է, որ միավորվել է Քրիստոսի մարդկային Անձի հետ: Իսկ բնությունը Բան-Աստծուց ճառագող անեղ զորություններն են, որ ներթափանցելով Հիսուսի մարմնի՝ այսինքն՝ Նրա Ֆիզիկական, հոգեկան և մտավոր էության մեջ՝ սրբագործել և աստվածացրել են այն: Օձնեցին քաջ գիտակցում էր, որ անեղ ու եղական անձերի և բնությունների միավորությանն անհնարին է տալ տրամաբանական բացատրություն, քանի որ անսահմանի և սահմանափակի միացումը մարդկային միտքն ի զորու չէ ըմբռնել: Ուստի նա արդարացիորեն պնդում է, որ այս միավորությունն անճառ է՝ այսինքն, կարող է ընկալվել լոկ հավատի, այլ ոչ թե բանականության միջոցով: Նա սկզբունքորեն հրաժարվում է այս խորհրդավոր միությանը որևէ բնութագրումներ տալուց, քանի որ դրանք արգասիք են ոչ թե հավատի, այլ մտածողության վերացարկող գործունեության:

Դամասկացու մոտեցումն այս հարցում սկզբունքորեն այլ է: Նա գրում է. «Եվ գտնվելով Սուրբ Աստվածամոր արզանդում, Բան Աստված, անշուշտ, ամեն ինչի մեջ էր և ամեն ինչից վեր, բայց Նրա մեջ հիմնականում մարդեղության ներգործությամբ: Արդ, Բան-Աստված մարմնացավ, ընդունելով Աստվածածնից մեր կազմի սաղմը՝ մարմինը, որ կենդանագործված էր իմացական և բանական հոգու կողմից, այնպես որ Բան-Աստծո բուն hypostasis-ը hypostasis դարձավ նաև մարմնի համար, և Բանի hypostasis-ը, որ առաջ պարզ էր, դարձավ բարդ, այսինքն՝ բաղադրված երկու կատարյալ բնություններից՝ Աստվածությունից և մարդկությունից»<sup>7</sup>: Այս պարբերության մեջ աչքի է զարնում Դամասկացու, և առհասարակ, քաղկեդոնական քրիստոսաբանության արմատական մի թերություն: Դամասկացին հավակնում է ի

<sup>6</sup> «Յովհաննու Իմաստասիրի Աւմեցւոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 52:

<sup>7</sup> Св. Иоанн Дамаскин Точное изложение православной веры <http://orthlib.narod.ru/vera3~8.htm>.

Հայտ բերել և տրամաբանորեն բանաձևել քրիստոնեական Հայտնության բուն էությունը, սակայն նրա քրիստոսաբանական բանաձևումները իրենց վրա են կրում հունական իմաստասիրության անջնջելի դրոշմը, հաճախ հակասելով աստվածաչնչական մտածելակերպին և աշխարհակամանը: Մասնավորաբար, աստվածաչնչական չէ Աստծո մարմնացման նրա ըմբռնումը: Հետևելով հույն իմաստասերներին նա, մարմին ասելիս, նկատի ունի մարդու ֆիզիկական մարմինը միայն, մինչդեռ Աստվածաչնչում «մարմին» (եբր. *basar*) բառը շատ ավելի լայն իմաստ ունի: Այն նշանակում էր մարդու ամբողջական անձնավորությունը, որ իր մեջ է ներառում ֆիզիկական մարմինը, հոգին և ինքնագիտակցող անձը: Այստեղից հետևում է, որ Հովհաննես առաքյալը, «Բանն մարմին եղև» ասելով, նկատի ունի, որ Աստծո Որդին Ս.Կույսի արգանդում զգեցավ մարդկային ամբողջական բնությունը, որի անբաժանելի մասն էր նաև ինքնագիտակցող անձը: Իսկ Դամասկացու համաձայն Բանը, մարդանալով, Ս. Կույսից ընդունեց անդեմ մի բնություն, որ կարող էր անձնավորվել լոկ նրա աստվածային Դեմքի կողմից: Այս հանգամանքը անհաշտելի հակասություն մեջ է մտնում նրա այն պնդման հետ, որ Քրիստոսի մարդկային բնությունը կատարյալ է: Հավանաբար գիտակցելով դա, նա փորձում է փրկել իրավիճակը, անձնավորելով Քրիստոսի բնությունը Բան-Աստծո Անձի միջոցով: Սակայն դա նրան չի հաջողվել այն պարզ պատճառով, որ *hypostasis*-ը անձ չէ, ուստի չի կարող որևէ բան անձնավորել: Քրիստոսի մարդկային բնության Հիպոստասացումը, որի մասին գրում է Դամասկացին, ոչ թե անձնավորում է այս բնությունը, այլ սոսկ դարձնում է նրան ինքնուրույն մի գոյ, ինչն, իհարկե, չի վերացնում երկաբնակություն մեջ առկա Քրիստոսի մարդեղություն թերիությունը:

Այստեղ հարկ է նշել ուշադրավ և պարագրքսալ մի հանգամանք: Երկաբնակներն ավանդաբար միաբնակներին հանդիմանում են վերջինների կողմից Քրիստոսի մարդկության կատարելությունն իբր թե մերժելու համար, մինչդեռ այս մոլորությունը իրականում բնորոշ է հենց նրանց քրիստոսաբանությունը: Նրանց ուշադրությունից վրիպում է, որ Քրիստոսի մեկ

*hypostasis*-ի և երկու բնությունների նրանց վարդապետությունը զրկում է Քրիստոսի մարդկությունը անձնավորությունից, և ըստ այդմ՝ կատարելությունից, քանի որ *hypostasis*-ը ամենևին էլ անձնավորություն չէ: Ջարմանք է առաջացնում այն իրողությունը, որ և միջնադարյան, և արդի օրթոդոքս աստվածաբանները եռանդուն կերպով շեշտում են քրիստոնեական աստվածապաշտության անձնական բնույթը, չնկատելով, որ նրանց դավանաբանական համակարգում բացակայում է անձի գաղափարի բուն իմաստն արտահայտող եզրը: Այնպես որ երկաբնակաների ուղղափառության միակ կրողները լինելու հավակնությունը միանգամայն անհիմն է: Ուղղադավան քրիստոնեությունը միաբնակությունն է, կամ, ավելի ստույգ, հայոց Եկեղեցու դավանանքը: Վերջինիս առավելությունները պայմանավորված են նաև հայ աստվածաբանների կողմից որդեգրված աստվածաբանական ուսումնասիրության ճիշտ մեթոդաբանությամբ: Մասնավորապես Հովհաննես Օձնեցին հստակորեն զատորոշում է հավատքի և տրամաբանության ոլորտները: Բանաձևելով իր քրիստոսաբանական դրույթները, նա միշտ առաջնորդվում է Հայտնությունից լույսով, բնավ չմտահոգվելով, եթե այս դրույթները հակասում են ձևական տրամաբանության պահանջներին: Օրինակ, ի Քրիստոս մեկի և երկուսի փոխհարաբերությունների մասին նա գրում է հետևյալը. «Բայց դու թե ասիցես՝ մարդ եղեալ ճշմարտապէս ի մարդկանէ զԲանն, որ ի Հորէ, ընդէր՞ զանգիտես զմարդկայինն ի Քրիստոս դաւանել բնութիւն. և աղամողիս ի բանս քո, եւ յայմէ առ այլ վազեալ անցանես տարապարտ մտածութիւնս: Երկնչիս յերկուց ասել բնութեանց. երկիւղ մեծ գոյ, եթէ ոչ արժանապէս եւ զմին ասել Քրիստոսի բնութիւն: Իսկ եթէ իրաւապէս եւ բարեպաշտաբար զերկոսին լսես, ոչ ինչ է արգել զմին ասելով յիշել եւ զառ ի յերկուցն՝ եւ դարձեալ՝ ոչ մոռանալով զյերկուցն, խոստովանել և զմին»<sup>8</sup>: Այստեղ ուշագրավ է այն դյուրությունը, որով Օձնեցին խոստովանում է ի Քրիստոս միություն և երկվություն համատեղ գոյությունը:

<sup>8</sup> «Յովհաննու Իմաստասիրի Աւճնեցոյ մատենագրութիւնք», Վեներիկ, 1833, էջ 56:

Դժվարութիւններ կարող էին ի հայտ գալ լուկայն դեպքում, եթե նա փորձեր տրամաբանորեն բացատրել երկուսի և մեկի հավասար առկայութիւնն ի Քրիստոս: Սակայն նա նայում է սույն կարևորագոյն աստվածաբանական հիմնախնդրին «բարեպաշտաբար», այսինքն՝ հավատի տեսակետից: Անշուշտ, իմաստասեր տիտղոսը կրող Օձնեցին բնավ փիլիսոփայութեան և տրամաբանութեան թշնամին չէր, բայց նա քաջ գիտակցում էր, որ հավատի փրկագործ խորհուրդների հետ առնչվող աստվածաբանութիւնն այն ոլորտը չէ, որտեղ մարդկային իմաստութեան կիրառումը կարող է նպատակահարմար լինել: Աստվածաբանական իմաստութիւնն ու դավանաբանական ճշմարտութիւնը պիտի հիմնվեն միայն մարգարեների և առաքյալների միջոցով հաղորդված աստվածային Հայտնութեան վրա, որ պիտի ընդունվի և ընկալվի հավատով: Ձևական տրամաբանութեան վրա հիմնված մտահանգումները դավանաբանական հարցերում ոչ միայն անօգուտ են, այլև վտանգավոր, քանզի հեշտութեամբ կարող են հերձվածի հանգեցնել:

Թե ինչ է ստացվում նման մոտեցման դեպքում, պարզ է դառնում թեկուզ Հովհաննես Դամասկացու հետևյալ դատողութիւնից: Խոսելով երկու բնութիւնների միավորման մասին, նա նշում է. «Արդ, Աստվածութեան յուրաքանչյուր hypostasis-ի մեջ հայեցվում է միևնույն բնութիւնը: Ու երբ ասում ենք, որ Բանի բնութիւնը մարմնացավ, ապա, ըստ երանելի Աթանասի և Կյուրեղի վարդապետութեան, մենք նկատի ունենք, որ մարմնի հետ միավորվել է Աստվածութիւնը: Այդ պատճառով էլ չենք կարող ասել, որ Բանի բնութիւնը տառապել է, քանզի նրա մեջ Աստվածութիւնը չի տառապել: Մենք ասում ենք, որ ի Քրիստոս մարդկային բնութիւնն է տառապել, անշուշտ նկատի չունենալով, որ տառապել են բոլոր մարդկային անձնավորութիւնները, բայց խոստովանում ենք, որ Քրիստոս տառապել է իր մարդկային բնութեամբ: Ուստի ասելով «Բանի բնութիւն», մենք նշում ենք բուն Բանը: Իսկ Բանն ունի և՛ Աստվածութեան այլ Դեմքերի հետ ընդհանուր բնութիւն, և՛ առանձնահատուկ անձնական

Հատկությունն»<sup>9</sup>: Սույն պարբերության մեջ առկա է թյուր աստվածաբանական բանաձևումների մի ամբողջ կծիկ: Նախ, բացահայտ մոլորություն է Ս. Երրորդության բնության Հայեցման Հնավորության մասին խոսելը, քանի որ դա աներկբայորեն բացառվում է Ս. Գրքում: «Աստծուն ոչ ոք երբեք չի տեսել, բացի միայն միածին Որդուց, որ Հոր ծոցում է. նա Հայտնեց»: (Հովհ. Ա 18), մինչդեռ Դամասկացին պնդում է, որ Աստվածությունը կարող է Հայեցվել ոչ միայն ի Քրիստոս, այլև Ս. Երրորդության 3 Դեմքերի Համար ընդհանուր անդրանցական բնության մեջ: Դրանով նա հակասում է ոչ միայն Ս. Գրքին, այլև ինքն իրեն, քանի որ, ըստ նրա, «Աստվածությունը անճառելի է և անճանաչելի»<sup>10</sup>: Նա չի նկատում, որ այն, ինչ Հայեցվում է, չի կարող անճանաչելի լինել, քանզի Հայեցողությունն ինքնին ճանաչողության ակտ է: Դամասկացին, քաղկեդոնական քրիստոսաբանությունը Հիմնավորելիս, չէր կարող չիմանալ, որ այն արմատապես հակասում է Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու և Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու նման աստվածաբանական մտքի Հսկաների «Մի բնություն Աստուծոյ Բանին մարմնացելոյ» հանրահայտ բանաձևին: Եվ այս խոչնդոտը հաղթահարելու համար նա փորձում է վերաիմաստավորել նրանց տեսակետը, ասելով, որ այս մեծ Հայրերի համաձայն, Բանը միավորվել է Աստվածությանը: Առաջին հայացքից դա այդպես էլ կա, սակայն Աթանասն ու Կյուրեղը, ի տարբերություն Հովհաննես Դամասկացու, մարմին ասելիս, նկատի ունենին մարդու ամբողջական կազմը, այլ ոչ միայն նրա ֆիզիկական մարմինը: Դա պարզ երևում է Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հետևյալ դատողությունից. «Եւ առաւել զայս պարտ է մեզ գիտել, զի թէպէտ եւ խոնարհեցաւ Բանն Աստուած եւ մարդացաւ, ոչ զի կացցէ մնասցէ ի խոնարհութեան ընդ մեզ, այլ եւ Հանդերձ մարդկութեամբ է նոյն Աստուած, այլ զի կամօք իջոյց զանձն Իւր խոնարհութիւն եւ եղեւ մարմին եւ անուանեցաւ եւ եղեւ եղբայր մեր՝ երկրաւորացս: Սակայն թէպէտ եւ

<sup>9</sup> «>1# " < , # / < , < ... 1 . , # " ̂ , " - # † • " - - , - - # 3 < > " ... • < > , " † # - 3 ~ #

#kws=2rwwkde1qdurglx2hhd6f:1kvp 1

<sup>10</sup> Stn C >1# " < , # / < , < ... 1 . , # " ̂ , " - # † • " - - , - - # 3 < > " ... • < > , " † # - 3 ~ #

#kws=2rwwkde1hjdurglx2yhhd4f51kvp

եղեւ մարդ եւ անուանեցաւ անդրանիկ ընդ բազում եղբարս, սակայն գիտեմ զառաւելութիւն Նորա եւ զփառս, խոստովանիմք ի վերայ ամենայնի Աստուած»<sup>11</sup>: Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու համար Բան-Աստծո մարմնացումն ու մարդացումը հոմանիշներ են, ուստի նա, Քրիստոսի մարմին ասելիս, նկատի ուներ Նրա ամբողջական Անձնավորությունն, այլ ոչ միայն Նրա ֆիզիկական մարմինը: Հետեւեալ, Դամասկացու պնդումներն այն մասին, թե նրա տեսակետները չեն հակասում Աթանասի և Կյուրեղի վարդապետությանը, միանգամայն անհիմն են:

Հովհաննես Դամասկացու թերևս ամենաակնհայտ դավանաբանական սխալն այն է, որ նա նույնացնում է Բանի բնությունը և բուն Բանը: Այսինքն, նրա կարծիքով, Ս. Երրորդության Բ Անձը և Նրան պատկանող անեղ բնությունն իրարից չեն տարբերվում, քանի որ Բանը և Աստվածային մյուս Դեմքերը նույն բնությունն ունեն: Մինչդեռ այստեղ պիտի խոսել ոչ թե բնության, այլ էության մասին: Ս. Երրորդության Անձերի կարևորագույն հատկանիշը Նրանց համագոյությունն է, այսինքն՝ նույն էությունն ունենալն է: Դավանաբանական համատեքստում «էություն» և «բնություն» եզրերը միանգամայն տարբեր իմաստ ունեն: Ինքը Դամասկացին բնությունը սահմանում է հետևյալ կերպ. «Բնությունը յուրաքանչյուր առարկայի շարժման և հանգստի պատճառ է: Այդպես երկիրը, բույսերին ծնունդ տալու առումով, շարժվում է, իսկ մի տեղից մյուսն անցնելու առումով՝ ոչ, քանզի այն չի տեղափոխվում: Արդ, շարժման և հանգստի սկիզբն ու պատճառը, որոնցով առարկային բնորոշ է շարժվել և անշարժ մնալ, ընդորո՞ւմ բնորոշ է ըստ էության կամ ըստ բնության, այլ ոչ թե պատահականորեն, կոչվում է բնություն, քանի որ նա այդպես է ստեղծված և այդպես գոյություն ունի»<sup>12</sup>: Այս սահմանումից պարզ երևում է, որ բնությունը մի կատեգորիա է, որ առնչվում է զգայական, եղական աշխարհի հետ, ուստի անդրանցական Աստծո մասին խոսելիս, կարելի է օգտագործել միայն «էություն» եզրը, քանի որ այն նշանակում է գոյի ներքին բնույթը, որն, ի տարբերություն երևույթների,

<sup>11</sup> Տես Պանծասար Ա 1992 էջ 134:

<sup>12</sup> <http://www.pagez.ru/2007/08/24/15671sk5>

անմատչելի է մարդու զգայարանների համար: Քրիստոսի որպես Աստծո Որդու բնության մասին խոսելիս, մենք նկատի ունենք աստվածային Բանի անեղ էությունը դրսևորումը եղական աշխարհում, ուստի Դամասկացու այն պնդումը, որ Բանի բնությունը և բուն Բանը իրարից իբր թե չեն տարբերվում, ոչ այլ ինչ են քան բացահայտ դավանաբանական մոլորություն:

Հովհաննես Օձնեցու և Հովհաննես Դամասկացու քրիստոսաբանական հայացքների տարբերությունը պատահական չէ, և ունի խոր մեթոդաբանական արմատներ: Օձնեցու կողմից որդեգրված աստվածաբանական մեթոդը կարելի է էաբանական անվանել: Նրա հիմքում ընկած է աստվածաշնչական Հայտնությունից վերցված Աստծո իբրև բացարձակ էի, գերազույն Անձի և Արարչի գաղափարը: Աստված այստեղ չի նույնացվում որևէ զգայական կամ գերզգայական գոյի հետ, քանզի, աստվածաշնչական տեսակետից, նրանք արարածներ են, այսինքն՝ առարկայական գոյացություններ, որոնցից և ոչ մեկին բնորոշ չէ անձնական հարակա կեցությունը, որն ունի միայն Աստված: Ուստի Բան-Աստծո մարդեղության մասին խոսելիս և Քրիստոսի Անձը բնութագրելիս, չի կարելի օգտվել տրամաբանական կատեգորիաներից, որոնք բոլորն էլ վերացարկված են եղական, անանձնական գոյերին բնորոշ որակներից և հատկություններից, և, ըստ այդմ, բնավ չեն առնչվում Աստծո անեղ Անձի հետ: Աստվածություն և մարդկություն փոխհարաբերությունն ի Քրիստոս պիտի ընկալվի հավատի լույսի ներքո, իսկ տրամաբանող դատողությունն այստեղ անգոր է և անտեղի:

Հովհաննես Դամասկացու կողմից կիրառված աստվածաբանական մեթոդը միանգամայն այլ է: Լինելով քրիստոնյա, նա, իհարկե, չէր կարող մերժել անձնական Աստծո գաղափարը, սակայն վերջինս նա ըմբռնում էր հին հունական իմաստասիրության մտավոր կաղապարների միջոցով: Անտիկ մտածելակերպի հիմնական առանձնահատկություններից մեկն անձի գաղափարի փաստացի բացակայությունն էր: Գերազույն գոյը հունների համար բացարձակ Անձ, այլ անանձ և անդեմ տիեզերքն էր: Իսկ տիեզերքը ոչ այլ ինչ է քան զգայարանների միջոցով ընկալվող համապարփակ մի առարկա, որն, իր հերթին, բաղկացած է անթիվ



այլ առարկաներից: Նյութական տիեզերքի հայեցումն ընկած էր մարդկային ճանաչողության հիմքում, ինչի հետևանքով մտածողության ամբողջ ընթացքը զգայական երանգավորում էր ստանում: Մասնավորապես, Արիստոտելի կողմից ստեղծված ձևական տրամաբանությունը և նրա կատեգորիաները վերացարկված են հենց զգայական փորձից: Հովհաննես Դամասկացու, և քաղկեդոնականության այլ տեսաբանների հիմնական սխալն այն էր, որ նրանք այս տրամաբանությունը փորձեցին կիրառել աստվածաբանության ոլորտում, որն իր էությունը գերբնական է և անդրանցական, ու հետևաբար՝ անմատչելի մարդու մտածողության համար: Նրանց աստվածաբանական մեթոդը կարելի է իմացաբանական անվանել, քանզի այն հիմնված է բնական իմացությունից վերացարկված տրամաբանական կատեգորիաների վրա: Այս մեթոդը հանգեցրեց մի շարք մոլորությունների և քրիստոսաբանական թյուր բանաձևումների, որոնցից զերծ են մնացել հայ աստվածաբանները:

Այստեղ կարող է հարց առաջանալ՝ իսկ ի՞նչ առնչություն ունեն քրիստոսաբանության վիճահարույց հիմնախնդիրները սույն զեկուցման բուն թեմայի՝ երևութականության աղանդի հետ: Առանց վարանելու պիտի ասենք, որ այստեղ առկա է առնչություն, ընդ որում խիստ անմիջական և կոնկրետ: Ինչպես արդեն նշել ենք, և՛ Հովհաննես Օձնեցին, և՛ Հովհաննես Դամասկացին հավասարապես մերժել են այս աղանդը, սակայն եթե Օձնեցու դեպքում այս մերժումն օրգանապես բխում է քրիստոսաբանական հայեցակարգի բուն էությունից, այսինքն՝ ի Քրիստոս կատարյալ Աստծո և կատարյալ մարդու անբաժանելի միությունից, ապա նույնը չի կարելի ասել Դամասկացու մասին: Քաղկեդոնական քրիստոսաբանությունը, որ չի ընդունում Քրիստոսի մարդկային անձի գոյությունը, և, ըստ այդմ, զրկում է Քրիստոսի մարդկությունը իրական գոյաբանական կարգավիճակից, քանզի անդեմ բնություն գոյություն ունենալ չի կարող, անխուսափելիորեն և նրա կողմնակիցների սուբյեկտիվ մտադրություններից անկախ, հանգեցնում է երևութականությանը: Ըստ էության, երկաբնակության շրջանակներում Քրիստոսի լիարժեք մարդկություն գոյություն ունենալ

չի կարող, ու հետևաբար, աստվածային Բանի մարդեղությունը դառնում է պատրանք: Քաղկեդոնականությունը մեծ վտանգ էր ներկայացնում ուղղափառության համար նաև այն պատճառով, որ *de jure* մերժելով երևութականության աղանդը, նա *de facto* ընդունում էր այն, խեղաթյուրելով քրիստոնեության գաղափարական հիմքերը:

պ. գ. թ. Արթուր Մաթևոսյան  
ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ

# ԱՄՅՈՒՄԱԿՏՈՒԹՅՈՒՆ



## ՀՈՎՅԱՆԵՍ ՕՁՆԵՑԻՆ ԵՎ «ՍԱԿՍ ԺՈՂՈՎՈՑ» ԵՐԿԻ ԲՆԱԳԻՐԸ

Հայոց եկեղեցու պատմության հնագույն սկզբնաղբյուրներից է Հովհաննես Օձնեցուն վերագրվող «Սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայք» մատենագրական երկը: Դրա հնագույն ընդօրինակությունը պահպանվել է «Գիրք թղթոց» վավերագրերի ժողովածուում, որն էլ առաջին անգամ հրատարակվել է ըստ Անտոնյան հավաքածոյի նշանավոր մատյանի՝ Թբիլիսիում, 1901 թ. (ԳԹ, էջ 220-233): ԺԳ դարի այդ արժեքավոր ձեռագիրն այսօր պահպանվում է Ջմմառի մատենադարանում<sup>1</sup>: «Սակս ժողովոցի» մեզ հետաքրքրող բնագիրը երկրորդ անգամ, որոշ փոփոխություններով հրատարակեց Նորայր արք. Պողարյանը 1994 թ., «Գիրք թղթոցի» նոր հրատարակության մեջ<sup>2</sup>: Հայագիտության մեջ հակասական կարծիքներ են ձևավորվել այս երկի պատկանելության և ժամանակի խնդրի վերաբերյալ: Հովհաննես Օձնեցու հեղինակությունը կասկածի տակ են դրել Մաղաքիա Օրմանյանը<sup>3</sup>, Երվանդ Տեր-Մինասյանը<sup>4</sup>, վերջերս էլ՝ Նորայր արք. Պողարյանը, որը ԳԹ-ի նոր հրատարակության համար կազմած ծանոթագրություններից մեկում երկը անհարազատ է համարել Հովհաննես Օձնեցուն («Գրութեանս խորագիրը զայն կը վերագրէ Հայոց Յովհաննէս Իմաստասէր Կաթողիկոսին, որ սակայն երկբայական կը համարուի ընդհանրապես»)՝, որով հարգարժան հեղինակն առաջին հերթին նկատի է ունեցել Մաղաքիա արք. Օրմանյանի տեսակետը («...գիրին ուսումնասիրութեամբ հնար չէ իբր Օձնեցիի վաւերական գործ նկատել այն գրութիւնը, այլ անոր անունը կեղծելով որևէ ապիկար մեկէ մը գրուած ըսել»),

<sup>1</sup> Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Ջմմառի վանքի մատենադարանին, հտ.Բ. «Անտոնեան հաւաքածոյ», կազմեցին Հ.Ն.Ակիմեան և Գ. Գ. Ոսկեան, Վիեննա 1971, էջ 21-26:

<sup>2</sup> Գիրք թղթոց, երկրորդ հրատ., Երուսաղեմ 1994, էջ 473-493:

<sup>3</sup> Ազգապատում, հտ. Ա, § 563, 575:

<sup>4</sup> Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին 1908, էջ 177-231:

<sup>5</sup> Գիրք թղթոց, Երուսաղեմ 1994, էջ 673:

Ազգապատում, հտ. Ա, § 575): Այս տեսակետը կարծում ենք բավական խիստ է և չի արտահայտում իրերի վիճակը, քանի որ գործունենք ոչ թե զեղծարարություն, այլ միջնադարյան մատենագրական մի ուրույն տեսակի հետ, որը հատուկ է դարաշրջանին և բխում է միջնադարյան սքոլաստիկայի կարիքներից: Այդ երևույթին ի մոտո ծանոթանալու համար դիմենք «Սակս ժողովոց» երկի բովանդակության մանրամասն ձևաբանական քննությունը:

Այս բնագրի բնագրագիտական-ձևաբանական հետազոտությունը թույլ է տալիս կատարել հետևյալ նախնական եզրակացությունները.

ա) Մատենագրական երկը կարելի է բաժանել երեք հիմնական մասի,

բ) Երկի առաջին մասը նվիրված է Հայոց եկեղեցու հրավիրած առաջին վեց ժողովների համառոտ նկարագրությունը և մինչև Հովհաննես Օձնեցին տեղի ունեցած եկեղեցական պատմության իրադարձությունների նկարագրությունը:

գ) Երկրորդ մասը պատմում է Մանազկերտի ժողովի հրավիրման պարագաների, ընդունած վարդապետության ու ծիսական հարցերի մասին: Աշխատության այս մասը զբաղված է գերազանցապես հոգնակի առաջին դեմքով, Հովհաննես Օձնեցու անունից: Մանազկերտի ժողովի որոշումը բաղկացած է չորս մասից. 1) Հավատո խոստովանություն, 2) Պատարագի հացի և գինու խնդիր, 3) Առաջավոր և Քառասնորդաց պահքի խնդիր, 4) Ավագ հինգշաբթու հաղորդության խնդիր:

դ) Երկի հեղինակը Մանազկերտի ժողովն անվանելով :է: (յոթներորդ) ժողով, այդ թվի մեջ կարծես աստվածային խորհուրդ է տեսնում: Նա Եզրից սկսած մինչև իր գահակալությունը հաշվում է վեց կաթողիկոս, որոնք շեղվել են Հայոց եկեղեցու ավանդական հավատաբանությունից:

ե) Երկի առաջին և երկրորդ հատվածներում հեղինակն առնվազն հինգ անգամ շեշտում է Հովհաննես կաթողիկոսի (Օձնեցու) անունը և գրում է նրա անունից (1) «...ինձ Յովհաննիսի ներգեւեալ տարապատկան փանաքէի, մեղաւոր եւ անարժան ծառայի Քրիստոսի Աստուծոյ...» (առաջին հատված), (2) «...չնորհե-

ցաւ ինձ Յովհաննէսի կաթողիկոսի առնել :է: ըրորդ ժողով...», (3) «...ես Յովհաննէս Հայոց հայրապետս կարգեցի ձեզ կէտ սահմանադրութեան...», (4) «...զայս գրեցաք կանոնս, ես Յովհաննէս Հայոց կաթողիկոս...», (5) «Ահաւասիկ ես Հովհաննէս Հայոց կաթողիկոս, գրեցի իմով ձեռամբ զայս կանոնս...» (Երկրորդ հատված): «Սակս ժողովոցի» կազմողը, ըստ իս, այս մասի (հատկապես երկրորդ հատվածի) շարադրանքում օգտագործել է Հովհաննէս Օձնեցու մեզ չհասած կանոնական մի քանի գրություններ (3, 4, 5), որոնք ներկայացվում են իբրև Մանագիկերտի ժողովում ընդունված որոշումներ: Առկա հատվածները ցույց են տալիս, որ «Սակս ժողովոցի» այս մասի հիմքում ընկած են նոտարական հավաստիությունն ունեցող պատմական վավերագրեր, որոնք մասնակիորեն պատճենել է երկը կազմող հեղինակը:

զ) Աշխատության երրորդ, վերջին մասը թուղթ-հրաման է, ուղղված Արշարունյաց քորեպիսկոպոսին: Այստեղ խոսվում է Առաջավոր և Մեծ պահքերի փոխհարաբերության, լուծյալ շաբաթների և ուտիքների մասին: Այստեղ ուշադրություն է գրավում [Գրիգոր] Արշարունյաց քորեպիսկոպոսին Հայոց կաթողիկոս Հովհաննէս Օձնեցու գիմելու բանաձևերը. «...հրաման տամ մեծի փիլիսոփայիս Արշարունեաց քորեպիսկոպոսի...ձեռնարկու լեր, սիրելիդ Աստուծոյ, քաջդ յիմաստակս. եւ նախընդիր ի վարդապետս Հայոց, կարկիչդ Յունաց, եւ դադարեցուցիչդ աղանդոյն Քաղկեդոնի, եւ կորուսիչ ապակաբնակ հերձուածոյն Նեստորի անիծելոյ, բռնահարեա՛ զկամացն Աստուծոյ իբրեւ հանդիսի նահատակ, կոչեա՛ քեզ ի թիկունս աւգնականութեան զմարմնացեալն ի մէնջ ճշմարիտ Աստուած Յիսուս Քրիստոս, առաջնորդ զհայր արարիչ եւ անեղ անքնին յարարածոց, որպէս զի հոգւոյն սրբով, որ է ուղղեկից, սկզբնեալ ընթերցուածոց մեկնումն արարեալ բանաստեղծեսցես, որպէս զի թարգմանեսցես զամենայն կարգ ընթերցարանիս մերոյ, մանաւանդ զխորհրդածութեան ընթերցուածսն չորից յարմարմանցն, որ զանց առնէ զպասեքիւն եւ սկզբնեալ առաջաւորաւն հանդերձ: Իսկ դու ինքնին աշխատելով մատենագրեսցես. եւ ի լուր ականջաց բերելով տգիտաց ծանուսցես զայս իր խորհրդոյ որ զանազանեալ աստուածաքանչ խորհուրդ Տեառն բարձրելոյ. եւ ընդ միոյ

սակաւուղ՝ վարձս ընկալցիս յԱստուծոյ մերմէ. բիւրապատիկ հազարաւորեալ. բիւրաբաշխ եւ մշտալցոյց. եւ յանգրաւ ուրախութեան երախտաւորեալ. ծաղկաւէտ շահաւորեալ. փառաւք վայելելով բերկրեսջիք ի Քրիստոս Յիսուս. յահեղ փառաց յայտնութեան նորա. որում փառք յաւիտեանս ամէն»<sup>6</sup>: Բերված հատվածը կարելի է համարել Հովհաննես Օձնեցու Գրիգորի Արշարունի քորեպիսկոպոսին ուղղված թղթի վերջաբան-ամփոփում, որն օգտագործվել է «Սակս ժողովոց»ը կազմող հեղինակի կողմից:

է) Երկի երկրորդ մասի վերջում բերվում է Հովհաննես Մանդակունի կաթողիկոսի կանոնախմբից երկու հատված<sup>7</sup>, որից հետո անմիջապես ասվում է. «Եւ ի սոյն ղէմս օրինակի փակեալ կայ գիր ընթերցուածովն. զորս կարգեալ են ուղղափառաց սրբոց: Միտ դիր խոստովանութեանն՝ որ նախ քան զմեզ հայրապետք: Այս աւանդ կացցէ ի վիճակս մերում եւ այս մատենագիր եղիցի ամենայն Հայաստանեայց, որք ընդ ձեռամբ մերով հաւանեալ կան ի պահեստի» (ԳԹ, 1901, էջ 232: ԳԹ, 1994, էջ 492): Այս հատվածը, ուր մտահոգությունը արտահայտված է Հայոց կաթողիկոսի տեսանկյունից և անուղղակի կռվան է երկը Հովհաննես Օձնեցու կողմից գրվելու մասին:

ը) Հավանաբար «Սակս ժողովոց» երկի բնագիրը մինչև հրապարակվելը ծանոթ է եղել Արշակ Տեր-Միքելյանին, որը Սամուել Անեցու պատմության 36 ծանոթագրության մեջ, Մանագկերտի ժողովի տաս նգովքներից հետո հրապարակել է այդ հավաքի և նրա մասնակիցների մասին «Սակս ժողովոցի» պատմական տեղեկությունները<sup>8</sup>, որոնք «Սակս ժողովոց»ի բնագրի համեմատությամբ ունեն մի շարք կարևոր տարբերություններ:

<sup>6</sup> ԳԹ, 1901, էջ 233:

<sup>7</sup> Կանոնագիրք Հայոց, աշխ. Վ.Յակոբյանի, Եր. 1964, էջ 498-499: Յովհ. Մանդակունի Հայոց կաթողիկոսի եւ թարգմանչի, աշակերտ եղելոյ սրբոյն Սահակայ Մեծի Հայրապետին Հայոց կաթողիկոսի բան կանոնական (հմմտ. Վենետիկ 1836), Աբել արք. Մխիթարեանց, Պատմութիւն ժողովոց Հայաստանեայց եկեղեցւոյ հանդերձ կանոնագրութեամբք, Վաղարշապատ 1874, էջ 73-75:

<sup>8</sup> Հմմտ. Սամուէլի քահանայի Անեցւոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ / յառաջաբանով, համեմատությամբ, յաւելլածներով եւ ծանօթութիւններով Արշակ Տեր-Միքելեանի, Վաղարշապատ 1893, էջ 288-289: Ցավոք հայտնի չէ, թե Արշակ Տեր-



*Թ) Կարին-Թեոդոսուպոլսի ժողովի (693<sup>9</sup>) :Ը: (ութերորդ) և :Զ: (վեցերորդ) կանոնների ձևակերպումներին մոտեցող հատված է Առաջավոր և Մեծ պահարի մասին պատմող մասը<sup>10</sup>:*

*Երկի առաջին մասում ժամանակագրական կարգով խոսվում է Հայոց եկեղեցու հրավիրած ժողովների մասին: Եթե ուշադիր հետևենք շարադրանքին, ապա հայտնի է դառնում, որ Հայոց եկեղեցու առաջին ժողովները հրավիրվել են Տիեզերական ժողովների որոշումները Հայաստանյայց եկեղեցում ընդունելի դարձնելու մտահոգությամբ: «Սակս ժողովոցում» խոսվում է Նիկիայի (325), Կ.Պոլսի (381) և Եփեսոսի (431) ժողովներից հետո Հայաստանում եկեղեցական տեղեկան ժողովներ գումարելու և հիշատակված Տիեզերական ժողովների որոշումները ընդունելու մասին: Այս ժողովների հեղինակութունն ամենաբարձրն է Հայոց եկեղեցու համար, իսկ նրանց կանոնախմբերը մտել են «Կանոնագիրք Հայոց»<sup>11</sup>:*

*Ժողովների ժամանակագրության այս հատվածում պատմական իրականությունից կատարված միակ շեղումը Նիկիայի կանոնախմբի կանոնների թվի խնդիրն է (ԳԹ-ի հնագույն ձեռագրում՝ ՄԱ, Ն.Պողարյանի հրատարակության մեջ՝ Ի): «Սակս ժողովոց» -ի հեղինակը հավանաբար Նիկիայի ժողովի 20 կանոններին գումարել է Գրիգոր Լուսավորչի կանոնները (որոշ ձեռագրերում 31 հոդվածով<sup>12</sup>) և ստացել 51 թիվը: Առաջին երեք ժողովների մասին վկայություններ կարելի է գտնել հայ պատմագրության մեջ, Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բուզանդի և Մով-*

Սիբեյյանը ո՞ր ձեռագրից կամ մեզ անձանոթ ո՞ր աղբյուրից է քաղել այդ տեղեկությունը:

<sup>9</sup> Այս ժողովի հրավիրման թվականի և պարագաների մասին տես M. van Esbroeck, Le discours du Catholico Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte.- in: The Council in Trullo revisited / edited by G.Nedungatt, M.Featherstone, Roma 1995, p. 360-363 (Kanoniika, 6):

<sup>10</sup> Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Բ / Աշխատասիրությամբ Վ.Հակոբյանի, Երևան 1971, էջ 254, 252-253:

<sup>11</sup> Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Ա / Աշխատասիրությամբ՝ Վ.Հակոբյանի, Երևան 1964, էջ 114-150, 273-276, 277-281:

<sup>12</sup> Հմմտ. Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Ա, էջ 595:

սես *Խորենացու երկերում*, ինչպես նաև «*Կանոնագիրք Հայոցի*» մեզ հասած հնագույն ժողովածոյում:

Չորրորդ (Դ) ժողովը Շահապիվանինն է, որի հրավիրողն է «Յովսէփ աշակերտ Մաշտոցի եւ Սրբոյն Սահակայ, նորին տեղապահ» (ԳԹ, 1901, էջ 220): Հայոց եկեղեցու հիշատակված Դ ժողովի մասին կարևորագույն սկզբնաղբյուրը Շահապիվանի ժողովի կանոնախումբն է, որի բնագիրը մեզ է հասել «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածոյի կազմում<sup>13</sup>: Հինգերորդ և վեցերորդ ժողովների մասին պատմող հիմնական վավերագրերը պահպանվել են «Գիրք թղթոց» ժողովածոյում<sup>14</sup>: Վերջին երկու ժողովներին անդրադառնալիս, «Սակս ժողովոցի» հեղինակը հիշատակում է, որ դրանցից առաջինը հրավիրվել է նեստորական աղանդի դեմ, իսկ վերջինը՝ Քաղկեդոնի ժողովի: Բաբգեն կաթողիկոսի հրավիրած Ե ժողովի թվականի վերաբերյալ հայագիտության մեջ եղել են հակասական կարծիքներ, որոնց շուրջ իրենց տեսակետներն են արտահայտել Երվանդ Տեր-Մինասյանն ու Նինա Գարսոյանը<sup>15</sup>:

«Սակս ժողովոց»-ի ժամանակագրության հատկանշական կողմերից է այն հանգամանքը, որ հիշատակվում է ժողովը հրավիրող կաթողիկոսների և պետական ամենաառաջին գործիչների անունները և իշխանության տարին (Ա ժողով – Տրդատի :ԼԷ:, Դ – Հազկերտի :Զ:, Ե – Կավատի :ԺԸ:, Զ – Խոսրովի :ԻԴ: և Յուստինիանոսի :ԺԴ:): Այս թվարկման ընթացքում իսկ ընկալելի է, թե այդ որոշումների կայացման մեջ ինչ դեր է հեղինակն հատկացնում արտակեղեցական քաղաքական ուժերին: Արտաքին քաղաքական ուժերի, հատկապես Պարսից արքաների և բյուզանդական կայսրերի միջամտությունը Հայոց եկեղեցու ներքին գործերին, ընդգծում են նաև այնպիսի քաղկեդոնամետ հուշարձաններ, ինչպիսիք են «*Narratio de rebus Armeniiae*»-ն և Արսեն Սափարացու «Վրաց և Հայոց բաժանման մասին» երկերը: Հատկանշական է նաև այն պարագան, որ վերոհիշյալ վեց ժողովների մասին խոսե-

<sup>13</sup> Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Ա, էջ 422-466:

<sup>14</sup> ԳԹ, 1994, էջ 147-205.

<sup>15</sup> N.Garsounan, L'Eglise Armenienne et le grand schisme d'Orien, Louvain, 1999, p. 159-168.

լիս հեղինակը չի հիշատակում այդ ժողովներին աշխարհականների մասնակցությունը, թեև Շահապիվանի, Դվինի Ա և Բ ժողովների պահպանված վավերագրերը հավաստում են հակառակը:

Հատկանշական է, որ Շահապիվանի ժողովի մասնակիցների մասին կանոնախմբի առաջաբանում մանրամասնորեն ասված է. «Եւ ժողովէին եպիսկոպոսք Խ եւ երիցունք եւ սարկաւազունք բազում եւ նախանձաւոր պաշտաւնեայք եւ համաւրէն ուխտ սրբոյ եկեղեցւոյ, իշխանք ամենայն՝ գաւառատեարք, գաւառակալք պէտք, բռնաւորք, գաւրազլուխք, հազարաւորք, կուսակալք, ազատք կողմանց կողմանց, աւագ նախարարք աշխարհին Հայոց...»<sup>16</sup>: «Սակս ժողովոց»-ում Շահապիվանի ժողովի մասնակիցների մասին խոսելիս հիշատակված են միայն 40 եպիսկոպոսներն ու երեցները, սկզբնաղբյուրի վկայությունը աշխարհականների մասնակցության մասին լռության է մատնված: Հայոց եկեղեցու ժողովներին աշխարհականների ներկայության փաստը վկայված է նաև Բաբգեն կաթողիկոսի հրավիրած Դվինի Ա ժողովի (506 թ.) վավերագրում. «Եւ ես Բաբգէն Հայոց կաթողիկոս եւ ամենայն եպիսկոպոսունք, եւ Վարդ Մամիկոնեան, եւ այլուր միանգամ իշխանք եւ նախարարք»<sup>17</sup>: Դվինի Բ ժողովից (555 թ.) պահպանված վավերագիրը ներսես Բ կաթողիկոս ի հետ միասին հանվանե ստորագրել են 19 եպիսկոպոս, 34 իշխան. «Եւ ոչ ոք արտաքոյ մնաց յաշխարհականաց ի յայս ի կամաւոր գործոյ, ի քահանայից, ի վանականաց, ի ժողովրդականաց, ի բարետոհմից, եւ յամենայն շինականաց»<sup>18</sup>:

«Սակս ժողովոցի» հեղինակը իր հիշատակած ժողովների մասին խոսելիս միտումնավոր կերպով շրջանցել է այդ իրադարձություններին մասնակցած սոցիալական տարբեր խմբերի դերը, հիշատակելով միայն հոգևորականությունը: Եկեղեցական ժողովներում աշխարհականների մասնակցության փաստի (վկայված՝ Գիրք Թղթոց, Կնիք Հաւատոյ եւ այլն) մերժումը, չի կարող լինել դեռևս այս երկի կեղծված լինելու ապացույց: Այս փաստն ավելի շատ հակված ենք բացատրելու Հովհաննես Օձնեցու դարա-

<sup>16</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 327-328:

<sup>17</sup> Տե՛ս ԳԹ, 1901, էջ 41-51, 1994, էջ 147-156

<sup>18</sup> Տե՛ս ԳԹ, 1994, էջ 199-203:

շրջանում հետզհետե արմատավորված այն տեսակետով, որ եկեղեցական ժողովներում որոշումներ հիմնականում կայացնում են եպիսկոպոսները և բարձրագույն հոգևորականությունը: Այս միտումն առկա է հենց Մանագիերտի ժողովից մեզ հասած միակ վավերագրում, որը պահպանվել է «Սակս ժողովոցի» բնագրում:

«Սակս ժողովոցում» Դվինի Ա եկեղեցական հավաքի (կամ «Սակս ժողովոցի» Ե ժողովի) վայր է հիշատակված Քաղաքուղաշտը (Վաղարշապատ): Երվանդ Տեր-Մինասյանն անդրադառնալով այս խնդրին, նկատում է, որ «Սակս ժողովոցի» հեղինակը օգտվել է Դվինի Ա ժողովի մասին պատմող Բաբգեն կաթողիկոսի թղթից, ինչ չի կարելի ասել Հովհաննես Դրասխանակերտցու «Հայոց պատմութեան» համապատասխան հատվածի մասին, ուր ժողովատեղ է անվանված Նոր քաղաքը (Վաղարշապատի անուններից մեկը)<sup>19</sup>: Այս փաստերը ցույց են տալիս, որ վերջին երկու վկայությունների սկզբնաղբյուրը մեկն է: Հակված ենք նաև կարծելու, որ «Սակս ժողովոցը» կազմողի կամ նրա սկզբնաղբյուրի սխալն է ուղեցույց եղել Հովհաննես Դրասխանակերտցուն: Այս փաստը կարող է կռվան ծառայել, «Սակս ժողովոցի» բնագիրի ստեղծման հետին ժամկետը Ը-Թ դարերից ոչ ուշ թվագրելու համար:

Հովհաննես Օձնեցու կաթողիկոսությունից առաջ տեղի ունեցած վերջին ժողովը, որի մասին խոսում է «Սակս ժողովոցի» բնագիրը, Ներսես Բ կաթողիկոսի հրավիրած Դվինի Բ ժողովն (556 թ.) է: Այս ժողովը նոր եկեղեցաքաղաքական գիծ է որդեգրել, հակադրվելով Քաղկեդոնի ժողովին: Ինչպես նկատում է «Սակս ժողովոցի» հեղինակը, Հայոց եկեղեցու պատմության հաջորդ փուլը 150-ամյա անգիջում պայքար է այդ ժողովի որոշումները վերահաստատելու համար: Այն է, ըստ «Սակս ժողովոցի»-ի հեղինակ Հովհաննես Օձնեցու, եղել իրենից առաջ տեղի ունեցած Հայոց եկեղեցու բոլոր ժողովների գագաթնակետը: Այստեղ մերժվել է Քաղկեդոնի ժողովն իր դավանաբանությունը: «Սակս ժողովոցի» կարևորագույն հաղորդումներից է, որ արգեն Դվինի

<sup>19</sup> Ե.Տեր-Մինասյան, Բաբգեն կաթողիկոսի ժողովի թվականը և տեղը, տե՛ս Ե. Գ. Տեր-Մինասյան, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Եր. 1971, էջ 31-44:

Բ ժողովում հաստատվել է Հայոց եկեղեցու եկեղեցական ավանդույթի հետևյալ առանձնահատկությունները.

ա) մերժել «երկաբնակ հաւատն» միաւորութեան խոստովանութեամբ

բ) «զՄննդեանն և զՄկրտութեանն միաւորելով յոյժ ստիպմամբ հաստատութեամբ անխզելի» ( Մննդյան և Մկրտության Տոներն միասին (նույն օրը) տոնել),

գ) «անորոշաբար կանոնաւ վասն երկուց բնութեանցն միաւորելով զմիութիւնն ունելով սրբեցին դարձեալ գլխաչեցարն յերիս սրբասացութիւնս»<sup>20</sup>:

Հիշատակված կետերից երկուսը (ա և գ) ներսես կաթողիկոսի հրավիրած ժողովի առիթով հիշատակվում է նաև «Narratio de rebus Armeniae» (Պատմություն Հայոց գործերի մասին) և Արսեն Սափարացու «Վրաց և Հայոց բաժանման մասին» երկերում<sup>21</sup>: «Սակա ժողովոց»-ի և հիշատակված քաղկեդոնամետ երկերի տարբերությունը կայանում է նրանում, որ «Սակա ժողովոց»-ի հեղինակը կանգնած է Հայոց եկեղեցու դավանության և հակաքաղկեդոնական պայքարի դիրքերի վրա: Այս փաստն էլ վկայում է, որ «Սակա ժողովոց»-ը հիշատակված երկերի ժամանակակիցն է և նրանց նման ունի խիստ հակաճառական բնույթ: Համենայն դեպս «Սակա ժողովոց»-ի գրման ներքին սահման պետք է համարել «Narratio de rebus Armeniae» երկը, որը ըստ Ժ. Գարիտի գրվել է Ը դարի սկզբին, որից առատորեն օգտվում է Թ դարի հեղինակ Արսեն Սափարացին:

Հիշատակված կետերը և դավանաբանական դիրքորոշումը չափազանց կարևոր են, քանի որ հաջորդ ժողովում, որը տեղի է ունեցել այս (2 ժողովից) գրեթե մեկ ու կես դար հետո, Մանազկերտում՝ 726 թ., վերարձարծվել են վերոհիշյալ հարցերը: Ըստ «Սակա ժողովոց» երկի հեղինակի, Հայոց եկեղեցու պատմությունը Դվինի Բ ժողովից հետո, գրեթե մեկ և կես դար կանգ է

<sup>20</sup> Տե՛ս ԳԹ, 1901, 221:

<sup>21</sup> La Narratio de rebus Armeniae / ed. critique et commentaire par G.Garitte, Louvain 1952. p. 35, 158-163: Յ. Բարթիկյան, "Narratio de Rebus Armeniae", հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, Բանբեր Մատենադարանի, 6, Եր. 1962, էջ 465: Լ.Մելիքսեթ-Քեկ, Վրաց աղբյուրները Յայաստանի և հայերի մասին, հ. Ա, Եր. 1934, էջ 40:

առել: Հավանաբար հեղինակը նկատի ունի այն փաստը, որ Դվինի երկրորդ ժողովից հետո իրադարձությունները Հայաստանում հետզհետե փոխվել է հօգուտ Քաղկեդոնի ժողովի կողմնակիցների: Հայոց եկեղեցու վերևում թվարկված վեց ժողովները հիշատակելուց հետո, հեղինակը համառոտաբար անդրադառնում է Հերակլ կայսեր կողմից Երուսաղեմի գրավման, Ս. Խաչի գերեվարման և վերադարձի պատմությանը, խոսում է բյուզանդացիների հրավիրած ժողովի մասին, որին հավանություն է տվել նաև Եզր կաթողիկոսը, մերժելով Դվինի ժողովի որոշումները: 570-ական թթ. սկսված պարսկաբյուզանդական պատերազմն ավարտվում է Սասանյան պետության պարտությանը, իսկ Հայաստանի մեծ մասն անցնում է բյուզանդական տիրապետության տակ: Այս դարաշրջանի հատկանշական իրադարձություններից մեկն էլ Ավանի բյուզանդական կաթողիկոսարանի հիմնումն էր, որը Բյուզանդական կայսրության տարածքներում Հայոց եկեղեցու միակ պաշտոնական ներկայացուցիչն էր դարձել<sup>22</sup>: Դվինում նստող Հայոց կաթողիկոսարանի իշխանությունը տարածվում էր միայն Այրարատում, Սյունիքում, Նախիջևանում և Վասպուրականի մի մասում: Դվինի կաթողիկոսի առաջնությունը, իբրև հավասարների մեջ առաջին, շարունակում էին ճանաչել Աղվանքի և Վրաց կաթողիկոսները: Այս շրջանից անմիջապես հետո փլվեց Այսրկովկասի ժողովուրդների միասնական եկեղեցական կառույցը և է դարի սկզբին (607) վրաց եկեղեցին իր կապերը խզեց Հայոց եկեղեցական կազմակերպությունից և ճանաչեց Կ.Պոլսի պատրիարքական աթոռի գերագահությունն ու վարդապետության ողջ համակարգը: Այս իրադարձություններից թուլացած Հայոց եկեղեցին, է դարի 30-ական թթ., Եզր կաթողիկոսի իշխանության տարիներին ընդառաջ գնաց բյուզանդական կայսր Հերակլի հռչակած դավանաբանական նոր քաղաքականությանը: Ահա այս իրադարձությունները նկատի ունի «Սակա ժողովոց»-ի հեղինակը, երբ Եզր Հայոց կաթողիկոսի մասին գրում է. «Եւ գսուրբ ժողովն որ ի Դուինի նգովիւք չափ ի բաց մերժեն, եւ (1) գմիաւորութիւն Ծննդեանն եւ զՄկրտութեանն եւ (2)

<sup>22</sup> Տե՛ս ԲՄ, 6, էջ 467: Լ.Սելիքսթ-Բեկ, Ա, էջ 45:

զիսաչեցարն յերիս սրբասացութեանցն ի բաց մերժեցին»<sup>23</sup>: Ըստ «Սակա ժողովոցի», ահա այս գիշումների շնորհիվ է, որ Եզրը կաթողիկոս է ճանաչվում՝ բյուզանդական կայսրության կողմից: Հետաքրքիր է, որ թէ «Սակա ժողովոցի» և թէ «Narratio»-ի ու Արսեն Սափարացու երկերի Եզր կաթողիկոսն ընդունում է ոչ թե Հերակլ կայսեր պարտադրած «Մեկ կամքի» դավանաբանությունը, որն հայտնի է այլ սկզբնաղբյուրներից, այլ Քաղկեդոնի ժողովի դավանաբանությունը. «հաւանել երկաբնակ խոստովանութեանն նոցա»<sup>24</sup>: «Սակա ժողովոցը» ի լրումն դրա ավելացնում է. «Սոքա հնազանդեալք խոստովանութեանն Քաղկեդովնի անիծելոյ եւ ոչ ընկալան զսուրբ ժողովն Դունի...»<sup>25</sup>:

Զ-է դարերի իրադարձությունների գրեթե նույն հերթականությունը վկայված է նաև «Q dudwtr#gjh#hexv#D up hq b h» և Արսեն Սափարացու «Վրաց և Հայոց բաժանման մասին» երկերում: Այս երկու (քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական) դավանաբանական ուղղություններն էլ ներկայացված էին Զ-է դարերի Մեծ Հայքի եկեղեցական կյանքում: Քաղկեդոնի ժողովի կողմնակիցների ու հակառակորդների միջև հակասությունները առավել ևս սրվեցին Եզրին հաջորդող կաթողիկոսների օրօք, որոնց համար վկայվում է. «զկնի նորա կաթողիկոսք Զ. կարգեալք մինչեւ ցԵղիայ՝ որ էր աւանդութեամբ նոցա»<sup>26</sup>: Հատկանշական է, որ Զ և է ժողովների միջև գահակալած 13 կաթողիկոսներին «Սակա ժողովոցի» հեղինակը բաժանում է երկու մասի: Եզրից առաջ գահակալած և Քաղկեդոնի ժողովը նզոված կաթողիկոսները 6-ն են: Նրանց անուններն ու գահակալման տարիների քանակը հիշատակված են առանձին-առանձին (Ներսես – :Թ.:, Հովհաննես – :ԺԵ.:, Մովսես – :Լ.:, Աբրահամ – :ԻԳ.:, Կոմիտաս – :Լ.:, Քրիստափոր – :Բ.): Եզրից հետո գահակալած կաթողիկոսները, թեև նրանց անունները չեն հիշատակվում, ևս վեցն են: Նրանցից տրվում է միայն Հովհաննես Օձնեցու նախորդի՝ Եղիա կաթողիկոսի անունը:

<sup>23</sup> Տե՛ս ԳԹ, 1901, էջ 222:  
<sup>24</sup> Տե՛ս ԳԹ, 1994, էջ 475:  
<sup>25</sup> Տե՛ս ԳԹ, 1994, էջ 475-476:  
<sup>26</sup> Տե՛ս ԳԹ, 1901, էջ 222:

Հետաքրքիր է «Սակս ժողովոց»-ում Ը դարի կաթողիկոս Հովհաննես Օձնեցու երկակի վերաբերմունքը Եզր կաթողիկոսի և նրան հաջորդած կաթողիկոսների վերաբերմամբ: Մի կողմից նա հավաստում է, որ Եզր կաթողիկոսը դեմ է եղել «սուրբ ժողովոյն Հայոց, վասն զի հաւանեալ ընկալաւ զժողովն Քաղկեդոնի, եւ բաժանեաց ի միմեանց զմիաւորեալ Ծնունդն եւ զՄկրտութիւնն, եւ զխաչեցարն յերիս սրբասացութեանցն որոշեաց, եւ զկնի նորա կաթողիկոսք .Զ. կարգեալք մինչև ցեղիայ՝ որ էր աւանդութեամբ նորա...»<sup>27</sup>: Այսինքն՝ Հովհաննես Օձնեցին հավաստում է, որ Հայոց եկեղեցու կաթողիկոսական իշխանությունը ընթացել է խոտոր ճանապարհով, մյուս կողմից՝ ամենայն պատասխանատվությամբ հայտարարում է, որ Ս.Գրիգորից հետո մինչև Եղիա (իր նախորդը), Ս.Հոգու շնորհը անցել է բոլոր կաթողիկոսներին և հասել է իրեն: Եզրի գործունեությունը բացատրելու համար բերված միակ փաստարկն այն է, որ «Եզր ընկալաւ զհայրապետութիւնն հրամանաւ Հերակղի թագաւորին Հոռոմոց»<sup>28</sup>: Այս հակասությունն ունի չափազանց կարևոր մշակութային հիմնավորում, որի մասին ակնարկում է Սեբեոսը («...Մժեժ Գնունին...ասէ ցկաթողիկոսն ցեզր՝ երթալ նմա յերկիր սահմանացն Յունաց և հաղորդել աւրինաց ընդ կայսեր, ապա թէ ոչ՝ արասցուք մեզ այլ կաթողիկոս. և դու կալ իշխանութիւնդ քոյ ի Պարսից կողմանէ: Իսկ կաթողիկոսն իբրև ոչ կարաց թողուլ զերկեր իշխանութեան իւրոյ՝ խնդրեաց ձեռնարկ հաւատոյ թագաւորէն: Եւ վաղվաղակի առաքեցաւ նմա տումար գրեալ ձեռամբ թագաւորին, և նզովեալ նեստոր և զամենայն հերձուածողս, բայց ոչ էր նզովեալ զժողովն Քաղկեդոնի»<sup>29</sup>: Հովհաննես Դրասխանակերտցի կաթողիկոսը ավելի հանրամատչելի է բացատրում Եզրի դիրքորոշման պատճառը.«...Եզրի՝ վասն զի ոչ կարացեալ զատանիլ յիւրոց հաւատացեալ հօտիցն, յանձն առնու երթալ առ կայսր»<sup>30</sup>: Սա նշանակում է, որ Հայաստանի բյուզանդական մասում Հերակղ կայսեր դավանաբանական քաղաքականության

<sup>27</sup> Տե՛ս ԳԹ, 1994, էջ 422:

<sup>28</sup> Տե՛ս ԳԹ, 1994, էջ 476:

<sup>29</sup> Տե՛ս Պատմութիւն Սեբեոս / աշխ. Գ.Վ. Աբգարյանի, Եր. 1979, էջ 132:

<sup>30</sup> Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, Ղուկ. մատեն., էջ 77:



չնորհիվ ստեղծվել էր մի այնպիսի իրադրություն, որի շնորհիվ Բյուզանդական կայսրության տիրապետության տակ անցած հավատացյալ հիմնական զանգվածը պետական քաղաքականության արգելքի շնորհիվ թույլ թելերով էր կապված Պարսկական մասում գտնվող Հայոց կաթողիկոսական իշխանության հետ: Ժողովրդի մեջ հավանաբար դեռ ապրում էր Հովհաննես Կոզովիտցու օրինակը, Հայաստանի բյուզանդական մասում առանձին հոգևորական պաշտոնյա ունենալու բյուզանդական կայսրության փայփայած գաղափարը, որը փորձում էր ամրապնդել Հերակլ կայսրը: Սասանյան Պարսկաստանի դեմ տարած ջախջախիչ հաղթանակից հետո, դրություն տերը Հերակլն էր, որը Հայաստանը քաղաքականապես իրեն ենթարկելուց հետո, նպատակ էր դրել նաև վերացնել դավանաբանական տարբերությունները, որի հիմնական նպատակն էր բյուզանդական կայսրության սահմանների ներսում գտնվող եկեղեցական ողջ կառույցը դնել նվիրապետական միևնույն համակարգի, կամ բյուզանդական կայսեր հովանավորության ներքո: Եզր կաթողիկոսը շատ լավ էր պատկերացնում նման քաղաքականության հետևանքները հայապահպանման և հոգևոր-մշակութային գործունեության ապարեզում, հատկապես է դարի սկզբին տեղի ունեցած վրաց-հայկական եկեղեցական բաժանումից հետո: Այդ էր պատճառը, որ Եզր Փառաժնակերտցին ամեն գնով փորձում էր պահպանել Հայոց եկեղեցու ամբողջականությունը: Ը դարի սկզբին գրեթե ամբողջովին վերացել էր բյուզանդական կայսրության քաղաքական-եկեղեցական ճնշման հնարավորությունն իսկ: Այդ է պատճառը, որ Հովհաննես Օձնեցին ամեն գնով փորձում է ընդգծել Եզրի կաթողիկոսության խոտոր ուղղությունը և բացառել վերադարձը այդ դարաշրջանին:

Հետաքրքիր է Ը դարի 20-ական թթ. ընկալումը Հայոց եկեղեցու վերջին 150 տարիների պատմության նկատմամբ: Եզրից հետո սկսված պառակտում «ոչ ընդունի Ս.Եկեղեցի, այլ նգովելով արտաքս մերժէ զչբոթ և զերկաբնակ հաւատ նոցա»<sup>31</sup>:

<sup>31</sup> Տե՛ս ԳԹ, 1901, էջ 223:

Հետաքրքիր է նաև այն հանգամանք, որ «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակը չգիտե Հայոց եկեղեցու կողմից հրավիրված որևէ ժողով, որը տեղի ունեցած լինի Դվիվնի Բ ժողովից հետո, քանի որ Մանազկերտի ժողովը, որ նա համարակալում է իբրև :է: ժողով, իրենից առաջ գիտե միայն Ներսես Բ-ի հրավիրած Դվիվնի Բ ժողովը, որը համարակալված է իբրև :Զ: ժողով: Չափազանց կարևոր է նաև այն փաստը, որ թեպետ «Սակս ժողովոցը» գիտե Եզրի կաթողիկոսության ժամանակ Հերակլ կայսեր Կարինում հրավիրած ժողովի մասին, սակայն դա համարում է հավանաբար Հունաց եկեղեցու ժողով. «Իսկ ապա գկնի ԸԺ ամի արար ժողով ի Կարնոյ քաղաքի, յաճախագոյն իմաստասիրաւքն Յունաց»<sup>32</sup>: Այս է պատճառը, որ պատմագրութեան առջև նոր խնդիր է դրվում, թե արդյոք ե՞րբ է տեղի ունեցել եկեղեցական այն ժողովը, ուր ընդունվել է Հովհաննես Օձնեցու 32 կանոնների կանոնախումբը: Այս կանոնախումբը չէր կարող Մանազկերտի ժողովից առաջ տեղի ունեցած որևէ ժողովում ընդունվել, քանի որ այդ ժողովի մասին որևէ պատմական ուղղակի հիշատակութուն սկզբնաղբյուրներում չունենք:

Փակելով «քաղկեդոնիկների» մասին իր ասելիքը, «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակը շարադրանքը շարունակում է առաջին դեմքով, Հովհաննես կաթողիկոսի անունից, հիշատակելով, որ ինքը Ս. Հոգու շնորհը ժառանգել է Եղիա կաթողիկոսից, դրանով իսկ ընդգծելով Հայոց կաթողիկոսական աթոռի շարունակականութունը սկսած Ս. Գրիգորից մինչև իր օրերը: Հայոց եկեղեցու շարունակականութեան ապահովման կարևորագույն քայլերից մեկն էլ «Սակս ժողովոցի» հեղինակն համարում է Հայոց եկեղեցու :Զ: ժողովի որոշումների վերահաստատումը:

Մանազկերտի ժողովն համարելով ըստ հերթականութեան :է:-ը, Հովհաննես Օձնեցին այդ թվով էլ հավանաբար փորձում է սրբացնել Մանազկերտի ժողովը և կարևորել նրա տեղը Հայոց եկեղեցական ժողովների շարքում:

Բերված փաստերը խոսում են այն մասին, որ «Սակս ժողովոց» երկը ամենայն հավանականութեամբ գրված է Հովհաննես

<sup>32</sup> Տե՛ս ԳԹ, 1994, էջ 475:

*Օձնեցու կողմից կամ նրա միջավայրում և արտահայտում է Լ  
դարի առաջին կեսի հայ հոգևորականության մտահոգությունները:*

**պ.գ.դ. Ազատ Բոզոյան  
ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ**

## ՀՈՎՀԱՆԵՍ ՕՁՆԵՑՈՒ «ԸՆԴԴԷՄ ԵՐԵՒՈՒԹԱԿԱՆԱՑ» ՃԱՌԻ ՀԱՅՐԱԽՈՍԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ

Բացառիկ մեծ է եղել այն հեղինակությունն ու վարկը, որ ունեցել է Հովհաննես Օձնեցի հայրապետը բովանդակ միջնադարում: Այդ հեղինակությունը նա վաստակել է ոչ միայն իր կյանքով, եկեղեցական գործունեությամբ, այլև՝ մատենագրական ժառանգությամբ: Նրա երկերը բարձրորեն գնահատել, նրանցից վկայություններ են քաղել Խոսրով Անձևացին, Գրիգոր Վկայասերը, Ներսես Շնորհալին, Գրիգոր Տղան, Ներսես Լամբրոնացին և ուրիշներ: Օձնեցու երկերի դավանաբանական կարևորության ու դավանական վտանգավորության մասին է վկայում այն փաստը, որ նրա անունը հիշատակվում է հայոց մոլորական հորջորջված մատյանների մի ցուցակում, որ ներկայացվել էր Ավինյոնի պապական արքունիք<sup>1</sup>: Այս իրողություններն ինքնին ցույց են տալիս Օձնեցու երկերի՝ Հայ եկեղեցու ինքնուրույնության, աստվածաբանական ինքնահաստատման մեջ բերած նպաստի մասին: Տվյալ տեսակետից հատկապես մեծ է նրա ճառերի՝ մասնավորաբար «Ընդդէմ երեւութականաց» ճառի նշանակությունը:

Այս երկն իբրև առանձին գիրք առաջին անգամ հրատարակվել է Վենետիկում 1807 թ. Հ. Մկրտիչ վրդ. Ավգերյանի աշխատասիրությամբ՝ աղբյուրների մանրակրկիտ հաշվառումով և արձանագրումով: Այնուհետև ճառը հրատարակվում է 1833 թ. Օձնեցու ժառանգությունը ներկայացնող հատորում: Ճառիս լատիներեն թարգմանությունը ներառնված է Օձնեցու երկերն ընդգրկող հայերեն-լատիներեն հատորում, որ հրատարակվում է դարձյալ Ավգերյանի աշխատասիրությամբ:

Հաստատելու և հիմնավորելու համար հայ եկեղեցու դավանական սկզբունքների ճամարտացիությունը և մյուս կողմից Ազգային եկեղեցին զերծ պահելու եվտիքյան երևութականության

<sup>1</sup> Տե՛ս Բ. Ս. Անայան, Հայոց մոլորական համարված գրքերն ըստ լատինական մի հին ցուցակի, «Էջմիածին», 1975, Ժ, էջ 31-32:

մեջ մեղադրվելուց՝ Օձնեցին դիմել է զանազան աղբյուրների օգնությունը: Խնդրո առարկա ճառը շարադրելիս նրա ձեռքի տակ եղել են հայրախոսական, ժողովական, դավանաբանական բնույթի երկեր:

Պատասխանելով իր ժամանակաշրջանի արդեն ձևավորված աստվածաբանական պահանջին և ճաշակին՝ Օձնեցին դիմում է Դ-Ե դդ. Տիեզերական եկեղեցու մեծանուն հեղինակությունների վարդապետական ժառանգությունը: Նա լայնորեն օգտվում է նախաքաղկեդոնյան եկեղեցու աստվածաբանական ձեռքբերումներն ու նվաճումները ներկայացնող Աթանաս Ալեքսանդրացու, Գրիգոր Նազիանզացի-Աստվածաբանի, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նյուսացու, Հովհաննես Ոսկեբերանի, Սեբերիանոս Գաբաղացու, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու և այլոց երկերից: Աղբյուրներն օգտագործված են երկու սկզբունքով՝ բառացի վկայաբաղումով և իմաստային հառաջաբերումով: Բառացիորեն են օգտագործված Կյուրեղ Երուսաղեմացու (†386), Գրիգոր Նազիանզացի-Աստվածաբանի (†389), Գրիգոր Նյուսացու (†394), Հովհաննես Ոսկեբերանի (†407) և Սեբերիանոս Գաբաղացու (†415/430) երկերի հայերեն թարգմանությունները:

Արանց մեջ Գրիգոր Նազիանզացու և Բարսեղ Կեսարացու երկերից բերված քաղվածքների քանակը գերազանցում է մյուս հայրերի երկերից բերված վկայությունների քանակին: Այսպես միայն Գրիգոր Նազիանզացուց բերված վկայությունների քանակն անցնում է մեկ տասնյակից: Եվ սա պատահական չէ: Չկա քրիստոսաբանական խնդիրներ շոշափող որևէ դավանաբանական երկ, որ շրջանցի Գրիգոր Նազիանզացու հեղինակությունը<sup>2</sup>: Ուստի միանգամայն օրինաչափ է, որ քրիստոսաբանական հարցեր արծարծող «Ընդդեմ երեւութականաց» ճառը գրելիս Օձնեցին ևս մասնավոր նկատառումով դիմում է Գրիգոր Նազիանզացու քրիստոսաբանական շեշտվածք ունեցող մատենագրությանը: Այսպես նազիանզյան հատվածների գերակշիռ մասը քաղված են նրա՝ հայ թարգմանական մատենագրությանը հայտնի՝ «Առ որս»


<sup>2</sup> Տե՛ս և հմմտ. Կիմ Մուրադյան, Գրիգոր Նազիանզացին հայ մատենագրության մեջ, Եր., 1983, էջ 143-168:

ճառաչարից: Ներքոբերյալ քաղվածքները համարյա բառացի ճշգրտությամբ վկայաբերված են այդ ճառաչարից.

«Բնութիւնք երկու ասելով. վասն զի Աստուած եւ մարդ» (27)<sup>3</sup>  
= Ա. Թուղթ առ Կղեղոնիոս. Առ որս, Թ՝ ճառ. ՄՄ՝ ձեռ. 4149, Թ. 142ա:

«Չարչարելի մարմնով և անչարչարելի Աստուածութեամբն» (28)= Ա. Թուղթ առ Կղեղոնիոս, Առ որս, Թ՝ ճառ, ձեռ. 4149, Թ. 141բ:

«Զերիս գոյութիւնսն ոչ միոյ իմանալ ժողովման կամ լուծանելոյ ի միմեանս եւ կամ խառնակութեան» (38) = Յաղագս Հաւատոյ, Առ որս, Բ՝ ճառ, ձեռ. 4149, Թ. 13ա:

«Պարտ է զմի Աստուածութիւն պահել եւ զերիս դեման խոստովանել եւ կամ զերիս գոյացութիւնս, եւ զիւրաքանչիւրոք հանդերձ յատկութեամբ» (39) = անդ, ձեռ. 4149, Թ. 13ա, նաև ԿՀ<sup>4</sup>, էջ 38: Ի դեպ, ինչպես նկատում է Ավգերյանը, այս վկայության «գոյացութիւն» եզրի դիմաց հունարենն ունի  եզրը, որ նշանակում է անձ = անձնաւորութիւն: Եզրաբանական այս շփոթը, որ առկա է նաև Գրիգոր Նյուսացու Ս. Երրորդութեան նվիրված ճառի հայերեն թարգմանության մեջ (խառնակեալ յիւրաքանչիւր գոյակցութեանց)<sup>5</sup>, արձագանքն է աստվածաբանական բառապաշարի մեջ տիրող այն անորոշության, որ առկա էր տակավին Դ-Ե դարերում ինչպես Արևելքում այնպես էլ Հատկապես Արևմուտքում:

«Ոչ անգոյք են անուանքն կամ միոյ դիմաց մինչ զի լինել ճոխութիւն մեր անուամբք, այլ ոչ իրաւք» (39) = Խաղաղական ի միաբանութեան միայնացելոցն յետ լռութեան, Առ որս, ԺԳ՝ ճառ, ձեռ. 4149, Թ. 206ա, նաև՝ ԿՀ, էջ 37:

«Կերպարանէ զաւտարին բովանդակ յինքեան զիմ բերելով հանդերձ իմովքն... եւ չափէ զամենայն իւրովք չարչարանաւքն արուեստիւ մարդասիրութեան որպէս թէ ունիցի գիտել իւրովքն

<sup>3</sup> Հընթացս շարադրանքի բերված այս և հետագա էջահամարները ճառի՝ 1807 թ. հրատարակությանն են:

<sup>4</sup> «Կնիք հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ...», աշխատ. Կարապետ եպս. Տեր-Սկրտչյանի, Ս. Էջմիածին, 1914:

<sup>5</sup> ՄՄ. ձեռ. 2607, ք. 359բ:

զմերս» (60-61) = Յաղագս Որդւոյ՝ բան Երրորդ. Առ որս, Ե ճառ, ձեռ. 4149, թ. 57աբ:

Իրենց աղբյուրին բառացիորեն համապատասխանում են նաև Գրիգոր Նազիանզացու «Քրիստոս ծնեալ» ճառաչարից բերված հետևյալ հատվածները.

«Քրիստոս ի Կուսէ՛ կանայք, կոյսք լերուք» (6) = Խաւսք ի Մնունդն Քրիստոսի, Քրիստոս ծնեալ, Ա ճառ, ՄՄ ձեռ. 948, թ. 177ա:

«Բաժանի անբաժանաբար եւ միաւորի որոշմամբ եւ ոչ զմիաւորութիւն խառնակութիւն գործելով եւ ոչ զբաժանումն՝ աւտարութիւն» (39) = Ի յայտնութիւն Տեառն, Դարձեալ իմ Յիսուս, Բ ճառ, ՄՄ ձեռ. 1500, թ. 727բ: Վկայութիւնս, որ առկա է նաև «Կնիք հաւատոյ»-ում, կազմված է բնագրի՝ քրիստոսաբանորեն կարևորելի երկու նախադասութիւնների («Բաժանի... որոշմամբ», «ոչ զմիաւորութիւն... աւտարութիւն») կցումով և նրանց միջակա պարբերութիւնների («զի այսպէս ասացից», «վասն զի մի է յերեսեան Աստուածութիւնն, եւ երեքեան մի, յորս Աստուածութիւնն: Իսկ զգերազանցութիւնն ի բաց լիցուք») զանցառումով<sup>6</sup>:

Բարսեղյան ներքոբերյալ քաղվածքները նմանապես համապատասխանում են իրենց աղբյուրներին:

«Արդ, որպէս ընկալաւ զքաղցնուլն Տէր հաստատուն կերակուրն շնչեցեալ ի նմանէ... նոյնպէս եւ զարտաւսրն իրաւացոյց զբնական լինել ի մարմնի զպատահումն թողացոյց (56-57):

Ինչպես նշում է Օձնեցին ինքը, վկայութիւնս քաղված է Ս. Բարսեղի Պահոց գրքի մաս կազմող Գոհության ճառից<sup>7</sup>:

«Երկուց գոյացութեանց կատարելոց միաւորութիւն» (21).

«Մնեալն ի Մարիամայ էութիւնն ի նորա բնութենէն ոչ էր Աստուած բնաբար, այլ՝ միաւորութեամբ տնաւրէնութեան, վասն զի, որ ի բնութենէ Հաւր էր Աստուած Բանն, ի բնութենէ Մարիա-

<sup>6</sup> Տե՛ս ԿԳ, էջ 33, տ. 13-18:

<sup>7</sup> Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 822, թ. 201ա: Ի մտի ունենալով ս. Բարսեղի ճառի դավանաբանական շահեկանությունը՝ Անանիա Սանահնեցին ևս վկայաբերում է մի հատված այս երկից. Դ. Քյոսեյան, Անանիա Սանահնեցի, Ս. Էջմիածին, 2000, էջ 276-77, 376, ճնթ. 62:

մայ էառ զպատկեր ծառայի եւ պտուղ որովայնի նորա գտաւ եղեալ» (24):

Այս երկու վկայութիւնները քաղված են «Բարսղի եպիսկոպոսի և Ապողինարի Հերձուածողի Տեսութիւն ի մարմնաւորութիւն Փրկչին» երկից, որ իբրև ճառախոսական միավոր մաս է կազմում Պահոց գրքի (ԺԹ)<sup>8</sup> և որպես հեղինակավոր վկայութիւն «Բարսղի եպիսկոպոսի ուղղափառի և Ապողինարի Հերձուածողի վիճաբանութիւն» խորագրով ամբողջապես ղետեղված է «Կնիք Հաւատոյ» դավանաբանական ժողովածույում<sup>9</sup>: Ինչպես հայտնի է, հույն մատենագրութեան մեջ այս երկը ընծայվում է մերթ ս. Աթանասին (†373)<sup>10</sup>, մերթ Մաքսիմոս Խոստովանողին (†662) և Թեոդորեոսին (†457): Մինչդեռ, ինչպես նկատում է Հ. Գ. Զարբհանալյանը «Հայկական հին թարգմանութիւնս այս ամէն կարծիք և երկմտութիւն կը՝ փարատէ: Վաւերականութեանն վկայ է և սուրբ Հայրապետն Շնորհալի ի թուղթս իւր»<sup>11</sup>: Այդ վավերականութիւնն է՛լ ավելի ամրապնդվում է տվյալ երկի՝ ս. Բարսեղի անունով «Կնիք Հաւատոյ»-ում ղետեղված լինելու և Օձնեցու կողմից վկայակոչվելու իրողութեամբ:

Իրենց աղբյուրին ճշգրտորեն համապատասխանում են նաև Աթանաս Ալեքսանդրացուց, Գրիգոր Նյուսացուց, Կյուրեղ Երուսաղեմացուց, Հովհաննես Ոսկեբերանից, Սեբերիանոս Գաբաղացուց, «Վարդապետութիւն սրբոյն Գրիգորի» երկից և Կյուրեղ Ալեքսանդրացուց (†444) քաղված հետևյալ վկայութիւնները.

«Որքան ինքն, ասէ, հրամայեաց զբնութեան կատարելով յինքն ընկալաւ... եւ քնոյ, եւ տրտմութեան, եւ մահու, եւ յարութեան» (20). Հատվածս, որ բացակայում է ս. Աթանասի ճառերում, քաղված է «Երանելոյն Աթանասի եպիսկոպոսի Աղեքսանդրացոյ՝ ուստի զԱպողինարեաց, ի բանէն՝ օրինակ բարեպաշտութեան»

<sup>8</sup> ՄՄ ձեռ. 822, ք. 161բ-162ա, 165ա:

<sup>9</sup> ԿՅ էջ 87, տ. 5-6, էջ 91, տ. 13-15, 18-21:

<sup>10</sup> Ավգերյանի ծնթ. նշվ. հրատ. էջ 22 տողատակ:

<sup>11</sup> Գ. Զարբհանալյան, Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց, Վենետիկ, 1889, էջ 330: Դ. Ա. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, Գտ. Բ, Եր., 1976, էջ 1356:



խորագրի ներքո գտնվող միավորից, որ վկայաբերված է «Կնիք հաւատոյ»-ում<sup>12</sup>:

«Քանզի անսուաղ ասէ զքառասուն աւր մնացեալ յետոյ քաղցեալ եւ ետ, յորժամ ակորժեաց, բնութեան զիւրն կատարել» (51). բառացիորեն քաղված է Նյուսացու «Խաւսք յինն երանութիւնսն» երկի Դ ճառից<sup>13</sup>:

«Կրկին էր Քրիստոս. մարդ էր, որ երեւէր, եւ Աստուած էր, որ ոչն երեւէր, եւ Աստուած էր, որ ոչն երեւէր» (27). քաղված է Կյուրեղ Երոստաղեմացու «Կոչումն ընծայութեան» երկի Դ ճառի «Վասն որ ի Կուսէն» ենթաբաժնից<sup>14</sup>:

«Եւ զի՛արդ այգուցն քաղցնոյր: Յորժամ կամէր եւ թոյլ տայր, ասէ, մարմնոյն, յայնժամ զգայր իւրոց կարեացն». բերված է Հովհաննէս Ոսկեբերանի Մատթեի Ավետարանի նշանավոր մեկնութիւնից<sup>15</sup>:

«Առաքեցաւ Աստուած յԱստուծոյ եւ առ Հոգի եւ մարմին ի Կուսէ» (6). Վարդապետ. ս. Գրիգորի<sup>16</sup>:

«Թէպէտ եւ վասն մեր էջ յանարգութիւն, այլ կայ յիւրում բնութեան» (11). Վարդապետ. ս. Գրիգորի<sup>17</sup>:

«Միացաւ ի մարմնի բնութեամբ եւ խառնեաց զմարմինն ընդ իւր Աստուածութեան» (15-16). Վարդապետ. ս. Գրիգորի<sup>18</sup>:

Սեբերիանոս Գաբաղացու ճառերից են քաղված հետևյալ երեք հատվածները.

«Քաղցեալ ըստ մարմնոյն, ծարաւեցաւ, վաստակեաց, ննջեաց եւ այնու ոչ եթէ զԱստուածութիւն ինչ թշնամանեաց, այլ վասն զմարմնոյն բնութիւն ճշմարտութեամբ յայտ առնելոյ (30)».

«Անչարչարելին, ասէ, չարչարի (Սեբեր., Ընդ չարչարանաւք անչարչարելին) չարչարելեալն ոչ ընդ այնու կարեաւք եմուտ, որ ի մեղսն տանիցին... Եւ եթէ լոկ առանձինն քննիցին, կարիք

<sup>12</sup> ԿՂ, էջ 259, տ. 14-18: Ի դեպ, այս հատվածն ընդարձակորեն քաղված է նաև Ա-Մանիա Սանահնեցու Հակաճառության մեջ. տե՛ս անդ, էջ 276, 376, ծմթ. 62:

<sup>13</sup> Տե՛ս ՄՄ, ծեռ. 1013, ք. 132բ:

<sup>14</sup> Տպ. Վիեննա, 1832, էջ 52:

<sup>15</sup> Աւետարանագիրն Մատթեոս, Վենետիկ, 1826, Գիրք Գ, էջ 55:

<sup>16</sup> Ագաթ. § 368 (ուր սակայն «յԱստուծոյ սուրբ Որդին առ զմարմին»):

<sup>17</sup> Ագաթ. § 378:

<sup>18</sup> Ագաթ. § 369:

կոչին, իսկ չափով եւ ըստ ժամանակի աւգնականութիւն են բնութեանս» (Սեբեր., աւգնական բնութեանս մերոյ) (53-54):

«Զի յառաջագոյն կարկեսցէ զբերանս հերձուածողացն եւ յայտ արասցէ, թէ զայս մարմինս զգեցաւ, որ ըստ բազում կարեաւքս մտանէ, որ զանգիտես ի չարչարանաց, որ դողայս ի բռնութենէ մահու, որ խռովիս եւ տրտմիս (Սեբեր., դողայս) ընդ վախճան կենաց» (55): Առաջին երկու հատվածները քաղված են Սեբերիանոսի «Ի տնաւրէնութիւն Փրկչին» ճառից<sup>19</sup>, իսկ երրորդը նրա «Ի բանն Աւետարանին, որ ասէ. Հայր եթէ հնար ինչ իցէ, անցցէ յինէն զբաժակս այս...» ճառից<sup>20</sup>:

Մի փոքր այլ է պարագան հետեյալ վկայության, որ քաղված է Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ԺԲ նգովի մեկնությունից. «Անվիշտ եւ անմահ էր Բանն, որ յԱստուծոյ Հաւրէ, յաղագս այնր իւրացոյց իւր մարմին, որ վշտանալն կարէ» (30): Վկայությունս կազմված է սկզբնաղբյուրի (Անվիշտ եւ անմահ էր Բանն, որ յԱստուծոյ Հաւրէ, եւ ի վեր է քան զապականութիւն, եւ կենդանի առնէ զամենայն, եւ չէ ընդունիչ տրտմութեանց: Եւ թէպէտ եւ այսպէս է բնութեամբ Բանն Աստուծոյ իւրացոյց իւր մարմին ընդունիչ, որ վշտանալ սովոր է)<sup>21</sup> շարահարկներէն իրարից հեռու երկու ընդգծյալ հատվածների կցումից՝ «յաղագս այնր» բառակապակցության միջոցով:

Շոշափելի թիվ են կազմում նաև ոչ բառացի, իմաստային վկայաբաղումները: Այդպիսիք են ս. Աթանասի անունով բերված վկայությունները, որոնց վերաբերյալ Ավգերյանը նկատում է. «Զբազումս ի վկայութեանց սրբոյն Աթանասի, զորս բերէ Իմաստասերն (իմա՝ Օձնեցին) մարթ է համարիլ ի կարգէ այնց գործոց, զորս հնութիւն կամ ի սպառ եղծեաց եւ կամ յանկեան ուրեք պահէ ի թագստեան, վասն որոյ ոչ ունիմք որոշակի նշանակել զտեղիս վկայութեանցն, ուստի առեալ եղեն»<sup>22</sup>: Այս խնդիրն ի մտի ունենալով՝ փորձենք հարաբերական ճշգրտությամբ մատնանիչ

<sup>19</sup> Տե՛ս «Սեբերիանոսի Եմեսացոյ Գաբաղացոց եպիսկոպոսի ճառք ժե», Վեճեստիկ, 1830, էջ 11-13:

<sup>20</sup> Աճդ, էջ 167:

<sup>21</sup> Տե՛ս Գիրք Պարապմանց, Կ. Պոլիս, 1717, էջ 490:

<sup>22</sup> Նշվ. հրատ. էջ 24-25, ծնթ. 4:

*անել վկայութիւնների մեզ մատչելի աղբյուրները: Վերջիններիս նկատմամբ վկայութիւնների հարաբերութիւնն առարկայորեն ցույց տալու նպատակով համադրենք դրանք.*

«Վասն զի եւ ոչ որդէհայրութիւն խոստովանիմք որպէս սաբեղիանոսք, որք ասենն միասնական, այլ ոչ համաբնական» .

**«Յաղագս Սրբոյ Երրորդութեանն»<sup>23</sup>**

«Ջառանձնաւորութիւն որոշեմք, իսկ գլխատուութիւն միաւորեմք»

**«Յամենասուրբ Երրորդութիւնն»<sup>24</sup>**

Քանզի մսոյ եւ ոսկերաց եւ մարմնոյ եւ անձին, յորժամ ասէ Տէրն տրտմելոց եւ խռովեցելոյ եւ յոյժ տխրեցելոյ, իսկ զայս ոչ եւս ոք ասասցէ ըստ բնութեանն աստուածութեանն, իսկ առանձին Աստուծոյ ըստ բնութեան եղեւ, հաճեցելոյ Բանին յանձն առնուլ մարդկային ծնունդ, զի զիր արարածն մեղաւք եւ ապականութեամբ եւ մահուամբ լուծեալ, ինքեամբ ուղղեսցէ, եւ զմեղացն դատապարտութիւն ի վերայ երկրի արար, իսկ զանիծիցն քաւութիւն ի վերայ փայտին, իսկ զապականութեանն քակտումն ի գերեզմանին, եւ

«Ոչ միայն թէ որդէհայրութիւն ի ներքս ածեալ մուծանես, այլ եւ մարմին եւս Հաւր շնորհեսցես, որպէս եւ Որդւոյ» (37) .

Դիմաւք եւ առանձնաւորութեամբ բաժանեն եւ Աստուածութեամբն միաւորեն» . (38) .

Համբերեալ Բանին ծննդեան մարմնապէս եւ զնորին արարածն ի մեղս եւ յապականութեան եւ ի մահու ցնդեալն՝ ինքեամբ ժողովեալ նոր պատկերաւ, վասն որոյ զմեղաց դատապարտութիւն յերկրի արար եւ զանիծիցն բարձումն ի վերայ փայտին եւ զապականութեանն քակտումն՝ ի գերեզմանին եւ զմահուն լուծումն՝ ի դժոխս: Ի վերայ ամենայն տեղւոյ ել, զի ամենայն մարդոյ փրկութիւն գործեսցէ, զպատկեր մերոյ կերպարանիս յինքեան ցուցանելով: Քանզի զի՞նչ պէտք էին Աստուծոյ ծնանել ի կնոջէ, աճել

<sup>23</sup> «Ա. Աթանասի Աղեքսանդրիոյ հայրապետի ճառք, թուղթք եւ ընդդիմասացութիւնք», Վենետիկ, 1899, էջ 120:  
<sup>24</sup> Անդ, էջ 242:

զմահուն լուծումն՝ ի դժոխս. ամենայնի վերելակեալ տեղոյ, զի ամենայն մարդկան փրկութիւնն գործեսցէ, տեսակ մերոյ պատկերիս յինքեան ցուցանելով:

Ապաքէն զի՞նչ էր Աստուծոյ պէտք ծն[նդեան] ի կնոջէ աճելութեան եւ հասակի եւ տարեաց թոյ՝ Արարչին բոլորեցուն, կամ դարձեալ Խաչի, կամ գերեզմանի, ընդ որովք մեքն անկաք, եթէ ոչ զմեզ խնդրէր ըստ մեզ կերպին կենագործել եւ նմանութիւն եւ քատակութիւն կատարել պատկերի առկոչելով «Երանելոյն Աթանասի՝ եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրի ի բանէն որ զԱպողինարէ»<sup>25</sup>

հասակաւ եւ ամաց թուով, եւ որ զյաւիտեանսն արար եւ կամ դարձեալ Խաչին եւ գերեզմանին եւ դժոխոցն, յորս մեք անկաք, եթէ ոչ զմեզ խնդրէր ի ձեռն մերոյ պատկերիս կենագործելով զմեզ եւ յիւր միաբանութիւն եւ նմանութիւն կատարեալ պատկերին կոչիցէ զմեզ (58-59):

*Պարզ Համադրութիւնը ցուցց է տալիս, որ աթանասյան Հատվածները բառացիորեն չեն Համապատասխանում իրենց աղբյուրների հետ. դրանք մասամբ իմաստային, մասամբ բառացի Հատաշարերութիւնն են Համապատասխան տեղիների:*

*Այսպիսին է բարսեղյան ներքոբերյալ Հատվածների պարագան նմանապես.*

<sup>25</sup> Տե՛ս «Տիմոթեոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» աշխատ. Կարապետ Ծ. վրդ-ի և Երուանդ վրդ-ի, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 11, տ. 17-34: Հատվածիս բնագրային հավաստիութեան մասին է վկայում այն իրողութիւնը, որ նրա մաս կազմող «զմեղացն դատապարտութիւն յերկրի արար եւ զանիծիցն բարձումն ի վերայ փայտին եւ զապականութեանն քակտումն ի գերեզմանիս» հատվածը «Սրբոյն Աթանասի եպիսկոպոսապետին Աղեքսանդրացոց, յորմէ յաղագս Հաւատոյ ճառէն ընդդէմ անպարշտին Ապողինարի» խորագրի ներքո առկա է նաև Կյուրեղ Աղեքսանդրացու Պարապմանց գրքում (Գիրք Պարապմանց, էջ 295 տե՛ս Ավգերյան, նշվ. հրատ. էջ 58, ծնթ. 3):

«Միացուցեալ յինքեան զկարելին չարչարել, որպէս զի զոլ զչարչարանս տնաւրէնութեանն եւ ոչ բնութեան Բանին. զորարինակ վաստակեաց յուղեգնացութեանն ոչ բնութիւն Աստուածութեանն, այլ միաւորութիւն տնաւրէնութեանն: Սոյնպէս եւ չարչարեցաւ ոչ բնութեամբ Աստուածութեանն, այլ՝ միաւորութեամբ տնաւրէնութեանն...»

**«Բարսղի եպիսկոպոսի եւ Ապաղինարի հերձուածողի տեսութիւն ի մարմնաւորութիւն Փրկչին»<sup>26</sup>**

«Եւ զթաղումն մարմնոյն եւ զգեստն նորա ասեմ Բանին՝ ոչ բնութեամբ Աստուածութեանն, այլ միաւորութեամբ տնաւրէնութեանն: Սոյնպէս զծայնականս՝ զտրտմութիւնն, զզոփալն եւ որքան ասի յաղագս նորա յԱւետարանսն՝ Աստուծոյ Բանին ասեմ ոչ բնութեամբ Աստուածութեանն, այլ միաւորութեամբ տնաւրինութեանն, քանզի նոյն ինքն մարմինն նորա ոչ բնութեամբ Աստուածութեանն էր մարմին, այլ՝ միաւորութեամբ տնաւրէնութեանն ... եւ զորարինակ նոր անձն տնաւրինաբար՝ նորա ծայն անձինն տնաւրինաբար, քանզի ինքն էր

«Վաստակեաց յուղ[ել]որութեան մարմնով եւ ջղացն յուղեգնացութեան յաւետ ձգեցելոյ ոչ Աստուածութեան աշխատութեամբ տաժանեալ, այլ՝ մարմնոյն, որ ի բնութեան յարմարագոյն էր՝ զպատահումն ընկալեալ» (29):

Եւ զթաղումն մարմնոյն եւ զգեստ նորա ասեմ Բանին ոչ բնութեամբ Աստուածութեան, այլ միաւորութեամբ տնաւրէնութեան. սոյնպէս զծայնականս եւ զչարչարանս, զանձնականս, զտնաւրէնութիւն եւ զզոփալն Աստուծոյ Բանին ասեմ ոչ բնութեամբ Աստուածութեան, այլ՝ միաւորութեամբ տնաւրէնութեան» (29-30):

<sup>26</sup> Տե՛ս ԿՅ, էջ 88, տ. 3-9: ՄՄ ձեռ. 822, ք. 158աբ:

Բանն՝ ձայնելով զանձինն յատուկ»<sup>27</sup>:

*Համադրութիւնը պարզում է, որ վկայութիւնները քաղված են ոչ թե Գոհութեան ճառից, ինչպէս նշում է Ավգերյանը, այլ Բարսեղի և Ապողինարի վիճաբանական հայտնի երկխոսութիւնից: Դրանք ոչ այլ բան են, քան վերապատում խմբագրումն այդ երկխոսութեան համապատասխան հատվածների:*

*Իմաստային հառաջաբերութեամբ են վկայաքաղված նաև Գրիգոր Նյուսացու, Պրոկղ Կոստանդնուպոլսեցու երկերից և Ս. Գրիգորի վարդապետութիւնից բերված հետևյալ հատվածները.*

#### **Գրիգոր Նյուսացի**

«Ոչ զամենեսեան զուգապատիւս գիտեմ զԱւետարանին զձայնս, որք միանգամ վասն Որդւոյ վարդապետեն, եւ ոչ ի նոցունց յայտնեալս յարժանաւորութանց: Վասն զի ոմանք զբարձրութիւն Աստուածութեան Որդւոյն Աստուծոյ մեծաձայնութեամբ քարոզեն եւ կէսք առ նուաստութիւն մարդկային բնութեանս զիջանեն»:

Քաղված է ս. Գրիգոր Նյուսացու՝ Կ. Պոլսի 381 թ. ժողովում «Աստծո Որդու և Ս. Հոգու աստվածութեան մասին» խոսած ճառից, որ ղետեղվել է ս. Գրիգոր Աստվածաբանի «Առ որս» ճառաշարի Դ ճառում»<sup>28</sup>:

«Ոչ զուգապատիւս ասեմ զաւետարանչացն ձայնս, եւ ոչ ի նոցունց արժանաւորութենէ ասացեալս, այլ ոմն զբարձրութիւն Աստուածութեան եւ ոմն առ նուաստութիւն մարդկութեանս զիջանելն նշանակեն» (28):

<sup>27</sup> Տե՛ս Կնիք հաւատոյ, էջ 95, տ. 14-22, 27-32, ՄՄ ձեռ. 822, ք. 159ք (ուր սակայն զգալիորեն համառոտ):

<sup>28</sup> Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 4149, ք. 42աբ:

**Պրոկղ Կ. Պոլսեցի**

«Բնութեամբ անչարչարելին եղեւ գթութեամբ բազմաչարչարելի»

**Ի սուրբ Ծնունդն**<sup>29</sup>

**Վարդապետութիւն Ա. Գրիգորի**

«Այլ նա բաւական է նմանութեամբք ճշմարտութիւն ցուցանել»<sup>30</sup>:

«Անչարչարելի ի միաւորութեան խոստովանելով եւ զանչարչարելին ըստ գոյացութեան, բազմաչարչարելի ըստ միաւորութեան» (29).

«Եւ թէպէտ եւ աստուածային զաւրութիւն կարաւ է եւ ի նմանութեան զճշմարտութիւն պահել» (52)

*Այսպիսով, աղբյուրների հպանցիկ քննութիւնն իսկ ցույց է տալիս, որ «Ընդդէմ երեւութականաց» ճառը շարադրված է ոչ միայն հայրախոսական ժառանգութեան փայլուն իմացութեամբ, այլև դրա տեղին ու մտացի օգտագործումով:*

*Բայց մյուս կողմից փաստերի համակողմանի հաշվարկը պարզում է, որ հեղինակը հայրախոսական երկերից օգտվում է ոչ թե ուղղակի պիտառնումով, այլ դավանաբանական երկերի միջնորդութեամբ, որովհետև նախ այդ վկայութիւնները կամ բացակայում են նրանց երկերի մեջ կամ դրանց ամբողջական թարգմանութիւններում և առկա են միայն դավանաբանական հիշյալ աշխատութիւններում, և երկրորդ. վկայութիւնները բնագրագիտորեն համերաշխվում են ոչ թե իրենց համար աղբյուր հանդիսացող այդ երկերի առանձին ընդօրինակութիւնների, այլ դրանց՝ դավանաբանական ժողովածուներում ընդգրկված տարբերակների հետ:*

**բ.գ.թ. ԶԱԿՈՐ ՔՅՈՍԵՅԱՆ**  
**Մաշտոցի անվ. Մատենադարան**

<sup>29</sup> Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 1525, ք. 45բ-48բ, 993, ք. 52ա-53բ:

<sup>30</sup> Ագաթ., § 326:





ԱՎԵՄԻՏ



## ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՕՁՆԵՑԻՆ ՈՐՊԵՍ ՊԱՏԿԵՐԱՍԵՐ ԵՎ ՊԱՏԿԵՐԱԲԱՆ

Բարեբախտաբար հայ հին մատենագիրները (Ագաթանգեղոս, Մովսես Խորենացի, Վրթանես Քերթով, Մովսես Կաղանկատվացի, Ստեփանոս Սյունեցի) լայնորեն շոշափում են կերպարվեստի հարցերը՝ կապված պատկերամարտի, պատկերազրույթյան, աստվածաբանական և խորհրդաբանական հարցերի հետ:

Հեղինակների վերոհիշյալ շարքում իր ուրույն տեղն ունի Հովհաննես Օձնեցին (717-728թթ.), որն «Ընդդեմ Պաղիկեանց»՝ ճառում<sup>1</sup> մի կողմից հիմնավորում է պատկերի անհրաժեշտությունը եկեղեցում (ինչպես Վրթանես Քերթովը ավելի քան հարյուր տարի առաջ), մյուս կողմից վկայակոչում է «Աղվանից պատմության» մեջ արձանագրված, նաև մեզ անհայտ աղբյուրներից բխած «նախկին մծղնեութեան պաղիկեան խշրանքների» (մնացորդների) դեմ զգուշացումը ներսես կաթողիկոսի (թերևս Բագրևանդեցու) կողմից և նրանց կշտամբումը աղվանից կաթողիկոսներից ու Հովհաննես Մայրապոմեցուց:

Օձնեցու երկը գրված է պատկերամարտի ծաղկման շրջանում, ինչպես Հովհաննես Դամասկացու նշանավոր ճառերը պատկերամարտների դեմ, մինչդեռ Վրթանես Քերթովի «Յաղագս պատկերամարտից» ճառն ուղղված է «նախկին մծղնեութեան» պատկերամարտների դեմ, որոնց անունները՝ Հեսու կամ Եսայի քահանա, Թադևոս և Գրիգոր, պահպանված են «Աղուանից պատմութեան» մեջ իբրև Մովսես Եղիվարդեցի կաթողիկոսի, նույնն է Վրթանես Քերթովի ժամանակակիցներ: Նրանք սովորեցնում էին, թե «զպատկերս, որ յեկեղեցիս են նկարեալ ի բաց ջնջեցէք...»: «Ապա մեր յայտ արարեալ զՄովսիսականն ի խորանին նկարակերտութիւն և զՍողոմոնեան տաճարին զանազան քանդակագործութիւնսն՝ զնոյնն նկարագրեալ և ի մեր եկեղեցիս» («ապա մենք մատնացույց արինք Մովսեսի խորանի նկարակերտ

<sup>1</sup> «Յովհաննու Իմաստասիրի Ածնեցոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1834: Նաև՝ Յովհաննես Օձնեցի, Երկեր, Երևան, «Անահիտ», 1999:

լինելը ու Սողոմոնի տաճարի քանդակագործությունները և ասացինք, որ նույն բանը նկարում ենք մեր եկեղեցիներում»), - ասված է «Աղուանից պատմութեան» մեջ բերված արձանների ու նկարների վերաբերյալ Հովհաննես Մայրապոմեցու նամակում՝ Մեծ կողմանքի Դավիթ եպիսկոպոսի խնդրանքով<sup>2</sup>: Այդ թուղթը, ըստ Ս. Տեր-Ներսեսյանի, պետք է գրված լիներ 682-83 թթ., որ բացահայտ անախրոնիզմ է<sup>3</sup>, բայց խոսքը վերաբերում է Մովսես կաթողիկոսի և նրա տեղապահ Վրթանես Քերթողի ժամանակին (մինչև 607 թ.):

Թաղևոսը և Հեսուն (Եսայի) հիշատակված են նաև Վրթանես Քերթողի գրվածքում:

Օձնեցին ցույց է տալիս այդ «չարիքի» (պատկերամարտություն) առաջընթաց զարգացումը և ասում, որ պատկերների դեմ ուղղված պայքարը վերածվել էր խաչի դեմ պայքարի: Ճառի ամենագեղեցիկ հատվածներից է հեթանոսական կուռքերի և արձանների երկրպագություն և նրանց տիպերի յուրահատուկ պատկերաբանությունը: Նախ կուռքերը համարվում են «դիվաբնակ և դիվաշունչ»: Կուռք են համարվում ոչ միայն մարդակերպ «վիթխարիների» և «տիտանների» (Բել, Բահայ, Դիոս, Արամազդ, Կոռնոս, Արես, Հերմես, Զևս և այլն) արձանները, այլև ձիու, շան, կատվի, կոկորդիլոսի, արևի և այլն: Եվ երկրպագում են մանկասպաններին, կնասպաններին, պոռնկացողներին, նորածիններին կուլ տվողներին և այլն:

Այստեղից մի քայլ է մնում բարձր արվեստի, հատկապես քանդակի (իսկ անտիկ քանդակագործությունը արվեստի բարձրակետն էր նոր դասականության կամ նեոկլասիցիզմի էսթետիկայում) գնահատումը տվյալ հասարակության ամորալիզմով, ինչ որ անում էր Ստենդալը իտալական բարձր վերածնունդի նկատմամբ: Որպես հիմնավորում բերվում է Սաղմոսի խոսքը. «Ամենայն կուռք հեթանոսաց դեւք են, այլ Տէր գերկինս արար» (Սաղ. ԴԵ, 5):

<sup>2</sup> Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, ԳՍՄ ԳԱ հրատ., Երևան, 1983, էջ 269:

<sup>3</sup> Ս.Տեր-Ներսեսյան, Հայ արվեստը միջնադարում, ԳՍՄ ԳԱ հրատ., Ե., 1975, էջ 18:

Բայց դրանք հենց այնպես վերացական դեեր չեն, այլ «բարկուծիան դե է, կամ ագահության, կամ սպանության, կամ պոռնիկության»: Անկախ այն բանից, թե Օձնեցին տեսել է նման արձաններ Հայաստանում կամ հատկապես Բյուզանդիայում, Մերձավոր Արևելքում (Պոլսում, ըստ որոշ տվյալների, անտիկ արձաններից շատերը կանգուն են եղել մինչև 1453 թ.), թե դա գրական այլուզիա է, հետևողականորեն նա պետք է հանգեր այն մտքին, որ հեթանոսական կուռքերը կամ արձանները «անշունչ նյութին ձև տալն» էր (նոր - պլատոնականություն), որ ոչ կապված է «նախատիպի», ոչ էլ «նրա պատկերի հետ»:

Բայց արդեն նախատիպը հայտնի էր - դեեր, այսինքն՝ չարիք, մինչդեռ մենք, այսինքն հավատացյալ քրիստոնյաներս, «նյութերից առանձնացնելով միայն այն ենք պաշտում, որոնց վրա ձևացնում ենք Քրիստոսի պատկերի և իր խաչի նմանությունը»: Այս միտքը նոր էր հայ իրականության մեջ: Վրթանես Քերթովն ասում էր. «...պատկերացն երկիրպագանելն ոչ վասն դեղոցն է, այլ վասն Քրիստոսի՝ յորոյ անունն նկարեցաւն»<sup>4</sup>:

Հայ իրականության մեջ ավելի թարմ է թվում Օձնեցու կատարած հաջորդ քայլը. «անունը և նմանությունը անհրաժեշտ են դարձնում երկու բան՝ Քրիստոսին բնակեցված տեսնել նրանցում (նյութի մեջ-Վ.Ղ.), իսկ մեզ աներկբայելի սիրով մեծարել»: Այս միտքն ավելի է ճշտվում քիչ հետո - օծված փրկագործության միջոցները՝ եկեղեցիները, սեղանները, խաչերը, պատկերները օծման յուղի հետ ընդունում են Աստծո գորությունը: Դա հիշեցնում է նոր-պլատոնական այն միտքը (Պլոտինոս, Յամբլիխոս), որ Աստծո քանդակի մեջ ևս բնակվում է ինչ-որ բան Աստծուց:

Այս հարցը կարելի է ավելի ընդլայնել ու խորացնել, որպես կողմնակի օժանդակ նյութ, օգտվելով և նոր պլատոնականներից, և աստվածաբաններից, որոնք այս կամ այն չափով հարել են պլատոնական ուսմունքին (Պլոտին, Պրոկլ, Դիոնիսիոս Արեոպագացի, Օգոստինոս Երանելի և ուրիշներ): Բայց ավելի ուշ՝ զարգացած միջնադարում, արդեն նոր-պլատոնական իմաստով աստվածային բնակությունը նյութի վրա կամ նյութի մեջ իր պատ-

<sup>4</sup> Տեր-Ներսեսյան, Ընդն տեղում, էջ, 13:

կերում չէր ընկալվում: Աստվածայինը դուրս էր պատկերից, որն արդեն նշան էր կամ ակնարկ (օրինակ Շնորհալու համար):

Խնդրի շուրջը ավելի մանրամասն ներկայացված է Հ. Քյոսեյանի «Խորհրդանիշը Հովհաննես Օձնեցու մատենագրության մեջ» հոդվածում, որտեղ բացահայտված է հատկապես Օձնեցու հայացքների կապը ջատագովների և վաղ քրիստոնեական (նախաբյուզանդական) հեղինակների հետ:

Հովհաննես Սարկավազի «Վասն պատկերաց» երկին նվիրված հոդվածում Հ. Քյոսեյանը ցույց է տալիս արդեն չափավոր վերաբերմունք պատկերի նկատմամբ:

Հ. Քյոսեյանը եկեղեցու հիմնարկերի հետ կապված Օձնեցու սիմվոլիստական դատողությունները դիտում է աստվածաբանական և մարդաբանական տեսակետից: Նա ուշադրություն է դարձնում հետևյալ մտքին. «Խորհրդածի եկեղեցի եւ Նոյեան տապանին ներքնատուն եւ միջնատուն եւ վերնաձեղուն, նոյնպէս եւ եկեղեցի՝ զարտաքին գաւիթ եւ գտածարն եւ զսրբութեան խորան...»<sup>6</sup>: Այսինքն եկեղեցու արտաքին գավիթը նմանեցվում է տապանի ներքնատանը, եկեղեցին՝ միջնատանը, իսկ վերնաձեղունը՝ սրբության խորանին:

Այստեղ որոշակիորեն պատկերացված է բազիլիկա: Օձնեցին թերևս նկատի է ունեցել հենց Օձունի բազիլիկան կամ էլ իր խոսքը ձևված է կամ մշակված եկեղեցու հայրերի գրվածքների վրա, դժվար է ասել: Պարզ է, որ Օձնեցին խոսում է արտաքին գավիթի, բուն տաճարի և սրբության խորանի (այսինքն աբսիդի կամ կոնխի) մասին:

Կոմիտաս Աղցեցի կաթողիկոսի (615-628) ժամանակակից Հովհաննես Մայրավանեցու «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ» աշխատության իր ընտիր մեկնաբանության մեջ Հ. Քյոսեյանը ուշադրություն է հրավիրում Մայրավանեցու այն մտքի վրա, որ եկեղեցին ոչ այնքան «ձեռագործ սրբարանն» է, որքան «բուն իսկ յերկինս»<sup>7</sup>:

<sup>5</sup> Տե՛ս Վ. Ղազարյան, Սարգիս Պիճակ, ՅՍՄՅ ԳԱ հրատ., Երևան, 1980, էջ 16:

<sup>6</sup> Հ. Քյոսեյան, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ա. Էջմիածին, 1995, էջ 142:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 75:

«Եկեղեցու հիմնարկեք» Օձնեցուն վերագրվող երկու ճառերում խոսքը վերաբերում է թվերի, Աստծո անսահմանության և եկեղեցու չափավորության, որ հավակնում է խորհրդանշել այդ անսահմանությունը ըստ Եզեկիելի տեսիլքի և «Սուրբ Գրիգորի արուեստականութեան վկայարանացն սրբոց»: Ըստ ճարտարապետության որոշ պատմաբանների, վաղ քրիստոնեական շրջանում գմբեթավոր շինությունը մշակվել է վկայարանների միջոցով: Գիտենք, որ վկայարանների (մատուռների) պսակի կառույցները կենտրոնագմբեթ են նաև ռոմանական բազիլիկաների շուրջը: Գիտենք, որ այդ վկայարանների ճարտարապետական ձևերի ծագումը եվրոպացի որոշ հեղինակներ բխեցնում են մասնավորապես Հայաստանից, որտեղ Ե - է դդ. որքան ասես մեծ և փոքր կենտրոնագմբեթ եկեղեցիներ են կառուցվել, այսինքն, ըստ Օձնեցու, «գերագոյն հրաշագանութեամբ՝ երկնային կամար յօրինեալ», որտեղ «Ինքն Տէր փառաց բնակի»: Այսինքն եկեղեցին դիտվում է իբրև «տուն Աստուծոյ և տաճար Տեառն»:

Իսկ այն ինչպե՞ս էր զարգարվում՝ ըստ Օձնեցու - Տիրոջ պատկերով և խաչով, այսինքն տերունական նշանով: Այդ զարգարանքի թեմատիկ ցանկը գրեթե սպառիչ է Վրթանես Քերթովի մոտ, գրված է դարի առաջին տասնամյակի սկզբում: Դրանց զարգացումը, այսինքն Աստծո տան պատկերային զարդարման աստվածաբանական տեսակետից զանազան տրամաբանական ձևերը մեզ Հայտնի են Փոտի իր իսկ կառուցած Փարոսի եկեղեցու և Թեոֆիլոս քահանայի (ԺԲ դար) Աստծո տան պատկերազարդման ծրագրի մեջ:

Սրանք միայն կետեր էին, որ առանձնացվեցին Աստծո տանը նվիրված աստվածաբանության և էսթետիկայի հետազոտումնասիրության ու խորացման համար, որի բոլոր հիմքերը ունենք: Այս կողմնակի նյութի ճշգրիտ և զգուշ ուսումնասիրումը մեծապես կարևոր է արվեստի և ճարտարապետության ուսումնասիրության տեսակետից:

ա.գ.դ. Վիգեն Ղազարյան  
 ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտ

## ՀՈԿՀԱՆՆԵՍ ՕՁՆԵՑԻ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՇԻՆԱՐԱՐԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայ ժողովուրդը հարյուրամյակներ շարունակ զուրկ է եղել պետականությունից, երկրի և ժողովրդի շահերը պաշտպանող կենտրոնացված իշխանությունից: Այնուամենայնիվ գոյատևել է, դիմակայել օտար և հարևան ժողովուրդների ասպատակություններին, պահպանել է իր հավատը, լեզուն, մշակույթը, ազգային նկարագիրը: Եվ ոչ միայն պահպանել է, այլև ստեղծել է նյութական և հոգևոր արժեքներ, որոնցից շատերը իրենց կատարելությունը վաղուց դուրս են եկել ազգային շրջանակներից և գտել համամարդկային ճանաչում: Դրանում ծանրակշիռ է եղել Հայ եկեղեցու դերը, որը մեր ժողովրդի համար բախտորոշ ժամանակներում կատարել է ոչ միայն հոգևոր հովվի պարտքը, այլև պետության չգոյություն պայմաններում իր վրա է վերցրել երկրի, ազգային շահերի պահպանի առաքելությունը:

Քրիստոնեական հավատի ավելի քան 1700-ամյա բարձունքից նայելով, այսօր էլ շատ կարևոր է երկրի և ժողովրդի շահերով ապրած, ազգանվեր գործունեությունը լուսապսակված գործիչների ճանաչումն ու իմացությունը: Նման գործիչների թվին, անտարակույս, պատկանել է Հովհաննես Օձնեցի Իմաստասեր կաթողիկոսը (717-728), որն, իրավամբ, եղավ միջնադարյան Հայ մշակույթի, մատենագրության, փիլիսոփայության, ազգային-հասարակական կյանքի խոշոր դեմքերից մեկը: Սովորաբար գովեստների մեջ չափավոր մեր պատմիչներն ու մատենագիրները Օձնեցուն բնութագրում են ամենաբարձր որակումներով՝ «նախահայրն հայոց մեծաց, երկրորդ Լուսաւորիչ», «Հայրապետական աթոռին փառքերէն, Հայոց գավազանագրքի լուսաւոր պարծանքներեն մեկը», «Հայրապետներէն ամենէն նշանաւորներուն շարքին մեջ շողշողուն եւ մեծագին գոհար մը» և այլն: Կաթողիկոսներից քչերին է վիճակվել սրբացվել և դասվել Հայ եկեղեցու սրբերի շարքը, ինչպես Օձնեցուն:

Չնայած գործունեության և թողած մշակութային ժառանգության կարևորությունն ու վիթխարիությունը, Օձնեցին դեռևս



պատշաճ ձևով չի լուսաբանված, առավել ևս չի ներկայացված հանրութեանը:

Հովհաննես Օձնեցու դարաշրջանը, որ վերաբերում է է դ. վերջին և Ը դ. առաջին տասնամյակներին, եղել է հայ ժողովրդի ապրած ժամանակներից ամենամռայլը: Պարսկա-բյուզանդական համառ ու երկարատև պատերազմների կռվախնձորն ու ասպատակությունների ասպարեզը լինելուց հետո, է դ. վերջից Հայաստանի վրա ծանրացավ արաբական տիրապետության լուծը: Հարկային քաղաքականության բեռը, աննախընթաց խստությունները, կրոնական հալածանքները հայ ժողովրդին դրել էին անելանելի կացության մեջ:

Երկրում ստեղծված ծանր և օրհասական պայմաններում էր, որ Հովհաննես Օձնեցին Եղիա Արճիշեցի կաթողիկոսից հետո՝ 717թ. բարձրացավ հայրապետական գահ: Նա բացահայտորեն չհակադրվելով հունադավաններին՝ նրանց հայերի դեմ չգրգռելու նպատակով, ըստ էության, դիվանագիտորեն վարում էր հակաբյուզանդական, արաբների հետ մերձեցման քաղաքականություն, որով նվաճել էր խալիֆայության բարյացակամությունը՝ օգտագործելով վերջինս դավանաբանական հարցերի կարգավորման, իր հոտի ապահովության և խաղաղության համար: Օձնեցու օրոք, նաև նրա վարած ճկուն քաղաքականության շնորհիվ, երկրի սոցիալ-քաղաքական փոթորիկները մեղմացան, և այդ պայմաններում իր գործունեությունը նա կարողացավ դարձնել դավանական և բարենորոգչական խնդիրների վրա: Նրա ժամանակ հայ եկեղեցին մեծապես ամրապնդեց իր դիրքերը ոչ միայն բուն Հայաստանում, այլև խալիֆայության հարևան քրիստոնեական երկրներում (Ասորիք և այլն):

Օձնեցու գործունեություն մեջ կարևոր տեղ են գրավում արաբական գործոնի թուլացման քաղաքականությունը, եկեղեցական բարեփոխումները և պայքարը երկաբնակության դեմ: Այդ առումով հատկանշական են արաբական ամիրապետին նրա այցելությունը և Դվինում ու Մանազկերտում եկեղեցական ժողովների գումարումը: Օձնեցու ժամանակ խալիֆայության մեղմ վերաբերմունքը պայմանավորված էր ոչ միայն առանձին գործիչների վարած քաղաքականությամբ, այլ նաև խալիֆայության

ստեղծած ներքին ու արտաքին աննպաստ պայմաններով: Էական է, որ Օձնեցուն հաջորդող ժամանակաշրջանում խալիֆայությունը վերսկսեց իր սահմանափակումները հայ եկեղեցուն կատմամբ: Արաբների միջավայրում այն աստիճան աննպաստ դարձավ հոգևոր կյանքի շարունակելը, որ Հովհաննես Օձնեցուն հաջորդած Դավիթ Արամոնեցի կաթողիկոսը (728 - 741) թողեց աթոռանիստ Դվինը և տեղափոխվեց հայրենի Արամոնք գյուղը:

Հովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսի կրոնադավանական և իմաստասիրական գործունեությունը հայ պատմագրություն մեջ ուղեկցվում է նաև նրա կողմից կատարված շինարարական աշխատանքների՝ մասնավորապես Օձնեցու եկեղեցու կառուցման հիշատակությամբ: Կիրակոս Գանձակեցին այդ կապակցությամբ գրում է. «Շինէ (Հովհաննես Օձնեցին - Գ. Շ.) եւ եկեղեցի մեծ գիւղն իւր Օձուն, որ հուպ է առ քաղաքն Լօռէ, եւ իւր ընտրեալ տեղի բնակութեան սակաւ մի ի բացեայ ի գիւղէն՝ անդ դադարէր»<sup>1</sup>: Նույնն ավելի լայն ընդգրկումով հաստատում է պատմիչ Վարդան Արևելցին. «Շինէր եւ ինքն ի բազում տեղիս եկեղեցիս որպէս եւ յիւրականն աւանի գերկնանմանն խորան, բարի առնելով տանն իւրոյ եւ ընտանեաց»<sup>2</sup>:

Հանրահայտ է, որ հուշարձանների ժամանակագրման ամենահավաստի աղբյուրը՝ դա վիմական արձանագրությունների տվյալներն են, այնուհետև՝ մատենագրական հիշատակությունները: Օձունի եկեղեցու դեպքում ունենք ԺԳ դ. երկու մատենագիրների հիշատակությունը (նկատենք, որ նաև ավելի ուշ շրջանի հեղինակներից շատերն են նշում եկեղեցին Հովհաննես Օձնեցու կողմից կառուցված լինելու մասին), և թվում է, թե դրանով եկեղեցու թվագրման խնդիրը պետք է լուծված համարվեր: Սակայն ուսումնասիրողների կողմից կառույցի հորինվածքային վերլուծության տվյալներով պատմիչների հիշատակությունը՝ Հովհաննես Օձնեցու կողմից հայրենի գյուղում «եկեղեցի մեծ» կառուցելու վերաբերյալ, հավաստի չի ճանաչվում, ենթադրելով, որ

<sup>1</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց / աշխ. Կ.Սելիք-Օհանջանեանի, Եր. 1961, էջ 67:

<sup>2</sup> Վարդան, Ճառ ի վերայ Յոհան Օձնեցւոյ ըստ խնդրոյ Համազասպ եպիսկոպոսի Հաղբատայ, «Արարատ», Վաղարշապատ 1888, ք. 10, էջ 584:

Օձնեցին ընդամենը կարող էր կապ ունենալ եկեղեցու արտաքին սրահի վերակառուցման կամ աչքի ընկնող նորոգման աշխատանքների հետ:

Ուշագրավ է, որ որքան մասնագետները զբաղվել են Օձունի եկեղեցու թվագրմամբ, արտահայտել են իրարամերժ և հակասական կարծիքներ: Դրանով է պայմանավորված, որ գրականության մեջ եկեղեցու կառուցման ժամանակի տատանման պարբերությունը կազմում է շուրջ 300 տարի՝ ընդգրկելով Ե դարից մինչև Ը դարն ընկած ժամանակահատվածը: Դրա հիմնական պատճառը համարվում է եկեղեցու կառուցման ժամանակի վերաբերյալ պատմական տեղեկությունների և եկեղեցու փաստական տվյալների միջև եղած հակասությունը, այսինքն՝ այն որ աղբյուրներում հիշատակվում է եկեղեցին Ը դարում կառուցվելու մասին, իսկ հորինվածքային տվյալները, ինչպես ենթադրվում է, հավաստում են նրա ավելի վաղ կառուցվելը: Խնդրի լուծումը դժվարանում է նրանով, որ հեղինակների կողմից առաջարկվող թվագրումները (Ձ դ. վերջ, Ձ դ. կեսեր, Է դ. և այլն) որչափորեն հիմնավորող կամ պատմիչների հիշատակությունները հերքող տվյալներ ի հայտ չեն բերում<sup>3</sup>:

Եկեղեցու կառուցումը Հովհաննես Օձնեցու կողմից հերքելու հիմնական կռվանը եղել է այն, որ Ը դարում, ինչպես ընդունված է, չէր կարող այդպիսի մեծամասշտաբ և բարձրարվեստ եկեղեցի կառուցվել՝ արաբական տիրապետության ժամանակ Հայաստանում «քարը քարի վրա դնելու» անհնարինությունը հետևանքով: Եվ դա պատմիչների հիշատակության հետ հաշտեցնելու նպատակով, վկայակոչելով շինել (կառուցել) բայի Հ. Օրբելու մեկնությունը, փորձ է արվում պատմական հիշատակությունը դիտել ոչ թե որպես նորը կառուցելու, այլ գոյություն ունեցողը նորոգելու, կառուցումն ավարտելու տեղեկություն (բացի Օձունից, այդպիսին է մոտեցումը նույնպես արաբական տիրապետության շրջանին վերաբերող Արամուսի և մի քանի այլ կառույցների նկատմամբ):

<sup>3</sup> Օձունի եկեղեցու ուսումնասիրությունը եղել է մեր թեկնածուական թեզի թեման, սակայն մեզ ևս չի հաջողվել բացահայտել նման տվյալներ:

Օձուների եկեղեցու կառուցման վերաբերյալ հիշատակությունը հերքելու կռվաններից մեկն էլ այն է, որ եկեղեցին իր հորինվածքային մի շարք կողմերով (արտաքին սրահ, բաց խորան, երեք զույգ հենարաններ, աղոթասրահի երկայնական ձգվածություն և այլն) կապի մեջ է հայկական առավել վաղ շրջանի բազիլիկ կառույցների (Դվին, Տեկոր, Երերույք և այլն) հետ: Դրանում կարևորվում է այն, որ եկեղեցին բարձրացել է բազիլիկ հիմքի վրա, նկատի ունենալով, որ Օձունում, բացի գմբեթակիր 4 մույթերից, կան անկյունաձև կտրվածքով երկու հենարաններ ևս: Իրականում Օձուների աղոթասրահի արևմտյան զույգ հենարանները կապ չունեն եռանավ բազիլիկի հետ և եկեղեցու վերակառուցված կամ բազիլիկի վրա բարձրացված լինելու մասին հիմք դառնալ չեն կարող: Դրանք, ըստ էության, արևմտյան եզրային որմնամուկներն են, որոնցում թողնված են մարդկանց շարժումը դյուրին դարձնող ոչ լայն անցումներ: Աղոթասրահի երկայնական ձգվածությունը, եզրային նավերի սեղմվածությունը, ուղղաձիգ համաչափությունների շեշտվածությունը, պատահանների բարձր տեղադրվածությունը և այլն պայմանավորված են ոչ թե բազիլիկ հիմքով, այլ՝ եկեղեցու արտաքին սրահի գոյությամբ:

Մյուս կողմից, հայկական ճարտարապետական կառույցների ժամանակագրական դասակարգման որոշակի և կայուն հատկանիշներ մի քանի տասնամյակի շրջանակում չկան և չէին կարող լինել: Այդ հատկանիշները կարող են գործել միայն տեղական դարաշրջանային կտրվածքում: Օձուների կառուցման ժամանակը՝ ըստ պատմիչների, է դարից հեռու է ընդամենը 1 - 2 տասնամյակով: Այդ կարճ ժամանակի համար չի կարելի ակնկալել հորինվածքային ձևերի և հնարքների ակնհայտ տարբերություններ, որոնք հիմք տային բացառելու Օձուների Ը դարի առաջին տասնամյակներում կառուցվելը: Դրանով է պայմանավորված, որ Օձուների եկեղեցին իր հասուն հորինվածքով, հատկապես գմբեթային համակարգի կատարելությամբ որոշակիորեն ընդհանրանում է տիպի ավարտուն օրինկների (Գայանե, Մրեն, Բագավան) հետ:

Ինչո՞ւ մեր ժամանակներում կարելի է կառուցել միջնադարյան (100-ամյակների վաղեմություն ունեցող) հորինվածքային ձևերի և հնարքների նմանակամբ (հաճախ էլ պատճենմամբ) եկեղեցիներ, իսկ Հովհաննես Օձնեցու ժամանակ չէին կարող շրջանառվել 2-3 տասնամյակ առաջվա ձևեր ու հնարքներ (որոնց իրականացնողները կարող էին լինել նույնիսկ նույն վարպետները):

Իսկ ինչո՞ւ անպայմանորեն կարիք է զգացվել՝ հերքել պատմական հիշատակությունները Օձունի եկեղեցու կառուցման ժամանակի վերաբերյալ: Հայտնի է, որ 1960-ական թթ. վերջին սուր վեճեր էին գնում հայ-վրացական կառույցների ժամանակագրական առաջնայնության, փոխադարձ ազդեցություն հարցերի շուրջ, փաստորեն, գիտական խնդիրները դնելով քաղաքական և ազգայնական հունի մեջ: Արաբական տիրապետության ժամանակ կատարված շինարարական որևէ փաստի մասին ակնարկը համարվում էր հակազգային մոտեցում և «Չուբինաշվիլու ջրաղացին ջուր լցնելու» մտադրություն: Ասենք նաև, որ Օձունի թվագրումը ոչ մի նշանակություն չունի և չունեցավ գմբեթավոր բազիլիկ համակարգի ծագումնաբանության ժամանակի առաջնայնության համար, որովհետև հայ ճարտարապետությունն ուներ նմանատիպ ավելի վաղ կառույցների օրինակներ (Տեկոր, Դվին, և այլն): Օձունի եկեղեցու կառուցման ժամանակի որոշումը տանելով այդ ճանապարհով, ոչ թե մոտեցանք խնդիր լուծմանը, այլ՝ հեռացանք:

Օձունի եկեղեցու ժամանակագրումը պետք է հիմնվի զուտ գիտական-փաստական գործոնների վրա՝ մի կողմ թողնելով սուբյեկտիվ-կանխակալ մոտեցումները: Այդ սևեռումով դիտելով խնդիրը, կարծում ենք, դեռևս վերջնականապես չի լուծված Օձունի եկեղեցու ժամանակագրումը. այդ ուղղությամբ կարծիքները հայեցողական են, սուբյեկտիվ, չեն հիմնավորված որոշակի կռվաններով և դրանով իսկ հիմք չեն կարող ծառայել վերանայելու մատենագրական հիշատակությունները:

Հայ ճարտարապետության պատմությանը հայտնի են շատ դեպքեր, երբ հետագա ուսումնասիրությունների և նոր փաստերի շնորհիվ վերանայվել, ճշգրտվել են նախկին կարծիքներն ու եզրակացությունները: Այդ առումով ուշգրավ է Վ. Բարտոլդի և

Յա. Սմիռնովի գնահատականը Անիի Պալատական եկեղեցու վերաբերյալ Նիկողայոս Մառի կարծիքի փոփոխման կապակցությամբ. «Այդ պատմությունը պարզ վկայում է Ն. Մառի գիտական անաչառության մասին և նրա մոտ այդքան սովորական, մարդկային և հատկապես ակադեմիական թուլության՝ մեկ անգամ ասած կարծիքը համառելու բացակայության մասին»<sup>4</sup>:

Անկախ նրանից, թե Հովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսը ի նորո կառուցել է Օձունի եկեղեցին, թե միայն վերակառուցել կամ վերանորոգել է այն՝ ներդրումը հսկայական է. մի դեպքում հայ ճարտարապետության անկյունաքարային, հորինվածքային և գեղարվեստական ամենաբարձր չափանիշների համապատասխանող, հասուն և կատարյալ կառույց, մյուս դեպքում՝ աչքի ընկնող արտաքին սրահի նշանակալից ճարտարապետություն, այդ ծանր ժամանակի համար կարևոր շինարարական-ճարտարապետական իրողություն, որոնք վկայում են կառուցողի մեծ վարպետության ու բարձր ունակությունների մասին:

Պատմիչ Հովհաննես Դրասխակերտցին հիշատակում է, որ Հովհաննես Օձնեցին «...կալաւ իսկ սովորութիւն զեղեցիկ զարդուք պճնագգեստել զանշունչ քարինս եկեղեցւոյ»<sup>5</sup>, դրան, կարծեք թե, լրացնում է Վարդան Արևելցին, երբ գրում է. «Շինէր եւ ինքն ի բազում տեղիս եկեղեցիս...»<sup>6</sup>: Այդ դեպքում դժվար թե Օձնեցու շինարարական գործունեությունը սահմանափակվեր միայն Օձունի եկեղեցու կամ նրա արտաքին սրահի կառուցմամբ:

Արդվի գյուղի Սրբանեսի (Սուրբ Հովհաննեսի) վանքի հյուսիսային դահլիճի նախնական շինության մնացորդներն իրենց հատկանշական գծերով մատնում են վանքի մյուս կառույցների համեմատ նրա ավելի վաղ կառուցվելը: Ներսում քարարկղային սարկոֆագի գոյությունը, Հովհաննես Օձնեցու վերաբերյալ պատմիչների հիշատակությունները, սերնդեսերունդ փոխանցվող ավանդությունները հավանական են դարձնում հյուսիսային դահլիճի նախնական շինության կառուցվելը Հովհաննես Օձնեցու

<sup>4</sup> Ն՝ < 3 չ " • fi#Տ 1#Ք ,, . 3 , " > # . Â 1#Յ շ 1 ~ > # # 3%fi < ^# 1# 1#Ք < 3 3 < # " # ..... -fi" > < , . 0 # fi 3 - > , " ... շ - + #Տ , . #Տ - շ 3 " fi 3 < fi# < 49 # . 1# 57 058 #

<sup>5</sup> Հովհաննես Դրասխակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս 1912, էջ 130:

<sup>6</sup> Վարդան, Գառ ի վերայ..., էջ 584:

կողմից: Ենթադրելի է, որ ներկայիս կառույցը բարձրացվել է գոյություն ունեցածի մնացորդների վրա:

Շինարարական-ճարտարապետական գործունեությունը դրսևորում և այդ ուղղությունում փորձը պետք է տեսնել Հովհաննես Օձնեցու կողմից պաշտամունքային կառույցների և դրանց մասերի հորինվածքի և տեղաբաշխման խնդիրների կարևորման մեջ:

Դվինում Հովհաննես Օձնեցու նախաձեռնությունով 720 թ. գումարված ժողովում ընդունված կանոնների համաձայն պատարագի սեղանը պետք է կառուցվեր քարից (մինչ այդ կարող էր լինել նաև փայտից)՝ անշարժ դիրքում, նույնպես և մկրտության ավազանը՝ անպայման քարից և մկրտարանի մեջ հաստատուն տեղում: Հովհաննես Օձնեցու «Հիմնարկէք եկեղեցւոյ» և «Օրհնութիւն նորաչէն եկեղեցւոյ» ճառերում քննվում են եկեղեցիների հիմնադրման, օրհնության, արարողակարգի, սովորույթների սրբագործման հարցեր: Եկեղեցու հիմնադրման ծեսը կատարելիս, ըստ Օձնեցու, միաբանություն անդամները, պաշտոնյաները քահանայապետի՝ հոգևոր առաջնորդի, գլխավորությամբ հավաքվում են եկեղեցու կառուցման վայրում՝ իրենց հետ սայլերով տանելով Փրկչի տասներկու աշակերտների թվով 12 հատ խոշոր, անտաշ և անկոփ քար («քարինս երկոտասան անտաշ»), իսկ բեմի մեջտեղում հաստատելու համար՝ մի մեծ երկար վեմ իր սեղանով, որոնք և սրբագործված տեղում թափելուց հետո սկսում են բացօթյա կատարել եկեղեցու հիմնարկությունը նվիրված Հովհաննես Մանդակունու ծիսակարգը: Հոգևոր արարողությունների սրբագործման հարցեր արծարծվել են նաև 786 թվականին Պարտավի ժողովում, դրանք իրենց որոշակի տեղն են գտել ժամանակի իրավական-օրենսդրական փաստաթղթերում:

Հասկանալի է, որ եթե պաշտամունքային շինություններ չկառուցվեին, արաբական տիրապետության այդ ծանր ժամանակներում դրանցով զբաղվելու անհրաժեշտություն չէր զգացվի: Մյուս կողմից, հենց երևույթն իսկ՝ Ը դարում երկու համահայկական եկեղեցական ժողովների գումարումը, որոնք կարևոր նշանակություն ունեցան հայապահպանման և բյուզանդական ճնշմանը դիմակայելու տեսանկյունից, կրոնադավանական և հա-

սարակական-մշակութային աչքի ընկնող իրողություն էր՝ ազգային ինքնագիտակցության և հասարակական վերելքի դրսևորում:

Մի չգրված օրենքով հայոց կաթողիկոսներից շատերն իրենց կրոնադավանական, գիտամշակութային և այլ գործունեություն հետ միասին զբաղվել են նաև շինարարական գործերով՝ կանխագծել, նախաձեռնել, հովանավորել, խրախուսել կամ անձամբ ղեկավարել են շինարարական-բարենորոգչական աշխատանքները (այդ կաթողիկոսներից են Գրիգոր Լուսավորիչը, Մովսես Եղվարդեցին, Կոմիտաս Աղցեցին, Եզր Փռաժնակերտցին, Ներսես Տայեցին, Դավիթ Արամոնեցին և ուրիշներ, որոնց շինարարական գործունեությունը շահեկան հոգված է նվիրել ճարտարապետություն դոկտոր Մուրադ Հասրաթյանը<sup>7</sup>): Նրանցից շատերը շինարարական գործունեությունը ծավալել են հենց իրենց ծննդավայրում (ինչպես և Օձնեցին) կամ կաթողիկոսանիստ վայրում:

Հովհաննես Օձնեցու վերաբերյալ տեղեկությունները և նրա շինարարական գործունեության մասին վկայությունները լիովին հիմք են տալիս Հայաստանի վաղ միջնադարյան նշված շինարար կաթողիկոսների անվանաշարը համալրել ևս մեկով՝ Ը դ. սկզբի կրոնամշակութային, ազգային նշանավոր գործիչ Հովհաննես Օձնեցի Իմաստասեր կաթողիկոսի անվամբ, արժեքավորել նրա ներդրումը Գուգարքի միջնադարյան ճարտարապետական դպրոցի կազմավորման գործում:

Օձնեցին հաճախ է հիշում և հիշեցնում ավետարանական սթափեցնող, հույժ արդիական խոսքերը. «Արթուն կացէք, զի ոչ գիտէք յորում ժամու տէրն ձեր գայցէ, յերեկոեա՞յ, թէ ի մէջ գիշերի, թէ ի հաւախօսի, եւ թէ յառաւօտին»:

Հովհաննես Օձնեցի Իմաստասեր կաթողիկոսի անունը մեր ժողովրդի սրբագործված, նվիրական անուններից է, և այն պետք է ապրի ժողովրդի հետ, ժողովրդի սրտում:

ճ.գ.դ. ԳԱՌՆԻԿ ՇԱԽԿՅԱՆ,  
Ճարտարագիտական Համալսարան

<sup>7</sup> Հարաթյան Մ.Մ., Վաղ միջնադարի Հայաստանի ճարտարապետները, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1985, ք. 2:



## ՀՈՎԿԱՆՆԵՍ ՕՁՆԵՑԻՆ ԵՎ ԽԱՉՔԱՐԱՅԻՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ

Հայ խաչքարային մշակույթն իր բազմաբնույթ գաղափարական, ծիսական և պատկերազարական դրսևորումներով հանդերձ հայտնի չափով արդյունք է և այն մեծագույն ջանքերի, որ գործադրում էին հայ եկեղեցու նվիրյալները (Դավիթ Անհաղթ, Հովհաննես Օձնեցի, Թեոդորոս Քոթենավոր, Սահակ Չորոփորեցի, Ջաքարիա Չագեցի, Գրիգոր Նարեկացի, Ներսես Շնորհալի, Գրիգոր Տաթևացի և այլք)՝ մեկնությունների, ներբողների, տաղերի և շարականների միջոցով հանգամանորեն մշակելով, հստակեցնելով և մանրամասնելով խաչի սրբազան գործառույթը:

Հովհաննես Օձնեցու դերակատարումը խաչքարային մշակույթի ձևավորման գործում կարելի է բաժանել երկու հիմնական ուղղությունների. դավանաբանական և ծիսա-իրավական:

Դավանաբանություն ասպարեզում Օձնեցին շարունակում և զարգացնում է հայ եկեղեցու այն ավանդական մոտեցումը, որ խաչը առանձնահատուկ դերակատարում և իմաստ ունի մարդկություն փրկության գործում: Խաչելության հետևանքով ի դեմս խաչի Քրիստոսին և նրա գորությունը տեսնելու դասական հիմնավորումը տվել է դեռ Դավիթ Անհաղթը: Քրիստոսի խաչելությամբ խաչն ընդմիջում իր վրա է վերցրել Աստծուն ու նրա գորությունը. «զի թէպէտ և բարձաւ ի սմանէ ըստ մարմնոյն բեւեռեալն ի սմա, այլ գորութիւն բեւեռեցելոյն և այսօր ի սմին միացեալ է: Քանզի որ հաճեցաւ ի սմա բնակել, ի սմանէ ոչ մեկնեցաւ, այլ բնակեաց և բնակէ և բնակեացէ:

Այսուհետև որ ոք հաղորդեսցի համբուրելով արժանացեալ՝ ոչ իբր լոկ ի խաչ, այլ իբր ի ստուգապէս նոյն ինքն ահաւոր գորություն աստ բեւեռեցելոյն Աստուծոյն: Վասն զի և է իսկ աստ. քանզի որ էրն աստ՝ է աստ՝ և էացի աստ մինչեւ յաւիտեան:

... քանզի ուր խաչ՝ անդ և խաչեցեալն. և ուր խաչ և խաչեցեալ՝ անդ և խաչելութիւն»<sup>1</sup>: Այսպիսով, ակնհայտ է, որ խաչը

<sup>1</sup> Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնը, Վենետիկ, 1932, էջ 13, 15:

քրիստոսի ներկայութիւնն է ցուցում, նրան աղոթելով՝ Քրիստոսին են աղոթում, նրան համբուրելով՝ Քրիստոսի գորութեան հետ են հաղորդակցվում: Խաչքարային բազմաթիւ արձանագրութիւններ, որոնք անմիջապէս դիմում են Քրիստոսին կամ էլ Քրիստոսի ներկայութիւնը հավաստում են խաչի երկու կողմերում ՅՍ ՔՍ գրութիւնների առկայութեամբ, ցուցում են, որ նման ընկալումը հիմնարար էր մնում ողջ միջնադարի ընթացքում: Ըստ երևույթին է դարի սկզբին Հայ եկեղեցու առանձնահատուկ խաչապաշտութիւնն արդեն կատարված փաստ էր, ահա թե ինչ «մեղադրանք» է ներկայացնում Հայերին պատկերապաշտութեան պաշտպանութեանը նվիրված իր ճառում Վրթանէս Քերթովը. «Բայց զարմանք մի այս են՝ որ զպատգամսն ընդունիք և զիշխանն հալածէք. նշանին երկիր պագանէք, և ի թագաւորն քարածիգ լինիք. զխաչն պատուէք և զխաչեալն թշնամանէք»<sup>2</sup>: Մանրամասնէնք, որ իշխանի, թագավորի և խաչյալի տակ Վրթանէսը տվյալ դեպքում նկատի ունի նախ և առաջ ոչ թե Քրիստոսին որպէս Աստծո, այլ նրա պատկերը:

Սակայն Հովհաննէս Օձնեցին ավելի հետևում է Դավթին և Քրիստոսի փրկչական պատկերի ու խաչի միջև հավասարութեան նշան է դնում, գրելով. «մեք զմիայնոյ միածնի Որդւոյն աստուծոյ պաշտեմք զպատկեր եւ զնշան յաղթութեան»<sup>3</sup> կամ «զմարմնացելոյ Բանին Աստուծոյ վարդապետեաց մեզ պաշտել

<sup>2</sup> Վրթանէս Քերթով, Յաղագս պատկերամարտաց - Տեր-Ներսեսյան Ա., 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը – Հայ արվեստը միջնադարում, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975, էջ 9: Տվյալ դեպքում պատկերների տակ Վրթանէսը հասկանում է ներկերով նկարված պատկերները և ոչ քանդակները: Բայց ուշագրավ է, որ Հովհաննէս Մայրագոմեցին իր մի գրության մեջ գրված է դարի վերջին և ուղղված Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսին, ներկերով նկարված պատկերներն ու քանդակները հավասարապէս պատկերներ է համարում. հանդիմանելով պատկերամարտներին, որոնք հայտարարում են, թե Սուրբ գրքում վկայություններ չկան պատկերները պաշտելու մասին, Հովհաննէսը գրում է. «Ապա մեր յայտ արարեալ զմովսիսականն ի խորանին նկարակերտութիւն և զՍողոմոնեան տաճարին զանազան քանդակագործութիւնս՝ զնոյնն կերպարեալ և ի մեր եկեղեցիս». այսինքն, ինչպէս որ Մովսիսական խորանի նկարներն են և Սողոմոնյան տաճարի քանդակները, նույն կերպ էլ զարդարված են և մեր (հայերի) եկեղեցիները (Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1983, էջ 269):

<sup>3</sup> Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնը, Վեներտիկ, 1834, էջ 47:

զկենդանագրեալ մարդկային ձեւով զպատկեր եւ զպատուականն զայն յաղթութեան նշան»<sup>4</sup>: Ուշագրավ է, որ թ դարում Զաքարիա Չազեցի կաթողիկոսը իր ճառերից մեկում դրանց ավելացնում է և Ավետարանը («Եւ ի համբուրել մեզ զխաչն եւ զփրկչական պատկերն եւ զԱւետարանն՝ զփրկիչն, ասեմք, համբուրեմք, եւ փոխանակ փափաքանացս մերոց համբուրիմք ի նմանէ»)՝, իսկ Անանիա Սանահնեցին ժԱ դարում արդեն միանշանակ հայտարարում է, թե «պաշտելի և երկրպագելի յարարածս միայն Խաչն է վկայութեամբ մարգարէիցն»<sup>6</sup>: «Խաչին ունիմք վկայութիւն բազում յօրինաց եւ ի մարգարէից, - ասում է Սանահնեցին, - բայց վասն պատկերի երկրպագութեան՝ ոչ ուստեք կարէք գտանել վկայութիւն»<sup>7</sup>, այսինքն՝ խաչի երկրպագութեան մասին օրենքներում և մարգարեների կողմից բազմաթիվ վկայութիւններ կան, իսկ պատկերների մասին՝ ոչ: Սակայն Անանիա Սանահնեցին հավասարապէս կարևորում է և «տրամաբանական» փաստարկը. «Եվ զհարդ մարթի զկենդանի պատկերն ի Խաչին բեռեալ թողուլ և նմանութեան լոկոյ, որ ի ճարտարաց նկարեցաւ, այնմ երկիր պագանել: Եվ արդ, ո՞վ ոք, զթագաւոր կենդանի տեսեալ յաթոռ փառաց նստեալ, թողուլ զայն եւ մեռեալ պատկերի, որ ի մարդկանէ նմանագրեալ, այնմ երկրպագանիցէ»<sup>8</sup>: Հատուկ շեշտենք, որ Անանիան ապրում էր Սանահնում, վանք, որ հայ խաչքարային արվեստի առաջատարներից մեկն էր: Ուստի սպասելի է, որ նրա և այլ «տեսաբան» վարդապետների խոսքերը որոշակի ազդեցութիւն էին ունենում և խաչքարային հորինվածքների առաջացման վրա: Նման մոտեցումների ու ջանքերի շնորհիվ խաչապատկերները դառնում է հայ քրիստոնեութեան այնաստիճան բնորոշ առանձնահատկութիւններից մեկը, որ հայ եկեղեցու մի այլ տեսաբան՝ Մխիթար Գոշն արդեն ժԳ դարում ոչ

<sup>4</sup> Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք, էջ 55:

<sup>5</sup> Զաքարիայի Հայոց կաթողիկոսի Ի կաթողիկէ սուրբ եկեղեցի - Զաքարիա կաթողիկոս Չազեցի, ճառք, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1995, էջ 466:

<sup>6</sup> Անանիայի վարդապետի հայոց Բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց, զոր գրեաց հրամանաւ տեառն Պետրոսի հայոց վերադիտողի, Գանձասար, թիվ Գ, Երևան, 1993, էջ 179:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 178-179:

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 179:

միայն վավերացնում էր, որ խաչապաշտությունը բնորոշ է հայերին այնպես, ինչպես հույներին կամ վրացիներին պատկերները, այլև ստիպված էր խոստովանել, որ չափից դուրս ջանքերն այդ ուղղությամբ հասցրել են խաչի ապասրբացմանը. «Ձի որպէս Հայք զխաչ անարգեցին՝ արհամարհանաւք յամենայն տեղիս կանգնելով, նոյնպէս եւ Հոյնք եւ Վիրք զպատկերս»<sup>9</sup>:

Նորից դառնալով Օձնեցուն, նկատենք նաև, որ նա հավասարության նշան դնելով Քրիստոսի պատկերի և խաչի միջև, խաչը կոչում է ոչ այլ կերպ՝ քան «նշան յաղթութեան»: Վաղբրիստոնեական արվեստում խաչի պաշտամունքի ու պատկերագրության ձևավորման սկիզբ է համարվում Կոստանդիանոս Մեծի տեսիլքը (312թ.): Եթե այն ժամանակագրորեն հաջորդում է՝ ըստ հայկական ավանդության նույն դարի սկզբին Հայաստանում Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքին և նրա ու Տրդատի կողմից խաչերի կանգնեցմանը, ապա տեսիլքի տիպաբանությամբ և խաչի, որպես հաղթանակողի սրբազան գործառնությունից նույնանում է նրա հետ: Հայկական մի շարք սկզբնաղբյուրների համապատասխան վկայությունների քննությամբ հնարավոր է հավաստել, որ Հայաստանում էլ խաչի գաղափարաբանության ու պատկերագրության մշակմանն ուղղված ջանքերը ընթանում էին ոչ թե առանձնացված, այլ համաբրիստոնեական ծիրի մեջ: Այս պնդումը իր պերճախոս վկայությունն է գտնում նրանում, որ քրիստոնյա Հայաստանի ամենահին փաստագրված խաչերը այսպես կոչված մենագրային խաչերն են (Էջմիածին, Աղց, Քասաղ), որոնց առաջացումը կապվում է Կոստանդիանոս Մեծի դրոշի (լաբարումի) հետ և որից էլ ծագում են շրջանի մեջ առնված հավասարաթև՝ այսպես կոչվող հունական խաչերը: Հատուկ նշենք, որ այս տիպի խաչաքանդակները բնորոշ են թե՛ Օձունի տաճարի և թե՛ նրան կից հուշակառույցի հարդարանքին: Հայաստանի վաղբրիստոնեական պատկերագրական փաստերի քննությամբ հնարավոր է հավաստել, որ հենց շրջանի մեջ ներառված խաչերն են համարվել Գրիգոր Լուսավորչի ու Տրդատի կողմից կանգնեցված խաչեր: Խաչի վաղմիջնադարյան նման ընկալումն ու գաղափար

<sup>9</sup> Մխիթար վարդապետ Գոշ, Թուղթ առ Վրացիսն, - Գանձասար, թիվ 2, Երևան, 1996, էջ 354, 372:

րաբանությունը հիմք հանդիսացան խաչքարային մշակույթում խաչի, որպես ամենահաղթ զենքի մշակման ու պատկերագրության համար<sup>10</sup>: Ուշագրավ է, որ մի ավանդության համաձայն հույների դեմ պայքարելու համար երկնքից Օձնեցուն մի խաչանիշ թուր է տրվում, որը սուրբը կապում է մեջքին: Դա տեսնելով՝ հույները փախուստի են դիմում<sup>11</sup>: Ընդհանրապես բանահյուսական մի շարք նյութեր ցուցում են, որ ժողովրդի մեջ Հովհաննես Օձնեցին հայտնի էր նաև խաչի շնորհների գերազանց տիրապետող սուրբ: Նրա տեառնագրումն ուներ հատուկ զորություն, ցանկացած միջավայրում և իրավիճակում նրա խնդրանք խաչը ցուցում էր իր զորությունը<sup>12</sup>:

Վաղմիջնադարյան մեկնիչները շեշտադրում են խաչի և մի այլ՝ փրկագործական գործառույթը՝ նմանեցնելով այն դրախտային կենաց ծառի և պսակելով այն տիեզերական ծառին բնորոշ ծաղկազարդումով և պտղավորումով, հանգամանք, որ սկզբունքային նշանակություն ունեցավ խաչային, ապա և խաչքարային հորինվածքի բուսականացման համար: Այսպես, ըստ Հովհաննես Օձնեցու՝ խաչը տիպաբանորեն համեմատելի է դրախտային կենաց ծառի հետ. «Յայնմ (այսինքն՝ Հին կտակարանում կամ Եդեմի դրախտում – Հ. Պ.) դրախտի ծառ կենաց, յորմէ արգելաւ նախաստեղծն: Իսկ աստ (այսինքն՝ եկեղեցում – Հ. Պ.) խաչն լուսոյ փոխանակ նորա ի նոյն տնկագործէ կանգնեալ արմատացաւ և ծաղկեցաւ արեամբ նորուն, յորմէ միշտ կլթեն՝ որ ի տիեզերս հաւատացեալք՝ զպտուղն կենաց»<sup>13</sup>: Սակայն, ինչպես տեսնում

<sup>10</sup> Մանրամասն տե՛ս Պետրոսյան Հ., Խաչքարերի անվանաբանական համակարգը և Սուրբ Սարգիս խաչքարերը – Սուրբ Սարգիս, Գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2002, էջ 64-68:

<sup>11</sup> Ղանալանյան Ա., Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 306:

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 62, 104, 269-270:

<sup>13</sup> Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աւմեցոյ Մատենագրութիւնք, էջ 230: Ուշադրություն դարձնենք խաչի ծառային, ծաղկային և պտղային հատկանիշների հատուկ շեշտադրումներին: Նկատենք նաև, որ վաղ քրիստոնեությունից սկսած Հին և Նոր կտակարանների թեմաների և կերպարների տիպաբանական հակադրությունը քրիստոնեական գաղափարաբանությունը ներկայացնելու հիմնարար մեթոդներից էր: Հին և նոր կտակարաններում առկա կենացծառային համեմատությունների առումով մանրամասն տե՛ս Patrick Donabédian, Les thèmes bibliques dans la sculpture Arménienne préarabe - Revue des études Arméniennes, t. 22, 1990-1991, p. 279-280.

ենք (և ինչպես որ Հին և նոր կտակարանների շատ կերպարների և թեմաների դեպքում է), այս կենաց ծառերը նաև հակադրված են իրար: Այս հակադրությունը շատ դիպուկ կերպով մանրամասնում է և Զաքարիա Զագեցին. «Ադամն ճաշակեաց ի պտղոյ ծառոյն եւ զատորոշեալ անջատեցաւ ի հրաշալի դրախտէն, եւ սրովբեափակ լինէր տենչալի ծառոյն կենաց: Իսկ հաւատացեալք ճաշակեցաք որ ի քեզ պատարագեցաւ պտուղն կենաց, ով ցանկալի փայտ սուրբ, աներկիւղ հպեալ մերձենան առ տենչալի ծառն կենաց»<sup>14</sup>: Նման մտայնություններ կարելի է բացատրել այն իրողությունը, որ վաղմիջնադարյան շատ հորինվածքներում խաչը ոչ միայն տեղադրվում է դրախտային լանդշաֆտում՝ օրինակ՝ արմավենիներով ու ձիթենիներով շրջապատված շուշանապատ մարագագետնում, այլև հենց բուն խաչն է բուսականանում. նրա հիմքից ծագում-ծավալվում են ականթազարդեր, կիսարմավներ և խաղողի որթագալարներ, իսկ վերին ուղղաձիգ թևից՝ խաղողի ողկույզներ և արմավիկներ: Հատուկ շեշտենք, որ այս հորինվածքներում որպես կանոն հանդես է գալիս ձգված համաչափություններով՝ այսպես կոչվող լատինական խաչը, որի նախատիպը համարվում է Հեղինեի կողմից Գողգոթայում գտած տերունական խաչը և որի նմանը՝ հիմքից ծագող արմավիկներով հանդերձ, քանդակված ենք գտնում Օձունի տաճարի բարավորներից մեկի վրա:

Խաչի ծիսա-իրավական գործառույթի ասպարեզում Օձնեցին ելնում էր դավանաբանական այն սկզբունքից, որ եկեղեցական ընկալման համար կարևորը ոչ թե նյութն է, որից պատրաստված է նշանը, այլ նշանն ինքնին. «անխտրապես յանդեղեւուն մտաց առեալ մեք կապեցաք զհոգակելին զայն նշան ընդ ամենայն նիւթս, որ եւ քերովբեցն է սարսափելի եւ պատկառելի, զբուժիչն

<sup>14</sup> Զաքարիայի Հայոց կաթողիկոսի Ի Սուրբ Խաչն Աստուածընկալ - Զաքարիա կաթողիկոս Զագեցի, Գառք, էջ 494: Կամ էլ՝ «դու բարձրագոյն ու հրաշափառ ես, քան զծառն կենաց, քանզի նա ոչ կարաց դարձուցանել զնախաստեղծն ի գեղազարդ եւ ի տենչալի դրախտն եւ հրեղէն սուրն պարփակեալ պահէր զանձկալի ճանապարհն ծառոյն կենաց բացամերժեալ մտեր ի դրախտին փափկութիւն: Այլ դու զԱստուած Բանն բառնալով բացեր զսրովբեափակ դուռն դրախտին, զհրեղէնն ամփոփելով ճանապարհի արարեր ի ձեռն աւազակին ազգի մարդկան առ բաղձալի փայտն կենաց», անդ, էջ 504:

հոգեկանաց մերոց եւ մարմնականաց ախտից, զպակուցանող եւ զզարհուրեցուցիչ դիւաց»<sup>15</sup>, կամ՝ «Թէպէտ եւ ի զանազանից եւ եւ յայլատեսակաց իցէ նիւթն, զմի և զնոյն յամենեսին տեսանեմ զօրութիւն»<sup>16</sup>: Նույն պնդումը ամրագրում է և Զաքարիա Զագեցին. «Դու ես պահապան կենդանեաց և մեռելոց, ի քո զաւրութիւնդ ապաւինեալ եւ ի քեզ փափագեալ զքո ձեռք քառակերպեալ նշանակեմք ի քարս և ի փայտս եւ յամենայն տարրական գոյացութիւնս...»<sup>17</sup>:

Սակայն նշանն էլ չի կարող որևէ զորութիւնն ունենալ, եթե Աստված բնակված չէ նրա մեջ: Դվինի 719թ. ժողովն ընդունեց թե՛ այս գաղափարը, և թե՛ այս գաղափարի հիմամբ «Կանոն խաչ աւրհնելու»-ն, որով սահմանվում էր խաչն օրհնելու և օծելու կարգը. «Եթէ ոք խաչ արասցէ փայտեայ, եւ կամ յինչ եւ իցէ նիւթոյ, եւ ոչ տացէ քահանային օրհնել եւ օծանել զնա միւռոնովն սրբով, ոչ է պարտ զնա ի պատիւ ընդունել եւ երկրապագութիւն մատուցանել. զի դատարկ եւ ունայն է յաստուծային զօրութենէն, եւ արտաքոյ աւանդութեան առաքելական եկեղեցւոյ»<sup>18</sup>: Այսպիսով, սահմանվում է, որ խաչը, ինչ նյութից էլ այն պատրաստված լինի, զորութիւնն կարող է ունենալ օծվելուց հետո միայն: Խաչքարային որոշ արձանագրութիւններ վկայում են, որ խաչքար կանգնեցնելու իրավունքը ձեռք էր բերվում որոշակի վճարով: Հավանական է, որ նման «գործարքի» ծիսական արտահայտութիւնը կարող էր լինել հենց խաչքարի օծումը: Կարելի է եզրակացնել, որ խաչքարի օծումը մի կողմից եկեղեցական հասույթի կայուն մի աղբյուր էր, մյուս կողմից էլ թերևս պատկերագրական-գաղափարական վերահսկողութիւն հարմար մի ձև: Որ խաչքար օրհնելու (կամ օծելու) ծեսն իրոք կիրառվում էր, կարող է վկայել Տավուշից ԺԲ-ԺԳ դարերի մի խաչքարի արձանագրութիւն՝ խաչքարի հանդիսավոր (տվյալ դեպքում թերևս մանրամասն ծիսակատարութիւն) օրհնութիւն մասին. «..եւ

<sup>15</sup> Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնը, էջ 47:

<sup>16</sup> Անդ, էջ 55:

<sup>17</sup> Զաքարիայի Հայոց կաթողիկոսի Ի սուրբ խաչն Աստուածընկա, էջ 519:

<sup>18</sup> Կանոնագիրք հայոց /աշխատութեամբ Վ. Հակոբյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., հ. 1, 1964, էջ 532-533:

բերաք աշխատութեամբ զխաչս, աւրհնեցաք հանդիսիւ»<sup>19</sup>: Խաչքարային մի շարք արձանագրություններ խաչը կամ նույնիսկ կոթողը համարում են օծված աստվածային արեամբ և դրանով իսկ ավելի զորավոր: Կարծում ենք դա չէր կարող լուրջ այլաբանություն լինել, այն պիտի որ ունենար իր ծիսական «հիմնավորումը»: Հավանական է ենթադրել, որ բոլոր խաչքարերն էլ օրհնվում էին<sup>20</sup>, բայց օծվում էին (այսինքն՝ «սրբվում» էին մեռնող և կամ սրբազան դիտվող ջրով ու գինով, տե՛ս ստորև) ոչ միշտ<sup>21</sup>: Այս դեպքում կարելի է ենթադրել, որ հենց օծված (այսինքն՝ մեռնող և կամ սրբազան ջրով ու գինով «սրբված») խաչքարերն են արձանագրություններում ներկայացվում որպես աստվածային արյամբ օծված:

Ներսես Շնորհալին այսպես է նկարագրում խաչի օծումը. «Լուանալ զնորոգ խաչն նախ ջրով եւ ապա գինով ի խորհուրդ երկուց վտակացն. որ ի կողիցն Քրիստոսի ելին. եւ ասել սաղմոս ըստ խորհրդոյն. եւ ընթեռնուլ բանս մարգարէականս եւ առաքելականս. եւ Աւետարանս խորհրդականս. եւ յետ այնորիկ աղօթս քահանայականս. խնդրելով յԱստուծոյ տալ այնմ խաչի՝ զշնորհս եւ զզօրութիւն առաջնոյ խաչին. յորոյ վերայ ինքն բեւեռեցաւ. որպէսզի զդեւս հալածեսցէ. եւ զախտս ի մարդկանէ սրբեսցէ. եւ զցասումն. որ վասն մեղաց մերոց իջանեն ի վերուստ. դադարեցուցէ»<sup>22</sup>: Այսպիսով, եթե Օձնեցու կանոնում շեշտվում է մեռնող սրբելը, ապա Շնորհալին կարևորում է ջրով և գինով լվանալը: Ընդ-որում, գինով լվանալը, հատկապես խաչքարի

<sup>19</sup> Շահինյան Ա., Հայաստանի միջնադարյան կոթողային հուշարձանները. 9-13-րդ դարերի խաչքարերը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1984, էջ 63:

<sup>20</sup> Օրհնության օճեքը հաճախ կարող էր ներառել և օծումը, տվյալ դեպքում օրհնության տակ նկատի ունենք նրա ավելի նեղ առումը՝ հատուկ աղոթքների ընթերցումը և օրհնվելիք իրը խաչածն շարժմամբ նշելը կամ տյառնագրելը:

<sup>21</sup> ԵՎ քանի-որ խաչքարը որպես կանոն պիտի օրհնվեր կամ օծվեր, եկեղեցին այս կամ այն չափով հետևում, կարգավորում և ուղղորդում էր նման գործունեությունը: Ասում ենք՝ այս կամ այն չափով, քանի որ խաչքարերի վրա տեղ գտած ժողովրդական մի շարք պատկերացումների արտահայտությունները վկայում են, որ տարբեր վայրերում, հանգամանքներում և ժամանակներում այդ վերահսկողությունը տարբեր է եղել, և ժողովրդական մոտեցումներն ինքնարտահայտվելու որոշակի հնարավորություններ են ունեցել:

<sup>22</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1961, էջ 140:



դեպքում, որի հորինվածքի համարյա պարտադիր տարրերից էին «գինեբեր» խաղողի ողկուլյունները կամ նուրը, շատ հեշտուլթյամբ կարող էր ընկալվել որպես աստվածային արյունով օծում: Խիստ ուշագրավ է, որ Մաշտոցների խաչ օրհնելու ծիսակարգը ներառում է թե՛ ջրով ու գինով լվանալը և թե՛ մեռնով օծելը: Ընդ որում, մեռնով օծումը տեղի է ունենում հետևյալ կարգով. «Առեալ եպիսկոպոսի կամ քահանային զսուրբ մեռնն... Տեառնագրէ սուրբ մեռնաւն նախ զակն Խաչին, ապա զԹագն, և ապա աջ և ահեակ Թևսն և զԲունն»:<sup>23</sup> Ըստ Մ. Օրմանյանի խաչքարերը հազվադեպ էին օծվում, և այս դեպքում որպես օծման նշան խաչահատումում երկաթի մի բեռ էր ամրացվում<sup>24</sup>: Որպես օծման նշան բեռն ամրացնելը նույնպես խոր ծիսադավանաբանական ակունքներ ուներ՝ դրանով խաչը դառնում էր Աստվածընկալ (այսինքն՝ բեռնումը խորհրդանշում էր Քրիստոսի խաչելությունը), և դրանով իսկ ծիսականորեն ամրապնդվում էր նրա փրկագործական գորությունը: Բարսեղ Կեսարացուն (Դ դար) վերագրվող և հայ եկեղեցական կանոնագրքի մեջ մտած մի կանոնի համաձայն «Քահանա զխաչ մի՛ իշխեսցէ աւրհնել առանց բեռնաց և հարկ է զուարակաւ պայծառացուցանել զնա և աշխարհախումբ աղաւթիւք»<sup>25</sup>: Ներսես Շնորհալին՝ հայ եկեղեցու ծիսադավանաբանական որոշ դրույթների մասին՝ հուշներին տված իր պատասխաններում մերժում է նրանց այն մեղադրանքը, թե իբր հայերն անպայման բեռնում են խաչը. «Գրեալ էր եւ զայս ինչ. թէ՛ Զամենայն խաչս բեռեռեն: Եւ այս ո՛չ յիրաւի. քանզի զորս ի միատարր նիւթոց են. որպէս զոսկեղէնս եւ զարծաթեղէնս. եւ զայլս. որք ո՛չ են երկու ի վերայ միմեանց եղեալք՝ ոչ բեռեռեմք: Իսկ զփայտեղէնսն՝ զի յերկուց են. հարկ է երկաթեղէն բեռեռօք պնդել. զի մի ի հողմոց. կամ յայլ ինչ պատճառէ. բաժանեալ ի միմեանց՝ անկցին. որպէս եւ նո՛յն իսկ

<sup>23</sup> Գիրք, որ մեծ Մաշտոց կոչեցեալք, Կ. Պոլիս, 1807, էջ 208: Այստեղ խիստ ուշագրավ են և խաչի առանձին մասերի անվանումները, մի այլ Մաշտոցում խաչի վերին ուղղաձիգ թևը թագի փոխարեն կոչվում է գլուխ. տե՛ս նաև Մաշտոց. արարողութիւնք պաշտամանց եկեղեցւոյ Հայաստանեայց կարգավորութեան սրբոց հարցն մերոց, Վենետիկ, 1831, էջ 614:

<sup>24</sup> Օրմանյան Մ., Ծիսական բառարան, Երևան, «Հայաստան», 1992, էջ 86:

<sup>25</sup> Կանոնագիրք հայոց, հ. 2, 1971, էջ 162:

առաջին խաչն. յորում եւ Քրիստոս բեւեռեցաւ. իմանի յերկուց ի վերայ միմեանց բեւեռեալ գոլ. զի բաւական լիցի բառնալ զմարմինն. եւ ո՛չ քակտիլ: Արդ՝ եթէ այլ ինչ խորհուրդ է բեւեռն. պարտ էր զամենայն խաչս. որ յամենայն նիւթոց՝ բեւեռել. եւ ո՛չ զփայտեայս միայն. ուր երկիւղ է քակտելոյ եւ անկանելոյ: Դարձեալ. թէ՛ ի քարեղէն խաչս. կամ յերկաթեղէն տեսցէ ոք բեւեռս. որ ո՛չ ի յերկուց լինի մասանց. այլ ի միոյ. ծանիցէ. զի այն արարուածք տգիտաց են եւ հակառակասիրաց եւ ո՛չ ի մէնջ հրամայեալ»<sup>26</sup>: Այս ամենից թերեւս կարելի է նաև ենթադրել, որ խաչը ծիսականորեն բեւեռելու ինչ-որ ավանդույթ կար և ըստ էութեան հենց այդ ավանդույթի դեմ է արտահայտվում Ներսես Շնորհալին: Սակայն նշենք նաև, որ գոնե մեզ հայտնի չէ որևէ խաչքար, որի խաչահատումը նշված լինի երկաթե բեւեռով: Էլ չենք ասում, որ քարի դեպքում բեւեռումը կարող էր շարքից հանել կոթողը: Օրհնվելուց և օծվելուց հետո խաչը (մեր դեպքում նաև խաչքարը) արդեն սկսում է իր սրբազան գործառույթը, որը Օձնեցին (և նրա ներկայացմամբ՝ Դվինի 719թ. ժողովը) սահմանում է այսպես. «Իսկ զայնոսիկ, զորս օրհնութեամբ եւ օծմամբ կատարեալ է, որք միանգամ եւ իցեն աստուածային խորհրդոյն գործարանք, պարտ է զնոսա պատուել եւ պաշտել, երկրպագել եւ համբուրել. զի ի նոսա բնակէ Հոգին Սուրբ, եւ նոքօք մատակարարէ ի մարդիկ զպահպանութիւնս եւ զշնորհս բժշկութեան ախտից հոգւոց եւ մարմնոց: Այլ եթէ մեռանել հասցէ ի վերայ այնոցիկ ի ձեռաց հեթանոսաց, մի՛ հրաժարեսցէ, զի մեծագոյն այնպիսւոյն առաջի կայ յոյս, եւ ընդ մարտիրոսս համարեալ է»<sup>27</sup>:

պ.գ.թ. Համլետ Պետրոսյան

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

<sup>26</sup> Գանձակեցի, էջ 136:

<sup>27</sup> Կանոնագիրք հայոց, հ. 1, էջ 533:

## ՇԱՐԱԿԱՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹՆԵՐԸ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՕՁՆԵՑՈՒ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Հայ միջնադարյան մասնագիտացված երաժշտաբանաստեղծական արվեստի ոլորտում կարևոր հիմնահարց է ժանրերի ուսումնասիրման և տարբերագատման խնդիրը: Այն Ն. Թաճմիզյանի բնորոշմամբ հայ արդի երաժշտագիտության «խոշոր պարտքերից»<sup>1</sup> մեկն է:

Երաժշտագիտությունն այդպես էլ մնում է «պարտք», որովհետև մեզանում թե՛ ինքը, թե՛ նույն խնդիրներով զբաղվող բանասիրությունը միջնադարյան երաժշտաբանաստեղծական արվեստի ժանրերը հիմնականում դիտարկում են սոսկ իրենց արվեստի՝ երաժշտության կամ բանարվեստի շրջանակներում, այն էլ զարգացման նոր ժամանակներին հատուկ չափանիշներով: Ուստի, միջնադարյան մշակույթի միակառույց (սինկրետիկ) դրսևորումը, նախ արհեստականորեն տրոհվում է, ապա՝ դիտարկվում իրեն ոչ հատուկ իրողությունների տեսանկյունից:

Բանն այն է, որ երաժշտաբանաստեղծական արվեստի միջնադարյան արտահայտությունները պետք է դիտարկվեն որպես ոչ միայն գիրկընդխառն ամբողջականություն, այլև իրենց ժամանակի մի շարք մշակութային առանձնահատկությունների հաշվարկով, որոնք կարող են լինել, այսպես կոչված, «արտարվեստային», սակայն, վերջին հաշվով, ժանրակազմակերպիչ կարևոր, այլև գլխավոր գործոններ:

Երևույթը հատուկ է առհասարակ միջնադարյան մշակույթին:

Դ. Լիխաչովը հին ռուսական գրականության վերաբերյալ մատնանշում է նույն երևույթը և, ընդամին, որպես նշված «արտարվեստային», բայց և ժանր կազմակերպող կարևոր գործոն շեշտում է հենց եկեղեցական ծեսը՝ արվեստի եկեղեցական կիրառական գործառույթը<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Ն.Թաճմիզյան, Կոմիտասը և հայոց հոգևոր երգարվեստի ուսումնասիրության հարցերը, Կոմիտասական, հ. 1, Երևան, 1969, էջ 192:

<sup>2</sup> Д.С.Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, Москва, 1979, стр. 63.

Արդեն առիթ ունեցել ենք անդրադառնալու շարական ժանրի առանցքային դրսևորումներից մեկին՝ կարգին (սարք) կամ կանոնին, որի առաջացումը մեզանում Մ.Աբեղյանը համարում է բյուզանդական իրականությունից Ստեփանոս Սյունեցու (Ը դ.) կատարած մեքենայական փոխառություն արդյունք<sup>3</sup>: Այս մտեցման անհիմն կամ հազիվ մակերեսայնորեն հիմնավորված լինելու մասին խոսել ենք իր տեղում<sup>4</sup>: Մյուս կողմից, կարգի ձևավորման ընթացքը, հայ հիմներգություն զարգացման օրինաչափությունների համեմատ, փաստարկելի երևույթ է, և Հովհաննես Օձնեցու ժառանգությունը լուրջ կովաններ է ապահովում խնդրին հետամուտ լինելու համար:

Հայկական միջնադարի այս հզոր հեղինակի ստեղծագործությունը մեզ հետաքրքրող նյութի առնչությամբ կարևոր է հենց այն առումով, որ Հովհաննես Օձնեցին երաժշտաբանաստեղծական ոլորտին վերաբերող իր հավելումները, մեկնություններն ու դասդասումները պատշաճ կերպով արտացոլել և հիմնավորել է նաև իր թողած կանոնական ժառանգության մեջ (որքան էլ որ այն մասնակի պահպանված լինի), եկեղեցական իրողությունների ընդհանուր կանոնակարգման համատեքստում, որպես մեկ օրգանական ազդեցվածք<sup>5</sup>: Այսինքն՝ միջնադարյան իրողությունների թելադրանքին համարժեք կերպով:

Այստեղ հարկ ենք համարում նշել, որ հոգևոր երգի և երաժշտություն, մասնավորաբար՝ կցուրդների, կացուրդների, ձայնեղանակների և այլնի դասակարգումը ուղղակիորեն մաս է կազմել եկեղեցական ընդհանուր կանոնացման: Այլ խոսքով՝ չկա շարականի կանոնացման պահանջ եկեղեցական, ծիսական, դավանաբանական, աստվածաբանական համատեքստից դուրս:

Սա միջնադարյան ժանրերի համար իրողություն է, որի պատճառը նշված «արտարվեստային», այս դեպքում՝ ծիսական

<sup>3</sup> Մ.Աբեղյան, Երկեր, հ. 9, Երևան, 1968, էջ 540:

<sup>4</sup> Մ.Նավոյան, Բյուզանդական ազդեցության երկու վարկած հայ միջնադարյան մասնագիտացված երգաժանրերի համակարգում, Մաշտոցյան Դ ընթերցումներ (Ելույթների թեզեր), Օշական, 2002, էջ 38-39:

<sup>5</sup> «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ», «Վասն մեծի աւուր միաշաբաթի», «Սակս գիշերային ժամու», տէ՛ս Յովհաննու Իմաստաիրի Օձնեցւոյ Դայոց կաթողիկոսի մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833:

գործառուլթային գործոններն են: Այսինքն՝ նույն եկեղեցական-ծիսական իրականությունը:

Կարգ ժանրի առաջացումը նույնպես հոգևոր երգի կանոնացման հետևանք է: Խնդիրն, արդեն ակնարկեցինք, առնչվում է Ը դարի հեղինակ Ստեփանոս Սյունեցու ութձայն համակարգի և հոգևոր երգերի կանոնացմանը: Մ.Աբեղյանն այս մասին գրում է՝ հենվելով Կիրակոս Գանձակեցու և Ստեփանոս Օրբելյանի հաղորդած տեղեկությունների վրա<sup>6</sup>:

Իր նշած մեքենայական փոխառուլթյան վերաբերյալ Մ.Աբեղյանն ասում է, թե հունաց օրինակով տասը մարգարեական օրհնությունների կցուրդները կարգել-շարելով, որպես Հարուլթյան Ավագ օրհնություններ, Ստեփանոս Սյունեցին մեզանում կանոնի մեքենայական ներմուծման փորձ կատարեց: Սակայն, դրան առընթեր, նշում է, որ կանոնի մյուս բաղկացուցիչները ժամերգուլթյան մեջ արդեն իսկ կային<sup>7</sup>:

Բայց մի՞թե այդ բաղկացուցիչները կային անկարգ ձևով և որոշակի կանոնացումից դուրս: Բանն այն է, որ Մ.Աբեղյանն այդպես էլ կարծում է: Վերջինիս կարծիքին հենվելով՝ Ն.Թահմիզյանն էլ, իր հերթին, նշում է, թե դարեր շարունակ մեր եկեղեցում «միատեսակ ժամերգուլթյուն և կանոնական պարտադիր երգեր չեն եղել»: Սոսկ փորձեր են եղել շարականներ ընտրելու և միատեսակ ժամերգուլթյուն հաստատելու<sup>8</sup>:

Նախ այդ փորձերի մասին:

Խոսքն, անշուշտ, է դարում Բարսեղ Ճոնի կատարած կանոնացման մասին է: Ըստ Վարդան Արևելցու<sup>9</sup> և Կիրակոս Գանձակեցու<sup>10</sup> հիշատակումների, մի անգամ Բագավանում վարդապառի տոնին, Ներսես Իշխանցի կաթողիկոսի (կաթողիկոս 641-ից) ներկայությամբ, եկեղեցում բազմաթիվ «հարցեր» են փոխում,

<sup>6</sup> Մ.Աբեղյան, Գշվ. աշխ., 1968, էջ 539:

<sup>7</sup> Նույն աշխ., էջ 540:

<sup>8</sup> Ն. Թահմիզյան, Բարսեղ Ճոնը և մասնագիտացված երգաստեղծության ծաղկումը Հայաստանում VII դարում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», Երևան, 1973, N 1(19), էջ 212-215:

<sup>9</sup> Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի լուսաբանեալ, Վեճեոիկ, 1862, էջ 69:

<sup>10</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961, էջ 61-62:

սակայն, այդպես էլ չեն հաջողում շարականի դաս առ դաս փոխերգեցողությունը: Միջադեպը վրդովեցնում է հայրապետին և առիթ է դառնում, որպեսզի Բարսեղ Ճոնին հանձնարարվի նույնականություն մտցնել պաշտոներգություն մեջ:

Եթե այս պատմական դիպվածը դիտենք Մ.Աբեղյանի պնդման տեսանկյունից, թե իբր այդ դարերում միատեսակ ժամերգություն կամ կանոնական պարտադիր երգեր չկային, ապա կհակասենք ինքներս մեզ:

Ոչ թե միատեսակ ժամերգեցողություն և պարտադիր երգեր չեն եղել, այլ կանոնացված ժամերգության մեջ, ըստ համապատասխան տեսակի և ֆունկցիայի, կանոնական բազմաթիվ երգերի մուտքն ու ելքը նույնականության չի բերվել: Այսինքն՝ հիշատակվող պատմության մեջ խոսվում է «հարցի» մասին, որ է հոգևոր երգի կանոնական դրսևորում, առավոտյան ժամերգության մեջ ամփոփված դրվագ և վերջապես կարգի (կանոնի) մաս<sup>11</sup>:

Եթե ենթադրենք թե կարգի ամբողջական կազմը հետագայում է ձևավորվել, ապա, միևնույն է, դրանից «հարցի» կանոնական բնույթը չի փոխվում և կամ դա չի ենթադրում, թե կարգ ժանրն, իր ոչ վերջնական տեսքով, դեռ գոյություն չունեն, քանի որ հիշատակվում է նրա մեկ բաղադրիչը: Ուրեմն, կարգ երգաժանրը, իր այս կամ այն տեսքով, կար և կար իր «հարց» հատվածով:

Այլ է խնդիրը, որ չկար այն կոնկրետ մեկ երգը, որի կատարումն էր միայն թույլատրված՝ որպես այդ պաշտոնի համար սահմանված սոսկ միակ կցուրդը (մեր դեպքում՝ «հարցը»): Ըստ ամենայնի, նույն կարգի համար գոյություն են ունեցել բազմաթիվ հոգևոր երգեր, բայց դրանք չէին կարող կանոնական չլինել: Դրանց ծիսական ֆունկցիան և կատարման հանգամանքները եկեղեցու ծիսական կարգից դուրս լինել չէին կարող:

Վերը բերված պատմական տեղեկությունը ակնարկում է նշված ծեսի կապակցությամբ գոյություն ունեցող բազմաթիվ «հարցերից» սոսկ մեկն ընտրելու անհրաժեշտությունը, այլ ոչ թե ժամերգությունն ու հոգևոր երգերը կանոնացնելը: Բարսեղ Ճոնի կատարածը այդ կանոնական երգերից լավագույններն ընտրելն էր

<sup>11</sup> Տե՛ս «Կանոն», «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Ե., 2002, էջ 472:

և մեկ ժողովածուի մեջ ամփոփելը: Այսինքն՝ բոլոր ծիսական կարգերի համար նույնական ընտիր երգացանկ սահմանելը: Ուստի, պատահական չէ, որ Մխիթար Այրիվանեցին Բարսեղ Ճոնի գործը որակում է «սրբազրություն» բառով<sup>12</sup>:

Ի դեպ, պատմիչը չի խոսում մի նոր մատյանի ստեղծման մասին. նրա հիշատակությունից հասկացվում է, թե Բարսեղ Ճոնի սրբազրածը շարակնոցն էր, որն իր անունով կոչվեց «Ճոն-ընտիր»<sup>13</sup>: Եթե դրան հավելենք այն, որ «սրբազրությունը» այս դեպքում կարող է ընկալվել որպես կրկնօրինակություն, ինչպես սրբազրիչը՝ ընդօրինակող<sup>14</sup> (կրկնօրինակող), ապա կարող ենք ենթադրել նաև, թե Բարսեղ Ճոնը, ըստ լավագույն օրինակների, կրկնօրինակել է շարակնոցը, որն այս կամ այն տեսքով, արդեն կար և սահմանել է երգերի նույնական կազմ:

Մ.Աբեղյանի տեսակետի դեմ փաստարկ է հարուցում նաև այն, որ շարականագիրների միջնադարյան որոշ ցուցակներում (օրինակ՝ Սարգիս Երեցի, Գրիգոր Տաթևացու) շարականի կարգեր են վերագրվում մինչև Ստեփանոս Սյունեցին ապրած մի շարք հեղինակների, այդ թվում նաև Հովհաննես Օձնեցուն<sup>15</sup>:

Վերջինիս վերագրվող երգային ժառանգությունն ընդգրկում է Դավիթ մարգարեի և Հակոբ առաքյալի կարգը՝ օրհնության երկու պատկեր, հարց, գործք, ողորմյա, տեր երկնից, մանկունք ընդգրկումով, Ստեփանոս Նախավկայի կարգը՝ օրհնության երեք պատկերներով, հարց, գործք, ողորմյա, տեր երկնից, մանկունք, ճաշու բաղադրիչներով, Պողոս և Պետրոս առաքյալների կարգի հարցը՝ գործատնով, ողորմյան, տեր երկնիցը, Որոտման որգիների կարգի հարցը՝ գործատնով, ողորմյան, տեր երկնիցը և մանկունքը<sup>16</sup>:

<sup>12</sup> «Բարսեղ ճոնն յաւուրս Եերսեսի Շիմողի, որ եօթն անգամ ետես զՔրիստոս. սա սրբազրեաց զշարակնոցս, որ ճոնընտիր կոչեցավ»: Մխիթարայ Այրիւանեցոյ Պատմութիւն Հայոց, ի լոյս ընծաեալ Մկրտիչ Էմին, Մոսկուա, 1860, էջ 48:

<sup>13</sup> Նույն տեղում:

<sup>14</sup> Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Խ. Բ. Երևան, 1981, էջ 758:

<sup>15</sup> Տե՛ս Դ. Անասյան, Մատենագիտական բնագրեր և ձեռագրացուցակներ (առանձնատիպ «Հայկական մատենագիտություն» Ա հատորից), Ե., 1959, էջ 29-30, 30-31,

<sup>16</sup> Նույն տեղում, ինչպես նաև՝ Ն. Թահմիզյան, Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը V-XV դդ., Երևան, 1985, էջ, 188:

Եթե ենթադրենք անգամ, թե այս կարգերը հետագա վերախմբագրման արդյունք են (երգերի հետագա կանոնացման հետևանքով առաջացած վերադասավորվածություն՝ որպես շարականի կարգ), ապա, միևնույն է դրանց բաղկացուցիչ մասերը կոնկրետ մարգարեական օրհնություն կամ սաղմոսի կցուրդներ են եղել, որոնք, մինչ Ստեփանոս Սյունեցին, ծեսի մեջ ոչ կանոնական կենցաղավարում ունենալ չէին կարող: Այսինքն՝ այն, որ Մ.Աբեղյանն ասում է, թե կարգ-կանոնի մյուս բաղադրիչները (օրհնությունից զատ) ժամերգության մեջ կային, արդեն իսկ վկայում է այդ բաղադրիչների կանոնականության և որոշակի կարգերի մեջ ամփոփված լինելու մասին:

Ասվածը փաստվում է հայ հոգևոր երգի զարգացման օրինաչափություններով:

Հայ հոգևոր առաջին ինքնուրույն երգերը ստեղծվեցին որպես կանոն-սաղմոսների, մարգարեական օրհնությունների կցուրդներ: Սակայն, նշված կանոն-սաղմոսներն ու մարգարեական օրհնություններն, արդեն իսկ, կանոնակարգված էին և դեռևս Ե դարում Սահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի, ապա Հովհաննես Մանգակունու կողմից խմբագրվել էին հայոց ժամագրքի կազմում: Նույն ժամանակներից սկիզբ առնող հայ հոգևոր ինքնուրույն երգը, ձևավորվելով որպես նշված հատվածների կցուրդ, աստիճանաբար փոխարինելու եկավ վաղ շրջանի պաշտոներգական համակարգին՝ ձևավորելով նոր՝ հայ հոգևոր երգի (երգաժանրերի) ինքնուրույն համակարգ: Աստիճանաբար կանոն-սաղմոսների կողքին ձևավորվեց և, ըստ էության, գերակշիռ առումով նրան փոխարինեց շարականի կարգը:

Ցանկացած կցուրդ ծիսական գործառույթի առաջադրած պահանջով միայն կարող էր մտնել եկեղեցական կիրառության մեջ, իսկ այդ ծեսն ու ծիսական գործառույթը, արդեն իսկ, խիստ որոշակի կանոնակարգ էին թելադրում: Այլ խոսքով, այս կամ այն կցուրդը, եթե ծնվում էր և մտնում ծեսի մեջ, այն անպայման որոշակի կարգի մեջ էր արդեն: Եկեղեցում նրա համար այլ գոյություն ձև ուղղակիորեն չկար:

Այսպիսով, շարականի կարգ ժանրի ձևավորման ակունքները հասնում են մինչև ժամագրքի ձևավորման փուլը և հետագայում



սերտաճած են հայ եկեղեցու ընդհանուր կանոնացման գործընթացներին:

Մաղաքիա արք. Օրմանյանը գրում է. «Մանդակունիին համար ըսինք, թէ ինքն եղաւ որ վերջնական ձեւակերպութիւնը տուաւ Սահակի ու Մեսրոպի ձեռօք սկսած կարգադրութեանց, անկէ ետքը ժամերգութիւնով զբաղուող մը չենք ունեցած, եւ նոյնինքն Ներսէս Իշխանցին գոհացած է շարականներու ընտրութիւնը ընէլ տալով: Մանդակունիէն ետքը Օձնեցին է, որ ժամերգութեանց վրայ յատուկ մտադրութիւն դարձուցած, անոնց կարգերը կանոնաւորած եւ նոր ձեւերու ներքեւ դրած է, եւ անոնց խորհուրդն ու իմաստն ու կապակցութիւնը բացատրելու յատուկ ջանք ունեցած է»<sup>17</sup>:

Ուրեմն, Ե դարի հեղինակների կանոնակարգության վրա է զարգացել հայոց հոգևոր երգը և Բարսեղ Ճոնը սոսկ ընտրել է ըստ կանոնի կարգված լավագույն երգային օրինակները: Հովհաննես Օձնեցին է, որ համակողմանիորեն նորոգել է կարգը. այստեղ անհրաժեշտ է հասկանալ՝ երաժշտական բաղկացուցչի առումով ևս:

Ժամանակավրեպ է կարծել, թե միջնադարյան որևէ հեղինակ կարող էր հոգևոր երգաժանր հորինել, անկախ նրա ծիսական գործառույթից, սոսկ որպես գեղարվեստական մտահղացում: Ստեփանոս Սյունեցին նույնպես, միայն հունաց մեջ նմանատիպ ժանր տեսած լինելով, չէր կարող կարգ-կանոնը փոխառել՝ հաշվի չառնելով հայ եկեղեցու ծիսական կարգը: Նրա նորամուծությունը, որպիսին էլ որ լիներ, անպայմանորեն ենթարկվելու էր թե՛ Ե դարի հեղինակների կանոնակարգման, թե՛ ըստ ամենայնի, այդ կանոնական հիմքով Բարսեղ Ճոնի կազմած ժողովածուի և թե՛ Հովհաննես Օձնեցու կանոնական նորոգությունների տրամաբանությանը:

Հակառակ դեպքում, նշված հիմքերի անտեսումն անհնար կլիներ, որովհետև երգասացությունների կարգը ուղղակի արտացոլանքն էր ծիսական կարգի և կառուցվածքի: Նույնիսկ մեզ հասած կարգ-կանոնի ամբողջությունը, ըստ ծիսական կարգի,

<sup>17</sup> Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 974-975:

տրոհվում է տարբեր հատվածների: Նրա տարբեր բաղադրիչներ կատարվում են տարբեր ժամերգությունների ընթացքում<sup>18</sup>: Այսինքն, կարգի ամբողջությունն իրական է, և այդ երգածանրը կարող է գոյություն ունենալ, եթե ընկալվում է միանգամայն տարբեր ժամերգությունների ծիսական ամբողջության համատեքստում:

Այլ դեպում, խզվածք կառաջանար նույնիսկ իր՝ Ստեփանոս Սյունեցու կատարած ժամակարգության և իր իսկ երաժշտական կանոնացումների միջև:

Հետևապես, քանի դեռ սկզբունքային հակասություններ չեն հայտնաբերվել Հովհաննես Օձնեցու և նախորդած (հաջորդած՝ նույնպես) հեղինակների, մյուս կողմից՝ Ստեփանոս Սյունեցու թողած ծիսագիտական ժառանգության միջև, ոչ մի հիմք չկա վերջինի կատարած երաժշտական վերափոխությունները օտարածին համարելու կամ հայ հոգևոր մշակույթի զարգացման ամբողջական տրամաբանությունից դուրս դնելու համար:

Հետևապես, Հովհաննես Օձնեցին, հայ հոգևոր մշակույթի ընդհանուր օրինաչափություններն ու պատմական ժառանգությունը նկատի ունենալով, ստեղծեց նախադրյալներ Ստեփանոս Սյունեցու կանոնացումների համար: Նկատի ունենք նաև խնդրի երաժշտական հարթությունը, որտեղ վերջինս, ըստ էության, կանխորոշեց կարգ ժանրի առաջին բաղադրիչի կիրառությունը: Այդ մասին խոսվել է և մենք էլ առիթ ունեցել ենք նշելու, որ այդ բազմարդյուն հեղինակը ոչ թե կարգ ժանրը հիմնեց, այլ գոյություն ունեցող կարգին ավելացրեց «Օրհնություն» հատվածը<sup>19</sup>:

Իսկ Օրմանյանը, հենվելով պատմական տեղեկությունների<sup>20</sup>, մեզ հասած կանոնական գրականության, խոսքով Անձևացու կողմից հիմք ընդունած հատվածների<sup>21</sup> վրա, գալիս է այն

<sup>18</sup> Տե՛ս «Կանոն», նույն տեղում:

<sup>19</sup> Մ.Նավոյան, նշված էլույթ:

<sup>20</sup> Հովհաննես Դրասխանակերտցու պատմությունից հիմք է ընդունում հետևյալ հատվածը. «...տայ եկեղեցւոյ Քրիստոսի զբովանդակ կարգաւորութիւնս պաշտման ժամուց, գեղեցիկ իմն յօրինուածով ճոխացուցեալ, եւ բացայայտեալ եւս զմիոյ կարգացն զմեկնութիւն»: Մաղաքիա արք. Օրմանեան, նշվ. աշխ., էջ 973:

<sup>21</sup> Օրմանյանը նշում է Հովհաննես Օձնեցու երկերից խոսքով Անձևացու կատարած մեջբերումները՝ էջերով: Տե՛ս Մաղաքիա արք. Օրմանեան, նշվ. աշխ. էջ 974:

եզրահանգման, թե Հովհաննես Օձնեցին. «Ընդարձակ եւ կարգավորեալ մեկնութիւն մը գրած է բոլոր ժամերգութեանց վերայ, որ իր ամբողջութեամբ այլեւս մեջտեղ չերեւիր»<sup>22</sup>:

Օրմանյանի մեկնութիւննից հստակ է, որ այդ համապարփակ աշխատութիւնը ներառել է նաև շարականի կարգը՝ օրվա տարբեր ժամերգութիւններին ընթացքում երգվող նրա տարբեր բաղադրիչների տեղն ու կազմը, ծիսական, դավանաբանական մեկնութիւնը և այլն:

Նման համակողմանի մոտեցման մասին է հուշում նաև այն, որ Հովհաննես Օձնեցու ժառանգութեան երգային դրվագները ներառում են շարականագրութեան թե՛ ներվանկային և թե՛ մեկիզմատիկ - ծանր տիպի դրսևորումներ: Դրանով, կարելի է ենթադրել, որ հեղինակը ձգտել է ամփոփել մինչ իր դարաշրջանը ձևավորված ավանդույթը նաև արձանագրել իր ժամանակների նոր շունչը<sup>23</sup>:

Հովհաննես Օձնեցու երգային ժառանգութիւնը հայ հոգևոր երգի զարգացման հերթական փուլը սահմանափակող և նորը նախանշող բնույթ ունի մի շարք այլ պատճառներով ևս: Դրանք օրինաչափ և ընդգծուն կերպով երևում են, եթե ժամանակագրական կարգով դիտարկվում են Բարսեղ Ճոնի, Անանիա Շիրակացու, Սահակ Չորոփորեցու և Ստեփանոս Սյունեցու ժառանգութեան հաջորդութեան մեջ՝ որպես կապող, լրացնող օղակ:

ա.գ.թ. Մհեր Նավոյան  
ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտ

<sup>22</sup> Մաղաքիա արք. Օրմանեան, ԳՂՎ. աշխ., էջ 973-974:

<sup>23</sup> Տե՛ս, Լ.Թահմիզյան, ԳՂՎ. աշխ., էջ 189:

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՍՈՒՏՔ .....	5
Սեպուհ եպս. Չուլջյան - Բացման խոսք .....	7

### Պատմություն

Վրեժ Վարդանյան – Հայոց եկեղեցու պետաիրավական և գաղափարական շահերի պաշտպանությունը Հովհաննես Օձնեցու կողմից .....	13
Տիգրան Միքայելյան – Հովհաննես Օձնեցին և արաբները Հայաստանի քաղաքներում .....	27

### Դավանաբանություն

Եզնիկ եպս.Պետրոսյան – Ա.Հովհան Օձնեցու ուսմունքը Քրիստոսի բնությունների մասին .....	39
Արք.Կլաուդիո Գուջերոտտի – Հովհաննես Օձնեցին և նրա՝ եկեղեցու խորհրդաբանությունը .....	45
Ա.Մաթևոսյան - Երևութականության աղանդն ըստ Հովհան- նես Օձնեցու և Հովհաննես Դամասկացու .....	58

### Աղբյուրագիտություն

Ա.Բոզոյան – Հովհաննես Օձնեցին և «Սակս ժողովոց» երկի բնագիրը .....	77
Հ.Քյոսեյան – Հովհաննես Օձնեցու «Ընդդէմ երեւութա- կանաց» ճառի հայրախոսական աղբյուրները .....	92

### Արվեստ

Վ.Ղազարյան – Հովհաննես Օձնեցին որպես պատկերասեր և պատկերաբան .....	107
Գ.Շախսկյան – Հովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսի շինարա- րական գործունեությունը .....	112
Հ.Պետրոսյան – Հովհաննես Օձնեցին և խաչքարային մշա- կույթի ձևավորումը .....	121
Մ.Նավոյան – Շարականագրության ավանդույթները Հովհաննես Օձնեցու ժառանգության մեջ .....	131

## Contents

Preface .....	5
His Grace Bishop Sepouh Chouljian – Opening Remarks .....	7

### History

V. Vardanyan – The defense of state-juridical and ideological interests of the Armenian Church by John of Odzun .....	13
T. Mikaelyan – John of Odzun and the Arabs in the Cities of Armenia .....	27

### Doctrine

His Grace Bishop Yeznik Petrossian – The Doctrine of St. John of Odzun regarding the Natures of Christ .....	39
His Grace Archbishop Claudio Gugerotti – John of Odzun and his Mystagogy on the Church .....	45
A. Mathevossyan – The sect of Docetism per John of Odzun and John of Damascus .....	58

### Sources

A. Bozoyan – John of Odzun and the text of “About the Councils” tractat .....	77
H. Kyoseyan – The patristic sources of John of Odzun’s lecture entitled “Against Doketism” .....	92

### Art

V. Ghazaryan – John of Odzun as an admirer and expert of icons .....	107
G. Shakhkyan – The architectural works of Catholicos John of Odzun .....	112
H. Petrossyan – John of Odzun and the development of the culture of Cross-Stones .....	121
M. Navoyan – The traditions of Hymnology in the inheritance of John of Odzun .....	131

Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին  
«Գարեգին Ա»  
հայագիտական-աստվածաբանական կենտրոն

---

**ՍՈՒՐԲ ՀՈՎՀԱՆ ՕՁՆԵՑԻ  
ՀԱՅՐԱՊԵՏՈՒ ԵՒ ԻՐ ԺԱՄԱՆԱԿԸ**

2003 թ. հունիսի 3-5, Հաղպատի վանք

*(Գիտաժողովի նյութեր)*

Ս. Էջմիածին – 2004

---

Գիտաժողովի նյութերը  
հրապարակման պատրաստեց՝

*պ.գ.դ. Ազատ Բոգոյանը*

Էջադրումը՝

*ՔԴԿ հրատարակչական բաժնի*