

ՄԱՍ Բ

**ՊԱՏԿԵՐՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԾԻՍԱԳԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ
ՄՏԱԾՈՂՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ**

Քաղաքական Չաքարիա ծ. վրդ.

Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին

DOI: 10.54503/978-5-8080-1550-0-127

Մուտք. Ընդհանրական Եկեղեցու գործնական ծիսական կյանքի անբաժանելի երևույթներից է սրբապատկերների պաշտամունքը, որը դարերի ընթացքում ստացել է նաև սուրբգրային, աստվածաբանական, հայրաբանական, արվեստաբանական հիմնավորումներ և բացատրություններ: Ժամանակակից մարդու համար դժվար է պատկերացնել եկեղեցին առանց սրբապատկերների, որոնք ոչ միայն գեղագիտական հաճույք են պատճառում հավատացյալին, այլև օգնում կենտրոնանալ և գրուցել Աստծու հետ: Սրբապատկերի հանդեպ հարգանքի վկայություն են նաև շատերի տներում առանձնացված հատուկ անկյունները, որոնց առաջ մարդիկ աղոթում են՝ հայցելով Տիրոջ պահպանությունը կամ պատկերված սրբի բարեխոսությունը: Սրբապատկերն օգնում է կապ ստեղծել պատկերվածի և աղոթողի միջև, հասկանալ խորհուրդներն ու տեսանելի կերպով ընկալել աստվածաշնչյան պատմությունները, Հիսուս Քրիստոսի տնօրինությունները, հետևել սրբերի վարքին՝ մարդուն մխիթարելով, ամրացնելով հավատի մեջ և հեռու պահելով մեղանչելուց: Այն աստվածային թաքնված խորհուրդները բացահայտող ինքնատիպ «դուռ» է, որի «արդյունավետությունը պայմանավորված է ոչ թե նրա իրապաշտությամբ, այլ ըստ Հայ Եկեղեցու աստվածաբանության՝ պատկերվածի խորհրդով»¹:

Մատենագրական սկզբնաղբյուրների և մեզ հասած հոգևոր-մշակութային ժառանգության ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս,

¹ Ներսեսյան 2001, էջ 67:

որ հայկական իրականության մեջ սրբապատկերները լայն կիրառվել են որմնանկարչության, խճանկարչության, քանդակագործության և մանրանկարչության մեջ՝ արտահայտելով ոչ միայն Հայոց Եկեղեցու չափավոր դիրքորոշումը պատկերների վերաբերյալ, այլև արտացոլել եկեղեցապատմական իրադարձությունները, հայ մարդու հոգեկերտվածքը, արվեստագիտական ճաշակն ու մտածողությունը: Չպետք է մոռանալ, որ հայ հայրաքանական գրականության մեջ առավելապես շեշտվել է խաչի պաշտամունքը՝ զանազան դրսևորումներով դառնալով ազգային-քրիստոնեական մտածողության գլխավոր խորհրդանիշը, իսկ կենցաղում՝ ժողովրդական քրիստոնեության արտահայտչամիջոցներից: Պատկերամարտների և պատկերապաշտների միջև բուռն պայքարում Հայոց Եկեղեցին խուսափել է խնդրի վերաբերյալ ծայրահեղ դրսևորումներից, քննադատել կռապաշտությունն ու հեթանոսության վերաթնացման փորձերը, պատկերների անարգումը կամ ոչնչացումը՝ այս ամենի մեջ տեսնելով նաև քաղկեդոնականության մեջ ընկնելու վտանգ և ճշմարիտ աստվածապաշտությունից հեռանալու պատճառ: Ի տարբերություն Բյուզանդական Եկեղեցիների և մշակութային մտածողության՝ մեր եկեղեցիները տարբերվել են քիչ սրբապատկերներով և ոչ առատ ու ճոխ որմնանկարներով: Ընդդիմանալով պատկերների հարցում չափազանցված դիրքորոշումներին, դրանց աներկրա երկրպագությանը՝ Հայոց Եկեղեցին ընտրել է միջին ուղին, որը հաճախ անվանում են «պատկերահարգություն»՝ հիմնվելով պատմական տվյալների և հայ աստվածաբանական ժառանգության հետազոտության վրա²:

Մեր վարդապետական մտքի անդաստանում ստեղծված երկերը ցույց են տալիս, որ Հայոց Եկեղեցու վարդապետներն ու եկեղեցական մատենագիրները մի կողմից հիմնավորում են եկեղեցիներում նկարների, պատկերների անհրաժեշտությունը և մերժում կռապաշտությունը, իսկ մյուս կողմից քննադատում պատկերամարտական, պատկերապաշտական ծայրահեղ հայացքները: Չմերժելով

² Թեմայի վերաբերյալ տե՛ս **Մուշեղ վարդապետ** 1901, էջ 76–124, **Սեդրակեան** 1904, էջ 52–152, **Πετροσιαν** 1987, էջ 13–254, **Ադոնց** 2003, էջ 15–69, **Քյոսեյան** 2021, էջ 51–86, **Սալխանեան** 2022, էջ 3–217:

նկարների առկայությունը եկեղեցում՝ մեզ մոտ սրբապատկերները երբեք չեն դարձել պաշտամունքի, երկրպագության առարկա և մեծ տարածում չեն ունեցել, ինչպես որ Բյուզանդական Եկեղեցիներում է մինչև այսօր՝ իր տեղը զիջելով խաչապաշտությանն ու խաչի մասին օձնեցիական աստվածաբանական հայեցակարգին: Այս տեսանկյունից է եկեղեցական ավանդությունների և ծիսակարգերի գանազանությունը մեկնաբանում նաև միջնադարի խոշոր մտածող, կանոնագետ Մխիթար Գոշը († 1213)՝ արձանագրելով. «Յոյնք և Վիրք գպատկերագրութիւն առաւել պատուեն, և Հայք՝ զհասչ»³: Հայոց մեջ սրբապատկերների հանդեպ չափավոր մոտեցումը պայմանավորված է նաև հայոց տառերի, խնդրակատար, հրաշագործ ձեռագրերի հանդեպ մեր ազգի յուրօրինակ պաշտամունքով, որը ժամանակի ընթացքում դարձել է ազգային ինքնության կարևոր բաղադրիչներից, ինչպես նաև անցյալն ու ներկան միավորող և ապագան կանխորոշող արժեք: Նույն ձևով պատկերները ոչ թե պաշտամունքի և երկրպագության առարկա են մեզ համար, այլ աստվածանաչողությանը հասնելու, Տիրոջը մոտենալու միջոց:

Հայոց պատմության հոլովությունը պատկերապաշտությունը և պատկերամարտական հոսանքների դեմ պայքարը չի ունեցել նույն շեշտադրությունն ու ուժգնությունը, ինչն ակնհայտ էր Ը–Թ դարերում Բյուզանդական Եկեղեցին ակեկոծած բուռն վեճերի ու պատերազմների դեպքում: Ուշագրավ է, որ Արևելաքրիստոնեական Եկեղեցու պատմության մեջ պատկերապաշտության թեմայի վերաբերյալ հնագույն սկզբնաղբյուրները պահպանվել են հենց հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ՝ գրեթե մեկ դար նախորդելով բյուզանդականին: Խնդիրն արծարծվում է Հայոց Եկեղեցու մի քանի վարդապետների, հայրապետների և պատմիչների երկերում, որոնց ամբողջական ուսումնասիրությունը բացահայտում է ընդհանրապես սրբապատկերների «պաշտամունքի» հարցում Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը՝ նկատի ունենալով նաև տվյալ ժամանակաշրջանի եկեղեցաքաղաքական իրավիճակն ու աստվածաբանական միտքը հուզող դավանաբանական, ծիսական և այլ հիմնախնդիրները:

³ Մուրադյան 2011, էջ 217:

Չնայած Ձ-Է դարերում Հայոց Եկեղեցում արդեն իսկ ձևավորվել էր հստակ վերաբերմունք պատկերապաշտության հարցում, այնուամենայնիվ, հետագայում այս հարցը քննարկման նյութ է դարձել նաև հայ-բյուզանդական միջեկեղեցական երկխոսությունների ժամանակ: Եթե մենք բյուզանդաձես Եկեղեցիներին մեղադրել ենք ծայրահեղ պատկերապաշտության մեջ, ապա նրանք էլ մեզ՝ պատկերամարտության՝ չհասկանալով հայկական «պատկերապաշտությունը»: Պատկերների հարցում Հայոց Եկեղեցու դրական վերաբերմունքը վերջնականապես ձևավորվել է ԺԲ դարում, երբ մեր վարդապետական ժառանգության մեջ հստակվում և զանազանվում են երկրպագելի, պատվելի և մեծարելի պատկերները: Այս դիրքորոշմանը նպաստել են նաև Հայոց Եկեղեցում պատկերների՝ արդեն տարբերակված օրհնության և օծման ծիսական կանոնների շրջանառությունը:

Պատկերամարտության դեմ Հայոց Եկեղեցու պայքարը պայմանավորված է եղել նաև զանազան ժամանակներում Հայաստանում գործող աղանդավորական մի շարք հոսանքների տարածվածությամբ և գաղափարաբանությամբ, ինչպես նաև հակաքաղկեդոնական պայքարով: Հայրաբանական սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Հայոց Եկեղեցում այս հիմնախնդրի քննարկումները հիմնականում ընթացել են չորս փուլով՝

- Ձ-Է դարեր (Վրթանես Քերթոդ, Հովհան Մայրազոմեցի),
- Ը դար (Սահակ Ա Ձորափորեցի Ս. Հովհան Գ Օձնեցի),
- Ժ դար (Վահան Ա Սյունեցի, Խաչիկ Ա Արշարունի),
- ԺԱ-ԺԲ դարեր (Անանիա Սանահնեցի, Հովհաննես Սարկավազ, Ս Ներսես Շնորհալի, Մխիթար Գոշ):

Մեր ուսումնասիրության նպատակն է Հայոց Եկեղեցու վարդապետների, հայրապետների աշխատությունների վերլուծության և պատմական սկզբնաղբյուրների հիման վրա ցույց տալ հայկական միջավայրում պատկերապաշտության խնդրի դրդապատճառները և զարգացման ընթացքը, սուրբգրային, աստվածաբանական հիմնավորումներն ու հակափաստարկները, եկեղեցում պատկերների գործածության, օրհնության և օծման կանոնների ծիսաստվածաբանական նշանակությունը:

Պատկերամարտական շարժման սկզբնավորումն ու Վարդապետական արձագանքը. Վրթանես Բերթող և Հովհան Մայրազումեցի. Չ-Է դարերում Հայոց և Ադվանից աշխարհներում պատկերամարտական շարժման մասին հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ պահպանվել է երկու կարևոր սկզբնաղբյուր՝ Վրթանես Բերթողի «Ընդդեմ պատկերամարտից»⁴ երկն ու Հովհան Մայրազումեցու՝ Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսին գրված թուղթը, որ գետեղված է Ժ դարի պատմիչ Մովսես Դասխուրանցու «Ադվանից աշխարհի պատմության» երկրորդ գրքի ԽԶ գլխում⁵: Փոխարացնող այս երկու վավերագրերն ուրվագծում են հայկական իրականության մեջ պատկերամարտական շարժման սկզբնավորումը, առաջացման դրդապատճառները, տարածման աշխարհագրական տարածքը, հանվանե մատնանշում շարժման հեղինակներին և ամփոփում Հայոց Եկեղեցու կրոնաաստվածաբանական մտածողությունը խնդրի վերաբերյալ: Դրանք նաև ուշագրավ տեղեկություններ

⁴ Առաջին անգամ այս սկզբնաղբյուրը գիտական շրջանառության մեջ է դրել Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության անդամ Խ. Գարեգին Զարբհանալյանը (1827–1901)՝ մեկ ձեռագրի հիման վրա հրատարակելով իր գրքի հավելվածում. **Սահակեան** 1852, էջ 325–342: Համեմատելով նախորդ հրատարակության հետ՝ երկրորդ անգամ կրկին մեկ ձեռագրի հիման վրա այն տպագրվել է Երուսաղեմում 1927 թ. Եղիշե Դուրյան պատրիարքի (1860–1930) աշխատասիրությամբ. «Սիոն», 1927 (1–2), էջ 23–25, 61–63: 1970 թ. բանասեր Երվանդ Մելքոնյանը հրատարակել է երկի համեմատական բնագիրը չորս ձեռագրերի հիման վրա և վերածել աշխարհաբարի. **Մելքոնյան** 1970, էջ 86–97: Չորրորդ հրատարակությունն ուսումնասիրությամբ և ծանոթագրություններով կատարել է Սիրարփի Տեր-Ներսիսյանը՝ հիմնվելով հիմնականում վենետիկյան տպագրության վրա. **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 7–15: Բազմավաստակ հայագետն այն թարգմանել է նաև ֆրանսերեն՝ օտարների ուշադրությունը հրավիրելով կարևոր այս սկզբնաղբյուրի վրա. **Der Nersessian** 1944–1945, pp. 58–87, վերահրատարակությունը՝ **Der Nersessian** 1973, p. 379–403: Ուսումնասիրության մեջ օգտագործել ենք Երվանդ Մելքոնյանի կազմած բնագրի վերահրատարակությունը. **Վրթանես Բերթող** 2004, էջ 493–500: Վրթանեսի աշխատությունը թարգմանվել է նաև գերմաներեն, անգլերեն և ռուսերեն. **Jurczyk** 2018, p. 135–137, 139–153, **Вранес Кедрор** 2015, с. 408–419, **Խաչատրեան** 2016, էջ 519–522:

⁵ **Հովհան Մայրազումեցի** 2005, էջ 355–357, **Մովսես Կաղանկատուացի** 2010, էջ 335–338:

են հաղորդում ժամանակաշրջանի եկեղեցաքաղաքական կացության վերաբերյալ, որը լի էր պատմամշակութային բուռն իրադարձություններով, ուղղադավանության ամրապնդմանն ուղղված ջանքերով, քրիստոնեական ինքնության պահպանման ու Հայոց Եկեղեցու ինքնուրույնության համար մղված պայքարով: Պատկերամարտների դեմ գրված Վրթանես Բերթողի թուղթն⁶ արժեքավոր է ոչ միայն պատմաստվածաբանական, բանասիրական և արվեստագիտական տեսանկյուններից, այլև համաքրիստոնեական նշանակություն ունի, քանզի նշանավոր բյուզանդագետ-արվեստաբան Սիրարփի Տեր-Ներսիսյանի (1896–1989) բնորոշմամբ *«պետք է լինի պատկերամարտների դեմ որևէ լեզվով գրված ամենահին գրությունը»*⁷: Այս սկզբնաղբյուրն առաջին անգամ անդրադառնում է Հայոց Եկեղեցում գործածվող սրբապատկերներին, սուրբգրային, հայրախոսական աղբյուրների հիման վրա ապացուցում դրանց անհրաժեշտությունն ու կարևորությունը, հետաքրքիր տեղեկություններ հաղորդում հայկական եկեղեցիների պատկերազարդման, որմնանկարչության, եկեղեցիներում պատկերված սրբերի մասին: Հեղինակը խոսում է նաև մեհենական նկարչության, քանդակագործության, պատկերազարդ Ավետարանների, նկարչական տեխնիկայի ու գործածվող «դեղերի»՝ ներկերի բաղադրության մասին, որոնք դիմացել են ժամանակի, բնության փորձություններին և որոշ դեպքերում անգամ ցայսօր պահպանել իրենց գեղեցկությունն ու պայծառությունը: Ձեռագրերում այս աշխատությունը կոչվում է նաև «Յաղագս ընդ-

⁶ Թուղթն առաջին անգամ գիտական տեսանկյունից արժևորել է Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության անդամ հ. Ներսես Ակինյանը (1883–1963)՝ շեշտելով. «Հոյակապ և սքանչելի գրուածք մը, որուն մրցակից մը հնութեամբ և հմտութեամբ դժուարին է գտնել նոյն իսկ յոյն և լատին գրականութեան մէջ այսչափ կանուխ ժամանակէն: Վրթանէս տողած է զայն ժամանակակից հայ պատկերամարտից դէմ, ուր ջերմ եռանդով, մեծ յաջողութեամբ, զօրեղ փաստերով կը հերքէ հակառակորդ կողման բոլոր առարկութիւնները, կը պարզէ քրիստոնէական ողջամիտ վարդապետութիւնը պատկերայարգութեան վրայ, կը ջատագովէ ազգային դարաւոր աւանդութիւնը և համոզումը այս նկատմամբ, բերելով ի մէջ ըն[դ]հանուր եկեղեցական և ազգային գրականութենէ և պատմութենէ շահագրգիռ վկայութիւններ և դէպքեր».

Ակինեան 1910, էջ 37:

⁷ **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 7–15:

դիմամարտաց» կամ «Ընդդեմ ընդդիմամարտից» (ՄՄ ձեռ. Հ^մ 2966, ԺԷ դ., էջ 112բ–115բ⁸, Հ^մ 3062, 1765–1767, էջ 192բ–194բ⁹ ևն)՝ նկատի ունենալով ընդհանրապես պատկերների դեմ մարտնչողներին: Մեզ հասած երկի հնագույն, բայց թերի ընդօրինակությունը պահպանվել է Մաշտոցյան Մատենադարանի 2679 թվահամարի ձեռագրում (981 թ., էջ 258բ–260ա) «Վրթանիսի Քերթողի Յաղագս պատկերամարտաց» խորագրով¹⁰: Վրթանես Քերթողի այս թղթի խորագրային տարբերությունները վկայում են երկի ընկալման շեշտադրությունների մասին՝ անդրադառնալով միևնույն շարժմանն ու երևույթին: Ամեն դեպքում հստակ է, որ Ժ դարի ձեռագրական ավանդույթը, որը, բնականաբար, հիմնագուրկ չէ, այն ճանաչում է որպես հենց պատկերամարտների դեմ գրված աշխատություն: Եթե Վրթանեսն իր երկում չի գործածում «պատկերամարտ» բառը, ապա նույն դարաշրջանի մյուս սկզբնաղբյուրում՝ Հովհան Մայրագոմեցու թղթում, մեկ անգամ գործածվում են և՛ «պատկերամարտութիւն», և՛ «պատկերամարտք» հասկացությունները¹¹:

Վրթանես Քերթողի աշխատությունը միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության կարևոր սկզբնաղբյուրներից է, որ շուրջ մեկ դար կանխում է բյուզանդական մատենագրության մեջ ստեղծված համաբնույթ երկերին և լույս սփռում հայկական «պատկերապաշտության» մոտեցումներին: Սրբապատկերների հարգության և պատկերամարտության հանդեպ Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշման վրթանեսյան փաստարկներն ու հակափաստարկները, մեջբերված սուրբգրային, հայրաբանական, պատմական օրինակները հզոր կոմպան են դարձել հետագա մատենագիրների և վարդապետների համար՝ ջատագովելու և զարգացնելու հիմնախնդրի աստվածաբանական-գեղագիտական հայացքները՝ նույնիսկ առանց անվանապես

⁸ Տե՛ս Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ.Թ, էջ 2002:

⁹ Ցուցակ ձեռագրաց մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Ա, էջ 930:

¹⁰ Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ.Ը, էջ 1128:

¹¹ **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 355, 357, **Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 335, 337:

մատնանշելու Վրթանեսին: Այս թղթի կառուցվածքի, հեղինակի մտածողության, սկզբնաղբյուրների և հակափաստարկների ուսումնասիրությունը բացահայտում է նաև բյուզանդական մատենագրության մեջ նմանատիպ աշխատությունների հետ նմանություններն ու տարբերությունները: Պետք է հաշվի առնել, որ թղթի հեղինակը շարքային եկեղեցական չէ, այլ Դվինի կաթողիկոսարանի դպրատանն ուսանած հմուտ գիտնական վարդապետ, Հայոց Եկեղեցու դավանությանը քաջգիտակ մատենագիր և պերճաբան հռետոր¹²: Վրթանես վարդապետի մատենագրական ժառանգության քննությունը ցույց է տալիս, որ նրան հուզել են ժամանակի եկեղեցաքաղաքական կարևոր խնդիրները՝ քաղկեդոնականություն, նեստորականություն, պատկերամարտություն, հայ-վրացական եկեղեցական հարաբերություններ և այլն: Ի դեմս Վրթանես վարդապետի՝ մեր աչքի առաջ հառնում է Հայոց Եկեղեցու ուղղադավանության ջա-

¹² Ժ դարի պատմիչ Ուխտանեսը գովեստով է արտահայտվում Վրթանես Քերթողի մասին. «Այր հեզ և իմաստուն, հոգևոր և հանճարեղ, երկիւղած և ուղղափառ հաւատոյ հիմն: Լի գիտութեամբ և ամենայն շնորհաւք զարդարեալ... վարժեալ ամենայն հոգևոր և մարմնաւոր իմաստութեամբ, և զարդարեալ ամենայն առաքինու(թեամբ), հլու և հպատակ ի վարդապետութեանն իւրում, հաճոյ Աստուծոյ և ընտիր մարդկան, և հաւատարիմ երկնահաճոյ և առաքելական սուրբ Աթոռոյն Սրբոյն Գրիգորի»։ **Ուխտանես** 2010, էջ 550: Որպես Մովսես Բ Եղիվարդեցի կաթողիկոսի (574–604) պատվիրակ՝ նա Գրիգոր վարդապետի հետ մասնակցել է Կ. Պոլսի 591 թ. եկեղեցաժողովին, որտեղ քննարկվում էր Քաղկեդոնի ժողովի վարդապետությունը: Չնայած հայ վարդապետների ջանքերին՝ «ոչինչ աւգտեցուցեալ գՅոյնս՝ դարձան նգովելով»։ տե՛ս **Սամուել Անեցի** 2011, էջ 95, **Կիրակոս Գանձակեցի** 1961, էջ 49: Հայոց հայրապետի մահից հետո երեք տարի վարել է կաթողիկոսական տեղապահի պաշտոնը մինչև Աբրահամ Ա Աղբաթանեցու (607–615) ընտրությունը: Այս ընթացքում մասնակցել է հայ-վրացական եկեղեցական վեճերին: Մեծ է նաև Վրթանես Քերթողի դերը «Գիրք թղթոց» ժողովածուի կազմման գործում, որի թղթերից մեկում պահպանվել է նաև նրա «Զկանորդի» մականունը. տե՛ս «Գիրք թղթոց» 1901, էջ 90: Ինչպես ժամանակին նկատել է Մադաթիա արք. Օրմանյանը (1841–1918), Վրթանեսին տրված *քերթող* մականիւրը հուշում է, որ նա եղել է միջնադարյան Սյունյաց նշանավոր դպրոցի սան: **Օրմանեան** 1912, էջ 594: Վրթանես Քերթողի թուղթն ընկալվել է «որպես երկիր ծարաւի՝ ի բազում երաշտութենէ պասքեալ, ընդունելով անձրև շահեկան՝ զուարնացեալ յինքեան ցուցանէ զսովորութիւն, զանուշահոտ ծաղիկսն երևեցուցանելով տեսաւղացն»։ տե՛ս Գիրք թղթոց 1901, էջ 132:

տագովն ու պաշտպանը, աստվածաբան-գեղագետը, որի համար կարևոր են Ազգային Եկեղեցու շահն ու անկախությունը: Ամենայն հավանականությամբ, եկեղեցական և դավանաբանական պայքարի այս մթնոլորտում էլ՝ Չ դարավերջին կամ Է դարասկզբին (591–604 թթ.), ստեղծվել է «Ընդդեմ պատկերամարտից» աշխատությունը՝ պաշտպանելով Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը պատկերների հարցում: Հարկ է նշել, որ տարբեր ուսումնասիրողներ վիճարկել են այս երկի հեղինակային պատկանելությունը և ստեղծման ժամանակը:

ԺԹ դարավերջին ավստրիացի հայագետ Յ. Ստրժիգովսկին (1862–1941) Էջմիածնի Ավետարանին նվիրված ուսումնասիրության մեջ կարծիք է հայտնում, որ նման մատյան հնարավոր չէ պատկերացնել նախքան Ը դարի կեսերը՝ նկատի ունենալով Բյուզանդական կայսրությունն ավելոծած պատկերամարտական վեճերը¹³: Բայց այսօր արդեն ապացուցված է, որ Ընդհանրական Եկեղեցում պատկերամարտական վիճաբանությունները ծագել են ավելի վաղ՝ դեռևս Դ դարում: Սիրարփի Տեր-Ներսիսյանը, քննելով Վրթանեսի օգտագործած սուրբգրային, հայրաբանական մեջբերումները, և դրանք համեմատելով բյուզանդական մատենագրության մեջ խնդրին նվիրված աշխատությունների հետ՝ եզրակացնում է, որ թղթի հեղինակն իսկապես կարող է լինել Վրթանես Քերթոզը, հայ և բյուզանդացի մատենագիրների մեջբերումների նույնությունը բացատրում ընդհանուր սկզբնաղբյուրներից օգտվելու հանգամանքով, իսկ գրվածքի ժամանակը սահմանում 668 թ. առաջ¹⁴: Այս թուղթն ու

¹³ Տե՛ս **Strzygowski** 1891, S. 77. Վերջերս «Պատկերամարտական վեճերը Հայաստանում Չ դարավերջից մինչև ԺԳ դարասկիզբը» թեմայով Մոսկվայի հոգևոր ակադեմիայում թեկնածուական ատենախոսություն է պաշտպանել Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու անդամ Արկադի Ռամազյանը՝ հրատարակելով խնդրին նվիրված մի քանի հոդված: Եթե հոդվածներից մեկում նա Վրթանեսի թղթի գրության ժամանակի համար նշում է շուրջ 591–604 թթ., ապա վերջին հոդվածում, տուրք տալով կարծրատիպային մոտեցումներին և դավանանքային իր պատկանելությանը, ավելի առաջ է շարժվում՝ այս երկի գրության ժամանակահատվածը սահմանելով 787–981 թթ. միջև, իսկ թղթի հավանական հեղինակ համարում հունարենից հայերեն թարգմանություններ կատարած հայ քաղկեդոնականի կամ Վահան Ա Սյունեցու (968–969) մտերիմներից մեկին. **Рамазян** 2013, с. 77, **Вртанес Кертот** 2015, с. 405–406.

¹⁴ **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 15–16, 19:

հայկական իրականության մեջ պատկերամարտական շարժումն ուսումնասիրած մյուսը հեղինակները (Ներսես վրդ. Ակինյան, Մանուկ Աբեղյան, Երվանդ Մելքոնյան, Եզնիկ քին. Պետրոսյան, Հակոբ Քյոսեյան և այլք) նույնպես այն համարում են Վրթանես Քերթոզի գրչի արդյունք՝ շեշտելով երկի կարևորությունն ընդհանուր քրիստոնեական մատենագրության մեջ: Պատմաբանասիրական այս թնջուկում ուշադրություն պետք է դարձնել նաև մի քանի հիմնավոր փաստերի վրա՝ հաշվի առնելով Հայոց աշխարհում և Աղվանքում պատկերամարտական շարժման առաջնորդների մասին Վրթանես Քերթոզի և Հովհան Մայրազոմեցու հայտնած տեղեկությունների նույնությունը, պավլիկյանների գաղափարախոսության նախաօձնեցիական մոտեցումները, սրբապատկերների համար գործածված ներկերի պարսկական ծագումը, կարմիր գույնի մագաղաթով գրված ձեռագրերի մասին Վրթանեսի տեղեկությունը և այլն: Վերջինս թղթում գործածում է «պատկեր» և «նկար» բառերը՝ նկատի ունենալով այս եզրույթների իմաստային ավելի լայն ընդգրկումը: Հետաքրքիր է, որ «իկոնա» (հին հուն. εἰκών «պատկեր», «կերպար») բառը նույնպես իմաստային տարբերություններ ունի¹⁵: Քրիստոնեական արվեստում այս բառը գործածվում էր Փրկչի, Տիրամոր, հրեշտակների կամ սուրբգրային պատկերաշարի համար: Այն կարող էր լինել մետաղի, փայտի, մագաղաթի, թղթի, քարի, խճանկարի, կտորեղեղենի և այլնի վրա, քանզի «այդ բոլոր դեպքերում կարևորվել է ոչ թե նյութը (թե պատկերն ինչի վրա է), այլ կերպարի գաղափարական էությունը, աղոթողի համար նրա գործնական դերը՝ փրկչական առաքելությունը»¹⁶: Հենց այս դիտանկյունից էլ պետք է ուսումնասիրել և կարդալ Վրթանեսի թուղթը՝ չկենտրոնանալով այսօրվա ընկալմամբ սրբապատկեր հասկացության վրա:

Ինչպես արդեն նշել ենք, պատկերամարտական շարժման առաջին փուլի մասին պահպանված երկրորդ սկզբնաղբյուրն Արցախի Մեծ Կողմանց (Մեծկվենք) Դավիթ եպիսկոպոսին ուղղված Չ–Է

¹⁵ Успенский 1997, с. 11–12, Озолин 2009, с. 8–13, Mathews 2008–2009, p. 102, Քիւրտեան 1978, էջ 135–137:

¹⁶ Հակոբյան 2003, էջ 60:

դարերի նշանավոր աստվածաբան, ազգային-եկեղեցական գործիչ Հովհան Մայրագոմեցու՝ «Դավթայ Մեծ Կողմանց եպիսկոպոսի վասն պատկերաց և նկարագրութեանց հայցուած ի Յոհաննէ Մայրագոմեցոյ» խորագրով թուղթն է, որը ոչ միայն անդրադառնում է պատկերամարտական շարժմանը, այլև կարևոր և հավելյալ լուսաբանություններ տալիս ժամանակի եկեղեցակաքաղաքական կյանքի մասին¹⁷։ Թուղթը բովանդակային տեսանկյունից կարելի է բաժանել չորս մասի՝ առաջինում շարադրված է նամակի գրության շարժառիթը, երկրորդում՝ ընդհանրապես պատկերամարտության ծագման պատճառը¹⁸, երրորդում՝ հայ պատկերամարտների գործունեությունը և նրանց փախուստները, իսկ չորրորդում՝ նրանց դարձը։ Ըստ այս սկզբնաղբյուրի՝ Դավիթ եպիսկոպոսը նշում է, որ Աղվանքի Ուխտանես († 652) և Եղիազար († 669) կաթողիկոսների գահակալության տարիներին հայերի և հույների միջև խռովություն, բաժանություններ են առաջացել, որոնց արդյունքում Արցախում հայտնվել են մարդիկ, որոնք «զպատկերս ո՛չ ընդունին... մկրտութիւն ո՛չ առնեն, ո՛չ աղ աւրինեն, ո՛չ պսակ դնեն հարսանեաց՝ յայս պատճառս, եթէ քահանայութիւն բարձեալ է յերկրէս»¹⁹, այսինքն՝ մերժում են Քրիստոսի խորհրդական մարմնի՝ Եկեղեցու շնորհաբաշխությունը։ Ուստի Դավիթ սրբազանը դիմում է Հովհան վարդապետին՝ պար-

¹⁷ Թղթի մասին տե՛ս **Ակինեան** 1970, էջ 283, **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 17–19, **Schmidt** 1997, S. 947–964, **Յակոբեան** 2005, էջ 346–347, **Մանուշարյան** 2011, էջ 117–121, **Եզեկյան** 2019, էջ 119–219։

¹⁸ Ըստ Հովհան Մայրագոմեցու՝ հպարտացած նկարիչները պատկերագրությունը մյուս եկեղեցական արվեստներից ավելի բարձր էին համարում՝ պնդելով. «Մեր արուեստս լոյս է, զի ծերք և տղայք առ հասարակ վերժանեն, և զԳիրս Սուրբս սակաւք ընթեռնուն»։ **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 355, **Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 335։ Այստեղ շեշտվում է հայրաբանական գրականության մեջ լայնորեն կիրառված այն միտքը, որ սուրբգրային պատկերագրության միջոցով անուսները, ոչ տառաճանաչները կարողանում են հասկանալ Աստվածաշունչը. տե՛ս **Քյոսեյան** 1995, էջ 118–119, **Քյոսեյան** 2021, էջ 55–56, **Ներսեսյան** 2001, էջ 70։

¹⁹ **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 355, **Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 335։ Մայրագոմեցու նկարագրած աղանդավորները գաղափարական տեսանկյունից շատ նման են պավիկյաններին. հմմտ. **Տեր-Մինասյան** 1968, էջ 123։

զարանելու «զպատճառ իրացն»։ Հետաքրքիր է, որ Մայրագոմեցին թվարկված հարցերից անդրադառնում է միայն պատկերների խնդրին, ինչն էլ որոշ ուսումնասիրողների ենթադրել է տվել, որ թուղթը մեզ է հասել կրճատված կամ խմբագրված տեսքով։ Այն վերագրվել է Վրթանես Բերթողին, Ս. Հովհան Օձնեցուն, տարբեր հասցեատերերի, իսկ գրության ժամանակը տարուբերվել է դարում։ Պատմական փաստ է, որ Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսը 684 թ. արդեն վախճանված էր, հետևաբար թուղթը գրված պետք է լինի 682–683 թթ. կամ դրանից առաջ²⁰։ Այս թղթի հեղինակային պատկանելության թնջուկի հիմնական պատճառը թերևս հայագիտության մեջ Հովհան Մայրագոմեցու ծննդյան և մահվան թվականների անհստակությունն է։ Հայտնի այս աստվածաբանի կյանքի, մատենագրական փաստակի մասին մանրամասնում են հայկական և քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրները՝ երբեմն միմյանցից հակառակ տեղեկություններ հայտնելով։ Վերլուծելով առկա սկզբնաղբյուրները և պատմագիտական տվյալները՝ պատմաբան Կարինե Մելիքյանը, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի միաբան Անդրեաս արք. Եզեկյանը հանգել են այն եզրակացության, որ այս հարցում առավել արժանահավատ են քաղկեդոնական աղբյուրները։ Մասնավորապես վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացու (Թ դ.) վկայության համաձայն՝ Հովհանը մահացել է 684 թ., իսկ նրա ծննդյան մոտավոր թվականը կարելի է համարել 590-ականները²¹։ Շուրջ 700 թ. հայ քաղկեդոնական անհայտ հեղինակի՝ «Narratio de rebus Armeniae» աշխատության մեջ, որը ժամանակագրական առումով ամենամոտն է Մայրագոմեցուն, նշվում է, որ նա «*վախճանվեց խոր ծերության մեջ*»²²։ Վերլուծելով և համադրելով փաստական տվյալները՝ հ. Անդրեասը եզրակացնում է. «*Արքահամ Ա. կաթողիկոսի գահակալության վերջին տարիներին Հովհանը պետք է մոտ 21–22 տարեկան լիներ, որը եկեղեցական աւսպարեզ մուտք գործելու համար բավարար տարիք էր, իսկ Կոմիտաս Ա կաթողիկոսի վախճանի ժամանակ մոտ 38 տարեկան էր՝ հասուն և*

²⁰ Տեր-Ներսիսյան 1975, էջ 18:

²¹ Մելիքսեթ-Բեկ 1934, էջ 47, հմմտ. Քենդերյան 1973, էջ 45:

²² Բարթիկյան 1962, էջ 469, տե՛ս նաև Մելիքյան 2011, էջ 40, Եզեկյան 2018, էջ 39–40:

փորձառու մի եկեղեցական՝ հայրապետական գահին հախակներու համար: Հովհան Մայրագոմեցու երկարակեցության ապացույց է նաև նրա՝ Արցախի Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսի հետ ունեցած նամակագրությունը»²³: Պատկերամարտների դեմ պայքարում Հովհան Մայրագոմեցու դերակատարության մասին է վկայում նաև ԺԳ դարի մատենագիր Մխիթար Այրիվանեցին. «Պատերազմ վասն նկարեալ եկեղեցւոյ, զոր ելոյծ Յովհան Մայրափանեցին»²⁴: Մայրագոմեցու թղթից պարզվում է, որ Գարդմանքի տերը պատկերամարտներին ուղարկել է նրա մոտ՝ դարձի բերելու և ճշմարտությունն ուսուցանելու համար: Իրականում այստեղ որևէ զարմանալի բան չկա: Չպետք է մոռանալ, որ Մայրագոմեցին կյանքի վերջին տարիներն անցկացրել է Գարդմանքում, որտեղ նրա մասին նույնիսկ ավանդազրույցներ են հյուսվել²⁵: Ուրեմն, Հովհան Մայրագոմեցին, անկախ բոլոր հանգամանքների, ջերմ հարաբերություններ է պահպանել Գարդմանի, նրա անանուն իշխանի, ժողովրդի հետ և հեղինակություն վայելել: Ուստի շատ բնական է, որ այս հարցում հենց նրան էլ պետք է դիմեին:

Վրթանես վարդապետի «Ընդդեմ պատկերամարտից» աշխատությունը և Հովհան Մայրագոմեցու թուղթը, անդրադառնալով նույն պատկերամարտական շարժմանը, բովանդակային առումով տարբեր շեշտադրություններ ունեն: Եթե Վրթանեսի երկն աչքի է ընկնում Ս. Գրքի, հայրախոսական, պատմական սկզբնաղբյուրների և տվյալների վրա հիմնված տեսական բացատրություններով, ապա Մայրագոմեցու թուղթը կարևոր է նույն երևույթի պատմական շարժառիթները հասկանալու տեսանկյունից՝ հաստատելով Վրթանեսի թղթի ստուգությունն ու հավելյալ տեղեկություններ հաղորդելով: Երկու սկզբնաղբյուրն էլ քննադատում են պատկերամարտներին, որոնք մերժում են պատկերների և նկարների առկայությունը եկեղեցում՝ այն կռապաշտություն համարելով: Վրթանեսը պատճառաբանում է, որ նրանց ընդդիմանալու է «*ոչ եղե՛ ի բանից ճշմարտութե-*

²³ Նույն տեղում:

²⁴ **Մխիթարայ Այրիվանեցւոյ պատմութիւն ժամանակագրական** 1867, էջ 65, **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 18:

²⁵ **Ստեփանոսի Տարանեցւոյ պատմութիւն բանի ի պատմագրական տառից**, էջ 694, հմմտ. **Չամչեանց** 1785, էջ 541–542, **Քենդերյան** 1973, էջ 34:

նէ, այլ *Գրոց վկայութեամբ*»²⁶ ուղղափառ տեսանկյունից մեկնաբանելով սուրբգրային տեղիներն ու հիմնավորելով Եկեղեցու դիրքորոշումը խնդրի վերաբերյալ:

Բարեբախտաբար, երկու հեղինակներն էլ իրենց երկերում հանվանէ հիշատակում են նաև պատկերամարտական շարժման մասնակիցներին: Ըստ Վրթանեսի՝ մարդկանց ճշմարիտ ճանապարհից շեղում էին *Շմուէլը, Թադէոսը, Եսային* և նրանց ընկերները²⁷: Հեղինակը նաև հավելում է, որ նրանցից առաջ մեր վարդապետներն ու հայրապետները չեն ընդդիմացել պատկերների և նկարների առկայությանը եկեղեցում՝ որպէս հեղինակություն վկայակոչելով Ս. Թարգմանիչ վարդապետներին²⁸: Այս փաստը հաստա-

²⁶ **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 493:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 499:

²⁸ Նույն տեղում: Վրթանէս Քերթողը հակառակվում է նաև պատկերամարտների մոտ շրջանառվող կարծիքին, թէ մեր եկեղեցիներում պատկերները Պապ թագավորն (369–374) է ներմուծել: Ըստ Ս. Տեր-Ներսիսյանի՝ Պապին նման բան վերագրելը կապված էր այդ ժամանակաշրջանում դիվապաշտության և հեթանոսության ծաղկման հետ, որի մասին արձանագրել է Ե դարի պատմիչ Փավստոս Բուզանդը: Այս իրավիճակն ընդդիմամարտների ձեռքում ևս մեկ փաստարկ էր՝ պատկերապաշտությունը կապելու կռապաշտության հետ. **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 14: Խնդրի մասին տե՛ս նաև **Մելքոնյան** 1970, էջ 89, **Ղուկասեան** 1980, էջ 117, **Սահակյան** 1987, էջ 152: Անդրադառնալով Վրթանեսի երկի «...զպատկերս յեկեղեցիս Պապ տարաւ, ...ի Հայս պատկերս ոչ որ գիտէր առնել մինչև ցայժմ, բայց ի Հոռոմոց բերէին, և մեր ուսմունք անտի էին, եթէ նոքա չէին կորուսեալ» (50) երկու հատվածներին՝ կարևոր դիտարկումներ է կատարել պատմաբան-արվեստաբան Կարեն Մաթևոսյանը՝ համաձայնելով Երվանդ Մելքոնյանի՝ բնագրի ընկալման հետ, առաջարկելով վերոգրյալ հատվածների նոր ընթերցում և մեկնաբանություն: Ըստ նրա՝ Վրթանեսի երկը կասկած չի թողնում, որ ունեցել ենք հայկական կերպարվեստի դպրոց և որմնանկարներ՝ իրավամբ եզրակացնելով. «Ցանկալի է, որ Վրթանէս Քերթողի «Յադագս պատկերամարտից» երկի քննված հատվածը այսուհետև ներկայացվի ճիշտ մեկնաբանությամբ, մանավանդ, որ նման կարգի վրիպումները նպաստում են ընդհանրապես հայկական որմնանկարչության գոյությունը ժխտող տեսակետների առաջացմանը (Ն. Թիերի և ուրիշներ), որոնք ակնհայտորեն չեն համապատասխանում պատմական իրողությանը: Եվ վերջապես հարկ է, որ Վրթանէս վարդապետը ազատվի իր իսկ ընդդիմախոսների թյուր պնդումների հեղինակ համարվելուց». տե՛ս **Մաթևոսյան** 1989, էջ 244:

տվում է նաև Հովհան Մայրագոմեցու թղթով, որը հավելյալ տեղեկություններ է տալիս՝ նշելով պատկերամարտ Հեսու քահանայի, Թադեոսի և Գրիգոր մասին: Ինչպես նկատել է Ս. Տեր-Ներսիսյանը, երկու թղթում էլ հիշատակվում է Թադեոսը, իսկ Եսայուն կարելի է նույնացնել Հեսուի հետ՝ հաշվի առնելով հայկական սկզբնաղբյուրներում այս երկու անունների շփոթը²⁹: Այլ խոսքով՝ մենք գործ ունենք պատկերամարտական միևնույն շարժման հետ, երբ երկու տարբեր սկզբնաղբյուրներ լրացնում են միմյանց՝ հնարավորություն տալով ավելի ամբողջական պատկերացում կազմել ոչ միայն քաղկեդոնականների և հակաքաղկեդոնականների պայքարի, այլև պատկերամարտության առաջացմանն ու տարածմանը նպաստած աղանդավորական որոշ հոսանքների (մանիքեականներ, մծղնեականներ, մարկիոնականներ, պավլիկյաններ) գաղափարական դրդապատճառների մասին: Վրթանեսի հիշատակած պատկերամարտները երկրպագում էին խաչին, բայց խաչյալի դեմ մարտնչում. «Այսպես Մանիքեցիքն և Մարկիոնացիքն առ աչալք համարին զճմարտութեամբ մարմնանալ Փրկչին, և յորժամ տեսանեն զպատկերս՝ զժղմնին զայրագնեալք և մատուցեալք թշնամանեն» (30–31)³⁰: Մեջբերված հատվածը ցույց է տալիս, որ պատկերամարտների դավանած սկզբունքների հիմքում նաև վերոգրյալ աղանդավորական ճյուղերի երևութական գաղափարներն էին³¹:

591 թ. Մորիկ կայսեր ջանքերով Հայաստանի բյուզանդական մասում ստեղծվում է Ավանի հակաթոռ կաթողիկոսությունը՝ ի հակակշիռ պարսկական տիրապետության ներքո գտնվող Դվինի Հայոց Հայրապետական աթոռի: Ըստ Հովհան Մայրագոմեցու՝ պառակտման նախաձեռնողը Կարինի Թեոդորոս եպիսկոպոսն էր, որը Մովսես Եղիվարդեցու հակառակորդներից էր³²: Նրանք քաղկեդոնականությանը հարած մի քանի եպիսկոպոսների հետ Հովհաննես

²⁹ Տեր-Ներսիսյան 1975, էջ 18:

³⁰ Վրթանես Քերթոզ 2004, էջ 495:

³¹ Տե՛ս Տեր-Ներսիսյան 1975, էջ 18, Դուկասեան 1980, էջ 115–116, Քյոսեյան 1995, էջ 119–120, *Лыбе* 2006, с. 427, *Вртанес Кертот* 2015, с. 402–403.

³² Հովհան Մայրագոմեցի 2005, էջ 356, հմմտ. Հայոց պատմություն 2018, էջ 470–471:

Բազարանցուն կաթողիկոս են ձեռնադրում, որը, բնականաբար, չի ընդունվում Դվինի կաթողիկոսարանի հոգևորականության կողմից: Այս պառակտումն էլ ավելի է սրում քաղկեդոնականության դեմ պայքարը և բացահայտվում են հակաթոռության կողմնակիցները: Մովսես կաթողիկոսը վարդապետաց ժողով է գումարում և «հրամայել ամենևին չհաղորդել ընդ Հոռոմսն՝ հնազանդեալսն Քաղկեդոնական ժողովոյն չարի, զի գործք նոցա ստութեամբ են. մի՛ գիրք, մի՛ պատկերս, մի՛ նշխարս ի նոցանէ ընդունել»³³: Պայքարի այս թեժ մթնոլորտում պատկերամարտներ Հեսու քահանան, Թադեոսն ու Գրիգորը հեռանում են Դվինից և ապաստանում Սյունիքի Սողո գավառում՝ քարոզելով «ի բաց ջնջել» պատկերները եկեղեցուց³⁴: Չանսալով Մովսես Եղիվարդեցի կաթողիկոսի վերադարձի պահանջին՝ նրանք անցնում են Արցախ, Ուտիք՝ նույն խռովությունն ու մոլորությունները տարածելով նաև այնտեղ: Բայց նրանց գործունեությունը երկար չի տևում, որովհետև Գարդմանքի իշխանը նրանց հետ ևս 30 հոգու ձերբակալում է և Հայաստան ուղարկում, որտեղ շեղվածներին Մայրագոմեցին դարձի է բերում: Մայրագոմեցու հարցմանը, թե ինչո՞ւ չեն ընդունում մարմնացյալ Աստծու պատկերը, պատկերամարտներն ավանդական պատասխանն են տալիս. «Արտաքոյ է պատուիրանաց և եթէ կռապաշտից է գործդ այդ... մեր ոչ պագանենք երկիր պատկերաց, զի չունիմք հրաման ի Գրոց»³⁵:

³³ Նույն տեղում, էջ 356: Քաղկեդոնականների հանդեպ խիստ վերաբերմունքը չի փոխվել նաև Մովսեսի հաջորդ Աբրահամ Ա Աղբաթանեցու (607–615) օրոք, որի շրջաբերականներից մեկում կարդում ենք. «Ամենևին մի՛ հաղորդել ընդ նոսա, մի՛ յաղաթս և մի՛ ի կերակուրս, և մի՛ յըմպելիս, մի՛ ի բարեկամութիւն, մի՛ ի դակելութիւն... բայց գնել ինչ և կամ գնոյ տալ որպէս Հրէից», տե՛ս **Գիրք թղթոց** 1901, էջ 194: Ավելին՝ Հայոց Հայրապետը հորդորում է նաև վրացիների հետ չադոթել, նրանց մեր եկեղեցին չընդունել և չամուսնանալ նրանց հետ՝ պահպանելով ուղղափառ հավատքը: Նման խիստ մոտեցումը, բնականաբար, պայմանավորված էր ազգային-քրիստոնեական ինքնության պահպանմամբ:

³⁴ Նույն տեղում: Քրիստոնյա Արևելքի մատենագրության մասնագետ, հայագետ Միշել վան Էսբրուկի (1934–2003) կարծիքով հայ առաջին պատկերամարտներին զարմացրել է հակաթոռ կաթողիկոսության Ավանի տանարի բյուզանդական պատկերագրությունը. **Esbroeck** 2003, S. 147.

³⁵ **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 357:

Հետաքրքիր է, որ Մայրագոմեցին հարցնում է Աստծու պատկերը չընդունելու մասին, իսկ ընդդիմախոսների պատասխանն ընդհանուր պատկերներին է վերաբերում: Ապա թղթի հեղինակը, որպես հակափաստարկ, բերում է Մովսեսի խորանի և Սողոմոնի տաճարի քանդակների օրինակները: Անհերքելի փաստ է, որ առաջին անգամ այս հիմնավորումները տալիս է Վրթանես Բերթողն իր թղթում: Արդյոք Մայրագոմեցին տեղյա՞կ է եղել Վրթանեսի աշխատությանը, թե՛ այլ սկզբնաղբյուրներից է օգտվել, դժվար է ստուգությամբ հաստատել կամ մերժել: Նկատի ունենալով, որ թե՛ Վրթանես Բերթողը և թե՛ Հովհան Մայրագոմեցին նույն ժամանակաշրջանի հակաքաղկեդոնական պայքարի առաջամարտիկներ էին, Հայոց Եկեղեցու ուղղափառության պաշտպաններ, հանգամանք և կշիռ ունեցող եկեղեցականներ, ավելի տրամաբանական և հավանական է, որ Մայրագոմեցին կարդացել և օգտվել է Վրթանեսի թղթից: Բացառված է, որ նրանք իրար անձնապես չճանաչեին, երբ պաշտոնավարում և գործում էին նույն միջավայրում:

Պատմական կարևոր այս վավերագիրն արժեքավոր է հատկապես կրոնաաստվածաբանական տեսանկյունից՝ հասկանալու համար Հայոց Եկեղեցու կեցվածքն ընդհանրապես պատկերների հարցում, ինչպես նաև հեղինակի աստվածաբանական մտածողությունն ու փաստարկների տրամաբանությունը, որոնք հիմնված են առավելապես մեր Եկեղեցու ծիսագործնական կյանքի վրա: Հայկական իրականության մեջ առաջին պատկերամարտների հիմնավորումներն ու դրանց դեմ հեղինակի հակափաստարկները գրեթե նույնական են բյուզանդական պատկերամարտների տեսակետների հետ (պատկերների հինկտակարանյան արգելք, պատկերապաշտությունը որպես երկրպագություն նյութին ևն), բայց ունեն նաև որոշակի առանձնահատկություններ: Վրթանես Բերթողը հիմնվում է Ս. Գրքի, Եկեղեցու վարդապետների, եկեղեցական մատենագիրների (Ս. Հովհան Ոսկեբերան, Սևերիանոս Գաբաղացի, Եվսեբիոս Կեսարացի) հեղինակության վրա, ինչպես նաև հղում կատարում մեր հավատքի հորը՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչին և պատմական սկզբնաղբյուրներին: Հեղինակը խնդիրը քննում է ոչ միայն աստվածաբանական տեսանկյունից, այլև այն դիտարկում ավելի լայն համա-

պատկերում՝ հակադրությունների, համեմատությունների և պատկերի հոգևոր-հուզական ընկալումների միջոցով ամբողջացնում խնդրի էությունը:

Վրթանես Քերթոզը նամակի սկզբում ընդդիմանում է նրանց, ովքեր պնդում են, թե՝ «Ոչ է արժան, ասեն, նկարս և պատկերս յեկեղեցիս առնել. և բերեն վկայութիւն ի Հնոց կտակարանաց, զոր վասն հեթանոսաց կռապաշտութեան էր ասացեալ» (3)³⁶: Աստծուն պատկերելու հինկտակարանյան արգելքը որպես փաստարկ բերված է նաև Հովհան Մայրագոմեցու թղթում³⁷: Վրթանեսը Եկեղեցին և քրիստոնյաներին կռապաշտության մեջ մեղադրողներին պատասխանում է նույն ոճով՝ Հին Կտակարանից մեջբերելով Մովսեսի պատրաստած խորանի (Ելից ԻԶ 31, ԼԶ 8, 35), Սողոմոնի տաճարի (Գ Թագ. Զ 23–35) և Եզեկիել մարգարեի տեսիլքի (Եզեկ. Խ 2–4, ԽԱ 18–20) օրինակները (6–13), ինչպես նաև հղելով Ս. Պողոսի թղթերից մեկին (Եբր. Թ 5)³⁸: Սուրբգրային հատվածների քննությունը ցույց է տալիս, որ նա դրանք մեջբերում է անուղղակի՝ հիշողությամբ վերապատմելով: Վերոգրյալ վկայությունների նպատակն է ապացուցել վաղուց անտի պատկերների և արձանների առկայությունը տաճարներում³⁹: Ըստ բանասեր-փիլիսոփա Հակոբ Բյոսեյանի՝ Վրթանես Քերթոզի երկում հիշատակված Եզեկիելի տեսիլքի մարդակերպ քերովքեի և արմավենու հեռավոր արձագանքը «մեծ վերապահումներով» նշմարվում է Գառնահովտի Ս. Գևորգ եկեղեցու (Դ–Ե դդ.) պատկերաքանդակներում՝ լինելով աստվածաշնչյան

³⁶ Վրթանես Քերթոզ 2004, էջ 493:

³⁷ Յովհան Մայրագոմեցի 2005, էջ 357:

³⁸ Սուրբգրային այս հիմնավորումները լայնորեն վկայակոչվում են նաև բյուզանդական մատենագրության մեջ՝ դառնալով պատկերների աստվածաբանության պաշտպանության հիմքերից: Վրթանեսի թղթի որոշ հատվածներ և մտքեր առկա են նաև Ղևոնդիոս Կիպրացու (585–662) «Ընդդեմ Հրեաների» ջատագովական աշխատության մեջ, որը մեզ է հասել հատվածաբար: Չնայած ընդհանրություններին՝ այս երկու երկերը տարբերվում են նաև իրենց շեշտադրություններով. տե՛ս **Mathews** 2008–2009, p. 105–109, **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 21:

³⁹ Հմմտ. **Բյոսեյան** 1995, էջ 116, հմմտ. **Ազարյան** 1975, էջ 42–44: Այս եկեղեցու մասին տե՛ս **Մանուշարյան** 2020Ա, էջ 3–51, **Մանուշարյան** 2020Բ, էջ 220–228:

համարնույթ պատկերների ազգային մեկնաբանությունը⁴⁰: Նույն երևույթին է անդրադառնում նաև Հովհան Մայրագոմեցին իր թղթի վերջում. «Ապա մեր յայտ արարեալ զՄովսիսականն ի խորանին նկարակերտութիւն և զՍողոմոնեան տաճարին զանազան քանդակագործութիւնս, **զնոյն կերպագրեալ և ի մեր եկեղեցիս**»⁴¹: Հայոց Եկեղեցու վարդապետների այս տեղեկությունները հաստատվում են նաև տվյալ ժամանակաշրջանից մեզ հասած ճարտարապետական կառույցներով: Մասնավորապես աստվածաշնչյան այս թեմաներն արտացոլված են Չովունու Ս. Վարդան մատուռ դամբարանի (Ե դ.), Ամարասի Ս. Գրիգորիսի դամբարանի (Ե դ.), Փարպիի Ծիրանավորի (Ե դ.), Երերույքի տաճարի (Ե դ.), Քասաղի բազիլիկայի (Դ–Ե դդ.) պատկերաքանդակներում⁴², հավելյալ վկայելով հայկական եկեղեցական ճարտարապետության և սուրբգրային տեղիների մեկնաբանման համադրության մասին: Վրթանես Քերթոզն այս հատվածում հռետորական ոճով պատասխանում է առհասարակ բոլոր ժամանակների պատկերամարտներին հատուկ քննադատությանը, որ պատկերները ձեռագործ են՝ մարդու կողմից ստեղծված. «Ահա յայտ եղև, զի որ առաջնոցն պատկերք էին ի պատիւ և ի սպասաւորութիւն երկրպագութեան փառաց Աստուածութեան» (15)⁴³: Այստեղ առաջին անգամ հեղինակը հստակ խոսում է քրիստոնեական տեսանկյունից պատկերների դերի և նշանակության մասին՝ ընդգծելով դրանց հիմնական գործառույթը⁴⁴: Նա Հին Կտակարանից անմիջապես անցում է կատարում Նոր Կտակարանին՝ անդրադառնալով Ս. Պողոս առաքյալի ճառախոսությանն Արիսպագոսում (17–18),

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 117–118:

⁴¹ **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 357:

⁴² Տե՛ս **Հակոբյան 2016**, էջ 18, 30, **Ավետիսյան 2019**, էջ 301, **Մանուկյան 2019**, էջ 19–27:

⁴³ **Վրթանես Քերթոզ** 2004, էջ 494: Մեզ հասած հնագույն Մաշտոցի «Կանոն զնկարել եկեղեցի աւրինել» կանոնի աղոթքում ասվում է. «Դու, Տէր, սրբեա՛ և աւրինեա՛ զկերպագրութիւնս զայս՝ ի պատիւ և ի վայելչութիւն եկեղեցւոյ քո»: **Մայր Մաշտոց** 2012, էջ 160:

⁴⁴ Տե՛ս **Jurczyk** 2018, p. 105–108:

որտեղ առաքյալը նույնացնում է աթենացիների պաշտած «անձանորթ աստծուն» ճշմարիտ Աստծու հետ (Գործք ԺԷ 23)⁴⁵:

Վրթանես Քերթոդն սկսում է թվարկել Տիրոջ մասին հինկտակարանյան մարգարեությունները. «Եսայի ասէ զծնանելն, Երեմիա՝ զընդ մարդկան շրջելն, և Դաւիթ՝ զչարչարանացն և զթաղման, և Եզեկիել և Ովսէէ՝ զյարութենէն, Դանիէլ և Զաքարիա՝ զերկրորդ գալստենէն, Նաւում և Մադաքիա՝ զդատաստանէն» (20)⁴⁶: Արդյոք մարգարեությունների այս թվարկումը պատահակա՞ն է, թե՞ ինչ-որ նպատակ և իմաստ ունի: Խնդրի լուսաբանմանն օգնում է Վրթանեսի թղթի մեկ այլ կարևոր հատված, որում հեղինակն անդրադառնում է մեր եկեղեցիների պատկերագրության թեմատիկային: Ըստ նրա՝ Աստծո եկեղեցիներում պատկերված են Տիրոջ հրաշքները և տնօրինությունները՝ սկսած Նրա մարդեղությունից մինչև համբարձում (44)⁴⁷: Հետևաբար մարգարեությունների հիշատակումը պարզ թվարկություն չէ, այլ ակնարկում է նաև հայկական եկեղեցիներում այդ ժամանակ եղած պատկերագրության թեմաների մասին, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, հեղինակն անձնապես տեսել է նաև մեր եկեղեցիներում կամ գիտե այդ մասին: Անդրադառնալով հեթանոսական և քրիստոնեական պատկերների տարբերությանը՝ Վրթանես Քերթոդն անգնահատելի տեղեկություններ է տալիս երբեմնի մեհենական նկարչության մասին: Քննադատելով հեթանոսական կռապաշտությունը և չաստվածների անբարո վարքագիծը՝ հեղինակը նշում է, որ Աստծու եկեղեցիներում նկարված ենք տեսնում **«գտուրբ Կոյս Աստուածածին և ի գիրկս իւր ունելով զՔրիստոս... գտուրբն Գրիգոր և աստուածահաճոյ չարչարանք իւր և սուրբ առաքինութիւնք, և գտուրբն Ստեփաննոս Նախավկայն ի մէջ քարկոծողացն, զերանելի և գտուրբ կանայսն զԳայիանէ և զՀռիփսիմէ՝ հանդերձ ամենայն ընկերաւք և նահատակութեամբ նոյնպէս, և զայլ առաքինիս և զպատուականս և զհրեշտակա-**

⁴⁵ Հմմտ. Mathews 2008–2009, p. 112:

⁴⁶ Վրթանես Քերթոդ 2004, էջ 494, հմմտ. Врта́нес Кертот 2015, с. 410:

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 497, Տեր-Ներսիսյան 1975, էջ 12, հմմտ. Mathews 2008–2009, p. 112:

կրաւնս, գորս ոչ բաւենք ընդ համար արկանել» (40–42)⁴⁸: Ի տարբերություն մեհյանների՝ եկեղեցիներում տեսնում ենք նաև տերունական խաչը, առաքյալներին և մարգարեներին, որոնց քարոզչական առաքելության շնորհիվ վերացավ կռապաշտությունը և թագավորեց աստվածապաշտությունը: Թողթի մեջբերված հատվածից պարզվում է, որ բացի Քրիստոսի և Տիրամոր պատկերագրությունից, արդեն կանոնիկ բնույթ ունեն նաև Ս. Գրիգորի չարչարանքների և Ս. Հռիփսիմյանց կույսերի նահատակության պատկերաշարերը⁴⁹: Մեջբերված հատվածը նաև հերքում է մասնագիտական գրականության մեջ երբեմն շրջանառվող սխալ այն կարծիքը, որ որմնանկարչությունն օտար է եկեղեցական մեր ավանդությանը և ավելի բյուզանդական երևույթ է⁵⁰: Պարզապես պետք է հիշել, որ Հայոց Եկեղեցու ծիսաստվածաբանական մտածողության մեջ այն պարտադիր պայման չէ⁵¹: Այս օրինակների վկայակոչման նպատակն է վերստին ցույց տալ, որ «պատկերապաշտությունը» խորթ չէ Ս. Գրքին՝ զուգահեռներ անցկացնելով նույն նյութով զրկածքի և պատկերվածի միջև: Եթե ընդունում ենք Աստծու ներկայությունը «դեղով» գրված Աստվածաշնչում, ապա նմանապես չենք կարող մերժել եկեղեցիներում նույն նյութերով արված պատկերների առկայությո-

⁴⁸ **Վրթանէս Քերթոլ** 2004, էջ 497: Այս ժամանակաշրջանում հայկական եկեղեցիներում սրբատկերների առկայության մասին է վկայում նաև Ղևոնդ պատմիչը՝ անդրադառնալով Հայոց իշխան Աշոտ Բագրատունու (685–689) կառուցած եկեղեցուն. «Եւ շինէր զեկեղեցին Դարիւնից յիւրում ոստանին, և զկենդանագրեալ զպատկեր մարդեղութեանն **Քրիստոսի** ածեալ ի մտիցն արևու մեծաաքանչ զօրութեամբ՝ հանգուցանէր ի նմա, և նորա անուամբ զեկեղեցին անուանեաց». տե՛ս **Պատմութիւն Ղևոնդեայ մեծի վարդապետի Հայոց**, էջ 16:

⁴⁹ Հայագգի սրբերի պատկերագրության մասին տե՛ս **Տեր-Ներսէսյան** 1975, էջ 64–69, **Մանուկյան, Ղազարյան** 2016, էջ 5–25, **Մանուկյան, Հարությունյան** 2017, էջ 101–124:

⁵⁰ **Հակոբյան** 2003, էջ 42–43, **Առաքելյան** 1949, էջ 18:

⁵¹ Պետք է փաստել, որ 1991 թ. ՀՀ անկախացումից հետո, եկեղեցաշինության ծաղկմանը զուգահեռ բուռն զարգացում է ապրում նաև որմնանկարչությունը հատկապես ուղղափառ երկրներում կառուցված հայկական նոր եկեղեցիներում: Իսկ Հայաստանում դրա թագն ու պսակն Աբովյանի Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցին է, որի որմնանկարիչներն Աբրահամ և Հայկ Ազարյաններն են:

յունը. «Ի Գրոցն ականջք միայն լսեն, իսկ զնկարսն աշաւք տեսանեն և ականջաւք լսեն և սրտիւք հաւատան» (44)⁵²: Վրթանեսի այս խոսքը համահունչ է բյուզանդական մատենագրության մեջ շրջանառված այն մտքին, որ տեսողությունն ավելի գերադաս է, քան լսողությունը⁵³, իսկ «ականջաւք լսեն և սրտիւք հաւատան» արտահայտությունն ակնարկում է սրբապատկերի ոչ միայն գեղագիտական, այլև հուզահոգեբանախոսական ընկալման անհրաժեշտության մասին⁵⁴:

Վրթանեսը պատասխանում է նաև քրիստոնյաների դեմ պատկերամարտների և հրեաների՝ նյութը պաշտելու ամբաստանությամբ: Այս տրամաբանությամբ պատկերները նույնպես մերժելի են, քանի որ կրկին նյութից են պատրաստված: Չնայած նրանք ընդդիմանում էին նյութին, բայց նաև երկրպագում և համբուրում էին նույն այդ նյութից պատրաստված Ավետարանը: Խոսելով ձեռագրերի կազմերի ձևավորման մեջ ոսկու, արծաթի, փղոսկրի և կարմիր կաշու գործածությանը՝ հեղինակը կարևոր շեշտադրություն է անում. «Մեք յորժամ երկիրպագանեմք Սրբոյ Աւետարանին կամ բուրեմք, ոչ եթէ փղին ոսկերացն մատուցանեմք գերկրպագութիւն կամ լայքային..., այլ Բանի Փրկչին, որ ի մագաղաթին գրեալ է» (49)⁵⁵: Ինչպես նկատել են նախորդ ուսումնասիրողները, այս

⁵² Նույն տեղում:

⁵³ Ս. Հովհան Ոսկերեքանի աշակերտ Նեղոս Անկյուրացին († 430) նշում է, որ տերունական պատկերները կլինեն «գրքեր անուսների համար, կտվորեցնեն սուրբգրային պատմությունը՝ նրանց հայտնելով Աստծու ողորմությունների մասին», իսկ Գրիգոր Մեծ պապը հավելում է. «Պատկերապաշտությունը միջոց է պատկերների շնորհիվ սուրբ պատմության խորհուրդն իմանալու: Այն, ինչ ընթերցողին ներկայացնում է գրվածքը, անուսին մատուցում է պատկերը, որովհետև նկարում նա տեսնում է այն, ինչին պարտավոր է հետևել մտքով: Այսպես, ոչ տառանառանցները զգում են, որ կարողանում են որոշ չափով կարդալ: Ուստի մասնավորապես հասարակ ժողովրդի համար պատկերները հավասարազոր են ընթերցանությանը».

մեջբերումները ըստ հետևյալ հրատարակության. **Ներսեսյան** 2001, էջ 70, տե՛ս նաև **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 12: Հովհան Դամասկացին խնդրի վերաբերյալ նույնպես նշում է, որ պատկերն անգրագետի համար նույնն է, ինչ գիրքը՝ գրագետի համար (I, 17). **John of Damascus** 2003, p. 31.

⁵⁴ Մանրամասն տե՛ս **Քյոսեյան** 1995, էջ 129–131:

⁵⁵ **Վրթանես Քերթոզ** 2004, էջ 498:

վկայակոչումը գրեթե բառացի համապատասխանում է Ղևոնդիոս Կիպրացու աշխատության մեկ հատվածին⁵⁶: Մեջբերվածի մասին Հակոբ Քյոսեյանը հավելում է, որ այն թերևս առնչություն ունի հելլենիստական շրջանի գեղագիտական այն մտայնությանը՝ ըստ որի «տաճար այցելողները կարծում են, որ իրենք տեսնում են ոչ թե փղոսկրը՝ Հնդկաստանից կամ ոսկին... այլ հենց իրեն՝ Քրոնոսի և Հռեայի որդուն»⁵⁷: Այս հատվածը կարևոր է նաև Հայոց Եկեղեցու սրբազան ծեսի ուսումնասիրման տեսանկյունից, որում պահպանվել է, ամենայն հավանականությամբ, Ավետարանը համբուրելու ծիսական սովորության մասին վաղագույն վկայությունը: Իսկ փղոսկրյա կազմերի մասին հեղինակի հիշատակությունը ոչ միայն վկայում է հայկական իրականության մեջ նմանատիպ Ավետարանների առկայության մասին (օր.՝ Էջմիածնի Ավետարանը, ՄՄ ձեռ. Հ^{մր} 2374, 989 թ., փղոսկրյա կազմը՝ Չ դարից), այլև հաստատվում բյուզանդական արվեստի պահպանված նմուշներով⁵⁸:

Վրթանես Քերթոզը միայն վերոբերյալ օրինակներով չի բավարարվում, այլ իր պնդումն ապացուցում է նաև աստվածաշնչյան մի շարք դրվագներով՝ որպես ապացույց բերելով Ուխտի տապանակի և Քրիստոսի խաչի օրինակները: Անդրադառնալով ավանակի վրա նստած Տիրոջ մուտքին Երուսաղեմ՝ հեղինակը հստակ նշում է, որ նրան ընդառաջ եկած մարդիկ ոչ թե էշին էին երկրպագում, այլ Աստծու Որդի Քրիստոսին: Ընդհանրացնելով իր փաստարկները՝ Վրթանեսը հստակ ձևակերպում է Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը պատկերների հարցում. «Այսպես և պատկերացն երկրպագանել ոչ վասն դեղոցն է, այլ վասն Քրիստոսի, յորոյ անունն նկարեցան» (51)⁵⁹: Վրթանես Քերթոզին չի հետաքրքրում միայն եկեղեցիներում պատկերների գործածությունը կամ դրանց սուրբգրային, պատմա-աստվածաբանական հիմնավորումները: Նա անդրադառնում է նաև կերպարվեստի միջնադարյան գեղագիտության կարևոր դրույթնե-

⁵⁶ Տե՛ս **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 21, **Քյոսեյան** 1995, էջ 121–122, **Врта-нес Кертот** 2015, с. 416:

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 122:

⁵⁸ Հմմտ. **Mathews** 2008–2009, p. 117–118:

⁵⁹ **Վրթանես Քերթոզ** 2004, էջ 498:

րից մեկին՝ դիտարկելով պատկերը որպես հիշողություն (58, 66): Պատկերների միջոցով մենք «յայտնեալք զաներևոյթն ճանաչեմք, և դեղքն և նկարքն յիշողութիւն է Աստուծոյ և ծառայից նորա»⁶⁰: Այս փաստարկը շրջանառվել է նաև բյուզանդական մատենագիրների երկերում պատկերամարտական վեճերի բոլոր փուլերում⁶¹:

Սուրբգրային հիմնավորումներից հետո Վրթանես Բերթողը մեջբերումներ է կատարում Եկեղեցու հայրերից և աստվածաբաններից՝ հանվանե հիշատակելով Ս. Հովհան Ոսկերեբանին (347–407), նրա հակառակորդ Սևերիանոս Գաբաղացուն (Դ–Ե դդ.), եկեղեցական պատմիչ Եվսեբիոս Կեսարացուն (Գ–Դ դդ.) և մեր հավատքի հայր Ս. Գրիգոր Լուսավորչին (Գ–Դ դդ.): Նա աչքի առաջ է ունեցել նաև Ագաթանգեղոսի և Փավստոս Բուզանդի աշխատությունները: Եկեղեցու վարդապետներից Վրթանեսի կատարած մեջբերումները բացակայում են Ղևոնդիոս Կիպրացու աշխատության պահպանված հատվածներում, բայց միևնույն ժամանակ հետաքրքիր զուգահեռներ կան պատկերամարտների դեմ գրված Հովհան Դամասկացու (Զ–Է դդ.) ճառերում⁶²: Ե՛վ Վրթանես Բերթողը, և՛ Հովհան Դամասկացին պատկերների գործածությունը եկեղեցում համարում են հնագույն ավանդություն, իրենց խոսքը հիմնավորում Ս. Գրքով, հայրախոսական սկզբնաղբյուրներով և Եկեղեցու գործնական-ծիսական կյանքով՝ նմանվելով կառուցվածքով, բայց տարբերվելով ծավալով: Դամասկացին նույնպես հղում է Սևերիանոսին, Եվսեբիոսին և Ոսկերեբանին, բայց վերջինից այլ մեջբերումներ կատարելով: Ի տարբերություն Ղևոնդիոս Կիպրացու, Դամասկացին ճառերում Վրթանեսից մեջբերում է երեք հակափաստարկներ՝ պաշտպանելով պատկերների գործածությունը եկեղեցում: Վրթանեսն առաջին հեղինակն է համաքրիստոնեական մատենագրության մեջ, որ հոգուտ պատկերների մեջբերել է Փրկչի կենդանագիր պատկերի պատմությունը: Նույնը տեսնում ենք նաև Դամասկացու ճառերում (I, 33)⁶³: Վրթանես Բերթողի «այսպես և պատկերացն եր-

⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 499, **Քյոսեյան** 1995, էջ 126–128:

⁶¹ Տե՛ս **Вртанес Кертог** 2015, с. 417.

⁶² **Mathews** 2008–2009, p. 113, 120–122.

⁶³ **John of Damascus** 2003, p. 41:

կրպագանել ոչ վասն դեղոցն է, **այլ վասն Քրիստոսի, յորոյ անուն նկարեցան»** (51) աստվածաբանական մտածումը բյուզանդական գրականության մեջ հստակորեն ձևակերպված է Դամասկացու մոտ (II, 14, III, 34)⁶⁴: Այսինքն՝ պաշտամունքի առարկան ոչ թե նյութն է, այլ Քրիստոսի անունը, որ տարբեր «առարկաներում» ապահովում է Աստծու ներկայությունն ու շնորհաբաշխությունը: Վրթանեսի վերոգրյալ ձևակերպումն իսկապես նորություն է աստվածաբանական ժառանգության մեջ՝ կանխելով անգամ բյուզանդական նշանավոր աստվածաբաններին⁶⁵: Բյուզանդագետ և քրիստոնեական արվեստի մասնագետ Թոմաս Մեթյուսը, ուսումնասիրելով ու զուգահեռներ անցկացնելով Վրթանեսի թղթի և Դամասկացու ճառերի միջև, մեկ այլ կարևոր փաստ է արձանագրում: Ըստ նրա՝ Դամասկացու զարգացրած «նախապատկերների» տեսությունն արդեն իսկ առկա է Վրթանեսի թղթում⁶⁶: Նա փորձել է նաև բացատրել այս երկու կարևոր գործերի նմանությունը և Վրթանեսի թղթից Դամասկացու օգտվելու հավանականությունը՝ ուշադրությանն արժանի տեսակետ հայտնելով: Հովհան Դամասկացին դժվար թե հայերեն իմանար և բնագրով ընթերցեր Վրթանեսի թուղթը: Բայց նա աստվածաբանական իր աշխատությունները գրել է Սուրբ Երկրում, որտեղ վաղուց ձևավորված հայ համայնք կար: Հաշվի առնելով Դամասկացու մեծ հետաքրքրվածությունը պատկերների թեմայի վերաբերյալ և նրա նախանձախնդրությունը՝ հենց հայերի միջոցով էլ նա բանա-

⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 71, 108: Այս մասին տե՛ս նաև **Лурье** 2006, с. 431, 438–444; հմմտ. **Քյոսեյան** 1995, էջ 122–125:

⁶⁵ Ռուս ուղղափառ Արկադի Ռամագյանը, Վրթանեսի թղթի ռուսերեն թարգմանության առաջաբանում այս մասին գրում է. «Եթե ընդունենք, որ այս միտքը պատկանում է թղթի հեղինակին, ապա այդ դեպքում գործ ունենք տվյալ հասկացության պատմության և աստվածաբանության մեջ նոր հայտնագործության հետ, այսինքն՝ Ս. Հովհան Դամասկացուց առավել քան հարյուր տարի առաջ այդ գաղափարն արդեն զարգացրել է Վրթանես Քերթոդը»: Չկարողանալով հաղթահարել դավանական տարբերության խոչընդոտը՝ նա տողատակում նշում է, որ սա քիչ հավանական է, քանզի բյուզանդական հեղինակները նույնպես մատնանշում են Եկեղեցու հայրերի՝ երբեք չհղելով Վրթանես Քերթոդին: Ուստի նա ստիպված թղթի գրության ժամանակը դնում է Դամասկացուց հետո. **Вртанес Кертот** 2015, с. 396:

⁶⁶ **Mathews** 2008–2009, p. 121:

վոր կարող էր տեղեկանալ Վրթանեսի թղթի հակափաստարկների մասին⁶⁷:

Հօգուտ պատկերների Վրթանես Քերթողը երկու անգամ վկայակոչում է Եկեղեցու նշանավոր հայրապետներից Ս. Հովհան Ոսկերեքանին՝ բերելով թագավորական արձանների և պատկերի օրինակները⁶⁸: Այդ արձանները կամ նյութից պատրաստված լինելը չէ, որ փրկում են մարդկանց, այլ որովհետև դրանք թագավորին են: Մեջբերված երկրորդ վկայակոչումը խնդրին անդրադառնում է մեկ այլ տեսանկյունից՝ գուգահեռներ անցկացնելով թագավորի արձանների, պատկերների և գրի միջև: Հաճախ այդ արձանների ներքևում արձանագրված են տվյալ թագավորի հաղթանակները, պատերազմներն ու նրա կյանքի հիշարժան դեպքերը: Նույնն ենք տեսնում նաև գրքերի դեպքում՝ վրան թագավորի պատկերը, իսկ ներքևում՝ նրա քաջագործությունները: Թե՛ պատկերը և թե՛ գիրը հաճախ գործածվում են միևնույն նպատակի համար՝ միասին կամ առանձին, բայց դրանք իմաստավորվում են պատկերվածի խորհրդով: Վրթանեսն այս տեսակետները զարգացնում է նաև թղթի մեկ այլ հատվածում (62–64), երբ խոսում է պատկերների «դեղերի»՝ նյութերի մասին և պաշտպանում դրանց գործածությունը: Ս. Տեր-Ներսիսյանը, անդրադառնալով թղթի հայրախոսական սկզբնաղբյուրներին, տողատակում նշել է Ոսկերեքանի երկրորդ մեջբերման աղբյուրը՝ չհայտնաբերելով առաջինը⁶⁹: Հետագա ուսումնասիրողները հայրաքանական այս վկայակոչման համար հղում են նրան: Պրպտումների արդյունքում մեզ հաջողվեց հայտնաբերել նաև առաջին մեջբերման

⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 121-122:

⁶⁸ Ինչպես իրավամբ նկատել է Ս. Տեր-Ներսիսյանը, թեմային առնչվող ջատագովական երկերում Եկեղեցու հայրերից հաճախ վկայակոչվում է նաև Ս. Բարսեղ Կեսարացին (330–379), ինչպես նաև մեջբերումներ են կատարվում Ս. Պողոս առաքյալի թղթերից: Մինչդեռ Վրթանեսը Նոր Կտակարանից հղում է Գործքին, երբ Պողոսը դիմում է աթենացիներին: Այս հատվածը հեղինակը քաղել է Ոսկերեքանի նույն ճառից. **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 23:

⁶⁹ Տե՛ս **Յովհաննու Ոսկերեքան 1861**, էջ 287, **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 8, հմմտ. **Вртанес Кертог** 2015, с. 411:

սկզբնաղբյուրը: Վրթանեսը բառացի մեջբերում է կատարել Ոսկեբերանի մեկ ճառից⁷⁰:

Այս համատեքստում Վրթանես Քերթողը մեջբերում է կատարում նաև Սևերիանոս եպս. Գաբաղացու «Խաչի մասին» ճառից, որը Կ. Պոլսի հայտնի քարոզիչներից էր (25): Նույն հատվածն է մեջբերել նաև Հովհան Դամասկացին պատկերներին նվիրված վերջին ճառում (III, 123)⁷¹: Սևերիանոսի երկերից շատերը հայերեն են թարգմանվել դեռևս Ոսկեդարում Ս. Թարգմանիչ վարդապետների կողմից, որոնց մեջ բացակայում է մեզ հետաքրքրող ճառը⁷²: Վերջին հանգամանքը նկատի ունենալով՝ որոշ հետազոտողներ կարծում են, որ Վրթանեսի թղթի հեղինակն օգտվել է հենց Դամասկացուց՝ նույն տրամաբանությամբ գրության ժամանակը դնելով ավելի ուշ ժամանակաշրջանում⁷³: Քանի որ Վրթանես Քերթողի «Ընդդեմ պատկերամարտից» երկի պատմաբանասիրական և աստվածաբանական քննությունն ապացուցում է, որ երկը գրվել է Դամասկացու ճառերից շատ առաջ և այլ պատմաքաղաքական իրականության մեջ, ուրեմն սրա համար այլ հիմնավորում պետք է փնտրել: Այդ դեպքում իսկապես հարց է ծագում. ինչպե՞ս կարող էր Վրթանես Քերթողը տեղյակ լինել Սևերիանոս Գաբաղացու այս ճառին:

Նախ՝ լինելով իր ժամանակի բանիմաց հոգևորականներից՝ նա քաջ տիրապետում էր հունարենին, Կ. Պոլսում մասնակցել էր աստվածաբանական երկխոսություններին, ուստի նաև լայն կապեր ուներ բյուզանդական աշխարհի հետ: Բացառված չէ, որ Վրթանեսը Սևերիանոսի գործն ընթերցել է բնագրով կամ այդ աշխատանքին ծանոթ է եկեղեցական այլ հայրերի աշխատությունների միջոցով: Այլ խոսքով՝ և՛ Վրթանես Քերթողը, և՛ Հովհան Դամասկացին օգտվել են միևնույն հայրաբանական սկզբնաղբյուրներից: Երկրորդ՝

⁷⁰ **Յովհաննու Ոսկեբերան** 1862, էջ 844–845:

⁷¹ **John of Damascus** 2003, p. 150.

⁷² Տե՛ս **Սեբերիանոս Եմեսացի** 1830, էջ 1–221: Հ. Մկրտիչ Ավգերյանը դրանք թարգմանել է նաև լատիներեն. **Սեբերիանոս Եմեսացի** 1827, էջ 3–447: Թարգմանությունների մասին տե՛ս Մատենադարանի հայկական թարգմանությունեանց նախնեաց, էջ 679–688:

⁷³ Հմմտ. **Вртанес Кертог** 2015, с. 396–397:

հայտնի է, որ Հայոց Եկեղեցու մի քանի հայրեր (Ս. Հովհան Օձնեցի, Ս. Անանիա Նարեկացի, Ս. Ներսես Շնորհալի և այլք)⁷⁴ նույնպես մեջբերումներ են կատարել Գաբաղացու տարբեր երկերից, որոնց հայերեն թարգմանությունները հայտնի չեն։ Եվ քանի դեռ չկա Սևերիանոս Գաբաղացու երկերի հայերեն թարգմանության ամբողջական նոր հրատարակություն, որում հաշվի առնված կլինեն նաև մեր մատենագիրների տարբեր երկերում նրանից բանաքաղումները, դժվար է ստուգությամբ պնդել, որ այս ճառը հայերեն չի թարգմանվել։ Գաբաղացուց մեջբերումը նույնպես պետք է ընկալել թղթի այս հատվածի իմաստային շարադրանքի մեջ, որտեղ կրկին անդրադարձ է կատարվում թագավորի (կայսրի) պատկերին։ Մարդիկ թագավորին երկրպագում են անգամ նրա բացակայության ժամանակ՝ ոչ թե պատկերին՝ նյութին նայելով, այլ պատկերվածին (գրովն տպաւորեալ)։ Հետևաբար եկեղեցական մատենագրի եզրակացությունը մեկն է. «Եթե մահկանացու թագաւորի պատկեր այնքան զաւրանայ, որչափ ևս առաւել անմահ Թագաւորին կերպարան և պատկերն» (25)⁷⁵։

Այս երկու հայրաբանական մեջբերումների մեջտեղում Վրթանես Քերթողը մեկ նախադասությամբ խոսում է նաև Քրիստոսի անձեռակերտ դաստառակի կամ պատկերի մասին. «Կամ զի՞նչ արդեաւք ասիցես զպատկերն Տեառն, զոր Անան՝ հաւատարիմ թագաւորին Աբգարու, նկարեաց յանդիման Քրիստոսի, տեսութեամբ իսկ, **զոր և այժմ ասեն զոլ ի մեծ եկեղեցւոջն Ուռհայի**» (24)⁷⁶։ Ընդգծված հատվածը կարևոր է երկու տեսանկյունից. նախ՝ Վրթանեսն առաջին հեղինակն է, որ համաքրիստոնեական այս սրբապատկերի օրինակով պաշտպանում է եկեղեցում պատկերների կիրառությունն ու պատկերահարգությունը, երկրորդ՝ նշում է Քրիստոսի պատկերի գտնվելու ճշգրիտ տեղը, մինչդեռ ժամանակակից բյուզանդական սկզբնաղբյուրները պարզապես հիշատակում են Եդե-

⁷⁴ Տեր-Ներսիսյան 1975, էջ 9։

⁷⁵ Վրթանես Քերթող 2004, էջ 495։

⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 495, Տեր-Ներսիսյան 1975, էջ 22–23, Mathews 2008–2009, p. 114–115; հմմտ. Πετροσιαν 1987, էջ 106–108։ Այս պատկերի մասին տե՛ս նաև Դևրիկյան 2017, էջ 109–120։

սիան⁷⁷: Կենդանագիր պատկերը հիշատակվում է նաև հայ-բյուզանդական եկեղեցական վեճերի և դավանական պայքարի համատեքստում, որում անձեռագործ պատկերը հակադրվում է մարդու կողմից ստեղծվող պատկերին: Խաչիկ Ա Արշարունին (973–992) Սեբաստիայի միտրոպոլիտին ուղղած պատասխան թղթում այս մասին ասում է. «Եւ եթէ ասիցես զանձեռագործ պատկերն, զոր Փրկիչն Աբգարու շնորհեաց, մեզ ո՛չ մարթի ձեռագործ անձեռագործին աւրինակ առնուլ, որպէս և ո՛չ փոխանակ անեղին Աստուծոյ՝ եղական Աստուած: Այլ փառաւորեմք և երկրպագեմք զանեղն Աստուած և զանձեռագործ պատկեր Փրկչին»⁷⁸: Նույն այս օրինակն է մեջբերել նաև ԺԺԱ դարերի Հայոց Եկեղեցու նշանավոր վարդապետներից Հովհաննես Սարկավազը՝ անդրադառնալով հայկական աստվածաբանական մտածողության մեջ Քրիստոսի և Ս. Աստվածածնի պատկերների երկրպագությանը⁷⁹:

Ընդդիմանալով կռապաշտության մեղադրանքին՝ Վրթանեսը Եվսեբիոս Կեսարացու (Գ–Դ դդ.) «Եկեղեցական պատմությունից» մեջբերում է նաև Պեննադա (կամ Պաննեսա) քաղաքում ավետարանական տեռատես կնոջ և Քրիստոսի պղնձաձուլյ արձանախմբի մասին պատմող գրույցը (33–35)՝ օգտվելով այս երկի հայերեն ոսկեդարյան թարգմանությունից (VII, 18⁸⁰)⁸¹: Այս օրինակը լայնորեն կիրառվել է հայ և բյուզանդական մատենագրությունների մեջ պատկերամարտական վեճերի ընթացքում⁸²:

Վրթանես Քերթոդը չի բավարարվում միայն Ընդհանրական Եկեղեցու վարդապետներին, մատենագրին վկայակոչելուց, այլև օգ-

⁷⁷ Օր.՝ Չ դարի մատենագիր Եվագրիոս Սքուաստիկոսը եզակի հեղինակներից է, որ նշում է Եդեսիայում Քրիստոսի կենդանագիր պատկերի պահվելու մասին՝ առանց այլ մանրամասների: Ըստ նրա՝ 554 թ. հենց այս պատկերի գործությամբ քաղաքը փրկվեց պարսիկների պաշարումից. տե՛ս **Евагрий Схоластик** 2010, с. 313–314.

⁷⁸ **Ստեփանոսի Տարաւնեցւոյ պատմութիւն բանի ի պատմագրական տառից**, էջ 795:

⁷⁹ **Հովհաննէս Սարկաւազ** 2016, էջ 342, հմմտ. **Քյոսեյան** 1995, էջ 153:

⁸⁰ Վրթանեսի թղթում՝ 17. **Վրթանէս Քերթոդ** 2004, էջ 496:

⁸¹ **Եւսեբիոս** 1877, էջ 557–558:

⁸² **Քյոսեյան** 2021, էջ 78:

տվում է մեր ազգային-եկեղեցական ավանդությունից՝ հղելով առաքելաշավիդ Ս. Գրիգոր Լուսավորչին, որը բացարձակ հեղինակություն էր հատկապես Հայոց Եկեղեցում, իսկ նրա հաստատած ծիսակարգերից, ավանդույթներից հեռացումն ընկալվում էր որպես ուղղադավանությունից շեղում: Բնականաբար, հայ պատկերամարտները քաջատեղյակ էին Ս. Գրիգորի մատենագրական ժառանգությանը և նրա վարդապետությանը: Տեսականորեն նաև բացառված չէ, որ նրանք գաղափարական որոշ հարցերում նույնպես վկայակոչում էին Լուսավորչին: Ուստի Վրթանեսի հակափաստարկները հիմնված են և՛ Ընդհանրական հայրերի, և՛ այս դեպքում՝ Հայոց Եկեղեցու հավատքի հոր վրա: Ս. Գրիգոր Լուսավորչից մեջբերված հատվածը Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» երկու պարբերությունների համադրությունն է (I, 82, 80)⁸³: Անդրադառնալով խաչի խորհրդաբանությանը և դատապարտելով կռապաշտության տարբեր դրսևորումները՝ Լուսավորիչը նշում է, որ Աստված «փոխանակ դրաւելոցն փայտից զԽաչն Իւր կանգնեաց ի մէջ տիեզերաց, և զի սովոր էին մարդիկ երկրպագանել պատկերացն մեռելոց, եղաւ Ինքն մեռեալ պատկեր ի վերայ Խաչին, մեռաւ և անշնչացաւ, զի հաստատեսցեն խաչին փայտի երկիրպագանել և որ ի վերայ նորա պատկերն և մարդադէմն իցէ, զի զպատկերագործսն և զպատկերասէրսն և զպատկերապաշտսն յԻւր պատկեր աստուածութեանն հնազանդեսցուցէ» (27)⁸⁴: Փաստորեն այս մեջբերման մեջ խոսվում է խաչի և քրիստոսապատկեր խաչի երկրպագության մասին, որով Վրթանես Զերթողը հանդիմանում է ընդդիմախոսներին՝ ասելով. «Նշանին երկիրպագանէք... զխաչն պատուէք և զԽաչելեալն թշնամանէք» (30)⁸⁵: Այս մեջբերումը կարևոր է նաև քրիստոնեական արվեստի պատմության ուսումնասիրության տեսանկյունից, քանզի Քրիստոսով խաչելության պատկերները սկզբնապես հայտնվել են Եգիպտոսում, Պաղեստինում և Ասորիքում արդեն Չ դարավերջին, ինչպես նաև նույն ժամանակաշրջանում գրված Ռաբբուլայի նշա-

⁸³ Ագաթանգեղոս 1983, էջ 54–55:

⁸⁴ Վրթանես Զերթող 2004, էջ 495:

⁸⁵ Նույն տեղում:

նավոր Ավետարանի մանրանկարներում: Հավանաբար նման պատկերագրությունը տարածված է եղել նաև Հայաստանում, որի մասին այս մեջբերմամբ ակնարկում է նաև Վրթանես Բերթողը⁸⁶:

Վերլուծելով և ուսումնասիրելով պատկերամարտական շարժման առաջին փուլի հայկական սկզբնաղբյուրները՝ հանգում ենք հետևյալին.

1. պատկերների առկայությունը եկեղեցում չի հակասում Ս. Գրքին և Եկեղեցու վարդապետների ուսմունքին:

2. Բրիստոնեության մեջ պատկերների պաշտամունքը որևէ աղերս չունի կռապաշտությանը վերաբերող հինկտակարանյան արգելքի հետ, քանզի սրբապատկերները եղել են նաև Սրբություն Սրբոցում և Սողոմոնի տաճարում:

3. խնդրի վերաբերյալ Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը և աստվածաբանական մտածողությունն ամփոփված են Վրթանես Բերթողի «Ընդդեմ պատկերամարտից» թղթի ներքոգրյալ երեք մեջբերումներում.

➤ «Մեք յորժամ երկիրպագանենք Սրբոյ Աւետարանին կամ համբուրենք, ոչ եթէ փոին ոսկերացն մատուցանենք գերկրպագութիւն կամ լայքային..., այլ Բանի Փրկչին, որ ի մագաղաթին գրեալ է» (49):

➤ «Այսպէս և պատկերացն երկրպագանել ոչ վասն դեղոցն է, այլ վասն Բրիստոսի, յորոյ անուն նկարեցաւն» (51):

➤ «...յայտնեալք զաներևոյթն ճանաչենք, և դեղքն և նկարքն յիշողութիւն է Աստուծոյ և ծառայից նորա» (66):

***Պատկերամարտական վեճերի գաղափարական
ձևափոխությունը. Սահակ Ա Չորափորեցի և
Ս. Հովհան Օձնեցի***

Հայոց Եկեղեցու նշանավոր վարդապետներ Վրթանես Բերթողի «Ընդդեմ պատկերամարտից» և Հովհան Մայրագոմեցու՝ Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսին ուղղված թղթերից հետո պատ-

⁸⁶ Տե՛ս **Mathews** 2008–2009, p. 115–116.

կերամարտների դեմ պայքարը Է դարավերջին և Ը դարասկզբին նոր շեշտադրություններով և ուղղվածությամբ շարունակեցին ճառագիր, շարականագիր Սահակ Ա Ձորափորեցին (677–703) և հատկապես ժամանակի ազգային-եկեղեցական գործիչ, աստվածաբան-կանոնագետ Ս. Հովհան Գ Օձնեցին (717–728): Այս շրջանում նույնպես մեր մատենագիրները հերքում են պատկերամարտների հիմնական մեղադրանքները (կռապաշտություն, նյութապաշտություն), բայց նաև հստակ ուրվագծվում է պատկերների հիմնախնդրի ջատագովության կրոնաաստվածաբանական ձևափոխությունը՝ ընդհանրական իկոնայի տարբեր դրսևորումների պաշտպանությունը վերափոխելով և առավել շեշտելով փրկչական պատկերի, խաչի երկրպագությունն ու պատվելը: Նման փոփոխությունը պայմանավորված էր երկու հանգամանքով՝ արաբական իշխանության քաղաքականությամբ և քաղկեդոնականության անող ազդեցությամբ: Բնականաբար, աշխարհաքաղաքական և հոգևոր վտանգների այս թոհուրթոհում մեր վարդապետներն ու հայրապետներն ամեն ջանք պիտի գործադրեին՝ պաշտպանելու Հայոց Եկեղեցու ինքնուրույնությունն ու ազգային-քրիստոնեական ինքնությունը, որոնք ենթադրում էին անպայմանավոր հավատարմություն լուսավորչական ավանդությանը, ուղղափառ դավանության և սրբազան ծեսի մաքրությանը⁸⁷:

⁸⁷ Այս ժամանակաշրջանի աստվածաբանական մեր ժառանգության մեջ հետաքրքիր միտում է նկատվում, երբ եկեղեցական մատենագիրները սկսում են հաճախ շեշտել առաքելաշավիդ Ս. Գրիգոր Լուսավորչից ուղղափառ դավանության հաստատումը հայոց մեջ ու դրա անաղարտ պահպանության անհրաժեշտությունը: Սահակ Ա Ձորափորեցին իր դավանաբանական ճառում խնդրի վերաբերյալ ասում է. «Իսկ յազգէ Հայաստանեայցս ոչ որ, ոչ ուրեք երբեք երևեալ հերձուածող, և ոչ կարէ որ ցուցանել, **այլ որպէս ընկալաք ի սրբոյ Լուսաւորչէն մերմէ՝ ի մեծէն Գրիգորէ հաւատս ճշմարիտս, անեպեր պահեցաք մինչև ցայսաւր:** Իսկ այլ արտաքին յամենայն չար աղանդիցն հերձուածողաց, որք երևացան յաշխարհիդ Հռովմայեցւոց կամ Լիբէացւոց կամ Ասիացւոց, ոչ կարացին եկամուտ լինել յազգս մեր, **զի ամբացեալ էր շնորհաւք վերնոյն ի ձեռն սրբոյն Գրիգորի և նորին ժառանգաւորացն:** Վասն այնորիկ անաղտ և անեզեր մնաց եկեղեցի սուրբ Աստուծոյ, որ յաշխարհիս Հայաստանեաց, ի վերայ հաստատուն հաւատոյ վիմի շինեալ և յամենասուրբ Երրորդութիւնն խարսխեալ

Պատկերների խնդրին Սահակ Հայրապետը հպանցիկ անդրադառնում է քրիստոսաբանական շեշտադրություններով դավանաբանական իր ճառի վերջին հատվածում⁸⁸: Ինչպես ցույց է տվել

կայ անասանելի մինչև յաւիտեան, արտաքոյ ամենայն չարութեան հերձուածողական կարծեաց: Ներկքեալք ստուգագոյն և սերտագոյն ներկուածով ճշմարիտ հաւատով կենարար Բանին, որ աւետարանեցաւ յառաքելոցն, և վկայեցաւ ի մարգարէիցն, և աւանդեցաւ ի սրբոյ վարդապետացն, **զոր հաստատեաց ի մեզ երանելի Լուսաւորիչն մեր»**. **Գիրք թղթոց** 1901, էջ 416: Իսկ 726 թ. Մանագլերտի ժողովի Ը կանոնն արդեն անդրադառնում է Լուսավորչից փոխանցված ծիսական ավանդություններին և հորդորում նորամուծություններ չկատարել դրանց մեջ. «Արժան է զհացն անխմոր և զգինին անապակ հանել ի սուրբ սեղանն՝ **ըստ աւանդելոյ մեզ սրբոյն Գրիգորի և չիոնարիել յայլ ազգաց քրիստոնէից յաւանդութիւնս... և մեզ ի նմին պարտ է յարամնալ և չթողուլ և ի բաց, և չառնել նորաձևս ինչ»**. տե՛ս **Կանոնագիրք հայոց Ա**, էջ 519:

⁸⁸ Ճառս գետեղված է «Գիրք թղթոց»-ի առաջին հրատարակության մեջ, որի ամբողջական խորագիրն է. «Բացայայտութիւն համաձայն աստուածաբանութեան հոգելից հարցն սրբոց՝ ըստ առաքելասահման աւանդիցն Եկեղեցւոյ Քրիստոսի, հանդերձ հաւատաբանութեամբ ճշմարիտ ուղղափառ դաւանութեան Հայաստանեայց, ասացեալ սրբոյ վարդապետին Սահակայ Հայոց Կաթողիկոսի և մեծի թարգմանչի ընդդէմ երկաբնակաց նեստորականացն»։ տե՛ս **Գիրք թղթոց** 1901, էջ 479–480: Ցայսօր, հայագիտության մեջ քննարկման նյութ է թե՛ այս ճառի գրության թվականը և թե՛ հեղինակային պատկանելիության հարցը: Այն վերագրվել է նաև Թ դարի վարդապետ Սահակ Մոռուտին և քանիցս հրատարակվել նրա անունով: Ձեռագրագետ-բանասեր Նորայր արք. Պողարյանն այս ճառը չի ներառել «Գիրք թղթոց»-ի՝ լրացված և վերանայված երկրորդ հրատարակության մեջ՝ այն առանձին տպագրելով արդեն Սահակ Մոռուտի անունով, սակայն չբերելով բավարար ապացույցներ. **Սահակ վարդապետ (Մոռուտ)** 1994, էջ 1–100, աշխարհաբարի վերածումը՝ **Սահակ վարդապետ (Մոռուտ)** 2012, էջ 1–103, ֆրանսերեն թարգմանությունը՝ **Esbroeck** 1995, p. 367–439: Վերջին անգամ բնագիրս հրատարակվել է ՄՀ-ում կրկին Սահակ Մոռուտի անունով, չնայած առաջաբանի հեղինակ Հակոբ Բյոսեյանը նշել է. «Ըստ հայագիտության մեջ իշխող կարծիքի, թուղթս պատկանում է Սահակ Ձորափորեցի հայրապետին (677–703)»։ Տե՛ս **Բացայայտութիւն** 2008, էջ 361: Ըստ ուսումնասիրողի՝ Սահակ Մոռուտին վերագրելն այնքան էլ անհիմն չէ, եթե հաշվի առնենք, որ այս ճառում Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացուց (376–444) և Ս. Դիոնեսիոս Արեոպագացուց (Ե դ.) մեջբերումները համապատասխանում են նրանց երկերի ընկալյալ թարգմանությունների հետ, որոնք կատարվել են Սահակ կաթողիկոսի մահից հետո՝ 714–717 թթ., Ստեփանոս Սյունեցու ջանքերով. նույն տեղում, էջ 362: Կարծում ենք, որ

արևելագետ Միշել Վան Էսբրուկը, այն գրվել է նախքան 691/692 թթ. Հուստինիանոս Բ կայսեր օրոք Կ. Պոլսում գումարված Տրուլոյի ժողովը⁸⁹, որում առաջին անգամ անդրադարձ է կատարվում նաև Ս. Հովհան Ոսկեբերանի մեկ արտահայտությանը և Հայոց Եկեղեցում դրա մեկնաբանությանը⁹⁰: Ճառի աստվածաբանական շեշտադրությունները հասկանալու համար նկատի պետք է ունենալ, որ Սահակ Ա Ձորափորեցին գահակալել է Հայաստանի համար մոլորարարաբյուզանդական արշավանքների և պատերազմների խառնակ ժամակաշրջանում, երբ սրվել էին նաև հայ-բյուզանդական եկեղեցական հարաբերությունները⁹¹: Բյուզանդական Հուստինիանոս Բ կայսրը (685–695, 705–711), 687 և 689 թթ. Հայաստան արշավելով, իր մոտ է կանչում Սահակ կաթողիկոսին, եպիսկոպոսների և նախարարների, որոնց Կ. Պոլսում պատանդ է պահում՝ պարտադրելով քաղկեդոնականությունն ընդունել⁹²: Ի վերջո՝ կաթողիկոսին

Ձորափորեցին անձամբ կարող էր իր ճառի համար հատվածական թարգմանություններ կատարել Եկեղեցու վերոգրյալ հայրերից: Բացի այդ, այս երկուսն խոսվում է Քրիստոսի մեկ բնության, մեկ կամքի, Տիրոջ մարմնի անապականության և աստվածաբանական այլ հարցերի մասին, որոնք քննարկվում էին հենց Սահակ կաթողիկոսի ժամանակաշրջանում. այս մասին տե՛ս նաև **Օրմանեան** 1912, էջ 768–770, **Էսբրուկ** 1997, էջ 171–172, **Esbroeck** 1995, p. 325–365:

⁸⁹ Ժողովական կանոնները տե՛ս **The Council in Trullo**, p. 45–185; **Esbroeck** 1995, p. 348–353, **Էսբրուկ** 1997, էջ 172:

⁹⁰ Մանրամասն տե՛ս **Բաղումյան** 2013, էջ 57:

⁹¹ Տե՛ս **Օրմանեան** 1912, էջ 755–787, **Տեր-Ղևոնդյան** 1969, էջ 105–137, **Վարդանյան** 2008, էջ 209–210, **Հայոց պատմություն** 2018, էջ 286–303:

⁹² Հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրը որոշ մանրամասներ է հայտնում այս մասին. «Նա իր (թագավորության) Ե տարին կաթողիկոս Սահակին և նրա եպիսկոպոսներին Կոստանդնուպոլիս հրավիրելով, միացրեց նրանց մեր Տիրոջ և Աստուծո երկու բնությունն՝ աստվածային և մարդկային, մեկ անձնավորությամբ անշփոթ և անբաժանելի ընդունողների հետ, և նրանք գրավոր երդում տվեցին այլևս չհակառակվել: Նրանք երբ վերադարձան, Հայաստանում մնացածները խորշում էին նրանց վերակացությունից, որպես հոռոմներին հարած և հակառակվում ու վիճում էին Սահակի և նրա հետ գնացողների հետ՝ ասելով, որ եթե «եթե դարձի չգաք և չնզովեք նրանց, չենք ընդունի ձեզ մեր երկրում»: Իսկ նրանք, սիրելով մարդկային փառքը և ոչ Աստուծո, նորից նզովեցին նախ իրենց, որպես հոռոմների հետ

հաջողվում է 695 թ. հետո հայրենիք վերադառնալ և նորոգել հարաբերություններն Ադվանից Եկեղեցու հետ: 701 թ. արաբները կրկին արշավում են Հայաստան, կողոպտում կաթողիկոսանիստ Դվինը, կոտորում բնակչությանը և շղթայակապ Դամասկոս գերեվարում Սահակ Ա Ձորափորեցուն ու Հայոց իշխան Սմբատ Բագրատունուն (693–726): Ապա 703 թ. հայկական զինուժը Վարդանակերտի ճակատամարտում կոտորում է արաբներին՝ հարուցելով արաբների դժգոհությունը և ուրախացնելով բյուզանդացիներին: Հայերին պատժելու խալիֆի հրամանը մեղմացնելու նպատակով Հայոց Հայրապետը մեկնում է Խառան՝ արաբ զորապետի մոտ, բայց այնտեղ հիվանդանում և մահանում է՝ հասցնելով խնդրագիր թողնել արաբ զորավարին:

Սահակ Ա Ձորափորեցին, դիմելով ճառի հասցեատիրոջը, որին *«այրդ Աստուծոյ»* է կոչում, հորդորում է հեռու մնալ քաղկեդոնականությունից, չհեռանալ հայրերի ավանդությունից, անդրդվելի մնալ ճշմարտության մեջ՝ հավելելով. **«Մի՛ ի պատկերապաշտութիւն նոցա և մի՛ յայլ ինչ խոտորեցիս, զի պատկեր Աստուծոյ խաչն է տուեալ մեզ ի պաշտաւն, զի պաշտեսցուք զԱստուած խաչին իւրով սրբով, որպէս և ամենայն քրիստոնէայք և հարքն սուրբք յառաքելոցն մինչև ցայժմ»**⁹³: Ինչպես տեսնում ենք, պատկերապաշտությունն արդեն հստակ սկսում է ընկալվել որպէս քաղկեդոնականության ազդեցություն, ուստի պատկերահարգությունից առավել հետագա հայ եկեղեցական հեղինակներն առավելապես շեշտում են խաչի յուրօրինակ պաշտամունքը հայոց մեջ: Ըստ Սահակ կաթողիկոսի՝ մյուս պատկերներն Աստված Ինքն է մերժել, որովհետև **«ըստ հեթանոսութեան սովորութեան արարին և ոչ ըստ աստուածապաշտութեան արինացն, որ հրամայեալ է մեզ ի Գրոց Սրբոց»**⁹⁴: Այնուհետև Հայոց Հայրապետը կրկին քաջալերում է հասցեատիրոջը՝ ուղղափառ հավատքի գործությունը ճանաչելու, արիանալու, հերձ-

հաղորդված, ապա հոռոմներին, և այդպիսով ցույց տվեցին, որ նրանք անբուժելի են իրենց չարության մեջ», տե՛ս **Բարթիկյան** 1962, էջ 469:

⁹³ **Գիրք թղթոց** 1901, էջ 482, հմմտ. **Esbroeck** 2003, S. 150; **Лурье** 2006, с. 527–529, **Рамазян** 2013, с. 79–80.

⁹⁴ Նույն տեղում:

վածողական հնարքներին հաղթելու և նրանց փոփոխական խոսքերն առ ոչինչ համարելու⁹⁵: Կարծում ենք, որ ճառի վերջին այս հատվածը հետագայի հավելում է և ուղղված է Հայոց իշխան Սմբատ Բագրատունուն (693–726): Վերջինս ոչ միայն Սահակ կաթողիկոսի հոգեզավակն էր, այլև նրա գաղափարակիցն ու բախտակիցը: Նրան էր վիճակված ալիքներից տարուբերվող նավն առաջնորդելու Հայոց աշխարհի համար բախտորոշ ժամանակահատվածում:

Պատկերների հարցում Սահակ Ա Ձորափորեցու աստվածաբանական մտածողությունը շարունակեց և ավելի որոշակիացրեց Ս. Հովհան Օձնեցին: Իմաստուն այս Հայրապետի գիտակցական ողջ կյանքն անտեղիտալի պայքար էր աղանդավորության և քաղկեդոնականության դեմ Հայոց Եկեղեցու ուղղադավանության պաշտպանության համար: Նրա բազմաժանր մատենագրական ժառանգության ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ հեղինակին հետաքրքրել են տվյալ ժամանակաշրջանում Հայոց Եկեղեցուն և ժողովրդին հուզող դավանաբանական, ծիսական, կանոնական և ազգային-հոգևոր տարաբնույթ խնդիրներ և հարցեր: Նա ամեն ջանք գործադրել է՝ պաշտպանելու Ազգային-Եկեղեցու ինքնուրույնությունը, ծիսադավանական մաքրությունը՝ բարեկարգելով, կանոնական վիճակի բերելով Հայոց Եկեղեցին ու հավատարիմ մնալով լուսավորչական դավանությանը: Իբրև Եկեղեցու առաջնորդ՝ Ս. Հովհան Օձնեցին պայքարել է նաև պատկերամարտական հայացքներ ունեցող տարբեր աղանդավորական հոսանքների դեմ՝ նախորդների նման պաշտպանելով պատկերների վերաբերյալ Հայոց Եկեղեցու՝ արդեն իսկ ձևավորված դիրքորոշումը, նոր շեշտադրություններ կատարելով և վերստին հերքելով ներկայացված մեղադրանքները: Հիմնախնդրին նվիրված Օձնեցու «Ընդդեմ պառիկեանց» ուշագրավ ճառը հավելյալ տեղեկություններ է հաղորդում ընդհանրապես պատկերամարտ աղանդավորների, նրանց պատկերացումների և գաղափարական ձևափոխության մասին⁹⁶: Չնայած ճառի խորա-

⁹⁵ Նույն տեղում:

⁹⁶ Տե՛ս **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 34–47, բնագիրը լատիներեն գուգադիր թարգմանությամբ՝ **Յովհան Աւձնեցի** 1834, էջ 80–107, աշխարհաբարի վե-

գրին, այն ավելի ընդգրկուն է բովանդակության տեսանկյունից՝ քննադատելով ոչ միայն «նախկին մծղնէութեան պայդակենութեան խեշերանք» աղանդավորներին, այլև առհասարակ պատկերամարտներին ու այն հակառակորդներին, որոնք Հայոց Եկեղեցուն հիմնականում մեղադրում էին կռապաշտության և նյութապաշտության մեջ⁹⁷: «Նախկին մծղնէութեան» պատկերամարտները թաքնվել էին Հայոց աշխարհի տարբեր կողմերում և գործում էին ծածուկ: Եվ ահա Ս. Հովհան Օձնեցին, քաջատեղյակ լինելով նրանց քայլերին, արձանագրում է. «Եւ ի նոսա հատուածեալք եկին յարեցան կշտամբեալքն ի կաթողիկոսացն Աղուանից պատկերամարտք ոմանք»⁹⁸: Այս տեղեկությունը վերահաստատում է ոչ միայն Աղվանքի պատկերամարտների մասին Հովհան Մայրագոմեցու թղթում արձանագրվածը, այլև հստակ վկայում Օձնեցու ճառի իսկության մասին⁹⁹:

Է–Ը դարերի հայկական սկզբնաղբյուրները ցույց են տալիս, որ մեր վարդապետներն իրենց ջատագովական երկերում հերքում են պատկերամարտների տարածված մեղադրանքները՝ պատկերների գործածությունը որպես կռապաշտություն դիտարկելն ու նյութի պաշտամունքը: Եթե Վրթանես Քերթոզն իր երկում հակափաստարկները հիմնավորում է Ս. Գրքով, Ընդհանրական և Հայոց Եկեղեցիների հայրերից մեջբերումներով և ծիսագործնական կյանքով, ապա Ս. Հովհան Օձնեցին խնդիրը դիտարկում է Քրիստոսի մարդեղության խորհրդի և ծիսական աստվածաբանության դիտանկ-

րածումը՝ **Հովհան Օձնեցի** 1980, էջ 51–57: Արիստակես եպս. Մեղրակյանն առանց որևէ հիմնավորման վերոգրյալ և «Ընդդէմ երևութականաց» ճառերը կեղծիք է համարում. **Սեդրակեան** 1904, էջ 347:

⁹⁷ Ս. Հովհան Օձնեցին այս ճառում ամբողջական պատկերացում չի տալիս պավլիկյանների շարժման սկզբնավորման, գործունեության, ուսմունքի, կրոնաաստվածաբանական հայացքների մասին: Իրականում երկում քննադատվում են այն պատկերամարտները, որոնք փորձում էին որոշ հարցերում հանիրավի մեղադրել Հայոց Եկեղեցուն: Հետևաբար մեզ հասած ճառի խորագիրը և բովանդակությունն անհամապատասխան են. այս մասին տե՛ս **Զաքարյան** 2019, էջ 53–84:

⁹⁸ Նույն տեղում, էջ 39:

⁹⁹ Տե՛ս **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 355, **Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 335, հմմտ. **Պապյան** 2018, էջ 123–125:

յուններից: Ըստ Օձնեցու՝ այս հարցն իրականում ավելի լայն ընդգրկում և գաղափարական ուղղվածություն ունի, քանզի հակառակորդները «չարեաց ի չարիս վերացեալ՝ ելին ի պատկերամարտութենէ ի խաչամարտութիւն և ի քրիստոսատեցութիւն, և անդուստ յանաստուածութիւն և ի դիւսպաշտութիւն»¹⁰⁰: Այս մեկ արտահայտությամբ Օձնեցին հստակ մատնանշում է պատկերամարտական հայացքներ դավանողների գաղափարական զարգացումն ու սպառնալիքի աստիճանը, որոնք ջանք ու եռանդ չեն խնայում պարզամիտներին մոլորեցնելու համար՝ իր ճառի վերջում արձանագրելով. «Բանիւ առ ընկերն մղել, և ձեռամբ առ ինքն յանգուցանել, ոսոխին վիրօք խարել զսիրտն, և ի ծածուկ ընդ ինքեան յարահիւսել ջանալով. զայն միայն գտեալ անձին յաղթութիւն, զստելն և նախատինս զմեօք արկանել զօտարոտուոցն լուտանս»¹⁰¹: Ուստի հասկանալի է նաև մտահոգ հեղինակի խիստ գրելաոճն ու պատկերամարտներին բնորոշելու համար գործածած խիստ մակդիրները, որոնց նպատակն է մարդկանց սիսալ ճանապարհից դարձի բերել և ճշմարտությունը ցույց տալ: Ինչպես պարզվում է ճառի վերջնամասից, այս մարդիկ կեղծ տեղեկություններ են տարածել նաև իրենց դեմ պայքարող Հայոց Հայրապետի մասին: Օձնեցին առկա հակառակությունը մեկնաբանում է Ս. Գրքի լույսի ներքո, քանզի «որպէս ոչ է հաղորդութիւն լուսոյ ընդ խաւարի, և ոչ գայլք ընդ գառանց ընտանասցին համականութեամբ»¹⁰²: Բացի այդ, նա տեղյակ է նաև հենց աղանդավորների միջև եղած թշնամանքի և տարակարծությունների մասին: Հակառակորդ պատկերամարտներին, այս դեպքում՝ առավելապես պավլիկյաններին, հաջողվել էր մոլորեցնել «քրիստոսասերներին»՝ դաշնակցելով «բռնակալների»՝ արաբների հետ: Ճառագիրը նրանց անվանում է «չար նեռեր», «սուտ քարոզիչներ և վկաներ», որոնք մոլորեցնում են մարդկանց: Պավլիկյաններն ու պատկերամարտ աղանդավորներն սկսեցին ավելի ակտիվ և բացահայտ գործել, երբ «դերաքրիստոսի կարապետների»՝ արաբ կա-

¹⁰⁰ **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 34:

¹⁰¹ Նույն տեղում, էջ 46:

¹⁰² Նույն տեղում, էջ 46–47:

ռավարիչների, գորակցությունն ստացան: Օգտվելով արաբների բարյացկամ վերաբերմունքից՝ նրանք «յաշխարհամէջս և ի ժողովրդաբնակս համարձակեցան յարձակել տեղիս, ի հեղեղական հեղձուցիչ ջուրցն մասն հասեալ նմա՝ Ջրկայ անուանելով»¹⁰³: Հայաստանում այս աղանդի տարածվածության մասին ուսումնասիրողները տարակարծիք են: Եթե արաբներն սկզբում բյուզանդացիների նման հալածում էին պավլիկյաններին, ապա ինչպես երևում է նաև Օձնեցու ճառից, հետագայում սկսեցին համագործակցել նրանց հետ ընդդէմ բյուզանդացիների՝ պայմանավորված կրոնագաղափարական և ռազմական քաղաքականությամբ: Պավլիկյաններին սահմանամերձ շրջաններում բնակեցնելով՝ արաբները հույս ունեին չեզոք գոտի ստեղծել արաբաբյուզանդական սահմանին և անհրաժեշտության դեպքում նրանց օգտագործել իրենց հակառակորդի դէմ: Հենց այս համագործակցությամբ պետք է բացատրել պավլիկյանների ավելի ակտիվ և ազատ քարոզչությունը Հայաստանի մարդաշատ վայրերում¹⁰⁴: Անդրադառնալով Հայաստանում պավլիկյանների քայքայիչ գործունեությանը՝ օձնեցիագետ Մհեր Պապյանը գրում է. «Հայաստանի և Հայ Եկեղեցու համար պավլիկյանների դէմ պայքարը, իր կարևորությամբ, չէր զիջում քաղկեդոնականության դէմ մղվող պայքարին, քանի որ երկուսն էլ հարվածում էին միևնույն

¹⁰³ **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 39: Յավոք, Ջրկայի աշխարհագրական հստակ տեղն անհայտ է, ուստի և առաջարկվել են տարբեր վարկածներ՝ Վանա լճի հյուսիս-արևմուտք, Բայազետի շրջակայք և կամ Նփրկերտի մոտակայք: Ուսումնասիրելով առկա տվյալները՝ Մհեր Պապյանն առավել հավանական է համարում անգլիացի հայագետ Փրիդրիխ Կոնիբերի (1856–1924) առաջ քաշած վարկածներից մեկը, ըստ որի՝ Ջրկան Տիգրիս և Եփրատ գետերի ակունքներին, բյուզանդական սահմանին ու Մանանադիին մոտ պետք է լիներ և Դվինի կաթողիկոսարանից հեռու: Սա իսկապես արժեքավոր և եզակի տեղեկություն է հայ մատենագրության մեջ պավլիկյան համայնքների կենտրոնատեղիի մասին. այս մասին տե՛ս **Պապյան** 2018, էջ 123:

¹⁰⁴ Փիլիսոփայության պատմաբան Կարլեն Միրումյանը (1952–2022), անդրադառնալով Հայաստանում պավլիկյանների գործունեությանը, նշում է, որ խոսքը ոչ թե պարզ աղանդավորների մասին է, այլ լավ զինված ջոկատների: Ուստի պավլիկյանների դէմ Օձնեցու կանոնական որոշումները միտված են խաղաղ բնակչության կյանքի, ունեցվածքի և անվտանգության պահպանմանը. **Мирумян** 2021, с. 249:

կետին՝ ցանկանալով խախտել Հայ Եկեղեցու ամբողջականությունը և պառակտել այն»¹⁰⁵: Պավլիկյանների դեմ պայքարն ինքնին ենթադրում էր նաև պայքար բոլոր այն պատկերապաշտ աղանդավորների դեմ, որոնք Օձնեցու դիպուկ բնորոշմամբ «խաչամարտ և քրիստոսատյաց» էին¹⁰⁶: Չպետք է մոռանալ նաև, որ առհասարակ պավլիկյանները չէին ընդունում Եկեղեցին, նրա խորհրդական կյանքը, նվիրապետությունը, Աստվածաշնչի որոշ գրքեր և այլն¹⁰⁷: Այս աղանդի հաջողության գրավականներից էր նաև նրանց ճարտար լեզուն և քարոզչական ճիշտ մեթոդաբանությունը, որոնց շնորհիվ մարդկանց ներգրավում էին իրենց շարքերում¹⁰⁸: Հասկանալիորեն կրոնակաքաղաքական այս բարդ իրավիճակում Հայոց Հայրապետը մի կողմից չէր կարող ապավինել արարների օգնությանը, մյուս կողմից նաև հաշվի չառնել աճող քաղկեդոնականության ազդեցությունը, ուստի միակ զենքը մնում էր նրանց դեմ գաղափարական պայքարը:

Պատմական տվյալները վկայում են, որ պատկերամարտների և պատկերապաշտների բանավեճում մեծ դերակատարություն են ունեցել իսլամական կրոնն ու Արաբական խալիֆաթը: Ղուրանն արգելում է ոչ միայն Աստծու պատկերագրությունը, այլև մարդկանց, կենդանիների՝ այն կռապաշտություն համարելով: Ժամանակաշրջանի պատկերամարտական վեճերը թեժացրել է 723 թ. Յագիդ

¹⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 111:

¹⁰⁶ **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 34: Ս. Հովհան Օձնեցու կանոնախմբի ԼԲ կանոնը հավատացյալներին հորդորում է չգիշերել, չխառնվել, չգրուցել, գնալ-գալ չունենալ պավլիկյանների հետ, «գի որդիք սատանայի են և լուցկիք յաւիտենական հրոյն, և աւտարացեալ են ի սիրոյ կամաց Արարչին»: Իսկ եթե մեկը նրանց հարի և բարեկամանա, ապա նման մարդուն պետք է խոշտանգել, դաժան պատժել, որպեսզի զգաստանա և առողջանա հավատի մեջ: Ավելին՝ եթե կրկին դարձի չգա, ապա զրկել նրան Եկեղեցու անդամակցությունից. **Կանոնագիրք հայոց Ա**, էջ 535: Նման խիստ բնորոշումները վկայում են պավլիկյանների վտանգավորության, ինչպես նաև Հայոց Եկեղեցու զավակների շրջանում հավատորսության մասին:

¹⁰⁷ **Միրումյան** 1996, էջ 135–143:

¹⁰⁸ Տե՛ս **Զաքարյան** 2019, էջ 74–75:

Բ խալիֆի (720–724) հրովարտակը¹⁰⁹, որի ազդեցությունը տարածվել է նաև արաբական տիրապետության ներքո երկրներում, այդ թվում և Հայաստանում: Չնայած խալիֆին հաջորդած նրա խորթ եղբայր Հիշամ իբն Աբդու ալ-Մալիքը (724–725) անմիջապես չեղարկեց հրովարտակը, բայց նրա հետևանքները մնացին և ժամանակ առ ժամանակ բորբոքվեցին պատկերամարտական վիճաբանություններում: Ցավոք, հրովարտակի բնագիրը չի պահպանվել՝ գանազան մեկնաբանությունների տեղիք տալով ասորական, բյուզանդական, լատինական, արաբական և հայկական սկզբնաղբյուրներում: Դրանց մի մասն ստեղծվել է խալիֆաթի անմիջական ազդեցությամբ, իսկ մի մասն էլ՝ արաբական ազդեցությունից դուրս՝ հատկապես Բյուզանդիայում: Ուսումնասիրողների համար այս վավերագիրն ուշագրավ է երկու առումով. նախ՝ պատկերացում է տալիս պատկերների հարցում իսլամի տեսակետի մասին, երկրորդ՝ մեծ է նրա ազդեցությունը պատկերամարտների գաղափարախոսության վրա հենց Բյուզանդական կայսրության մեջ¹¹⁰:

¹⁰⁹ Այս մասին տե՛ս **Vasiliev** 1956, p. 25–47; **Gero** 1973, p. 59–84, **Sahner** 2017, p. 5–56; **Sahner** 2021, p. 509–514: Բյուզանդական որոշ սկզբնաղբյուրներ խալիֆի պահվածքին հետևյալ պատճառաբանություն են տալիս. «Փյունիկեի ծովափնյա Լավոդիկիայից մի հրեա կախարդ Եզիդի մոտ եկավ և գուշակեց, որ նա արաբների վրա կիշխի 40 տարի, եթե նա, Եզիդը, իր համայն տիրապետության մեջ գտնվող քրիստոնյաների եկեղեցիներից վերացնի սրբապատկերները: Տիմար Եզիդը հավատաց նրան և սուրբ և նվիրական պատկերների դեմ համընդհանուր օրենք հրապարակեց»։ տե՛ս **Թեոփանես Խոստովանող** 1983, էջ 111: Թվում է, թե այս ավանդազրույցը բյուզանդական մատենագրության մեջ ստեղծվել է պատմական առավել ստուգություն հաղորդելու խալիֆի և նրա պատկերամարտ գործնեության մասին: Հետաքրքիր է, որ Ժ դարի արաբական մի սկզբնաղբյուր նույնպես հաղորդում է խալիֆի հրեա խորհրդատուի մասին, բայց լռում պատկերամարտության և այս անձնավորության կապի մասին. տե՛ս **Sahner** 2017, p. 11–12; **Gero** 1973, p. 189–198.

¹¹⁰ Ցայսօր շարունակվում են գիտական բանավեճերը պատկերամարտական շարժման վրա իսլամական աշխարհի ազդեցության չափի շուրջ: Այս հարցում պետք է հաշվի առնել և՛ գաղափարական, և՛ քաղաքական գործոնները, որոնցով էր նաև պայմանավորված բյուզանդական կայսրերի քաղաքականությունը: Ըստ ուղղափառ նշանավոր հայրաբան և աստվածաբան Իոհան Մեյենդորֆի (1926–1992)՝ արաբների կողմից Պաղեստինի,

Պատկերների հարցում Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը, Ս. Հովհան Ծանեցու աստվածաբանական մոտեցումները և ժամանակաշրջանի պատկերամարտական վեճերը հասկանալու համար կարևոր է գիտենալ, թե ինչպե՛ս է Յազիզ Բ խալիֆի հրովարտակն ու գործունեությունն ընկալվել հայկական միջավայրում և մեր մատենագրության մեջ: Խնդրի լուսաբանության հարցում համաքրիստոնեական արժեքավոր սկզբնաղբյուր է Ը դարի մատենագիր Ղևոնդի «Պատմությունը», որում անդրադարձ է կատարվում նաև վերոգրյալ խալիֆի հակաքրիստոնեական պահվածքին: Ականատես պատմիչի տեղեկությունները վկայությունն են արաբական տիրապետության մաս կազմող պատկերների հանդեպ հայկական քրիստոնեության տեսակետներին, որոնք հստակ արդեն ձևակերպված էին հայ վարդապետների կողմից և զերծ էին բյուզանդական ազդեցությունից: Ահա թե ինչպե՛ս է պատմիչը նկարագրում Յազիզ Բ խալիֆին. «Էր այր ժանտ, և մոլեկանութեամբ շարժեցեալ բազում չարեօք՝ մարտնչէր ընդ ազգիս քրիստոնէից, քանզի յածեալ յայսոյն պղծութեան բռնութենէ՝ տայր հրաման փշրել և խորտակել զկենդանագրեալ պատկերս ճշմարիտ մարդեղութեան Տեառն մերոյ և Փրկչին և նորին աշակերտացն: Խորտակէր և զնշան տէրութեան խաչին Քրիստոսի»¹¹¹, զոր ուրեք ուրեք կանգնեալ էին յանուն ի պատճառս երկրպագութեան համագոյ Երրորդութեանն»¹¹²: Ըստ նույն պատ-

Սիրիայի և Եգիպտոսի գրավումներից հետո բյուզանդական կայսրությունը մշտապես գաղափարական պայքարի մեջ է եղել իսլամի հետ: Իսլամները պնդում էին, որ իրենց կրոնն առավել ամբողջական հայտնությունն է Աբրահամի Աստծու և քրիստոնյաներին մեղադրում էին կռապաշտության մեջ: Այս նույն կռվանն էին մեջբերում նաև Ը դարի պատկերամարտ կայսրերը, որոնք փորձում էին իրենց քայլերով մաքրել քրիստոնեությունը և դրանով իսկ դիմակայել իսլամի մարտահրավերին. **Мейендорф** 2023, с. 80, տե՛ս նաև **Мирошниченко** 2009, с. 113–127.

¹¹¹ Հեղինակը նկատի ունի Հայոց աշխարհում կանգնեցված խաչանշանները, որոնք ոչնչացվեցին արաբների կողմից. տե՛ս **Պետրոսյան** 2008, էջ 16–17, 53, 88:

¹¹² **Ղևոնդ** 2007, էջ 99–100: Օգտվելով Ղևոնդից՝ սույն հատվածը զետեղված է նաև Ժ–ԺԱ դարերի պատմիչներ Թովմա Արծրունու և Ստեփանոս Ասողիկի աշխատություններում. **Թովմա Արծրունի և Անանուն** 2010, էջ 139, **Ասողիկ (Ստեփանոս)** 2010, էջ 722–723: Ի տարբերություն նախորդ

միջի՝ խալիֆը նաև խոզասպանության հրաման է տալիս և քիչ ժամանակ անց խեղդամահ լինում¹¹³։ Հավանաբար այս հրովարտակր պատճառ է դարձել մեզ մոտ սրբապատկերների և հատկապես որմնանկարների ոչնչացման՝ այն փոխարինելով զարդարվեստով։ Սրա մասին է վկայում մեկ այլ հանգամանք նույնպես։ Եթե Վրթանես վարդապետը հոգուտ պատկերապաշտության վկայակոչում է նաև հայկական եկեղեցիների պատկերագրությունը, ապա Օձնեցի Հայրապետն ընդհանրապես լուռ է այս հարցում՝ պայմանավորված արաբական տիրապետությամբ և իսլամի ազդեցությամբ։ Ժամանակի իսլամ-քրիստոնեություն գաղափարական հակամարտությունն ընկալելուն օգնում է նաև Ղևոնդ պատմիչի՝ Օմար Բ խալիֆի (717–720) և ըստ որոշ աղբյուրների՝ հայկական ծագմամբ, պատկերամարտ Լևոն Գ Իսավրացի կայսեր (717–741) միջև ծավալված նամակագրության¹¹⁴ մեկ հատվածը. «Եւ կամ ընդէ՞ր զոսկերս առաքելոց և մարգարէից պատուէք և կամ զնշան խաչին, որ դատապարտութեան գործարան էր ըստ օրինացն, կամ զպատկերս, զոր պատուէք»¹¹⁵։ Այստեղ լավագույնս արտահայտված են կրոնական գաղափարական տարաձայնությունները, որոնք բնորոշ էին ժամանակի աղանդավորական հոսանքներին և հատկապես պալիկյաններին։ Ուստի Ս. Հովհան Օձնեցու «Ընդդէմ պաւղիկեանց» ճառը

պատմիչների՝ Վարդան Արևելցին (1198–1271) իր պատմագրական երկում այս իրադարձություններին անդրադառնում է մեկ ամփոփիչ նախադասությամբ. «Իսկ զՈւմար փոխէ Իգիտ..., որ զիսաչ և զպատկեր եբարձ յերկրէ, և զխոզն սպանանէր, մինչ խեղդեցաւ»։ Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի լուսաբանեալ, էջ 74, տե՛ս նաև **Gero** 1973, p. 132–141:

¹¹³ Քրիստոնյաների խոզերի սպանդի հրաման է տվել նաև Օմար Ա. տե՛ս **Sahner** 2017, p. 30, տե՛ս նաև **Մխիթար** 1867, էջ 66:

¹¹⁴ Այս նամակագրության մասին նշում է նաև Թովմա Արծրունին. «Սա ազնուագոյն եղեալ քան զամենեսին, գրէ թուղթ հաւատոց առ Ղևոն կայսր Յունաց, և ընկալեալ ի նմանէ պատասխանիս՝ բազում ինչ ի Կուրանէ անտի իւրեանց արտաքս ընկէց զյոյժ առասպելագոյնն, քանզի ստուգապէս ծանեաւ զգաւրութիւնն, թէպէտ և ոչ համարձակեաց զամենայն բառնալ, այլ յոյժ պատկառանաւք ամաչեցեալ լքաւ ի ստութենէ անտի, որ յանդիմանեցաւ ի թղթոյ կայսերն»։ **Թովմա Արծրունի և Անանուն** 2010, էջ 139, հմմտ. **Gero** 1973, p. 44–47, **Бартияня** 2002, с. 144–145.

¹¹⁵ Նույն տեղում, էջ 44:

հասկանալու համար անպայման պետք է հաշվի առնել ժամանակի քաղաքական-կրոնական խնդիրներն ու մթնոլորտը:

Ս. Հովհան Օձնեցին անդրադառնում է հակառակորդների հիմնական մեղադրանքին՝ կռապաշտությանը, և ցույց տալիս ճշմարիտ աստվածապաշտության ու հեթանոսական բազմաստվածության ակնհայտ տարբերությունը¹¹⁶: Նա նախորդների նման հակադրվում է պատկերամարտներին՝ ևս մեկ անգամ ընդգծելով, որ մարգարեների խոսքերը հեթանոսական կռապաշտության մասին են և ոչ թե պատկերների արգելքի: Նկատի ունենալով Սաղմոսաց գրքի ԴԵ 5-րդ համարը. «Ամենայն կուռք հեթանոսաց դեք են»՝ Օձնեցին մատնանշում է պատկերամարտների այն պատկերացումը, որ սրբապատկերներում և արձաններում դևեր են բնակվում¹¹⁷: Կռապաշտություն է ոչ միայն մարդակերպ արձանների պաշտամունքը (Ներքովթի, Բելի, Բահադի, Դիոսի, Որմիզդի, Արամագդի, Կոռնոսի, Արեսի, Հերմեսի, Չևսի), այլև երկնային և երկրային մարմիններինը (աստղերի, լեռների, բլուրների, ծառերի, քարերի), կենդանիներինը (ծիռ, շան, կոկորդիլոսի, մկների): Ճառի այս հատվածը հետաքրքիր տեղեկություններ է պարունակում ընդհանրապես հեթանոսության, գրադաշտականության և տարբեր մոլությունների մասին: Վերլուծելով ճառի այս հատվածը՝ արվեստաբան Վիգեն Ղազարյանը նշում է. «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 «նյութին ձև տալն էր» (նոր-պլատոնականություն), որ ոչ կապված է «նախատիպի», ոչ էլ «նրա պատկերի հետ»¹¹⁸: Այս դեպքում նախատիպը դևերն են, չարիքը, իսկ քրիստոնյաներս պաշտում ենք այն նյութը, որոնց վրա ձևացված են Քրիս-

¹¹⁶ Տե՛ս **Զաքարյան** 2019, էջ 49–51, **Πετροσιαν** 1987, էջ 158–159:

¹¹⁷ **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 37, հմմտ. **Վրթանէս Քերթոզ** 2004, էջ 496, **Տեր-Ներսիսյան** 1975, 10, **Քյոսեյան** 1995, էջ 120–121, **Ղազարյան** 2004, էջ 108–109:

¹¹⁸ **Ղազարյան** 2004, էջ 09:

տոսի պատկերն ու խաչը: Ի տարբերություն Վրթանես Բերթողի՝ Ս. Հովհան Օձնեցին չի անդրադառնում իկոնայի ընդհանրական ընկալմանը՝ կենտրոնանալով փրկչական պատկերի և խաչի պաշտամունքին, որոնք հակառակորդները որպես կռապաշտություն էին դիտարկում: Մերժելով Հայոց Եկեղեցուն ներկայացված այս մեղադրանքները՝ Հայոց Հայրապետն արձանագրում է. «Այլև կենդանագրեալ պատկերաւ մարդացելոյ Բանին Աստուծոյ, պախարակել զմեզ անամօթին, յիմարեալք և խելագարեալքն յայսոյն անհաւատութենէ, զարբոց մարգարէիցն զբանս ընդդէմ մեր բերելով, զոր առ ի յանդիմանութիւն հեթանոսական կռամոլութեանն է ասացեալ»¹¹⁹: Ս. Հովհանի եզրակացութիւնը հստակ է. «Մեք զմիայնոյ Միածնի Որդւոյն Աստուծոյ պաշտենք զպատկեր և զնշան յաղթութեանն»¹²⁰: Փաստորեն հեղինակը հավասարության նշան է դնում փրկչական պատկերի և հաղթության նշանի միջև՝ ճառում ընդգծելով նաև խաչի ծիսաստվածաբանական նշանակությունը¹²¹: Նման շեշտադրությունը վկայում է խաչամարտ պատկերապաշտների գաղափարական վտանգավորության մասին, որոնք զգալիորեն տարբերվում են Վրթանես Բերթողի նկարագրած պատկերապաշտներից¹²²: Նախանձախնդիր Հայրապետն ահագանգ է հնչեցնում և իր նախորդների նման հերքում նյութապաշտության մեղադրանքը՝ երկու կարևոր հակափաստարկներ ներկայացնելով: Նախ՝ մարդ, մարմնավոր լինելով, չի կարող բացահայտ տեսնել Արարչի մեծությունը,

¹¹⁹ **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 35:

¹²⁰ Նույն տեղում:

¹²¹ Թ դարի մատենագիր Չաքարիա Չազեցին ճառերից մեկում ասում է. «Եւ ի համբուրել մեզ զխաչն և զփրկչական պատկերն և զԱւետարանն՝ զՓրկիչն, ասենք, համբուրենք, և փոխանակ փափաքանացս մերոց համբուրիմք ի նմանէ». **Չաքարիա Չազեցի** 1995, էջ 466, հմմտ. **Վրթանես Բերթող** 2004, էջ 498: Է դարի վարդապետ Վրթանես Բերթողը «Ընդդէմ պատկերամարտից» ճառում նյութապաշտության վերաբերյալ պատկերամարտների գլխավոր մեղադրանքին հակադրում է նաև նույն նյութից պատրաստված Ավետարանը երկրպագելու և համբուրելու ծիսական սովորությունները: Չաքարիա Հայրապետը երկու դար անց արդեն սրան ավելացնում է նաև պատկերն ու խաչը: Մատենագրական այս տվյալը կարևոր է Հայոց Եկեղեցու ծեսի ուսումնասիրման համար:

¹²² Հմմտ. **Վրթանես Բերթող** 2004, էջ 495:

չնայած աստվածատուր բանականությունը «ցանկայ միշտ բանական բնութիւնս Գերագունի և առաջնոյ Պատճառին հասանել տեսութեամբ»¹²³: Ուստի միտքը հաճախ զգայական երևույթների և իրերի պատճառով թակարդն է ընկնում, և մարդ սկսում է ճշմարիտ Արարչի փոխարեն ստեղծել աստվածային այլազան պատկերներ՝ հայտնվելով կռապաշտության մեջ: Սա շարունակվեց այնքան ժամանակ, քանի դեռ Աստված չգրաց Իր պատկերով և նմանությամբ ստեղծված նույն մարդուն, «ծառայի կերպարանք վերցրեց և մարդկանց նման եղավ» (Փիլ. Բ 7), որպեսզի «ի ձեռն այսորիկ միւսանգամ զարդարեսցի գեղեցկագունութեամբ յօրինեալ պատկերն՝ ըստ առաջին աստուածատեսակ նմանութեանն»¹²⁴: Մարդու հանդեպ Աստծու անսահման սիրո և ողորմության շնորհիվ էլ մեզ հնարավորություն տրվեց մարմնացյալ Բանն Աստծուն պաշտել նաև «զկենդանագրեալ մարդկային ձևով պատկեր»¹²⁵, ինչպես նաև հաղթության նշանը: Ս. Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսն այս հատվածում պատկերի և խաչի ընկալման ինքնատիպ բանաձև է տալիս, որ դրանց երկրպագելիս ոչ թե ավելի շատ պետք է տեսանելի, երևացող իրին նայել, այլ մտածել նրա մեջ «զանձված»՝ ամփոփված անտեսանելիի մասին¹²⁶: Անդրադառնալով նյութի տարատեսակներին և դրանցով պատրաստված իրերին՝ հեղինակը մատչելի լեզվով պարզաբանում է խնդիրը. «Մի՛ թե յորժամ տեսանեմ քարեղէն կամ ոսկեղէն խաչ յօրինեալ և կամ պատկեր, ի քա՛րն կամ յոսկի՞ն դնիցեմ զյոյս իմ...: Իսկ մեք զայն միայն յիւրաքանչիւրոցն բացորոշեալ պատուեմք ի նիւթոց, յորոց վերայ **զնմանութիւն պատկերին Քրիստոսի և խաչին իւրոյ ձևացուցանեմք**»¹²⁷: «Անունը» և «նմանությունը» անհրաժեշտ են, որպեսզի Քրիստոս բնակվի այդ պատկերների մեջ, իսկ մեզ մնում է աներկբա սրտով դրանք մեծարելը¹²⁸:

¹²³ **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 41:

¹²⁴ Նույն տեղում, էջ 42:

¹²⁵ Նույն տեղում:

¹²⁶ Նույն տեղում, հմմտ. **Մաթևոսյան** 2019, էջ 9:

¹²⁷ Նույն տեղում:

¹²⁸ Նույն տեղում, հմմտ. **Վրթանէս Քերթոզ** 2004, էջ 498, **Քյոսեյան** 1995, էջ 135–137:

Երկրորդ՝ շարունակելով վրթանեսյան աստվածաբանական մտածողությունը և հաշվի առնելով նախորդիվ բերված հակափաստարկները՝ Ս. Հովհան Օձնեցին հոգուտ պատկերապաշտության աստվածաբանական նոր հայեցակարգ է առաջադրում: Ըստ նրա՝ եկեղեցում շնորհաբաշխությունը և մյուս առարկաներից տարբերակումը կատարվում է նաև «քահանայական ձեռքի և խոսքի» միջոցով, երբ Ս. Երրորդությունն է բնակվում նրանց մեջ: Ապա հեղինակը բացատրում է վերոբերյալ արտահայտությունը՝ նկատի ունենալով պատկերների օժումը Ս. Հոգու տեսանելի նշան սուրբ յուղով և վկայակոչելով հինկտակարանյան մի քանի դրվագներ¹²⁹: Օծվելուց հետո նույն նյութից պատրաստված առարկաներն արդեն տարբերվում են մյուսներից, քանզի դրանց մեջ է բնակվում աստվածային գորությունը. «Որպես և ահաւասիկ մեք բանիւ առաքելոցն հաւատացեալքս ամենասուրբ Երրորդութեանն, նկատեմք օծեալ իւղովն զփրկութեանն գործարանս՝ զեկեղեցիս, զսեղանս, զխաչս, **զպատկերս**, և հաւատամք ընդ նմին ի ներքս գալ աստուածային գորութեանն»¹³⁰: Օծված և չօծված առարկաների, կռապաշտության և իրական աստվածապաշտության տարբերություններն Օձնեցին փաստում է նաև մարդկանց կյանքում կատարված հրաշքների օրինակով: Աստվածաբանական այս մտածողությունն է ամրագրված Ս. Հովհան Օձնեցու կանոնախմբի ԻԷ–ԻԸ կանոններում. «Եթէ որ զխաչ արասցէ **փայտեայ և կամ յինչ և իցէ նիւթոյ**, և ոչ տացէ **քահանային աւրինել**¹³¹ և աւծանել զնա միւռոնովն, ոչ է պարտ զնա ի պատիւ ըն-

¹²⁹ Նույն տեղում, էջ 43:

¹³⁰ Նույն տեղում:

¹³¹ Ծիսաստվածաբանական այս խնդիրը վեճի նյութ է դառնում Ժ դարում, երբ ժամանակի նշանավոր եկեղեցականներից Խոսրով եպս. Անձևացին մերժում է խաչի օրհնության անհրաժեշտությունը՝ պնդելով, որ քահանայի կողմից օրհնված խաչն ու չօրհնվածը «միապատիվ» են: Սրանով նա ընդդիմանում էր Օձնեցի հայրապետի կողմից դարեր առաջ հաստատված ծիսական կանոնին և գործող եկեղեցական կարգին: Նկատի ունենալով նաև Խոսրով Անձևացու ոչ ուղղափառ մյուս տեսակետները, մոտեցումները և մինչև կյանքի վերջին շունչը չզղջալը՝ Անանիա Մոկացին (946–968) բանադրում է նրան: Ցավոք, Խոսրովի հակաճառական երկը կամ երկերը մեզ չեն հասել: Կաթողիկոս-եպիսկոպոս այս հակամարտության մանրամասների

դունել կամ երկրպագություն մատուցանել, զի դատարկ և ունայն է յաստուածային զարուրթենէն և արտաքոյ աւանդութեան առաքելական եկեղեցւոյ: Իսկ զայնոսիկ, զորս **աւրինութեամբ և աւծմամբ կատարեալ է**, որք միանգամ և իցեն աստուածային խորհրդոցն զործարանք, պարտ է զնոսա **պատուել և պաշտել, երկրպագել և համբուրել, զի ի նոսա բնակէ Հոգին Սուրբ**, և նոքաւք մատակարարէ ի մարդիկ զպահպանութիւնս և զշնորհս բժշկութեան ախտից հոգւոց և մարմնոց»¹³²: Կանոնական այս որոշումն ուղենիշ է դարձել հայ վարդապետական մտքի անդաստանում՝ ոչ միայն վերածվելով ծիսականոնի, այլև ընդդիմանալով հետագա դարերում քաղկեդոնականների ոտնձգություններին և վերջնականապես ամփոփելով ու ամրագրելով հայկական խաչապաշտության ինքնատիպությունը¹³³: Խաչն օրհնելու և օծելու Ս. Հովհան Օձնեցու աստվածաբանական այս մոտեցումն արտացոլված է նաև «Հնագույն Մաշտոց» ծիսարանի «Կանոն խաչ աւրինելոյ» կանոնում¹³⁴: Ժ–ԺԱ դարերի պատկերն արտացոլող ծիսակարգը բաղկացած է սուրբգրային ընթերցվածքներից, քարոզներից, աղոթքներից, իսկ խաչի օրհնությունն ուղեկցվում է նախ՝ ջրով, զինով լվացմամբ և ապա՝ օրհնությամբ ու սրբալույս մյուռոնով օծմամբ: Հետաքրքիր է, որ մեզ հասած ցուցակներում այս կանոնի հեղինակ է համարվում Հայոց Եկեղեցու նշանավոր հայրապետներից Ս. Հովհան Մանդակունին (478–490)¹³⁵: Նման վերագրման պատճառը հավանաբար վերոգրյալ կանոնին առավել հնություն և վավերականություն հաղորդելն է: Չնայած տեսականորեն բացառված չէ նաև, որ Ե դարում ունեցել ենք

մասին պատկերացում են տալիս Անանիայի և նույն դարի մեկ այլ մատենագիր Հակոբ Ծպատեցու թղթերը. այս մասին տե՛ս **Բոգոյան** 2004, **Անահա Մոկացի** 2009, էջ 247–254, **Թամրազյան** 2016, էջ 47–51:

¹³² **Կանոնագիրք հայոց Ա**, էջ 532–533: Ցայսօր հայագիտության մեջ շարունակվում է քննարկումն այս կանոնախմբի ընդունման և վայրի շուրջ. տե՛ս **Հարությունյան** 2014, էջ 147–148, **Եզեկյան** 2018, էջ 47–54:

¹³³ Այս մասին տե՛ս **Սահակյան** 1987, էջ 155–156, **Պետրոսյան** 2004, էջ 126–130:

¹³⁴ **Մայր Մաշտոց** 2012, էջ 168–193, տե՛ս նաև **Պետրոսյան** 2004, էջ 127–129, **Օրմանեան** 1979, էջ 129–132:

¹³⁵ **Պողարեան** 1990, էջ 94, 114:

խաչի օրհնության պարզ ծես, որը ճոխացել և կանոնակարգվել է արդեն Է դարում և հետագայում գետնդվել Մաշտոց Եղիվարդեցու (897–898) կազմած «Մաշտոցում»: Հաշվի առնելով պատմական տեղեկություններն ու կանոնական փաստերը՝ կարծում ենք, որ այս ծիսականոնի հեղինակը հենց Ս. Հովհան Օձնեցին է:

Ամփոփելով պատկերների վերաբերյալ Սահակ Ա Ձորափորեցու և Ս. Հովհան Օձնեցու տեսակետները՝ կարող ենք արձանագրել հետևյալը.

1. Սահակ կաթողիկոսը մերժում է բյուզանդական պատկերապաշտությունը՝ այն համարելով քաղկեդոնականություն և ընդգծում խաչի պաշտամունքը:

2. Օձնեցին քաջատեղյակ է Հայաստանում և Աղվանքում գործող պատկերամարտների մասին, որոնց անվանում է «նախկին մծղնէութեան պայդակենութեան խեշերանք»: Այս պավիկյաններին են միացել նաև հակառակորդ այլ աղանդավորներ՝ միավորվելով պատկերամարտության շուրջ և ընդդիմանալով Հայոց Եկեղեցուն:

3. Ժամանակի պատկերամարտական խնդիրները հասկանալու համար հաշվի պետք է առնել նաև իսլամական կրոնի և հատկապես Յազիճի Բ խալիֆի հրովարտակի ազդեցությունը, որը պատճառ է դարձել առհասարակ պատկերների ոչնչացմանը:

4. Օձնեցին նույնպես նախորդների նման պատասխանում է ընդդիմախոսների հիմնական մեղադրանքներից կռապաշտությանը՝ ցույց տալով քրիստոնեական աստվածապաշտության և հեթանոսական բազմաստվածության տարբերությունները: Նա մեկ անգամ ևս շեշտում է, որ մարգարեների խոսքերը հեթանոսական կռապաշտության մասին են և ոչ թե պատկերների արգելքի:

5. Զրիստոնյաներս երկրպագում և պատվում ենք Փրկչի պատկերն ու խաչը՝ մտածելով անտեսանելիի մասին: Պատվելի են միայն այն նյութերը, իրերը, որոնց վրա ձևացնում ենք Զրիստոսի և խաչի անունն ու նմանությունը:

6. Ըստ Ս. Հովհան Օձնեցու հայեցակարգային մոտեցման՝ Ս. Երրորդությունն առարկաների մեջ է բնակություն հաստատում նաև «քահանայական ձեռքի և խոսքի» միջոցով, երբ սուրբ մյուռոնով օծում ենք եկեղեցիները, սեղանները, խաչերը, պատկերները: Օծու-

մից հետո այդ առարկաներն աստվածային գործությամբ արդեն տարբերվում են միևնույն նյութից պատրաստված մյուս առարկաներից:

7. Հայոց Հայրապետը սահմանում է նաև անկախ նյութի տեսակից քահանայի կողմից խաչի պարտադիր օրհնության և սուրբ մյուռոնով օծման կարգը, որն ամրագրված է նաև Հայոց Եկեղեցու ծիսակարգում:

Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը պատկերների վերաբերյալ Ժ դարում. Վահան Ա Սյունեցի և Խաչիկ Ա Արշարունի

Շուրջ երկդարյա դադարից հետո պատկերների խնդիրը Հայոց Եկեղեցում կրկին արծարծվում է Ժ դարում, երբ եպիսկոպոսաց և վարդապետաց դասերի պահանջով Աշոտ Գ Ողորմած (953–978) թագավորը 969 թ.Անիում ժողով է հրավիրում՝ քննարկելու Վահան Ա Սյունեցի (968–969) կաթողիկոսին¹³⁶ հասցեագրված մեղադրանքները: Կանխազգալով գլխի գալիքը և անգամ չփորձելով պաշտպանվել մեղադրանքներից՝ Վահան կաթողիկոսը փախչում է և ապաստանում Վասպուրականի Աբուսահլ-Համագասպ թագավորի մոտ՝ Ձորո վանքում: Անիի ժողովը գահընկեց է հռչակում գործող կաթողիկոսին և նոր Հայրապետ ընտրում Սևանավանքի վանահայր Ստեփաննոս Գ Սևանցուն (969–972): Աբուսահլ-Համագասպը չի ճանաչում նորընտիր կաթողիկոսի ընտրությունը՝ վավերական Հայրապետ ճանաչելով գահագրկված Վահանին: Նորընտիր Ստեփաննոս կաթողիկոսը եկեղեցական երկպառակությանը վերջ տալու նպատակով պատվիրակությամբ ուղևորվում է Վասպուրական՝ հանդիպելու թագավորի և նախկին Հայրապետի հետ: Այս փաստը վկայում է, որ Վահանը, անգամ գահագրկված և շատերի կողմից մերժված լինելով, շարունակում էր իր ազդեցությունը եկեղեցաքաղաքական իրավիճակում: Բայց թագավորը ձերբակալում է պատվիրակության անդամներին և նրանց արգելափակում Աղթամար կղ-

¹³⁶ Տե՛ս Օրմանեան 1912, էջ 1111–1118, Բաղումյան 2008, էջ 237–239, Ալեքսանյան 2019, էջ 38–54:

գում: Որոշ ժամանակ անց վարդապետներն ազատ են արձակվում, իսկ նորընտիր կաթողիկոսին տեղափոխում են Կոտորոց բերդ: Երկու տարի անց վախճանվում են նախկին և ներկա կաթողիկոսները, իսկ նոր Հայրապետի՝ Խաչիկ Ա Արշարունու (973–992) ընտրությամբ երկպառակությունն ավարտվում է:

Պատմական այս ամբողջ անցուդարձում հետաքրքիր են Վահան Ա Սյունեցու գահընկեցության դրդապատճառները, քանզի նրան մեղադրում էին վրացիներից, այլ խոսքով՝ քաղկեդոնականներից, սրբապատկերներ բերելու և մեր եկեղեցիների խորաններին զետեղելու համար՝ դրա մեջ հստակ տեսնելով մեր եկեղեցական ավանդությունից, ուղղափառ դավանանքից հեռանալու և քաղկեդոնականության մեջ ընկնելու իրական վտանգ: Կաթողիկոսը մեղադրվում էր նաև բյուզանդացիների հետ հարաբերություններ հաստատելու և դաշնագիր կնքելու մեջ: Ամեն դեպքում հստակ է, որ կաթողիկոսի գահազրկման համար պետք է հիմնավոր պատճառներ լինեին՝ նկատի ունենալով նաև Վահանի շինարարական, եկեղեցական գործունեությունը նախքան կաթողիկոս դառնալը: Արդյոք ներկայացված մեղադրանքները շինծո՞ւ են, իրակա՞ն, թե՞ նաև այլ հանգամանքներ կան, փորձենք բացահայտել սկզբնաղբյուրների վերլուծությամբ մեր ուսումնասիրության նյութի շրջանակում:

Ժամանակագրական առումով Վահան Ա Սյունեցուն անդրադարձած առաջին պատմիչը Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկն է (ԺԺԱ դդ.), որն իր «Տիեզերական պատմությունը» գրել է Սարգիս Ա Սևանցու (992–1019) հրամանով: Մեզ համար հատկապես կարևոր է նրա աշխատության երրորդ գիրքը, ուր ներկայացված են 885–1004 թթ. պատմական անցքերը: Անդրադառնալով Վահանիկի¹³⁷

¹³⁷ Մեր մատենագիրների կողմից կաթողիկոսին տրված *Վահանիկ* անվանաձևի մասին Օրմանյան պատրիարքն ասում է. «Իւր անունը Վահանիկ ալ գրուած կը գտնենք, այլ չենք կրնար վճռակի որոշել, թէ փառաքչական կոչում մըն է՞, իւր իշխանագուն սերունդէն յառաջ եկած, թէ ոչ անարգական նպատակով ըսուած է իւր անկումէն ետքը, որովհետև կեանքին վերջին պահուն միայն գործածուած է այդ նուազ լուրջ կոչումը». նույն տեղում, էջ 1112: Չպետք է մոռանալ, որ միջնադարում *իկ* վերջածանցով էլի անձնանուններ (Ալախոսիկ, Գոգիկ, Կոլոսիկ, Մեղրիկ) կան, որոնք ամենևին վիրավորական չեն. այս մասին տե՛ս **Սարգսյան** 2018, էջ 15–116:

գործունեությանը՝ պատմիչը գրում է. «Մա ընդ քաղկեդոնականս սիրելութիւն և հաճութիւն կամեցաւ առնել թղթովք»¹³⁸: Յավոք, Ասողիկ պատմիչը որևէ կոնկրետ պատճառաբանություն չի բերում, թե ինչպե՛ս կամ ի՛նչ ձևով էին արտահայտվում կաթողիկոսի քաղկեդոնական հայացքները. նա փորձո՞ւմ էր պարզ հարաբերություններ ստեղծել, համագործակցել Բյուզանդական Եկեղեցու հետ, թե՛ նաև արդեն գործնական որոշակի քայլեր էր արել՝ նամակագրական կապ հաստատելով բյուզանդացիների հետ և նրանց դավանանքն ընդունել: Այս պատմիչը հանվանե նաև հիշատակում է Անիի ժողովի մասնակից Արշարունյաց Խաչիկ եպիսկոպոսին, Կամրջաձորի վանահայր Պողիկարպոսին, Հոռոմոսի վանահայր Սարգսին, Սևանավանքի վանահայր Ստեփաննոսին¹³⁹: Այնուհետև Ասողիկը շարադրում է Վահանի՝ Վասպուրական փախուստի, կաթողիկոսի գլխավորած պատվիրակության անդամների և նոր կաթողիկոսի ընտրության մասին:

Ստեփանոս Տարոնեցուց մեջբերման վերջին հատվածն առավել հասկանալի է դառնում ԺԱ–ԺԲ դարերի ականավոր վարդապետ Պողոս Տարոնացու արձանագրած մեկ վկայությամբ, որը վրիպել է ուսումնասիրողների ուշադրությունից: Մասնավորապես 1101 թ. գրված դավանաբանական իր կարևոր թղթում նա նշում է Վահան կաթողիկոսի և Մելիտենեի Թեոդորոս միտրոպոլիտի միջև եղած նամակագրական կապի մասին. «Դարձեալ և այլ ոմն ի յունաց գրեաց ի Հայք, վասն սիրոյ առ Վահան կաթողիկոսն»¹⁴⁰: Երկուստեք քննարկման նյութն Աստվածհայտնության տոնախմբման ամսաթիվն էր: Ըստ թղթի՝ Թեոդորոսը նույնպես համամիտ է այս տոնի նշման հայկական ավանդության հետ. «Բայց մեք հաւատովք ընդունիմք զկանոնեալսն սրբոյն Կիւրդի Երուսաղէմացոյ, զոր և հաստատեաց յունուարի Զ. յայտնութիւն Տեառն և քամահեաց զնոցայն: Եւ ի դեկտեմբերի ԻԵ. Դաւթի և Յակովբայ յիշատակ մեզ հրամայե-

¹³⁸ **Ասողիկ (Ստեփանոս)** 2010, էջ 756:

¹³⁹ Նույն տեղում:

¹⁴⁰ **Պաւղոսի Տարաւնացի** 2016, էջ 475:

աց կատարել»¹⁴¹: Հեղինակը զարմանալիորեն չի նշում քրիստոսաբանական խնդիրների քննարկման մասին, որոնք սովորաբար առաջնային էին աստվածաբանական նմանաբնույթ երկխոսությունների ժամանակ: Պողոս Տարոնացու այս վկայությունն արժեքավոր է մեկ այլ տեսանկյունից նույնպես. Մելիտենեի հույն միտրոպոլիտը եկեղեցական-կանոնական տեսանկյունից ենթարկվում էր Կ. Պոլսի պատրիարքությանը: Իսկ սա նշանակում է, որ Վահան կաթողիկոսը փորձում էր շփվել և՛ քաղկեդոնական վրացիների, և՛ հույների հետ:

Հույների հետ ունեցած Վահանի կապերի մասին է վկայում նաև Բյուզանդիայի հայագգի կայսր Հովհաննես Չմշկիկին (969–976) գրած նրա նամակը: 974 թ. կայսրը Հայաստանի վրայով նոր արշավանք է սկսում դեպի Միջագետք՝ ճանապարհին կանգնելով Տարոնի «Այծեաց բերդ» կոչվող վայրում: Չիմանալով կայսեր մտադրությունների մասին և փորձելով կանխել հնարավոր ռազմական սպառնալիքը՝ հայ իշխաններն ու վարդապետները շտապում են Չմշկիկի մոտ և նրան հանձնում Վահանի՝ նախապես գրած նամակը: Ըստ Մատթեոս Ուռհայեցու (ԺԱ–ԺԲ դդ.)՝ կայսրը սիրով է ընդունել կաթողիկոսի նամակը՝ մեծարելով գրողին և նամակաբերին, սիրո ուխտ հաստատել և Աշոտ թագավորի օգնականությունը խնդրել: Ընդառաջելով խնդրանքին՝ հայոց թագավորն ընտիր զինվորներից կազմված տաս հազարանոց զորախումբ է ուղարկում¹⁴²: Աթոռազրկված Վահան կաթողիկոսն այս նամակը գրել է 970–972 թթ., որն անհայտ պատճառով կայսրին է փոխանցվել մի քանի տարի հետո: Հ. Միքայել Չամչյանի հաղորդմամբ՝ նամակում կաթողիկոսը ներկայացնում է իր գահազրկման բուն պատճառը՝ հայերի և հույների միջև միաբանության հասնելու նրա ցանկությունը. «Իսկ կայսրն տեղեկացեալ, եթէ Հայք ժողովով նորոգ եղեալ են զայլ ոմն կաթուղիկոս, ոչ կամելով խռովութիւն ինչ արկանել ի նոսա՝ յորդորեաց զնա ի համբերութիւն»¹⁴³:

¹⁴¹ Նույն տեղում:

¹⁴² Մատթեոս Ուռհայեցի 1898, էջ 18:

¹⁴³ Չամչեանց 1785, էջ 846, Ալեքսանյան 2019, էջ 48:

Քաղկեդոնականների հետ Վահանի հաստատած միության մասին է վկայում նաև Ներսես արք. Լամբրոնացին (1153–1198) Անտիոքի «արգելական ճգնափոր» հայ քաղկեդոնական Հուսիկին գրած պատասխան նամակում. «Վահան կաթողիկոս ի ժամանակս Վապի և Կոստանդեայ **ձգեցաւ ի հելլենացոց հաղորդութիւն** և նովին աշտինանաւն պատուեցաւ ի նոցանէ»¹⁴⁴: Լամբրոնացին խնդրին անդրադարձել է նաև հայտնի «Ատենաբանության» մեջ՝ թվարկելով քաղկեդոնականության հարած եկեղեցական գործիչներին. «գՎահանայ հայրապետին զհամաձայնութիւնն առ մեծ եկեղեցին Հոռոմոց»¹⁴⁵: Վերոբերյալ բոլոր վկայությունները փաստում են, որ Վահան կաթողիկոսը շոշափելի քայլեր է ձեռնարկել երկու Եկեղեցիների միության համար, շեղվել առաքելաշավիղ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի հավատքից՝ հաշվի չառնելով սպասվող դիմադրությունը հենց եկեղեցու ներսում¹⁴⁶:

Մատթեոս Ուռհայեցին նույնպես անդրադարձել է Վահան կաթողիկոսին՝ նրան անվանելով «սուրբ Հայրապետ», «զլաւն ի բնաւիցս զերանելին»¹⁴⁷, շփոթելով նրա գահակալության և մահվան տարեթվերը: Այս մատենագիրը ոչինչ չի ասում Վահանի՝ քաղկեդոնականությանը հարելու, պատկերներ բերելու, Անիի եկեղեցաժողովի և կաթողիկոսի արժողագրկության մասին՝ ներկայացնելով ամբողջովին այլ ավանդություն:

Վահան Ա Սյունեցու գահընկեցության պատճառների մասին ավելի պարզորոշ խոսում է ԺԲ դարի պատմիչ Սամվել Անեցին, որին երկրորդում է նաև ԺԳ դարի եկեղեցական գործիչ Կիրակոս Գանձակեցին. «Սա **դաշնադիր եղև ընդ Վիրս միաբան դաւանու-**

¹⁴⁴ **Խորհրդածութիւն սրբազան պատարագի**, Յաւելուած, էջ 27:

¹⁴⁵ **Ատենաբանութիւն սրբոյն Ներսիսի Լամբրոնացոյ**, էջ 94, հմմտ. Ալեքսանյան 2019, էջ 52:

¹⁴⁶ Շարունակելով որոշ Մխիթարյան հայրերի «ուղղափառության» ընկալումը՝ Չամչյանը Վահանի մասին գրում է. «Սա յառաջագոյն իսկ ծանուցեալ ճշմարտիւ զուղղութիւն դաւանութեան Քաղկեդոնի սուրբ ժողովոյն» հաճեալ հաւանեցաւ ընդ այն և միաբանեցաւ ընդ յոյնս և ընդ վիրս, և ի լինել իւր կաթողիկոս՝ թողթով ևս հաստատեաց զմիաբանութիւնն ընդ նոսա».

Չամչեանց 1785, էջ 840:

¹⁴⁷ **Մատթեոս** 1869, էջ 40–41:

թեամբ, վասն որոյ ժողովեալ յամուրն Անի, ի թագաւորութեանն Աշոտոյ որդւոյ Աբասայ, բազում եպիսկոպոսաց և խաչակրան վանականաց, որք ծանուցեալ հաւաստեալ զհերձուած կորստական մտաց նորա, **զի ետ բերել պատկերս վասն նորոգման աղանդոյն Քաղկեդոնի** և որոշեալ զնա՝ հալածական արարին»¹⁴⁸: Ըստ նույն հեղինակի՝ Վահանիկը «հաւանեցոյց զոմանս ի պարգամտաց՝ սուտ զոմանէ կարծել զհամբաւ հերձուածոյն»¹⁴⁹: Անեցու վկայութիւնից պարզվում է, որ Վահանը դավանական միութիւն է կնքել քաղկեդոնական վրացիների հետ, ինչպես նաև նրանցից պատկերներ բերել Հայաստան: Յավոք, պատմիչը չի հստակեցնում, թե դրանք ի՞նչ պատկերներ էին՝ քաղկեդոնական սրբերի՞, թե՛ պարզապէս նկարված էին բյուզանդական կանոնիկ սրբանկարչությամբ և խորթ էին մեզ համար: Վրացիների հետ դաշնադրության և պատկերների ներմուծման մասին տեղյակ է նաև ԺԲ–ԺԳ դարերի նշանավոր աստվածաբան, պատմագիր, մեկնիչ և թարգմանիչ Վարդան Արևելցին (1198–1271)¹⁵⁰:

Մեզ հուզող խնդրի մասին հավելյալ և արժեքավոր տեղեկութիւններ է հաղորդում ԺԳ–ԺԴ դարերի պատմիչ, Սյունիքի միտրոպոլիտ Ստեփաննոս Օրբելյանը († 1303): Նախքան Վահանի գահընկեցութեան պատճառներին անդրադառնալը, Սյունյաց տան պատմիչը նախևառաջ հիշատակում է, որ Վահանին կաթողիկոս ընտրեցին «վասն առաւել սրբութեանն և իմաստութեանն»¹⁵¹: Այնուհետև նա հավելում է, որ նույն Վահանն օծումից մեկ տարի անց «սկսաւ պատկերս բերել ի Վրաց և **դներ ի վերայ սեղանոյն, և հրամայէր յամենայն եկեղեցիս զնոյն առնել՝ ըստ Հոռոմոց սահմանին կաւնիւք** զարդարել և առանց **կաւնի** ոչ առնել պատարագ»¹⁵²: Ըստ Օրբելյանի՝ այս ամենն էլ հավանաբար պատճառ է դարձել, որ շատերը մտածեն, թե դաշինք է կնքել հույների հետ՝ փորձելով ինչ-որ կերպ մեղմացնել այլոնեցու հանցանքները: Հայոց Եկեղեցու ուղղափա-

¹⁴⁸ Սամուէլ Անեցի 2011, էջ 119, Կիրակոս Գանձակեցի 1961, էջ 87:

¹⁴⁹ Նույն տեղում:

¹⁵⁰ Վարդան 1862, էջ 89:

¹⁵¹ Ստեփանոս 1910, էջ 289:

¹⁵² Նույն տեղում:

ռության և ինքնուրույնության պաշտպան այս մատենագիրը խնդրին անդրադարձել է նաև 1302 թ. Գրիգոր Է Անավարզեցուն (1293–1307) գրած պատասխան նամակում՝ մերժելով հայոց դավանանքում և սրբազան ծեսում նորամուծություններ կատարելու կաթողիկոսի առաջարկները¹⁵³։ Նա Անիում գումարված ժողովի մասին գրում է. «Դարձեալ ժողով սուրբ հարցն յԱնի, յորում քննեալ գտին համախոհ Վրաց զՎահան կաթողիկոս, որ ի Բաղաց, և զի **պատկեր եմոյձ յեկեղեցիս Հայոց, և յամենայն սեղանոյ բարձեալ էր խաչին պայծառութիւն և կաւնիւք զարդարեալ**»¹⁵⁴։ Օրբելյանի հայտնած փաստերն առավել ամբողջական պատկերացում են տալիս Վահան Ա Սյունեցու գահընկեցության պատճառների և մեղադրանքների մասին։ Առաջին հայացքից ուշադրություն է գրավում այն հանգամանքը, որ պատմիչը սրբապատկերի համար գործածում է ոչ թե հայերեն *պատկեր* կամ *նկար* բառերը, այլ հունական՝ *էկոնը* (կաւն), դրանով իսկ շեշտելով դրանց ոչ ընդունելի լինելը¹⁵⁵։ Փաստորեն Վահան կաթողիկոսը ոչ միայն վրացիներից (քաղկեդոնականներից) սրբապատկերներ է բերել, այլև հրամայել է Ս. Սեղանի վրայի ավանդական խաչն այսուհետ փոխարինել սրբապատկերներով և առանց դրա Ս. Պատարագ չմատուցել։ Որոշ ուսումնասիրողներ (Կդեմես Գալանոս, Կ. Շահնազարյան, Մ. Օրմանյան) պատմական այս տվյալների ներքո տեսնում են իկոնոստասի (խաչկալի կամ պատկերակալի) ներմուծումը Հայոց Եկեղեցի, որը կարող էր իսկապես բողոքի ալիք բարձրացնել ավանդապահ հայ հոգևորականության շրջանակում, ինչին համաձայն չեն խնդրին անդրադարձած այլ հետազոտողներ (Ն. Մառ, Արիստակես եպս.)¹⁵⁶, որովհետև այն ավելի ուշ շրջանի երևույթ է հայկական միջավայրում և կարոտ ա-

¹⁵³ Պատմական այս կարևոր թղթի ամբողջական խորագիրն է. «Թուղթ վասն հաւատոյ և կարգաց Եկեղեցւոյ յԱրևելեան աշխարհէս առ կաթողիկոսն Հայոց Տէր Գրիգոր, գրեալ ձեռամբ Տեառն Ստեփաննոսի՝ Սիւնեաց եպիսկոպոսի, ընդ նմին և դաւանութիւն ուղղափառ հաւատոյն սրբոյն Գրիգորի Սքանչելագործի և Աթանասի Աղէքսանդրացւոյ». նույն տեղում, էջ 449–463։

¹⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 455։

¹⁵⁵ Հմմտ. Ս. Սեբեոս 1987, էջ 202։

¹⁵⁶ Սեդրակեան 1904, էջ 120–121, Սեբեոս 1987, էջ 198–199։

ռանձին ուսումնասիրության: Ամենայն հավանականությամբ Վահան կաթողիկոսը փորձել էր հայկական եկեղեցական իրականությունն ներմուծել Քաղկեդոնական Եկեղեցու և նրանց համար տոնելի սրբերի սրբապատկերներ: Ծիսական այս նորամուծությունը, բնականաբար, պետք է բողոքի ալիք բարձրացներ Հայոց Եկեղեցու ուղղադավան հոգևորականության շրջանում՝ հաշվի առնելով այս հարցում դեռևս Է դարից հաստատված հստակ մոտեցումը¹⁵⁷: Երկարնակ միջավայրում ստեղծված պատկերների մերժման մասին է վկայում նաև Հովհաննես Սարկավագը (1045–1129)՝ նկարագրելով ժամանակի իրավիճակը. «Այլ գյաճախութիւն պատկերաց աւտարոտոց ոմանց և անձանաւթից՝ անուանացելոց սրբոց, մանաւանդ՝ որոյ զկնի հակառակք Քրիստոսի ժողովոյն Քաղկեդոնի, ոչ արժանի և տեսանելոյ անգամ արասցուք»¹⁵⁸: Սարկավագի այս վկայությունը ցույց է տալիս, որ Ժ–ԺԲ դարերում մեր ժողովրդի մեջ տարածված երևույթ էր օտար, այս դեպքում՝ քաղկեդոնական սրբերի պատկերագրությունը, որի դեմ պայքարում էին Հայոց Եկեղեցու վարդապետները:

Վահանի դեմ պայքարը պայմանավորված էր նաև Հայոց Եկեղեցու ծիսաստվածաբանական մտածողությամբ: Չպետք է մոռանալ, որ Ժ–ԺԱ դարերից մեզ հասած Մաշտոց ծիսամատյանի հնագույն տարբերակում պատկերի օրինության հատուկ կանոն կա, իսկ Է դարի ականավոր եկեղեցականներից Վրթանես Քերթողի թղթում տրվում է մեր եկեղեցիներին հատուկ պատկերագրությունը¹⁵⁹: Սյունյաց պատմիչի ձևակերպմամբ՝ խնդիրը ոչ միայն օտար պատկերների տեղադրումն էր հայկական եկեղեցիներում, այլև ավանդաբար Ս. Մեղանի խաչի փոխարինումը դրանցով¹⁶⁰: Այլ խոսքով՝ Վահան

¹⁵⁷ Հմմտ. **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 356:

¹⁵⁸ **Յովհաննես Սարկավագ** 2016, էջ 340, հմմտ. **Πετροσιαν** 1987, էջ 199:

¹⁵⁹ **Մայր Մաշտոց** 2012, էջ 160–161, հմմտ. **Մայր Մաշտոց** 1807, էջ 153–158, 213–215, **Վրթանես Քերթող** 2004, էջ 497:

¹⁶⁰ Թե երբ է Հայոց Եկեղեցում Ս. Մեղանի խաչը փոխարինվել սրբապատկերով, դժվար է ստույգ ասել: Այն այժմ բնական ծիսական սովորություն է, և անկարելի է մեր խորանները պատկերացնել առանց Տիրամոր պատկերի, որն օրհնվում և օծվում է սրբալույս մյուռոնով: Նկատի ունենալով Ստեփաննոս Օրբելյանի առաջադրած փաստերը՝ կարող ենք եզրակացնել, որ գոնե

կաթողիկոսն այս քայլերով հակառակվում էր արդեն իսկ դարերով հաստատված ծիսական ավանդույթին և կանոնիկ պատկերագրությամբ:

Մաղաքիա արք. Օրմանյանը Վահանի աթոռագրկության ծիսաստվածաբանական պատճառների մեջ տեսնում է նաև քողարկված քաղաքական ենթատեքստ՝ մասնավորապես գաղափարական հակառակություն, անհաշտություն կաթողիկոսի և Աշոտ թագավորի միջև¹⁶¹: Սրան պետք է հավելել նաև Արծրունիների և Բագրատունների միջև ներքին պայքարը: Եթե առաջինները բյուզանդամետ քաղաքականության կողմնակից էին, ապա մյուսները փորձում

մինչև ԺԳ դարը Հայոց Եկեղեցում շարունակվում էր Ս. Մեղանն առանց սրբապատկերի և միայն խաչով զարդարելու ծիսական ավանդույթը: Սրա օգտին է խոսում նաև այն փաստը, որ ԺԳ դարում ընդօրինակված ձեռագիր Մաշտոցներում հայտնվում է Ս. Աստվածածնի պատկերի օժման առանձին կանոնը: Հայոց Եկեղեցու պատմությունը համակարգված շարադրած Օրմանյան պատրիարքը խնդրի վերաբերյալ ասում է. «Պատկերներու ներմուծումը, եթե միայն սեղանին վրայի համար էր, չենք կարծեր թե մինչև այն ատեն Հայ եկեղեցւոյ մէջ պատարագի սեղանին վրայ պատկեր գտնուած չլլայ, կամ թէ այդչափը դատապարտելի արարք մը ըլլայ և Հայ եկեղեցւոյ ուղղութեան դէմ, ուստի մեզի ալ տարադէպ չերևիր յունական **իկոնոստոսասի** վրայ իմանալ, որ է պատկերներով զարդարուած միջնորմը՝ մեր վարագոյրին տեղը: Սակայն այդ չափն ալ ուղղակի իբր քաղկեդոնական աղանդի նշան չի կրնար նկատուիլ, քանի որ պարզապէս ծիսական կէտ մըն էր: Ուստի պիտի ըսենք թէ իկոնները կամ իկոնոստասը միտք բանալու առիթ եղաւ, և այս կերպով մէջտեղ ելաւ քաղկեդոնիկ Վրացիներու հետ զիջողական յարաբերութիւնները կամ դաշնադրութիւնները դաւանական կէտերու մասին».

Օրմանեան 1912, էջ 1113–1114: Օրմանյանը փորձում է Վահանին ուղղված մեղադրանքները բացատրել զուտ ծիսական, իսկ հետագա շարադրանքում՝ նաև քաղաքական տեսանկյուններից: Այնինչ կաթողիկոսը գործնականում հավատքի միություն էր հաստատել քաղկեդոնականների հետ, Հայոց Եկեղեցում օտար սրբերի պատկերներ ներմուծել, խախտել նախորդ Հայրապետների հաստատած ծիսական ավանդույթները, որոնք էլ, բնականաբար, շարժել էին ուղղադավան և նախանձախնդիր հայ հոգևորականության զայրույթը:

¹⁶¹ **Օրմանեան** 1912, էջ 1116, **Πετροσιαν** 1987, էջ 200–201, **Ալեքսանյան** 2019, էջ 49–50:

էին պահպանել հայկական թագավորությունը¹⁶²: Աշխարհաքաղաքական այս իրողություններն էին պատճառը, որ Վահան կաթողիկոսը գերադասեց ապաստանել Վասպուրականում, քան հայրենի Սյունիքում, որտեղ պատկերների դեմ պայքար չկար, իսկ բյուզանդական ազդեցությունը թույլ էր: Ուսումնասիրելով քաղաքական և կրոնական իրավիճակը՝ Եզնիկ քին. Պետրոսյանը նշում է, որ փաստացի եկեղեցական պառակտությունը վերացնելու նպատակով նորընտիր Ստեփաննոս կաթողիկոսի այցը Վասպուրական և հանդիպումն Աբուսահլ-Համազասպի հետ, հավելյալ վկայություն է խնդրի քաղաքական բաղադրիչի՝ հաշվի առնելով նաև ազգի հոգևոր միությունը խորհրդանշող կաթողիկոսական հանգամանքի դերակատարությունը¹⁶³: Աթոռագուրկ կաթողիկոսի հետ բանակցությունները նաև փաստում են, որ Վահանն անգամ այդ վիճակում չէր կորցրել իր ազդեցությունը եկեղեցական և աշխարհական որոշակի շրջանակների վրա: Ուստի բնական է նաև Ստեփաննոս կաթողիկոսի փափագը՝ վերջ տալու երկպառակությանը, հոգևոր միությունն ամրապնդելու և դիմագրավելու ժամանակի հոգևոր-քաղաքական մարտահրավերներին: Աբուսահլին անգամ չէր անհանգստացրել Վահանի քաղկեդոնական հայացքները, խնդիրը քաղաքական ազդեցությունը պահպանելն էր:

Պատկերների խնդիրը հայ-բյուզանդական հարաբերությունների շրջանակում քննարկվում է նաև Խաչիկ Ա Արշարունու կաթողիկոսության շրջանում, երբ բյուզանդացիները կրկին ջանքեր են

¹⁶² Բյուզանդացիների հետ հարաբերությունները կարգավորելու Արծրունիների ցանկության մասին է վկայում նաև Ռոմանոս Ա Լեկապենոսին (920–944) ու նրա որդուն՝ Կ. Պոլսի պատրիարք Թեոփիլակտոսին (917–933) ուղղված Աբուսահլ-Համազասպի հոր՝ Գագիկ Արծրունու 926 թ. նամակը: Այստեղ թագավորը պատասխանում է Հայոց Եկեղեցուն ներկայացված բյուզանդացիների մեղադրանքներին՝ փորձելով ընդհանուր եզրեր գտնել և տարաձայնությունները վերացնել. «Եթե արդեւք հնարաւորել, ի բաց բառնալ զկրճիմն, որ կայ ի միջի ըստ առաքելոյն Պաւղոսի, զցանկն քակել և զմիջնորմն յատակել, և զերկուսինն հաստատել ի մի նոր մարդ, յոր կոչեցաք ծննդեամբ սուրբ աւագանին»։ **Գիրք թղթոց** 1901, էջ 301:

¹⁶³ Նույն տեղում, էջ 201:

գործադրում հայերին քաղկեդոնականացնելու համար¹⁶⁴: Ստեփանոս Տարոնեցու աշխատության մեջ ամբողջությամբ մեջբերված է Խաչիկ կաթողիկոսի հրամանով հայ վարդապետների պատրաստած պատասխան նամակը Սեբաստիայի հույն միտրոպոլիտին, ուր հերքվում են Հայոց Եկեղեցուն ներկայացված մեղադրանքները¹⁶⁵: Չնայած հույն միտրոպոլիտը նամակում բազմիցս մեզ *հերետիկոս* է անվանում, նամակագիրը նախ ի ցույց է դնում Ս. Գրիգոր Լուսավորչի կողմից հայերիս քրիստոնեությունը ընդունելը, նրանից ուղղափառ դավանության ուսանելը, ապա ընդգծում Հայոց Եկեղեցու հավատարմությունը 325 թ. Նիկիայի Ա, 381 թ. Կ. Պոլսի Բ և 431 թ. Եփեսոսի Գ Տիեզերաժողովների ընդունած աստվածաբանական կանոնական որոշումների հանդեպ: Թուղթն առանձնանում է հստակ քրիստոսաբանական շեշտադրումներով և Հայոց Եկեղեցու ուղղադավանությունը հաստատող Ընդհանրական Եկեղեցու հայրերից մեջբերումներով: Խաչիկ կաթողիկոսը մեղադրում է բյուզանդացիներին, որ «զքանդակեալն կամ զգրեալ պատկերն ի նիւթս ոմանս՝ պաշտէք աստուածալերարար այնքան բազմութեամբ և պաշտանասիրութեամբ»¹⁶⁶, ինչպես նաև բյուզանդական պատկերապաշտության մեջ մարդապաշտության երևույթ տեսնում: Հապացույց իր պնդման՝ նա վկայակոչում է Ընդհանրական Եկեղեցու հայրերից Ս. Գրիգոր Աստվածաբանին (329–390), որը հեղինակություն է երկու Եկեղեցիներում էլ. «*Են ոմանք, ասէ, որք պատկեր սիրելեացն սղարին, և որք զկնի եկին, անգիտացան զպատճառն և սովորութիւն կալեալ՝ Աստուած պաշտեցին*»¹⁶⁷: Ինչպես երևում է նամակից, Սեբաստիայի միտրոպոլիտը հոգուտ պատկերապաշտության բերել է նաև տեռատես կնոջ մասին ավանդագրույցը և Փրկչի անձեռակերտ պատկերի օրինակը, որոնք լայնորեն կիրառվել են հայ և բյուզանդական մատենագրությունների մեջ: Հայոց Հայրապետը, ընդգծելով Արգար թագավորին ընծայաբերված փրկչական պատ-

¹⁶⁴ Տե՛ս Օրմանեան 1912, էջ 1132–1136:

¹⁶⁵ Ասողիկ (Ստեփանոս) 2010, էջ 770–800, Գիրք թղթոց 1994, էջ 580–616:

¹⁶⁶ Ասողիկ (Ստեփանոս) 2010, էջ 795:

¹⁶⁷ Նույն տեղում:

կերի անձեռագործը լինելը, ևս մեկ անգամ հաստատում է Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը պատկերների վերաբերյալ. «Այլ *փառաւորենք և երկրպագենք զանեղն Աստուած և զանձեռագործ պատկեր Փրկչին*»¹⁶⁸: Ուշագրավ է, որ պատկերապաշտության խնդիրն առաջին անգամ այս թղթում պաշտոնապես քննարկվում է քրիստոսաբանական համատեքստում. «*Զտէրունեան և զաստուածախառն մարմինն և զաստուածացեալ ծառայական և արարածական բնութիւն աւտարացուցանէք ի Բանին...*»¹⁶⁹:

Ամփոփելով Ժ դարում Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը պատկերների հարցում՝ հանգում ենք հետևյալին՝

➤ խնդիրը քննարկվում է քաղկեդոնականության և հակաքաղկեդոնականության վեճերի շրջանակում, երբ Հայոց Եկեղեցու վարդապետաց դասը և աստվածաբանական միտքը պայքարում են հանուն ուղղափառ դավանանքի անաղարտության և ինքնուրույնության պահպանման:

➤ Վահան Ա Սյունեցին, հավատքի միություն հաստատելով բյուզանդացիների հետ, օտար սրբապատկերներ բերեց հայկական իրականություն և Ս. Մեղանի խաչը փոխարինեց դրանցով՝ դեմ գնալով արդեն իսկ ամրագրված ծիսական սովորույթին և աստվածաբանական մտածողությանը, որոնք էլ պատճառ դարձան նրա գահազրկմանը: Այստեղ հաշվի պետք է առնել նաև իշխանության և ազդեցության համար Արծրունիների և Բագրատունների միջև պայքարը, նրանց կրոնաքաղաքական կողմնորոշումները:

➤ Խաչիկ Ա Արշարունին Մեքաստիայի միտրոպոլիտին գրած նամակում առաջին անգամ պաշտոնապես պատկերների հարցը քննարկում է քրիստոսաբանական խնդիրների շրջանակում՝ շեշտելով երկրպագությունը Փրկչի պատկերին:

➤ Միևնույն ժամանակ այս դարաշրջանը նշանավորվում է որմնանկարչության ծաղկմամբ Ախթամարի Ս. Խա-

¹⁶⁸ Նույն տեղում:

¹⁶⁹ Նույն տեղում, **Πετροσιαν** 1987, էջ 205:

չում, Գնդեվանքում, Շատիկ վանքում, Որոտնավանքում, Տաթևի վանքում, Մոկքի Ապարանից վանքում և այլուր¹⁷⁰:

Պատկերների խնդրի շուրջ հայոց եկեղեցու դիրքորոշման հատակեցումը ԺԱ–ԺԲ դարերում

Պատկերապաշտությանն ու պատկերամարտությանն առնչվող խնդիրները նորովի են քննարկվում Միջնադարյան Հայաստանի վարդապետաց դասի հակաճառական, աստվածաբանական երկերում և միջեկեղեցական երկխոսությունների ժամանակ ԺԱ–ԺԲ դարերում, որոնցում նրանք մերժում են պատկերապաշտության ծայրահեղ դրսևորումները, ցույց տալիս Հայոց եկեղեցու չափավոր դիրքորոշումը՝ հիմնվելով աստվածաբանական ժառանգության և եկեղեցու ծիսագործական ավանդության վրա¹⁷¹: Մեր վարդապետները շարունակում են Վրթանես Բերթողի, Ս. Հովհան Օձնեցու և մյուսների մոտեցումները, օգտվում նրանց փաստական հիմնավորումներից, ինչպես նաև առաջադրում նոր տեսակետներ և ամփոփում Հայոց եկեղեցու աստվածաբանական մտածողությունը խնդրի վերաբերյալ: Ի դեմս Անանիա Սանահնեցու, Հովհաննես Սարկավագի, Ս. Ներսես Շնորհալու և Մխիթար Գոշի՝ մեր առաջ հանում են նաև գեղագետ աստվածաբաններն ու ուղղափառ դավանանքի ջերմեռանդ պաշտպանները, որոնց աշխատությունների

¹⁷⁰ Տե՛ս **Մանուկյան** 2019, էջ 27–41:

¹⁷¹ Այս շրջանում պատկերների խնդիրը քննարկվել է նաև ադանդավորական շարժման շրջանակում: Մասնավորապես Ժ–ԺԱ դարերի ռազմաքաղաքական գործիչ Գրիգոր Մագիստրոսը «Յաղագս նկարագրութեան սրբոյ եկեղեցւոյն սրահի գալթի. գրեաց և գայտսիկ և սակս մանիքեցւոց» խորագրով թղթում քննադատում է թոնդրակեցիներին, որոնք պավլիկյաններից ժառանգած պատկերամարտական հայացքներ ունեին. «Բազմաց մոլորեալ ի սնոտի մտածութեան իւրեանց յաճման բաղբաղենի խորհուրդս իւրեանց, կասկածանս բերեալ կարկատեն զրաբանութեամբ, կռապաշտութիւն զմերս պաշտաւն համարելով, իբրև թէ պատուողացն գնշան խաչին և գպատկերս սրբոցն»։ **Գրիգոր Մագիստրոս** 2012, էջ 305: Ապա նա թղթի հասցեատեր քրիստոնյային հորդորում է երկրպագել խաչին և պատվել սրբերի պատկերները՝ «*զմտաւ ւածելով զչարչարանս և զնահատակութիւնն նոցա*»։ նույն տեղում, էջ 305–306, հմմտ. **Քյոսեյան** 1979, էջ 133:

շնորհիվ վերջնականապես ձևավորվել է պատկերների մասին Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը:

Այս խնդրին է անդրադարձել ԺԱ դարի մատենագիր, մեկնիչ, դավանաբան և հաղբատ-սանահինյան դպրոցի ներկայացուցիչ Անանիա Սանահնեցին «Բան հակաճառութեան ընդդէմ երկարնակաց» աշխատության «Վասն պատկերապաշտից» հատվածում, որը գրվել է Պետրոս Ա Գետադարձի (1019–1058) կարգադրությամբ և ավարտվել Խաչիկ Ա Անեցու (1058–1065) օրոք 1057–1059 կամ 1054–1060 թթ.¹⁷²: 14 ճառերից բաղկացած դավանաբանական այս երկն ինքնատիպ պատասխանն է հայերին ուղղված բյուզանդացիների զանազան մեղադրանքներին և հետպատկերամարտական շրջանի կարևոր սկզբնաղբյուրներից է: Ըստ Լևոն Մելիքսեթ-Բեկի՝ «Եթե Անանիա Սանահնեցու գրվածքն ավարտելու ժամանակը սահմանենք 1054–1060 թվականները, ապա կտեսնենք, որ այն համընկնում է ճիշտ այն ժամանակին, երբ Կոստանդնուպոլսում տեղի էր ունենում բանավեճ Յակոբ Քարաբնեցու մասնակցությամբ (մոտավորապես 1059–1068 թթ.) և Դրտիլայի բանավեճը՝ Սոսթենես Մարմաշենցու մասնակցությամբ (1046 թ.): Եվ բոլորովին սխալ չի լինի, եթե ասենք, որ այդ երկն անմիջական արդյունքը լինի հենց Դրտիլայի (Ջավախքում) 1046 թվականի բանավեճի և նրա յուրովի արձագանքը՝ հայ մատենագրության մեջ»¹⁷³: Մեկ այլ տեսակետի համաձայն՝ Սանահնեցու երկը լռելյայն պատասխանն է հայերի դեմ գրված նույն ժամանակաշրջանի հույն նշանավոր աստվածաբան Նիկիտա Ստետաթոսի (1000–1090) չորս ճառերի: Դրանք գրվել են հավանաբար 1050-ական թթ., երբ Պետրոս կաթողիկոսը դեռ Կ. Պոլսում էր: Վերոգրյալ ճառերի ռուսերեն թարգմանիչ Դիոնիսիոս քահանայի կարծիքով՝ չնայած Սանահնեցին կաթողիկոսի պատվիրակության մեջ չէր և դժվար թե անձնապես ծանոթ լիներ հույն աստվածաբանին, բայց նա Գետադարձի խնդրանքով հակաճառական իր երկում անդրադառնում է հայերի դեմ ուղղված հենց այդ

¹⁷² **Անանիա Սանահնեցի** 2000, էջ 289–291, ռուսերեն թարգմանությամբ՝ **Анания Санахнеци** 2017, с. 605–610.

¹⁷³ **Մելիքսեթ-Բեկ** 2016, էջ 119:

մեղադրանքներին՝ հաշվի առնելով նաև Ս. Ծննդյան տոնի նշման թվականի մասին Սանահնեցու աշխատության համապատասխան հատվածը¹⁷⁴: Ուշադրության է արժանի, որ Անանիա Սանահնեցին 1065 թ. Կ. Պոլսում մասնակցել է հայ-բյուզանդական աստվածաբանական երկխոսությանը, որտեղ էլ կարող էր ծանոթանալ նաև անձնապես հույն աստվածաբանին¹⁷⁵: Անկախ Անանիա Սանահնեցու հականառական երկի գրության թվականից և հեղինակային պատկանելիությունից, այն կարևոր սկզբնաղբյուր է ժամանակի աստվածաբանական խնդիրներն ու մտածողությունը հասկանալու համար, այդ թվում նաև պատկերամարտության և պատկերապաշտության վեճեր համատեքստում:

Անանիա վարդապետը հականառության «Վասն պատկերապաշտից» գլխում նախ մատնանշում է պատկերապաշտության պատճառը, որը չենք հանդիպում որևէ այլ մատենագրի երկում: Ըստ նրա՝ պատկերները ստեղծվել են ոչ թե պաշտամունքի, այլ պոռնկությունից ծնված անժամանակ մահացած մանուկների համար: Հետևաբար մանկանման պատկերների ստեղծման նպատակն էր խղճահարություն առաջացնել և պատկերների միջոցով ծնողներին հեռու պահել կրկին մեղանչելուց: Դատապարտելով պատկերապաշտական ցանկացած դրսևորում՝ հեղինակն այն կռապաշտություն է համարում և կոդմ արտահայտվում պատկերի «չափավոր» ընկալմամբ: Նրա համար միակ ընդունելի երկրպագելին խաչն ու նրա վրա բևեռված Քրիստոս են. «Եւ զհարդ մարթի զկենդանի պատկերն ի Խաչին բևեռեալ թողուլ և նմանութեան լոկոյ, որ ի ճարտարաց նկարեցաւ, այնմ երկիր պագանել»¹⁷⁶: Այնուհետև իր ասածը հիմնավորելու համար հեղինակը մարդկանց հասկանալի կենցաղային օրինակ է բերում. «Եւ արդ, ո՞վ որ, զթագաւոր կենդանի տեսեալ յաթոռ փառաց նստեալ, թողուլ զայն և մեռեալ պատկերի,

¹⁷⁴ Дионисий (Шленов) 2008, с. 44–45; Дионисий (Шленов) 2009, с. 265–272.

¹⁷⁵ Անանիա Սանահնեցի 2000, էջ 15–16, Аняния Санахнеци 2017, с. 596–597:

¹⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 290:

որ ի մարդկանէ նկարագրեալ, այնմ երկիր պագանիցէ»¹⁷⁷: Ինչպես նկատում է Հակոբ Քյոսեյանը. «Խաչի հետ մեկտեղ, նրա վրա բևեռված Քրիստոսի պատկերի այսօրինակ կարևորումը թույլ է տալիս որոշակի գուգահեռ կամ ընդհանրության եզր հայտանշել նրա և XI դարի հայ նկարչարվեստում (ի հակակշիռ խաչի) խաչելության պատկերագրության բավական շեշտված դրսևորման փաստի միջև: Այսպիսի գուգահեռի հնարավորությունը բխում է մինչ պատկերամարտական շրջանում հայերի՝ առանց Քրիստոսի միայն խաչին երկրպագելու փաստի հաշվառումից»¹⁷⁸:

Անանիա վարդապետը հստակ տարբերակում է պատկերներ պաշտելն ու պատվելը, բայց միևնույն ժամանակ ընդդիմախոսին զգուշացնում դրանց սխալ ընկալման հնարավորության մասին: Ճիշտ է, գիտունները կարող են հասկանալ այս զանազանությունը, ինչպես նաև կոապաշտության մեջ ընկնելու պատճառ դառնալ անուսների և տգետների համար: Այս ամենը հաշվի առնելով՝ ավելի լավ է երկուսն էլ մերժել ու միայն խաչը պաշտել և դրան երկրպագել¹⁷⁹: Քննադատելով պատկերապաշտության ծայրագեղ դրսևորումները և ակնարկելով բյուզանդացիների ծիսական սովորույթները՝ նա ցավով է նշում, որ խաչն ու եկեղեցին պատվելուց առավել պատկերներն են պաշտում: Ավելին՝ հույն հոգևորականները ոչ թե մարդկանց զգուշացնում և հեռու են պահում այս սխալ սովորույթներից, այլ հորդորում պատկերապաշտ լինել՝ այդպիսով գայթակղություն դառնալով տգետների համար: Իսկ չափավորության սահմաններում հայերիս համար պատվելի են միայն Քրիստոսի, առաքյալների և մարգարեների պատկերները, իսկ մարտիրոսները կենդանի, անմահ են և բարեխոս մեզ համար Աստծու մոտ. «Այլ մեր նկարագրենք զպատկեր Քրիստոսի և զառաքելոց և զմարգարեից և հայեցեալ տեսանենք և պատուենք, այլ ոչ հրամայենք տխմարաց և տգիտաց ժողովրդոց առաւել, քան զչափն, պատիւ և պաշտաւն մա-

¹⁷⁷ Նույն տեղում, հմմտ. Քյոսեյան 2021, էջ 75–76:

¹⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 75–76:

¹⁷⁹ Նույն տեղում:

տուցանել, զի մի տգիտութեամբ գայթակղեալ ի կռապաշտութիւն անկանիցին»¹⁸⁰:

Սանահնեցու այս մտածումները կրկնում և շարունակում է նույն դպրոցի մեկ այլ հռչակավոր սան, աստվածաբան, տոմարագետ, մանկավարժ և գեղագետ Հովհաննէս Սարկավագը (1045–1129). «Իսկ առաջի Աստուածածնին պատկերի կամ որ ի սուրբ եկեղեցիս քանդակեալք իցեն, Որդւոյ նորա երկրպագել և աղաչել զծնողն ի բարեխաւսութիւն: Այլ եթէ զառաքելոցն և զմարգարէիցն և զյայտնեաց վկայիցն տեսանիցենք յեկեղեցիսն և ի վկայարանս զդրոշմեալ կենդանագրութիւնս, աւրինել պարտիմք զԱյն, որ ընտրեացն զնոսա և Նմա երկրպագելով՝ գոհանալ զսիրոյն առ ազգս մարդկան, իսկ զնոսա ի բարեխաւսութիւն ածել, այլ ոչ նիւթապաշտ և պատկերապաշտ լինել»¹⁸¹: Հովհաննէս Սարկավագի դավանաբանական գրվածքի «Վասն պատկերաց» և «Վասն մասանց պատուոյ, յորում և վասն պատկերաց դարձեալ» գլուխները նույնպէս կարևոր սկզբնաղբյուր են պատկերների խնդրի ժամանակի ընկալումներն ու մոտեցումները հասկանալու համար¹⁸²: Հեղինակը տեղյակ է խնդրին առնչվող ոչ միայն գեղագիտական ըմբռնումներին, քրիստոնեական մատենագրության մեջ շրջանառված ավանդազրույցներին և մոտեցումներին, այլև ժողովրդի մեջ արմատացած սխալ սովորույթներին: Իբրև նախանձախնդիր եկեղեցական՝ նա զգուշացնում է հեռու մնալ օտար՝ քաղկեդոնական սրբերի պաշտամունքից, ինչպէս նաև տներում չաղոթել անհայտ սրբերի պատկերների առաջ¹⁸³: Շարունակելով Վրթանէս Քերթոդի միտքը, թե՛ «Այսպէս և պատկե-

¹⁸⁰ Նույն տեղում:

¹⁸¹ **Հովհաննէս Սարկավագ** 2016, էջ 335: Այս աշխատության մասին տե՛ս **Πετροσιαν** 1987, էջ 219–220, **Քյոսեյան** 1979, էջ 127–134:

¹⁸² Նույն տեղում, էջ 335–343:

¹⁸³ Այս երևույթին մեկ այլ տեսանկյունից է ընդդիմանում նաև Մաղաքիա արք. Օրմանյանը. «Հակառակ ուրիշ եկեղեցիներու հաւատացեալներուն սովորական դարձած բարեպաշտութեան, Հայ Եկեղեցւոյ հաւատացելոց ներեալ չէ տուներու և ուրիշ բնակարաններու կամ հասարակաց տեղերու մէջ հոգևոր յարգանաց առարկայ եղող պատկերներ զետեղել, որով որոշակի կերպով իրարմէ կը զատուին հոգևոր յարգանքի և արուեստական զարդի առարկաները» **Օրմանեան** 1911, էջ 137:

րացն երկրպագանել ոչ վասն դեղոցն է, այլ վասն Քրիստոսի, յորոյ անունն նկարեցան»¹⁸⁴, Սարկավագը նույնպես անդրադառնում է պատկերամարտների կողմից պատկերապաշտներին ներկայացվող մեղադրանքին, որ նրանք Արարչի փոխարեն երկրպագում են արածներին և նյութին՝ սրբոց պատկերագրության հատվածում արձանագրելով. «Նոյնպես և յորժամ գկենդանագրութիւն նոցա պատկերաց տեսանենք յեկեղեցիս և ի վկայարանս՝ երկրպագելով Աստուծոյ, զճգնութիւն նոցա միջնորդ և աւժանդակ մեզ առ նոյն ինքն մատչելոյ առնումք՝ աղաչել նաքաւք, **որոց գծագրութիւնն, և ոչ գունովք երանգոցն և կամ զինչ նիւթովք և իցէ**, զՏէրն մեր և զԱստուած ի հաշտութիւն ածել»¹⁸⁵: Սարկավագը քաջատեղյակ է հայ և բյուզանդական մատենագրություններում կենցաղավարած պատկերը՝ որպես հիշողություն հոգևոր ընկալմանը, որը մեզանում շրջանառվել է Վրթանես Քերթոդի միջոցով նախքան բյուզանդական պատկերամարտության սկզբնավորումը:

Հովհաննես Սարկավագը զանազանում է սրբապատկերների երեք տեսակ՝ Փրկչի, Ս. Աստվածածնի և սրբերի¹⁸⁶: Ինչպես կտեսնենք հաջորդիվ, աստվածաբանական այս մտածումն արտացոլված է նաև ժամանակաշրջանի ծիսական կանոններում: Բնականաբար, մեզ համար երկրպագելի են նախևառաջ Փրկչի պատկերները և հատկապես Աբգար թագավորին նվիրաբերվածը, ավելին՝ նաև վերջինիս կրկնօրինակները. «Իսկ գտուեալն ի Տեառնէ Իւրն անպարագրութեան ամենասուրբ և աստուածային պատկեր բարեպաշտին Աբգարու՝ **երկրպագել** նմին՝ որպէս ինքեան մարմնացելոյ Բանին, և զնոյն նկարագրեալս յեկեղեցիս ի մարդկանէ տեսանելով և երկրպագելով Քրիստոսի՝ անկանիլ առաջի և աղաչել վասն փրկութեան»¹⁸⁷: Այս տողերից պարզվում է, որ ի տարբերություն բյուզանդական մատենագրության մեջ պահպանված գեղագիտության ընկալումների, հայկական իրականության մեջ բուն սրբության հետ նույնացումը

¹⁸⁴ Վրթանես Քերթոդ 2004, էջ 498:

¹⁸⁵ Հովհաննես Սարկավագ 2016, էջ 34, Քյոսեյան 1979, էջ 130:

¹⁸⁶ Տէ՛ս Πετροσιαν 1987, էջ 218–223:

¹⁸⁷ Հովհաննես Սարկավագ 2016, էջ 342:

տարածվում էր միայն փրկչական պատկերների վրա¹⁸⁸: Դրանք տեսնելով՝ պետք է գոհանանք «սրտի մտաւք» և երկրպագենք Տիրոջը: Այլ խոսքով՝ Տիրոջ բոլոր սրբապատկերները հավասար են և միջոց Նրան առավել մերձենալու համար: Այդ սրբապատկերին աղոթելիս ոչ թե մեր խնդրանք ուղղում ենք բուն նկարին, այլ պատկերված Քրիստոսին:

Հովհաննէս Սարկավագը որոշակիորեն արտահայտվում է նաև Տիրամոր պատկերի մասին. «Իսկ առաջի Աստուածածնին պատկերի կամ որ ի սուրբ եկեղեցիս քանդակեալք իցեն, Որդւոյ նորա երկրպագել և աղաչել զծնողն ի բարեխաւսութիւն»¹⁸⁹: Այստեղից պարզ է դառնում, որ ոչ թե պետք է երկրպագել Տիրամորը, այլ նրա Որդուն, իսկ Ս. Աստվածածնի դեպքում նրա բարեխոսությունը հայցել: Անդրադառնալով Քրիստոսի անձեռագործ պատկերին՝ Սարկավագը «առաւել ամենեցուն սրբոցն» է համարում առաքյալներին տրված Տիրամոր պատկերը՝ կրկին ընդգծելով Ս. Աստվածածնի բարեխոսական գործառույթը Եկեղեցու կյանքում:

Հեղինակը սրբերի պատկերների հարցը նախ քննարկում է նրանց մասունքներին տրվող հարգանքի համատեքստում՝ մեկ անգամ ևս արձանագրելով Քրիստոսի Եկեղեցու դիրքորոշումն այդ հարցում. «Պատուել զսուրբ նշխարս երանելեացն ոսկերաց բարւոք սովորութեամբ և գեղեցիկ աւանդութեամբ ուսեալ է Եկեղեցի և աղաչել զնոսա ի բարեխաւսութիւն առ Տէրն իւրեանց, այլ փոխանակել զնոսա ընդ Փրկչին և Տեառնն անսրբութիւն է»¹⁹⁰: Ամեն կերպ պետք է խուսափել պատկերի աստվածացումից և գերհարգանքից, որոնք կռապաշտության են տանում: Հենց սրբերը կտրտմեին և կընդդիմանային նման մոտեցումներից: Պաշտպանելով պատկերի ընկալման չափավոր մոտեցումը՝ Սարկավագը նաև նշում է, որ տեղյակ է սրբերի մասին Ս. Գրքի վկայություններին և չի ցանկանում որևէ կերպ նրանց տրվող հարգանքը փոքրացնել, «այլ զոմանց պատկերապաշտաց զչարամտութիւն և զսխալանս կամիմ զգաս-

¹⁸⁸ Հմմտ. **Քյոսեյան** 1979, էջ 132:

¹⁸⁹ **Յովհաննէս Սարկավագ** 2016, էջ 335:

¹⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 339:

տացուցանել»¹⁹¹: Նա նաև սահմանում է սրբերին տրվող հարգանքի չափանիշը՝ այն պետք է լինի նրանց սրբությանը համապատասխան և տեղին առանց որևէ ավելորդությունների:

Այս ժամանակաշրջանում պատկերների խնդիրը քննարկվում է նաև հայ-բյուզանդական և հայ-վրացական եկեղեցական հարաբերությունների և երկխոսության ժամանակ: Ս. Ներսես Շնորհալին 1165 թ. բյուզանդական Մանուել Ա Կոմնենոս կայսրին հղած «Գիր հաւատոյ խոստովանութեան Հայաստանեայց Եկեղեցոյ» թղթում, հերքելով Բյուզանդիայում տարածված թյուր կարծիքը, թե իբր հայերը մերժում են սուրբ պատկերները և միաժամանակ շեշտելով, որ այդպիսիներին նաև մենք ենք պարսավում և նգովում, ընդգծում է. «Ընդունիմք և երկրպագեմք պատկերի տնաւրէնութեան Փրկչին մերոյ, այլ և զամենայն սրբոց պատկերս ըստ իւրաքանչիւր կարգի պատուեմք, զորս և յեկեղեցիս մեր նկարեմք և ի պատարագամատուցի հանդերձս»¹⁹²: Հայոց Հայրապետը նաև վստահեցնում է կայսրին, որ պատժում և փակում են նման կարծիք ունեցող տգետների և տիւմարների բերանները: Շնորհալին պատկերահարգության խնդիրը քննարկում է նաև խաչի երկրպագության համատեքստում: Խաչի նյութն ինքնին ոչինչ է և անարժեք: Բայց երբ այն ներկայացնում է աներևույթ Աստծուն, իմաստափոխություն է կատարվում: Նմանապես պատկերի նյութն ու ներկերն են այլափոխվում, երբ պատկերում ենք Փրկչին. «Որպէս զաստուածընկալն խաչ տեսանելով՝ ո՛չ երևելի նիւթոյն, այլ աներևութին Աստուծոյ, որ ի նմա՝ զերկրպագութիւն մատուցանեմք, այսպէս և փրկչական պատկերին. ո՛չ նիւթոյն և դեղոցն, այլ Քրիստոսի, որ է պատկեր աներևութին Աստուծոյ Հաւր երկրպագեմք նովալ»¹⁹³: Ինչպես տեսնում ենք, Շնորհալու աստվածաբանական այս մտածողությունը համահունչ է Հայոց Եկեղեցու նախորդ հայրերի մտածումներին, որոնք հստակ արտահայտվում են այս մասին: Իսկ սրբերի պատկերների մասին նույն հեղինակը կրկին արտահայտում է ժամանակաշրջանի մոտեցումները.

¹⁹¹ Նույն տեղում:

¹⁹² Ներսես Շնորհալի 2022, էջ 298, հմմտ. Ղազարյան 1972, էջ 69–71:

¹⁹³ Նույն տեղում, էջ 352:

«Իսկ զսրբոցն զպատկերս պատուենք և փառաւորենք միջնորդ և բարեխաւս առ Աստուած ունելով: Սակայն զերկրպագութիւնն Աստուծոյ ի ձեռն նոցա մատուցանենք, զի երկրպագելի միայն Արարչին է պատկեր և ոչ արարածոյ»¹⁹⁴: Ըստ Շնորհալու՝ երկրավոր կյանքում նաև արժանավորների և անարժանների երկրպագություն կա: Պարզապես սրբերի վախճանից հետո նրանց մարմինները երկրպագելի են դառնում, քանզի ուղղափառ մտածողության համաձայն՝ Աստված բնակվում է նրանց ոսկորներում, իսկ անսուրբները զուրկ են աստվածային շնորհից: Միայն Արարիչն է Իր էությանմբ ամենուր, իսկ մահկանացու և անկատար մարդիկ ժամանակի մեջ ինչ-որ տեղում են: Մեջբերելով Ս. Պողոս առաքյալի խոսքը, թե՛ «Աստուած զՆա առաւել բարձրացոյց և շնորհեաց Նմա անուն, որ ի վեր է, քան զամենայն անուն, զի յանուն յանուն Յիսուսի Քրիստոսի ամենայն ծունր կրկնեսցի, երկնաւորաց և երկրաւորաց, և սանդարամետականաց» (Փիլ. Բ 9–10)՝ Շնորհալին եզրակացնում է, որ միայն Արարչի պատկերին պետք է երկրպագենք, իսկ մեզ բնութենակից մարդկանցը՝ պատվենք և հարգենք, նրանց առաքինի կյանքն ընդօրինակենք: Ուստի պատկերն անարգողները ոչ թե նյութն են անպատվում, այլ պատկերվածին՝ Տիրոջը կամ Նրա ծառաներին¹⁹⁵:

Հայերին ուղղված պատկերներ չընդունելու վրացիների մեղադրանքին անդրադարձել է կանոնագետ Մխիթար Գոշը շուրջ 1206 թ. գրված «Թուղթ առ վրացիսն» դավանաբանական թղթում: Բանն այն է, որ վրացիները հույների հետևողությամբ պնդում էին, որ հայերը չեն երկրպագում Քրիստոսի, Ս. Աստվածածնի և սրբերի պատկերներին: Քրիստոսի եկեղեցու մեկությանմբ և դավանական հան-

¹⁹⁴ **Ներսէս Շնորհալի** 2022, էջ 352: ԺԳ–ԺԴ դարերի մատենագիր Մովսէս Երզնկացին տրապիզոնցի հունադավան Գրիգոր երեցի՝ Հայոց Եկեղեցու մասին ամբաստանագիր թղթին ի պատասխան վկայակոչում է հայ վարդապետներին և Շնորհալուն. «Երկրպագելի պատկեր միայն Քրիստոսին է: Իսկ այլ սրբոցն պատկեր պատուելի է, զոր պատուենք և համբուրենք, այլ ոչ երկրպագելի: Այլ նշխարք սրբոցն երկրպագելի է, զի շնորհք աստուածային հանգուցեալ է յոսկերս նոցա...: Այլ մեք ամենեցուն պատուիրենք զսրբոցն պատկերսն պատուել և Փրկչին երկրպագել»։ **Մովսէս Երզնկացի** 1975, էջ 36–37:

¹⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 353–354:

դուրժողականությամբ պայմանավորված՝ Գոշը նախ ընդգծում է քրիստոնյա տարբեր ազգերի սովորությունների և կարգերի զանազանության մասին՝ շեշտելով. «Յոյնք և Վիրք զպատկերագրութիւն առաւել պատուեն, և Հայք՝ զխաչ»¹⁹⁶: Հեղինակը հակընդդէմ հարց է ուղղում, թե ինչպե՛ս կարող են հայերը պատկերներ չընդունել, երբ Քրիստոս Իր պատկերն ուղարկեց հենց Հայոց Աբգար թագավորին, իսկ Ս. Սեդրեստրոսն առաքյալների պատկերներն ուներ: Այս երկու փաստերի հիշատակման նպատակն է ցույց տալ, որ պատկերներն ընդունելի էին դեռևս առաքելական շրջանից: Դավանաբան հեղինակը տեղյակ է պատկերներին առնչվող խնդիրների շրջանակին՝ կռապաշտության մեղադրանք, պատկերներ այրելու պարագաներ և այլն: Պատմաձիսական տեսանկյունից հետաքրքիր է Գոշի երկուստեք մեղադրանքը. «Ձի որպէս Հայք զխաչ անարգեցին՝ արհամարհանաւք յամենայն տեղիս կանգնելով, նոյնպէս և Յոյնք և Վիրք՝ զպատկերս»¹⁹⁷: Ամփոփելով պատկերներին առնչվող հատվածը՝ Մխիթար վարդապետը եզրակացնում է. «Ձի զոր գիտեմք՝ ընդունիմք և պատուենք, զի յիշեցուցիչ է՝ որպէս պատմութիւն վարուց սրբոցն, բայց զի արք տգետք զպաշտելի կարծեն՝ վասն այն և ոչ փութան առնել Հայք, այլ իմաստունք զսրբոցն զարարեալ[ս]ն ոչ անպատուեն»¹⁹⁸:

Պատկերների խնդիրը հայ-վրացական դավանական պայքարի հորձանուտում արծարծվել է մեկ այլ առիթով նույնպես: Մասնավորապես Չաքարե ամիրսպասալարը մեծ փափագ ուներ Հայոց Եկեղեցում բարեփոխումներ կատարելու և նորամուծություններ մտցնելու միջոցով մեղմացնել վրաց հոգևորականության մեղադրանքները հայերի հանդեպ և կարգավորել եկեղեցական հարաբերությունները: Չպետք է մոռանալ, որ երկու ժողովուրդների ռազմաքաղաքական դաշինքին խոչընդոտ էին դավանական և ծիսական տարբերությունները: Խնդիրների հանգուցալուծման նպատակով Չաքարեն խնդրանքով դիմում է Կիլիկիայի Լևոն Բ Մեծագործ արքային (1198–1219) և Հովհաննես Չ Սսեցի կաթողիկոսին (1203–

¹⁹⁶ Մուրադյան 2011, էջ 217:

¹⁹⁷ Մուրադյան 2011, էջ 246:

¹⁹⁸ Նույն տեղում:

1221): 1207 թ.¹⁹⁹ Ստում գումարված ժողովի Դ կանոնը սահմանում էր. «Ընդունել գնկարագրությւն պատկերի Փրկչին, և ամենայն սրբոց, և մի՛ խոտել գնոսա իբրև զպատկերս հեթանոսաց»²⁰⁰:

Ամփոփելով ԺԱ–ԺԲ դարերում պատկերների հարցում մեր դիրքորոշումը՝ կարող ենք փաստել հետևյալը.

1. Հայոց Եկեղեցին կողմ է պատկերների չափավոր ընկալմանը՝ դատապարտելով ծայրահեղ բոլոր դրսևորումները, որոնք կարող են կռապաշտության հանգեցնել: Ուստի պետք է խորշել նաև պատկերների աստվածացումից և գերհարգանքից:

2. Միակ երկրպագելին Զրիստոսի պատկերն ու խաչն են, իսկ սրբերինը՝ պատվելի: Երկրպագելի են նաև սրբերի նշխարները, որոնցում աստվածային շնորհն է բնակվում:

3. Երկրպագելի և բացառիկ է նաև առաքյալներին տրված Ս. Աստվածածնի պատկերը, իսկ նրա մյուս պատկերները՝ առավել պատվելի: Տիրամոր պատկերի առաջ աղոթելով՝ պետք է խնդրենք նրա բարեխոսությունն իր Որդու մոտ:

Պատկերների օրհնության և օծման ծիսականոնները Հայոց եկեղեցում

Հայոց Եկեղեցու ծիսական հնավանդ սովորույթի համաձայն՝ եկեղեցում գործածվող պատկերներն օրհնվում և օծվում են՝ այդպիսով տարբերվելով մյուսներից ծիսագործնական նշանակությամբ և կիրառությամբ: Մեզ հասած «Հնագույն Մաշտոցում» (Ժ–ԺԱ դդ.) պահպանվել է խնդրին առնչվող միայն մեկ կանոն հետևյալ խորագրով՝ «Կանոն գնկարել եկեղեցի արհնել»²⁰¹, որը բաղկացած է երեք

¹⁹⁹ Պատմագրության մեջ այս ժողովի գումարման թվականի մասին տարբեր կարծիքներ կան. տե՛ս **Գևորգյան** 2018, էջ 217–226:

²⁰⁰ **Կիրակոս Գանձակեցի** 1961, էջ 170:

²⁰¹ **Մայր Մաշտոց** 2012, էջ 160–161, Վենետիկի Մխիթ. մատ. ձեռ. ՀմԻ 199/323, 1216 թ. 42ա: Ըստ «Մաշտոց» ծիսարանին կցված օրհնությունաբեր ցուցակի՝ այս կանոնի հեղինակը Ս. Գրիգոր Լուսավորիչն է. տե՛ս **Զարբհանալեան** 1889, էջ 247, **Արևշատյան** 1982, էջ 145–146, **Պողարեան** 1990, էջ 94: Արվեստաբան Հրավարդ Հակոբյանի կարծիքով Ս. Հովհան Մանդակու-

սաղմոսներից ու կարճ աղոթքից: Սաղմոսների ընթերցումից հետո դրված խրատում ասվում է. «Եւ արհնութիւն և փառս հանեն, և տեառնագրեն զբոլոր եկեղեցին միւռոնաւն, և սարկաւագն քարոզէ՝ Վասն ի վերուստ»²⁰²: Այս խրատին հաջորդում է նաև կարճ աղոթք՝ ամփոփելով պատկերների վերաբերյալ տվյալ ժամանակաշրջանի Հայոց Եկեղեցու աստվածաբանական մտածողությունը: Ուշադրության են արժանի այս ծիսականոնի խորագրի և աղոթքի շեշտադրությունները: Հստակ չէ, թե կանոնի խորագրային «զնկարե[ա]լ եկեղեցի» արտահայտության ներքո ի՞նչ պետք է հասկանալ՝ եկեղեցու որմնանկարների, տարբեր սրբերի, տերունական պատկերների օրհնություն, թե՞ նույն ծեսը կատարվել է երկու դեպքում էլ: Մեկ այլ հարց է, թե պատկերներն սկզբում պարզապես օրհնվե՞լ են, թե՞ նաև օծվել մյուռոնով²⁰³: Ամեն դեպքում հարցերը բազում են, որոնցից մի քանիսին պիտի փորձենք պատասխանել՝ հիմնվելով առկա մատենագրական սկզբնաղբյուրների, ձեռագրական ավանդույթի և «Մաշտոց» ծիսարանի վրա:

Հետագայում այս կանոնը ճոխացել է նաև շարականով, կարճ աղոթքն իմաստային փոփոխությամբ դարձել է ավելի մեծ աղոթքի երկրորդ հատվածը, իսկ վերջում ավելացել է սրբալույս մյուռոնով պատկերի օծումը՝ «Կանոն զնկարեալ եկեղեցի և պատկեր օրհնելոյ և օծելոյ» խորագրով գետեղվելով 1807 թ. Կ. Պոլսում հրատարակված և ցայսօր Հայոց Եկեղեցում գործածվող «Մայր Մաշտոցում»²⁰⁴: Բայց արդեն ԺԴ դարի ձեռագիր «Մաշտոցներում»²⁰⁵, երբ

նին է ստեղծել այս ծիսականոնը. **Հակոբյան** 2003, էջ 38: Արիստակես եպս. Մեղրակյանը, ուսումնասիրելով 59 ձեռագիր մատյաններ, եզրակացնում է, որ մինչև ԺԷ դարի կեսը Հայոց Եկեղեցում պատկերների օրհնության կարգ չի եղել, իսկ մյուռոնով օծելու սովորույթը հետագայի հավելում է: Սրբազանի այս սխալ տեսակետը որևէ աղերս չունի ճշմարտության հետ, քանզի մեզ հասած «Հնագույն Մաշտոցում» արդեն իսկ նման կանոն կա. **Մեղրակեան** 1904, էջ 116, **Πετροσιαν** 1987, էջ 190:

²⁰² Նույն տեղում, էջ 160:

²⁰³ Խնդիրը միանշանակ չէ՝ նաև բյուզանդաժես ուղղափառ եկեղեցիներում. տե՛ս **Bigham**:

²⁰⁴ **Գիրք Մեծ Մաշտոց** կոչեցեալ 1807, էջ 213–215:

հատակ ձևավորվել և վերջնականացել էր պատկերների հանդեպ Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը, հանդիպում ենք նաև սրբերի, Քրիստոսի և Ս. Աստվածածնի պատկերների օրհնության և օծման առանձին կանոնների՝ «Կանոն օրհնութեան նկարեալ եկեղեցւոյ և ամենայն սրբոց պատկերաց»²⁰⁶, «Կանոն փրկչական պատկեր օրհնելոյ»²⁰⁷ և «Կանոն օրհնելոյ զպատկեր Սուրբ Աստուածածնին»²⁰⁸: Փաստացի տպագիր «Մայր Մաշտոցում» պատկերների օրհնության և օծման չորս կանոն ունենք՝ «զնկարեալ եկեղեցու», սրբերի, Փրկչի և Ս. Աստվածածնի պատկերների:

Պատկերների օրհնության և օծման ծեսի մասին մատենագրական և պատմական սկզբնաղբյուրները շատ սակավախոս են: Չէ դարերի մատենագիր Վրթանես Քերթոզն «Ընդդէմ պատկերամարտից» կարևոր աշխատության մեջ նշում է հայկական եկեղեցիներում հանդիպող պատկերագրության մասին՝ առանց որևէ խոսք ասելու դրանց օրհնության կամ օծման մասին²⁰⁹: Այս խնդրի շրջանակում մեկ այլ քննարկման նյութ է առհասարակ հայկական եկեղեցիներում առանձին սրբապատկերների գոյությունը պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններում և դրանց ծիսաստվածաբանական կիրառությունը²¹⁰: Այստեղ նկատի ունենք մեր մատենագրութ-

²⁰⁵ Վենետիկի Մխիթ. մատ. ձեռ. Հ^{մբ} 1173/332, 1345 թ., թ. 73ա–78բ, Հ^{մբ} 86/368, 1346/7 թ., թ. 80ա–81ա: Ըստ առաջին ձեռագրի նկարագրության՝ Մաշտոցս բաղկացած է հայ-լատին ծեսերից և կոչվում է «Մաշտոց Սսեցւոց», իսկ երկրորդը միաբարների թարգմանություններից է. տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Սատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Գ, էջ 153–155, 351:

²⁰⁶ **Գիրք Մեծ Մաշտոց** կոչեցեալ 1807, էջ 153–155:

²⁰⁷ Նույն տեղում, էջ 156–157:

²⁰⁸ Նույն տեղում, էջ 157–158:

²⁰⁹ **Վրթանես Քերթոզ** 2004, էջ 497:

²¹⁰ Ցայսօր պահպանված հրաշագործ սրբապատկերից է «Սևանի Աստվածամայրը», որն այժմ ցուցադրվում է ՀՀ Ազգային պատկերասրահում: Ըստ ավանդության՝ 1692 թ. այս սրբապատկերի առաջ է աղոթել Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության հիմնադիր Մխիթար Սեբաստացին (1676–1749) և բժշկվել: Կրկնօրինակն այժմ պահվում է Վենետիկի Ս. Ղազար կղզում: Հետաքրքիր է նաև այս սրբապատկերի կրկնօրինակման պատմությունը: Նշանավոր հայագետ Հ. Ղևոնդ Ալիշանը (1820–1901) մեծ ցանկու-

յան մեջ հիշատակված Քրիստոսի անձեռակերտ պատկերը կամ դաստառակը, Ս. Բարթողիմեոս առաքյալի՝ Հայաստան բերած և Հոգյաց վանքում պահված Աստվածամոր պատկերը, ինչպես նաև Դվինի և Խոր Վիրապի եկեղեցիների Տիրամոր սրբապատկերները²¹¹: Եթե առաջին երկուսի դեպքում ամեն ինչ հասկանալի է, ապա մյուսների դեպքում ոչինչ չգիտենք՝ դրանք օրինվե՞լ-օծվե՞լ են և նոր գետեղվել եկեղեցիներում, թե՞ ոչ:

Առաջին անգամ պատկերների օրհնության և օծման մասին մեր մատենագրության մեջ հստակ նշում է Ս. Հովհանն Օձնեցին «Ընդդեմ պաւղիկեանց» ճառում՝ չանդրադառնալով ծիսական արարողությանը. «Որպէս և ահաւասիկ մեք բանիւ առաքելոցն հաւատացեալքս ամենասուրբ Երրորդութեանն, նկատեմք օծեալ իւղովն զփրկութեանն գործարանս՝ զեկեղեցիս, զսեղանս, զխաչս, **զպատկերս...**»²¹²: Ցավոք, խնդրի լուսաբանությանը չեն օգնում նաև Է–Ժ դարերում ստեղծված և մատենագիրների կողմից վկայված հայկա-

թյուն ուներ ստանալ այս սրբապատկերի կրկնօրինակը լուսանկարի կամ գունանկարի ձևով: Նա մի քանի նամակներ է գրում Մայր Աթոռի միաբաններին՝ հուսալով, որ կրկնօրինակումը կանի հայտնի նկարիչ Վարդգես Սուրենյանցը (1860–1921): 1903 թ. Խրիմյան Հայրիկը Մխիթարյան միաբանությանն է նվիրում Ենովք Նազարյանի՝ Տփղիսում կատարած սրբապատկերի կրկնօրինակը: «Սևանի Աստվածամայր» հրաշագործ և պատմական եզակի սրբապատկերներից է, որի տեղը ոչ թե թանգարանն է, այլ եկեղեցին. այս մասին տե՛ս **Առաքելյան** 1983, էջ 279–285, **Ալիշան** 2021, էջ 351–352, ծնթ. 17:

²¹¹ Տե՛ս **Հակոբյան** 2003, էջ 31–32:

²¹² **Յովհանն Օձնեցի** 1833, էջ 43: Պատկերների խնդրին առաջինն անդրադարձած Մուշեղ վարդապետը բնագրային *զպատկերս* բառն առանց ձեռագրական հիմնավորման համարում է «լուսանցքի յաւելուած... և վերջէն բնագրին հիւսուած»՝ վկայակոչելով նաև Խոսրով Անձևացուն, ինչպես նաև հավելելով. «Զպիտի սխալած ըլլանք, երբ ըսենք թէ Մաշթոցին մէջ գտնուած «Զնկարեալ եկեղեցի և պատկեր օրհնելոյ և օծելոյ» կանոնը գործ է ԺԴ դարու». **Մուշեղ վարդապետ** 1901, էջ 118–120: Վերջին կարծիքը հիմնագուրկ է, քանզի արդեն տպագրված է Հայոց Եկեղեցու «Հնագույն Մաշտոց» ծիսամատյանը տվյալ կանոնով՝ արտահայտելով Թ–Ժ դարերի Հայոց Եկեղեցու ծիսական ավանդույթը: Իսկ Անձևացու լռությունը պատկերների օրհնության կամ օծման մասին պետք է բացատրել միայն եկեղեցական այս հորը հուզող խնդիրների մատնանշմամբ:

կան եկեղեցիների որմնանկարչության նկարագրությունները, որոնք նույնպես առանց ծիսական մանրամասների են²¹³: Խաչի և պատկերների օծման մասին է խոսում նաև ԺԱ–ԺԲ դարի մատենագիր Հովհաննես Սարկավագն իր դավանաբանական թղթում²¹⁴: Բարեբախտաբար, պահպանվել է արժեքավոր մեկ սկզբնաղբյուր մեզ հուզող հիմնահարցի մասին: Դավանաբան մատենագիր Ստեփաննոս Օրբելյանը, նկարագրելով Հակոբ եպիսկոպոսի հանձնարարությամբ ստեղծված Տաթևի Պողոս-Պետրոս եկեղեցու որմնանկարները, ասում է. «Եւ արար զայս ի թուականին Հայոց 379 (930 թ.): Եւ ապա մեծաժողով հանդիսիւ կոչեաց զկաթողիկոսն Հայոց բազում եպիսկոպոսք և զիշխանսն **ի նաւակատիս օրհնութեան և սրբագործութեան պատկերացն** ոչ ինչ ընդհատ, քան զառաջին հանդէսն, որ վասն օրհնութեան տաճարին»²¹⁵: Ինչպես հստակ երևում է, Հայոց հայրապետն անձամբ է մասնակցել պատկերների՝ որմնանկարների «սրբագործությանը»: Պատմական կարևոր այս տվյալն ապացուցում է, որ Հայոց եկեղեցին իր ծիսակարգում ունեցել է պատկեր-որմնանկարների օրհնության կարգ, ավելի ճիշտ՝ նույն ծիսականոնը կիրառվել է բոլոր դեպքերում: Բնականաբար, այդ սրբագործությունը պետք է կատարվեր նույն դարաշրջանից մեզ հասած և «Հնագույն Մաշտոցում» պահպանված վերոբերյալ կանոնով: Այժմ առանձին անդրադառնանք պատկերների սրբազնագործության կանոններին:

1. Կանոն զնկարել եկեղեցի աւրինել կամ Կանոն զնկարեալ եկեղեցի և պատկեր օրհնելոյ և օծելոյ

Այս ծիսական կանոնի խորագրային տարբերությունը ցույց է տալիս, որ մեր բնիկ ծեսում սկզբում ունեցել ենք լայն իմաստով պատկերների օրհնության մեկ կանոն: *Պատկերներ* ասելով՝ այստեղ պետք է հասկանալ և՛ որմնանկարները, և՛ սրբապատկեր-իկոնաները, և՛ եկեղեցում գործածվող այլ պատկերները: Նախնական ծեսում

²¹³ Այս մասին տե՛ս **Մաթևոսյան** 2019, էջ 12–16:

²¹⁴ **Հովհաննես Սարկավագ** 2016, էջ 359–360, **Ստեփաննոս** 1910, էջ 222–223:

²¹⁵ **Ստեփաննոս** 1910, էջ 257, **Ստեփաննոս** 1987, էջ 190–191:

պարզապես պատկերների օրհնություն ենք ունեցել, որին հետագայում ավելացել է սրբալույս մյուռոնով օծումը: Կարծում ենք, որ այս պնդումներն արտացոլված են նույն ծեսի զարգացման հետագա փուլի կանոնի խորագրում՝ «Կանոն զնկարեալ եկեղեցի **և պատկեր օրհնելոյ և օծելոյ**»: Այլ խոսքով՝ կանոնը ոչ միայն որմնանկարներով եկեղեցուն է վերաբերում, այլև ընդհանրապես պատկերների օրհնությանը և օծմանը:

Հնագույն կանոնում ծեսը սկսվում է հետևյալ խրատով. «Յերեկորեայ հսկումն առնեն, և Գ. Ժամուն առաջի սեղանոյն ասեն սաղմոս ի թիւ»՝ ասելով ՃԺԸ, ԺԽԸ և ՃԺԲ սաղմոսները²¹⁶: Իսկ ըստ «Մայր Մաշտոցի» խրատի՝ առաջին սաղմոսն ասվում է եկեղեցումեջ, իսկ մյուսը՝ Ս. Սեղանի առջևում: Սաղմոսներից և սարկավագի քարոզից հետո աղոթք է դրված: Ինչպես վերևում նշել ենք, եթե ծեսի նախնական բնագրում դրված է «Սուրբ ես, Տէր Աստուած մեր» սկսվածքով կարճ աղոթքը, ապա հետագայում այն դարձել է «Տէր Աստուած զօրութեանց» սկսվածքով մեծ աղոթքի երկրորդ հատվածը: «Մայր Մաշտոցում» հատուկ նաև նշվում է, որ աղոթքը եպիսկոպոսն է ասում:

Պատկերների օրհնության նախնական աղոթքում ասվում է. «Սուրբ ես, Տէր Աստուած մեր, և ի սուրբս հանգուցեալ, սրբեա՛ զպատկերս վկայից քոց զայսոսիկ, զոր այժմ մեք քեզ ստացաք: Ի յիշատակ նոցին ոչ երկրպագելի, իբրև զկենդանիս պատուիլ, այլ ի պայծառութիւն սրբոյ եկեղեցւոյ քո, զերկրպագութիւն և զփառս քեզ միայնոյ հատուցուք բարերարիդ Աստուծոյ: Դու Տէր, սրբեա՛ և արհնեա՛ զկերպագրութիւնս զայս՝ ի պատիւ և ի վայելչութիւն եկեղեցւոյ քո, և շնորհեա՛ զվարձս բարիս, որք վաստակեցան ի սմա, զի քեզ ընծայի յամենայն հաւատացեալս պատիւ և իշխանական փառս, որում արժանապէս վայել է գոհութիւն և արհնութիւն Հաւր և Որդւոյ և Հոգւոյդ Սրբոյ այժմ և միշտ, յ[աւիտեան]»²¹⁷: Աղոթքում շեշտվում է, որ Քրիստոսի վկաների պատկերները ոչ թե երկրպագության համար են, քանզի երկրպագելին միայն Աստված է, այլ

²¹⁶ **Մայր Մաշտոց** 2012, էջ 160:

²¹⁷ Նույն տեղում, էջ 160–161:

եկեղեցու վայելչության և պատվի՝ վարձահատույց լինելով նաև պատկերագրողներին: Իսկ մեծ աղոթքի սկզբում խոսվում է մարդու արարչագործության, նրա մեղանշման, Քրիստոսի գալստյան, առաքյալների քարոզության մասին՝ Աստծուն խնդրելով աղոթքով հիշել նաև պատկերները ստեղծողներին և արարողությանը ներկա ժողովրդին. «Եւ մեք մեղուցեալ ծառայքս Քո վասն փառաց և պատուոյ Քո արարաք»²¹⁸ այժմ գտիպ և գորինակ պատկերի զարբոց հրեշտակաց և հրեշտակապետաց, և զարբոց մարդկայինս սեռի, որք քեզ արժանաւորեցան և ընկալան ի Քէն գՀոգիդ Սուրբ: Եւ արդ, ժողովեալքս ի տանար Քո սուրբ, Հայր երկնաւոր, աղաչեմք գՔեզ առաքեա՛ զշնորհս Հոգւոյդ Սրբոյ որպէս ի Վերնատունն և օրհնեա՛ զպատկերս, զոր արարաք յանուն սրբոց Քոց»²¹⁹: Ուրեմն, պատկերները ստեղծված են Աստծու փառքի և պատվի համար: Աղոթքում հիշատակվում են հրեշտակներն ու հրեշտակապետները, ինչպես նաև սրբադասված հոգեկիր անձինք՝ խնդրելով երկնավոր Հորը՝ Ս. Հոգին ուղարկելու Վերնատան նմանողությամբ և օրհնելու պատկերները: «Մայր Մաշտոցում» գետեղված ծիսական կանոնում այս աղոթքից հետո երգվում է Գրիգոր Մագիստրոսի «Չորս պատկերի քում» շարականը²²⁰, որին արդեն հաջորդում է սրբալույս մյուռոնով պատկերի տարբեր հատվածների օծումը. «Օրհնեսցի, օծցի և սրբեսցի ճակատ պատկերիս այս նշանաւ սուրբ խաչիս և մեռանաւս»²²¹, որպեսզի այն «լինիցի արագահաս օգնական և փրկիչ ի Տէր ապաւինելոց, ճանապարհորդաց՝ պահապան, ալեկոծելոց՝ օգնական, հիվանդաց՝ բժշկարան, մեղաւորաց քաւարան»²²²: Խնդրում ենք նաև Տիրոջից, որ պատկերին բժշկելու, դներին հալածելու, բարեխոս լինելու, հոգու և մարմնի առողջություն շնորհելու գործություն

²¹⁸ Հմմտ. **Վրթանէս Քերթոզ** 2004, էջ 494:

²¹⁹ **Գիրք Մեծ Մաշտոց** կոչեցեալ 1807, էջ 214:

²²⁰ Շարականս սխալմամբ վերագրվել է նաև Է դարի իշխան Աշոտ Բագրատունուն. այս մասին տե՛ս **Արևշատյան** 1997, էջ 106–114: Հոգուտ Գրիգոր Մագիստրոսի է վկայում նաև այն փաստը, որ «Հնագույն Մաշտոցի» պատկերների օրհնության կանոնում այս շարականը չկա, այսինքն՝ շարականն ավելացել է հետագայում ծիսականոնի զարգացման ընթացքում:

²²¹ **Գիրք Մեծ Մաշտոց** կոչեցեալ 1807, էջ 215:

²²² Նույն տեղում:

տա: Եթե պատկերը որևէ սրբի է, ապա նրա Ս. Աջը թող մեզ գորացնի, «զգերեալս ազատեցէ, զքանտարկեալս հանցէ, զանհաւատսն խորտակեցէ և պահպանեցէ զհաւատեացեալս»²²³: Այստեղ թվարկվում են պատկերների ծիսաստվածաբանական և գործնական կիրառության մանրամասները, նրանց բարեխոսական և մյուս նշանակությունները:

Օծումից հետո պատկերը խնկարկում են, բոլորը համբուրում են օծված սրբապատկերը, ապա երգվում է շարական, և ըստ պատկերված սրբի՝ ասվում է համապատասխան քարոզ և աղոթք:

Ծեսն ավարտվում է Տերունական աղոթքով:

2. Կանոն օրհնության նկարեալ եկեղեցւոյ և ամենայն Սրբոց պատկերաց:

Այս ծիսականոնի խորագրի վերջին մասը ցույց է տալիս, որ այն նախատեսված է սրբերի պատկերների դեպքում: Կրկին ասվում են նույն սաղմոսները, քարոզը, բայց աղոթքից առաջ դրված է հետաքրքրական խրատ. «Իսկ եթէ յատուկ պատկերք իցեն սրբոց, որք ի կտաւս կամ ի տախտակս նկարեալք բերին յեկեղեցին, նոցա ևս կարգն այս է: Բայց ի յասելն զԱմբիծսն առաջի բեմին, լուսնան զպատկերն նախ ջրով և ապա գինեաւ, և սրբեն մաքուր կտաւօք, և հանեն ի բեմն»²²⁴: Այստեղ առաջին անգամ խոսվում է պատկերների նյութի՝ կերպասի կամ փայտի, ինչպես նաև նշվում է օծմանը նախորդող ծիսական արարողությունների մասին՝ ջրով, գինով լվացում, մաքուր կտորով մաքրում և գետեղում բեմի վրա: Այս կանոնում բառային որոշակի տարբերությամբ նույնպես դրված է «Տէր Աստուած զօրութեանց» մեծ քարոզը «Սուրբ ես, Տէ՛ր, և ի սուրբս բնակեալ» հատվածով, որ փոխանցվել է «Հնագույն Մաշտոցից»:

Աղոթքից հետո՝ նախքան օծումները, ի տարբերություն նախորդ կանոնի, ասվում են ԻԹ սաղմոսը և «Խնդրեսցուք հաւատով» սկսվածքով քարոզը, ապա եպիսկոպոսն ընթերցում է կարճ աղոթք. «Տէր Աստուած բարերար, որ արժանի արարեր զհաւատացեալս Քո եղբարս Քեզ անուանել, և կատարելոցն վասն անուանդ Քո պատու-

²²³ Նույն տեղում:

²²⁴ Նույն տեղում, էջ 153:

ական համարելով զմահ, ընկալ և զպատկերս զայս և սրբեա՛, և ցոյց ի վերայ սորա զգօրութիւն սրբոյն (այս անուն), որպէս ցուցեր զգօրութիւն շնորհին Եղիայի ի վերայ մաշկեկի նորին, զի եղիցի սա յիշատակ վկային Քոյ (այս անուն) և պատճառ երկրպագութեան համագոյ Երրորդութեանդ: Եւ զմեզ արժանիս արա գոհանալ զՔէն յամենայն ժամ, Տէ՛ր մեր, Յիսո՛ւս Քրիստոս, որում ընդ Հօր միանգամայն և Հոգւոյդ Սրբոյ վայելէ փառք, իշխանութիւն և պատիւ, այժմ և...»²²⁵: Աղոթքս հանդիպում է միայն այս ծիսականոնում՝ շեշտելով կերպարվեստի միջնադարյան գեղագիտության կարևոր դրույթներից մեկը՝ **պատկերը որպէս հիշողություն**, որը հայ մատենագրության մեջ առաջին անգամ շրջանառել է Վրթանէս Քերթոզը²²⁶:

Ընդհանրական իմաստով սրբապատկերի տարբեր մասերի օծումներից հետո դրված խրատում ասվում է. «Այս կարգ յորժամ ի վերայ Նկարեալ եկեղեցւոյ կատարի. ի դէպ է ասել զշարական ԳԶ՝ Չորս ըստ պատկերի Քում»²²⁷: Այս խրատից պարզվում է, որ այն կատարվել է սրբերի որմնանկարների պարագային նույնպես, քան զի հաջորդիվ նշում է մասնավորի պատկերների դեպքում կատարվելիք ծիսական փոփոխությունները:

Ծիսականոնի վերջավորությունը նախորդի նման նույնն է միայն այն տարբերությամբ, որ պատկերների օծումից հետո Ս. Պատարագ է մատուցվում:

3. Կանոն Փրկչական պատկեր օրհնելոյ

Ի տարբերություն նախորդների՝ այս կանոնը ծիսական միավորներով ավելի ճոխ է՝ սաղմոսներ, աղոթքներ, Ս. Պողոս առաքյալի թղթից մեկ հատված, Ավետարան, շարական և այլն: Բնականաբար, ինչպես բոլոր ծիսական արարողությունները, այն նույնպես սկսում է Տերունական աղոթքով: Պատկերը դրվում է եկեղեցում բեմի առաջ և ասվում է ԿԶ սաղմոսը: Այն լվանում են, նախ ջրով, ապա գինով և սրբում մաքուր կտավով: Ձ սաղմոսն ասելիս՝ պատկերը հանում են բեմի վրա այնպես, որ դիմացի հատվածը նայի սե-

²²⁵ **Գիրք Մեծ Մաշտոց** կոչեցեալ 1807, էջ 154:

²²⁶ **Վրթանէս Քերթոզ** 2004, էջ 498:

²²⁷ Նույն տեղում:

դանին: Սարկավագի քարոզից հետո եպիսկոպոսն ասում է «Տէր Աստուած մեր» աղոթքը, որում ամփոփ ներկայացվում է Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը պատկերների վերաբերյալ. «Տէր Աստուած մեր, Դու պատուիրեցեր մեզ և ասացեր՝ մի՛ առնէք ձեզ նմանութիւն, որ ինչ յերկինս, և որ ինչ յերկրի, և որ ինչ ի ջուրս պաշտել զնոսա, և մի՛ առնէք ձեզ նմանութիւն մարդոյ և զամենայն կերպս կենդանեաց: Եւ արդ, մեք ծառայքս Քո և աղախնայքս՝ հաւատացեալքս յանուն Քո սուրբ, արարաք զպատկերս զայս ո՛չ զնիւթ սորա պաշտելով և ո՛չ ընդ գործս ճարտարին զարմանալով, այլ արարաք զսա յանուն Միածնի Որդւոյ Քոյ, զոր առաքեցեր յաշխարհ լոյս ի լուսոյ և կեանք ի կենաց: Որ հաճութեամբ Քով եկն զգեճուլ զմեր զնմանութիւնս մարմնով ի կուսէն, զի զմեզ անդրէն առ աստուածութիւնդ յարեցէ Իւրով նմանութեամբն, որ իբրև զմեզ կայ և մնայ ի փառս աստուածութեան Իւրոյ, և ոչ ընկալաւ փոփոխումն յաստուածութենէ Իւրմէ, այլ նոյն է որ Էն, և Է և կայ յաւիտեան ընդ Հօրդ և Սուրբ Հոգւոյն»²²⁸: Մեզ համար հետաքրքիր է այս աղոթքի շարունակությունը, որը բառացի վերցված է Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ գետեղված մեր հավատքի հոր՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի աղոթքից: Այս նույն հատվածն է վկայակոչել նաև Վրթանես Քերթողը «Ընդդէմ պատկերամարտից» ճառում՝ դատապարտելով կռապաշտությունը և անդրադառնալով քրիստոսապատկեր խաչի երկրպագությանը, ինչպես նաև Ս. Ներսես Շնորհալին թղթերից մեկում²²⁹: Փրկչական պատկերի օրհնության կանոնում այս հատվածի ծիսականոնական բնույթ ստանալը միջնադարում նշանակում էր նաև հավատարմություն լուսավորչական ուղղափառ դավանանքին: Չուզահեռ մեջբերենք տվյալ երկու հատվածները.

ԿԱՆՈՆ ՓՐԿՉԱԿԱՆ ՊԱՏ-ԿԵՐ ՕՐՀՆԵԼՈՅ Բայց զի սիրեցին մարդիկ պաշտել զպատկերս մարդադէմս փայտագործս ճարտարագործ	ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ Վասն զի սիրեցին պաշտել զպատկերս մարդադէմս փայտագործս ճարտարագործս հիւսանց,
--	---

²²⁸ Նույն տեղում, էջ 156:

²²⁹ Վրթանես Քերթող 2004, էջ 495, Ագաթանգեղոս 1983, էջ 54–55, Ներսես Շնորհալի 2022, էջ 202:

հիւսանց, եղև Ինքն պատկեր մարդկան, զի զպատկերագործան և զպատկերապաշտան Իւրում պատկերի աստուածութեանն հնազանդեցուցէ: Եւ վասն զի սովոր էին մարդիկ երկիր պագանել անշունչ պատկերաց մեռելոց, եղև Ինքն մեռալ պատկեր ի վերայ խաչին. մեռալ և անշնչացալ, զի ընդելականաւն զնոսա արագ արագ հնազանդեցուցէ Իւրում պատկերին: (Էջ 156):	եղև Ինքն պատկեր մարդկան, զի զպատկերագործան և զպատկերասէրսն²³⁰ և զպատկերապաշտան յԻւր պատկեր աստուածութեանն հնազանդեցուցէ: Եւ վասն զի սովոր էին մարդիկ երկիր պագանել անշունչ պատկերաց մեռելոց, եղև Ինքն մեռալ պատկեր ի վերայ խաչին. և մեռալ և անշնչացալ, զի ընդելականաւն զնոսա արագ արագ հնազանդեցուցէ Իւրում պատկերին (I, 80–81):
---	--

Աղոթքի վերջում անդրադարձ է կատարվում նաև փրկչական պատկերի ծիսական գործածությանը՝ «*պատնառ երկրպագութեան համագոյ Երրորդութեանդ*»²³¹: Փրկչական պատկերի օրհնության կանոնում դրված է նաև Պողոսի թղթից մեկ հատված (Եբր. Ա 1–12) և Ավետարան (Հովհ. Ա 1–17), որոնց հաջորդում են երկու աղոթք և պատկերի օծումը սրբալույս մյուռոնով: Առաջին աղոթքում հայցում ենք Ս. Հոգու շնորհները, որպեսզի այն լինի «յիշատակարան պատկերիդ Անեղծի»²³², իսկ երկրորդում՝ «զօրաւիզ և օգնական մեզ և ամենայն հաւատացելոց Քոց»²³³, որպեսզի «ամենեքեան որք աղաչեսցեն զՔեզ՝ անկանելով առաջի սորա, եթէ վասն դարձի մոլորելոց և քաւութեան մեղաց և կամ վասն ազատելոյ յայսոց պղծոց, լուիցես նոցա և կատարեսցես զհայցուածս նոցա: Եւ որք դիմեսցեն առ սա և պաղատեսցին առ Քեզ վասն առողջութեան հիւանդաց և վասն ապրելոյ ի մահտարածամէ կամ վասն փրկելոյ ի թշնամեաց և յամենայն չար պատահարաց, Դու, Տէր, անսայցես և փրկեսցես զնոսա: Եւ որք գայցեն առաջի սորա և խնդրեսցեն ի Քէն ժամանել յօգնա-

²³⁰ Հետաքրքիր է, որ կանոնի հեղինակը խուսափել է *պատկերասէր* բառի գործածումից՝ դրա մեջ հեթանոսական կռապաշտություն տեսնելով. տե՛ս ՆԲՀԼ, էջ 613:

²³¹ **Գիրք Մեծ Մաշտոց** կոչեցեալ 1807, էջ 156:

²³² Նույն տեղում, էջ 157:

²³³ Նույն տեղում:

կանութիւն զրպարտելոց յատենի և կամ վշտացելոց ի պէսպէս փորձութեանց, Դու, Տէ՛ր, ողորմեսցիս և օգնեսցես նոցա: Եւ որք երկիր պագանիցեն սրբոյ պատկերիս յանուն Քո և աղօթեսցեն վասն խաղաղութեան աշխարհի և վասն բարեկարգութեան քաղաքի և պահպանութեան անդաստանի և առատութեան պտղոց և ամենայն հարկաւոր պիտոյից և թէ վասն խաշանց և ամենայն անասնոց բժշկութեան ի յախտից: Եւ կամ խնդրեսցեն զայցելութիւն որբոց և այրեաց և միայնաւորաց և ամենայն ննջեցելոց, Դու, Տէ՛ր, խոնարհեսցիս յաղաչանս նոցա և արասցես ողորմութիւն և խնամարկութիւն ըստ իւրաքանչիւր պիտոյից»²³⁴:

Աղոթքներին հաջորդում են ըստ պատշաճի շարականը, խնկարկություն պատկերին և երկրպագություն:

Կանոնի խրատը նաև հրահանգում է, որ եթե Փրկչի պատկերում նկարված են նաև Հայր Աստվածը և Սուրբ Հոգին, օծման բանաձևը փոխվում է:

4. Կանոն օրհնելոյ զպատկեր Սուրբ Աստուածածնին

Այս կանոնը նույնպես սկսում է ավանդական ծիսակարգով՝ պատկերը դրվում է եկեղեցու բեմի առջևում, լվանում են ջրով և գինով՝ այս անգամ ասելով ԽԴ սաղմոսն ամբողջությամբ: Մաքուր կտավով մաքրում են պատկերը, որին հաջորդում են սարկավագի քարոզն ու եպիսկոպոսի աղոթքը:

Օծմանը նախորդող աղոթքում Աստծուց մեղքերի թողություն ենք հայցում՝ ասելով. «Մերձեցի՛ր և այժմ ի ձեռն անտեսանելի գորութեանդ ի պատկերս յայս, զոր արարաք յանուն մօր Քո, և սրբեա՛ զսա որպէս և յայնժամ զտապանակն, որ էր յօրինակ կուսական արգանդին, և տպաւորեա՛ զշնորհս Հոգւոյդ Սրբոյ ի սմա, զի եղիցի ի յիշատակ սրբուհւոյ Աստուածածնին՝ անարատ մօր Քոյ և պատճառ երկրպագութեան համագոյ Երրորդութեանդ»²³⁵: Աղոթքի երկրորդ հատվածում արդեն դիմում ենք Հիսուս Քրիստոսին՝ Ս. Հոգու գործությունն ուղարկելու և պատկերն օրհնելու համար, որպեսզի «ամենեքեան ոյք երկիր պագանեն և աղօթեն առաջի սորա և խնդրեն

²³⁴ **Գիրք Մեծ Մաշտոց** կոչեցեալ 1807, էջ 157–158:

²³⁵ Նույն տեղում, էջ 158:

գողորմութիւն, Դու լուիցես նոցա՝ բարեխօսութեամբ Միածնիդ Քոմօր, որպէս և նա ի Կանա Գալիլեացոց Նորին հայցուածով զջուրն ի գինի փոխարկեաց»²³⁶:

Պատկերի օծումից, սարկավագի քարոզից հետո եպիսկոպոսը մեկ այլ աղոթք է կարդում՝ դիմելով Ս. Երրորդության երկրորդ անձին և նշելով Քրիստոսի մարդեղության, խաչելության, մահվան, թաղման և հրաշափառ հարության, համբարձման և Հոր աջում նստելու մասին: Ս. Աստվածածնի պատկերը մարդեղացյալ Աստծու «անձուկ սիրո» արդյունքն է. «Տպաւորեա՛ ի սմա զներգործութիւն շնորհաց այնմ հրաշագործ պատկերին երջանիկ մօր Քո և կուսի, զոր եդ ի վերայ ամենամաքուր երեսաց իւրոց յաւուր հրաժարման իւրոյ և ետ սրբոց առաքելոցն: Որպէս զի սա լիցի զօրաւիզ և օգնական ամենայն հաւատացելոց և պատճառ երկրպագութեան և խնդրուածոց ծառայից Քոց՝ ի բժշկութիւն ախտաժէտաց և պէսպէս ցաւոց ապականութեան և նշան զարհուրեցուցիչ ընդդէմ թշնամւոյն»²³⁷: Աղոթքի այս մասում ուշագրավ է Ս. Աստվածածնի պատկերի հիշատակումը, որն ըստ ազգային ավանդության՝ Հայոց աշխարհի բերեց Ս. Բարթողիմէոս առաքյալը:

Ծեսն ավարտվում է ըստ պատշաճի շարականով, քարոզով և աղոթքով: Կանոնը նաև հրահանգում է, որ «երթ գՓրկիչն հանեալ ի գիրկս ունիցի, հարկ է և ի վերայ նորա գիրկչական պատկերի օրհնութիւնն կատարել»²³⁸:

Միով բանիմ ցայսօր գործածվող պատկերների օրհնության և օծման այս ծիսականոններն ամփոփում են խնդրի վերաբերյալ Հայոց Եկեղեցու կեցվածքն ու աստվածաբանական մտածողությունը:

²³⁶ Նույն տեղում:

²³⁷ Նույն տեղում:

²³⁸ **Գիրք Մեծ Մաշտոց** կոչեցեալ 1807, էջ 158: