

ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱՊԱՇՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՏԱՐԲԵՐԱԿԸ

Ա. Ա. ՍԱՀԱԿՅԱՆ

Հայ միջնադարյան արվեստի պատմության մեջ չափազանց հանդիպում այնպիսի ուրույն-դեղարվեստական իրողություններ, որոնց բացատրության համար երբեմն բավարարելու չեն տալիս ո՛չ հարևան մշակույթների հետ համեմատությունները, ո՛չ էլ հայկական նախընթաց կամ նույնիսկ նախաքրիստոնեական ավանդույթների հետ ժառանգորդական կապերի որոնումները: Նման իրողությունները, բխելով տվյալ ժամանակի լայն մշակութային կոնտեքստից, որպես կանոն կապված են լինում ընդհանուր քրիստոնեական գաղափարախոսության ու դավանաբանական հայտնի դրույթների ազգային փոխակերպումների, տեղայնացված պատկերացումների հետ, որոնց արմատները մեծ մասով հասնում են VI դար:

Դա այն ժամանակաշրջանն էր, երբ հայ եկեղեցին առաջին անգամ ընդհանուր քրիստոնեական վարդապետության մեջ որոշ սկզբունքների ու դավանական ուղղությունների ակտիվ ընտրող ու մերժող դառնալով՝ շուտով հայտնվեց միաբնակների ու երկաբնակների գաղափարական քաղաքական պայքարի կենտրոնում, իսկ ավելի ուշ՝ երկաբնակների հզորացմանն ու տարածմանը համընթաց՝ կորցրեց իր ուժեղ դաշնակիցներին ու մնաց միայնակ (եթե չհաշվենք ասորական ու եթովպական միաբնակներին): Այս միայնությունն է, սակայն, որ շատ դեպքերում իր գաղափարախոսական կնիքը թողեց մեր անցյալի նյութական ու հոգևոր մշակույթի տարբեր հուշարձանների վրա, վերջիններս նշանավորելով իբրև միջնադարյան արվեստի հայկական երևույթներ:

VI դարում հայ եկեղեցին իր ազգային-դավանաբանական (հակաքաղկեդոնական) քաղաքականության մեջ նպաստեց խաչի պաշտամունքի ձևավորմանը, որը համաժողովրդական բնույթ ստացավ VII—VIII դդ.: Սակայն նույն այդ ժամանակներում բարձրացվել էր պատկերների պաշտամունքի հարցը, և Հայաստանում խաչերի կողքին հայտնվեցին նաև պատկերներ՝ սկիզբ տալով խաչապաշտության և պատկերապաշտության մի անբերելի, բայց անզիջում պայքարի, որովհետև նրանք ունեին նույն դերն ու նպատակը, եղնված էին բավարարելու համայնքի միևնույն տիպի պահանջները:

Այս տեսանկյունը, այն է՝ պատկերի ու խաչի պաշտամունքների ֆունկցիոնալ համապատասխանությունը, անտեսվել է պատկերապաշտությանն ու պատկերամարտությանը նվիրված ուսումնասիրություններում, դրա համար էլ «հայկական պատկերի» հարցը մնացել է մինչև վերջ չլուսաբանված: Պարզելու համար, թե պատկերապաշտության ընդհանուր մշակութային երևույթի մեջ ինչպես է արտահայտվել հայ ազգային առանձնահատկությունը, պետք է հաշվի առնել վերոնշյալ տեսանկյունը և ըստ այդմ ցույց տալ, թե ինչու պատկերների հանդեպ հայ եկեղեցու պաշտոնական վերաբերմունքը չհանգեցրեց ենթադրյալ արդյունքին՝ պատկերապաշտությանը, և թե ինչպես, վերջինիս հակառակ, խաչապաշտությունը ծաղկեց և համաժողովրդական բնույթ առավ:

Միանգամից իբրև կանխադրույթ ասենք, որ հայ եկեղեցին, մասնաձեգելով պատկերապաշտների ու պատկերամարտների միջև մղվող բանավեճին՝ հօգուտ պատկերների պաշտպանության, նպաստեց... խաչի պաշտամունքի հետագա ժողովրդականացմանը՝ այնուամենայնիվ պատկերների հանդեպ ունեցած իր ոչ այնքան պարզ ձևավորված դիֆերոնցիալ:

Պատկերամարտությունը, հասկանալի է, մերժվում էր, պատկերների պաշտպանությունը՝ յուրախուսվում: Բայց պատկերապաշտությունը արդյոք հանձնարարվում էր, ահա այս էր խնդիրը:

Հայ եկեղեցու գործիչները լուրջ ճշմարիտ վարդապետների նման մեղք էին համարում սրբապատկերի ոտնահարումը, հակահարում էին պատկերամարտների հայ և օտար գաղափարախոսների դեմ, կոչ էին անում հարգանքով վերաբերվել պատկերների հանդեպ՝ հոգեպաշտելով վերջիններիս արժեքը, նշանակությունն ու անհրաժեշտությունը, բայց և միաժամանակ ո՛չ պատկերապաշտության էին մղում, ո՛չ էլ թողնում էին պատկերապաշտական տեղա-

կան թեմական երևույթներն արճամարնելու կամ խանդարելու: Ի վերջո, ստացվում է մի արդյունք, որը նկատելի է անգամ մշակութաբանական թեթև և տաղարձ հայացքի ղեկավարում: Եթե, որ հայերը պատկերապաշտ չեն եղել, բայց տարբեր տեղերում սրբապատկերներ ու որմնանկարավոր և կերպարներ ունեցել են (օրինակ՝ Հոգյաց վանքի տիրամոր պատկերը, Աղթամարի Ս. Խաչ և կերպարներ և այլն):

Դա նշանակում է, որ համայն քրիստոնյա աշխարհին մտանոգող այս հարցում հայ եկեղեցին կարողացավ այնպիսի լուրատուական դիրք գրավել, որ նրանով ոչ միայն շահակասի իր ազգային ինքնությունը՝ բաղաձայնության շահերին, այլև շղթաձանի ճշմարիտ վարդապետության ավանդական սկզբունքներին:

Պատկերների շատագոյությունը նվիրված իրենց ճանաչում հայ և օտար վարդապետները (Վրթանես Քերթոզ, Հովհան Մայրապետեցի, Հովհան Օձնեցի, Հովհան Դամասկացի, Լևոն Կիպրացի և այլք) համոզիչ վկայություններ են բերում՝ ցույց տալու համար, որ պատկերապաշտությունը Լևոնեցու հին հեղինակավոր հայրերի կողմից ընդունված ավանդական երևույթ է:

Բայց պետք է ասել, որ այդ երևույթի՝ վկայակոչված բոլոր վաղ փաստարկները քրիստոնեական գաղափարախոսության գիտական ձևավորման արտահայտություններ են: Պատկերապաշտությունը իր իսկական համաժողովրդական բնույթով ավելի ուշ ժամանակի բյուզանդական իրականության ծնունդ է: Պատկերների պաշտամունքը, որի պատմական արմատները անմիջականորեն վերընթացվում են հռոմեական (այդ թվում նաև քրիստոնյա) կայսրների պաշտամունքին, ձևավորվել է բյուզանդական ժողովրդական քրիստոնեության մեջ և նրա գլխավոր առանձնահատկություններից մեկն է: Աստիճանաբար, եկեղեցու կողմից լուսնային պաշտոնականացվելու հետ մեկտեղ, պատկերապաշտությունը ձեռք է բերում ընդգիմացողներ ինչպես աշխարհականների, այնպես էլ քրիստոնյաների մեջ և վերջիններիս կողմից որակվում որպես կուսակալություն-հեթանոսություն: Այդպես ձևավորվում է պատկերապաշտների ու պատկերամարտների երկու բանակ՝ իրենց գաղափարախոսություններով, և մինչ սրանք իրենց պայքարի բուռն շրջանն էին ապրում VII—VIII դդ. ընթացքում, բյուզանդացիները ավելի էին խորանում պատկերների՝ իրենց իրենց տեղական սրբությունների պաշտամունքի մեջ և նորանոր սրբազան առասպելներ հյուսում նրանց հրաշագործությունների մասին: Ահա քրիստոնեական հավատքի առաջնությունը տարբերվում, վերացական գոգմատիկ խորհրդանշանների և տեսանելի պաշտամունքի առարկաների՝ հակադրության լուծման միջոցով, հասունանում էր բյուզանդական պատկերապաշտության վերջնական հաղթանակը, որի շնորհիվ պատկերները տարածվելու էին բյուզանդական եկեղեցաքաղաքական ազդեցության բոլոր ոլորտներում՝ արդեն գիտական, պաշտոնական ճանապարհով: Իսկ մինչ այդ լուրջ հաջողությունների հասան պատկերամարտները, որոնց ներկայացուցիչները կազմակերպված, տեսական քրիստոնեության կրողներն էին և պատկանում էին զինվորական, արքունական, վարդապետական, աղանդավորական և որոշ շահով էլ քրիստոսաբանորեն գրազետ քաղաքական խավերի շրջանակներին: Ե՛վ պատկերապաշտությունը, և՛ պատկերամարտությունը Հայաստան են հասել գիտական ճանապարհով՝ հայ-բյուզանդական եկեղեցական փոխանցությունների հետևանքով: Վրթանես Քերթոզը, պատասխանելով հայ ընդգիմատիկներին՝ գրում է. «Եւ գրեալն էր, թէ զպատկերս յեկեղեցիս Պապ տարաւ: Այդ ամենեցուն յայտնի է թէ սուտ խօսիք: Քանզի ի Հայք պատկերս որ չգիտէր առնել մինչև ցայժմ, բայց ի Հոռովմոց բերէին, և մէր ուսմունք անտի էին, և եթէ նորա չէին կորուսեալ, և քան զՊապ յառաջ այլ թագաւորք էին, և պատկերս և նկարս առնէին յեկեղեցիս յանուն Քրիստոսի, և դարձեալ զկնի Պապայ և այլ թագաւորք եղեն ի Հայս, և Հայրապետք՝ որպէս երանելին սուրբն Սահակ և Մեսրոպ և Եղնիկ և Արծաւ և Կորիւն և ընկերք նոցա, որ և ի ձեռն իսկ նոցա Հայոց դպրութիւն շնորհեցաւ ի տեսնել աստուծոյ. և ոչ որ ի նոցանէ վասն պատկերաց և նկարոց եկեղեցոյ բանս ինչ որ արար, բայց միայն պիղծն մոլին Թաղէոս և Նսայի և ընկերք նոցուն, որք և զլուովս ընդ իւրեանս ի յետս կացուցին, որպէս և ըզձեզդ»:

¹ Վերջիններս, ինչպես Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանն է ասում, եկեղեցական ժողովներում երբեմն վկայակոչվում էին ի պաշտպանություն պատկերների. տե՛ս օրինակ, Miglio. Pratologia Graeca. XXVIII, 621 A. D., կամ՝ Mansi. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. XIII, 193 A-c: Հղումը ըստ՝ Սիրարփի Տեր-Ներսեսյան. Հայ առվեստր միջնադարում. Երևան, 1973, էջ 27—28:

² Վրթանես Քերթոզ. Յաղագս պատկերամարտաց. տե՛ս Սիրարփի Տեր-Ներսեսյան. նշվ. աշխ., էջ 13—14:

Մեջբերված սույն հատվածից տեղեկանում ենք, որ պատկերների պաշտամունքը Հայաստանում սխալմամբ կապում էին հայոց Պապ թագավորի ժամանակ (369—373 թթ.) Հայաստանում վերաթնացած կռապաշտության հետ, որի մասին, ինչպես Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանն է նկատել, չիշատակում է V դարի պատմիչ Փավստոս Բուզանդը³։ Վրթանես Քերթոզն առում է, որ իսկական քրիստոսյան պատկերներ մեր եկեղեցիներում եղել են նաև Պապից առաջ և հետո, և որ պատկերները Հայաստան են մուծել բյուզանդացիները այն ժամանակ, երբ դեռ քաղկեդոնական մոլորության մեջ չէին ընկել, և «մինչև ցայժմ» էլ հայերը պատկերներ սարքել չգիտեն⁴, իսկ Պապից հետո, ինչպես բացատրում է Վրթանես վարդապետը, հայոց հայրապետներն ու հայ դպրության ջահակիր վարդապետները ունեցն են ասել պատկերների դեմ, և որ առաջին անգամ պատկերամարտությունը քարոզել են Թադեոսը, Եսային, սրանց ընկերներն ու հետևորդները, որոնց մեջ են մտնում նաև իր՝ Վրթանեսի ընդդիմախոսները, որոնք, անշուշտ, վարդապետական միջավայրից էին և ունեին անգամ հակապատկերապաշտական գրվածքներ («Եւ զրեայն էր թէ...»)։ Այստեղից երևում է, որ պատկերապաշտության նման պատկերամարտությունը ևս Հայաստանում տեսական-քրիստոնեական երևույթ էր և արտահայտվում էր ոչ թե ժողովրդական քրիստոնեական միջավայրում, այլ վարդապետների ու կիրթ ազանդավորների հատուկ շրջանակներում, որպես քաղաքական ու գաղափարական որոշակի կողմնորոշման դրսևորում։

Պատկերների պաշտամունքը, թեկուզ հունականից գիտական ճանապարհով եկող, այնուամենայնիվ կարող էր ժողովրդականանալ, եթե հայ ժողովուրդը իր տեղական քրիստոնեական տարբերակների ստեղծման մեջ իբրև քրիստոնեական պաշտամունքի կենտրոնական առարկա ընդուներ սրբապատկերները։ Բայց սրբապատկերները, մի շարք մասնավոր դեպքերից բացի, տեղական սրբությունների չվերածվեցին։ Դրա պահանջը ժողովրդական ներքին խավերում չզգացվեց, որովհետև տվյալ ժողովրդական-քրիստոնեական պաշտամունքի մեջ «տեղական աստվածություն» այն տեղն ու ֆունկցիան, որ պիտի ունենար որևէ «սուրբ», արդեն հիմնականում գրավված ու զբաղեցված էր խաչով, և այդ տեսակետից պատկերները խաչի համեմատ փաստորեն ուշացած էին Հայաստանում։ Եվ իրոք, պատկերների հարցի վարդապետական իրարամերձ արծարծումների ժամանակ (VII—VIII դդ.) Հայաստանում ժողովրդական քրիստոնեությունը արդեն հասել էր իր առանձնահատուկ և ուրույն զարգացման արդյունքին՝ խաչի ժողովրդական պաշտամունքին։ Ուրեմն, հալ պատկերապաշտությունը ետին պլան մղվեց նախ և առաջ խաչի պաշտամունքի կողմից⁵։ Այս հետաքրքիր երևույթը վկայում է այն մասին, որ Հայաստանում քրիստոնեական կրոնի համատարած ժողովրդականացումը տեղի է ունեցել էթն ոչ ավելի շուտ, ապա դոնե բյուզանդական ժողովրդական քրիստոնեության ձևավորման հետ միաժամանակ, որով էլ բացատրվում են նրանց զարգացման առանձին, ինքնուրույն ուղիները։

Այնուամենայնիվ, եթե VII—VIII դդ. ընթացքում հայ եկեղեցին պատկերների եռանդադին քարոզչություն ծավալեց՝ ձավատացյալների ներքին խավերում ասպես, ինչպես քարոզել էր խաչը, ամենայն հավանականությամբ հայ ժողովրդական քրիստոնեության մեջ խաչի պաշտամունքի կողքին կունենայինք նաև որոշակիորեն ձևավորված ժողովրդական պատկերապաշտություն։ Սակայն իրականությունն այն է, որ հայ եկեղեցին իր ինքնուրույն քաղաքականության շահերից բխող դավանաբանության մեջ ազգային մի շարք առանձնահատկություններից մեկի եթե հաստատեց խաչի հատուկ ընկալմամբ ու քարոզչությամբ, ապա մյուսը հաստատեց պատկերների հանդեպ դուսպ վերաբերմունքով։

Բանն այն է, որ VII—VIII դդ. իրենց հակաքաղկեդոնական կողմնորոշման մեջ շատ հայ վարդապետներ ծայրահեղության մեջ ընկնելով՝ մերժում էին ոչ միայն երկաթեակների հետ

3 Փավստոս Բուզանդ. Պատմություն Հայոց. Ս. Պետերբուրգ, 1869, էջ 194։

4 Վրթանես Քերթոզի այս տեղեկությունը, ըստ Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանի, հիմնված է մասնավոր դեպքերի վրա և լիովին չի համապատասխանում իրականությանը։ Կարծում ենք, որ նման կասկածի հիմք չկա, որովհետև Վրթանես վարդապետն իր ժամանակին վերաբերող այդ հայտարարությունը պետք է աներ ընդդիմախոսների առաջ լուրջ պատասխանատվության զգացումով։ Տե՛ս Սիրարփի Տեր-Ներսեսյան. նշվ. աշխ., էջ 20։

5 Նախապաշտության ու պատկերապաշտության «բանավեճը» այլ կերպ լուծվեց Վրաստանում, որին և մենք անդրադարձել ենք առանձին աշխատանքում. տե՛ս А. С. Саакян. История Нунэ в армянской действительности.— Всесоюзная научная конференция молодых ученых-филологов (посвящается 40-летию Академии наук ГрузССР). Тезисы докладов, Тбилиси, 1981. с. 49—52.

ամեն մի նաղորդակցություն (բացի «միայն գնել ինչ, և կամ գնոյ տալ որպէս նրէից»)՝ այլև հունական համարվող կամ հունականը հիշեցնող որոշ երևույթներ մշակույթի մեջ (էլ չենք հիշում այն «Տակադարձ» միտումը, որով հունական էր համարվում այն ամենը, ինչ խոտերի ու թյուր էին գտնում մեզանում, ինչպես, օրինակ, պատկերամարտությունը)։ Վրթանես Քերթոյի վերը մեջ բերված հատվածից դատելով, նման հունական (բյուզանդական) երևույթների մեջ պետք է դասվեն նաև պատկերները։ Հովհան Մայրագոմեցու մի դրվածքից (V II դար) երևում է, որ որոշ հայ մոյի միաբնակ կրոնավորներ պատկերները բյուզանդական համարելով՝ կոչ են արել ոչնչացնել դրանք Սոթք և Արցախ դավառներում։ Հայոց արևելից կողմանց այդ գործիչները նպատակ ունեին իրենց գավառներում անցկացնել հայկական կենտրոնական կաթողիկոսական աթոռի քաղաքականությունը, տեղերում նպաստել նրա ազդային ինքնուրույնության ու անկախության ամրապնդմանը՝ ընդդէմ բյուզանդական եկեղեցաքաղաքական կողմնորոշման։ Բայց հետո պարզվում է, որ նրանք փաստորեն բառացի են ընկալել Մովսես կաթողիկոսի այն հրամանը, թե «ամենևին ոչ հաղորդել ընդ Հոռոմս»։ Նաղանդեալ քաղկեդոնական ժողովոյն, մի՛ գիրս, մի՛ պատկերս և մի՛ նշխարս ի նոցանէ ընդունել»⁶։ Դրանով նրանք, որպես պատկերամարտներ, շահում են ոչ թե հայ միաբնակ Մովսես կաթողիկոսի համակրանքը, այլ հակիրանքը, որովհետև կաթողիկոսը բոլոր ողջախոս վարդապետների նման (ինչպես Վրթանես Քերթոյը, Հովհան Մայրագոմեցին և այլք) դեմ էր պատկերների ջարդին և հենց դա էր դիտվում որպէս հունականություն։ Յու հարցեալ հայրապետին զգիտնաւորս իւր, եթէ զիարդ են այնց մարդկան (այսինքն՝ պատկերամարտների—Ա. Ս.) գործք, նոքա՝ զոր վասն Հոռոմայականին էր թիրութիւն՝ եսուն պատճառս»⁷։ Մեզ թերևս տարօրինակ թվա, բայց միջնադարում մշանգամայն որինաչափ էր, որ հայ միաբնակ վարդապետները իրենց կրթվածության ու կրոնական շրջահայեցության աստիճանին ու բնավորությանը համապատասխան հերքում էին կամ պատկերապաշտությունը (ինչպես Հովհան Մայրագոմեցու հիշած նախին, Բաղեսուր, Գրիգորը), կամ պատկերամարտությունը (ինչպես Մովսես կաթողիկոսը, Հովհան Մայրագոմեցին, Վրթանես Քերթոյը և այլք), որովհետև երկու կողմերն էլ յուրովի հունականություն-քաղկեդոնականություն էին համարում մի դեպքում՝ պատկերապաշտությունը, մյուս դեպքում՝ պատկերամարտությունը։ Այս երկու կողմերի նակադրությունը սուր չի լինում, որովհետև երկուսն էլ ի վերջո հայ եկեղեցու ազդային քաղաքականության շահերին են ծառայում, ունենալով, թե նրանցից մեկը կամ մյուսը իր հակաքաղկեդոնական դործունեության մեջ որոշ ծայրահեղությունների մեջ էր ընկնում։ Տվյալ դեպքում Հայաստանի հիշյալ արևելյան վայրերում առաջ եկած պատկերամարտները, հավանաբար, պատկերները ոչնչացնելու կտրուկ միջոցների են գիմել «Աղվանքի» եկեղեցում քաղկեդոնական տարրերի դեմ պայքարի տեղական առանձնահատկություններից, նրա ինչ-ինչ ծայրահեղություններից զրգված։

Ահա այս պայմաններում հասկանալի է դառնում հայ եկեղեցու դիրքորոշումը պատկերների շուրջ եղած բանավեճում։ Փանի որ հայ վարդապետական որոշ շրջանակներում ձևավորվել էր այն հայացքը, թե պատկերապաշտությունը քաղկեդոնականներին հատուկ երևույթ է, իսկ մյուս, ավելի լայն շրջանակներում իշխում էր այն կարծիքը, թե ընդհանրապես, քաղկեդոնականներին հատուկ երևույթը պատկերամարտությունն է, դրա համար էլ պատկերների հարցում պաշտոնական քաղաքականությունը շատ զուսպ է արտահայտվում և բավարարվում է պատկերամարտության արգելմամբ՝ լուծված շրջանցելով պատկերների քարոզչությունն ու նրանց պաշտամունքի խրախուսումը և առանձնապես շոգևորելով, բայց և շխանգարելով պատկերների քարոզչության ու պաշտամունքի տեղական թեմական եկեղեցիների նախաձեռնությունները։ Այսինքն՝ պատկերների հարցում հայ եկեղեցու ազդային քաղաքականության էությունն այն է, որ նա պատկերապաշտության ճակատագիրը թողեց ներքին խավերի քրիստոնեական հավատքի տալերքին, միաժամանակ հսկելով, սակայն, որ այդ տարերքում պատկերամարտական կոպիտ արարքներ չհայտնվեն։ Բայց, ինչպես արդեն վերը նշվեց, ժողովրդական քրիստոնեական տարրերը հիմնականում արդեն համակված էր խաչի պաշտամունքով և պատկերները զրկվում էին

⁶ Թուղթ շրջագայական տեսան Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի.—Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 194։

⁷ Մովսես Կաղանկատվացի. Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի. Թիֆլիս, 1912, էջ 302—305։

⁸ Նույն տեղում, էջ 304։

լայն կրոնական-հասարակական ֆունկցիայից: Իսկ այն եկեղեցում, որտեղ զրվում էր սրբապատկեր, հայտնվում էր նաև որևէ ս. նշան: Ի վերջո, հայկական սրբապատկերները ստանում են մի կարևոր առանձնահատկություն, այն է՝ թեմատիկ և ժանրային բազմազանության բացակայությունը⁹:

Սրանով է բացատրվում Գ. Հովսեփյանի և այլոց ուշադրությունը դրաված այն փաստը¹⁰, որ VIII դարում թե՛ Հովհան Օձնեցին և թե՛ Ղևոնդ պատմիչը խաչի հետ միաժամանակ սրբապատկերներից հիշատակում են միայն Քրիստոսի պատկերը. «...որ պատուէ զխաչն Քրիստոսի և զպատկեր նորին, զնոյն ինքն պատուեալ լինի զՔրիստոս...»¹¹: Կամ՝ «...մեք զմիայնոյ միածնի Որդւոյն աստուծոյ պաշտեմք պատկեր զնշան հաղթութեան, իսկ զհեթանոս անհուն և անթիվ պաշտամամբք մոլորեցոյց սատանայ»¹²:

Բերված վկայությունները ցույց են տալիս, որ VIII դարում վերջնականորեն հաստատված խաչի պաշտամունքի համեմատ պատկերապաշտությունը շատ համեմատ դեր ուներ Հայաստանում: Իսկ ինչ վերաբերում է VIII և հետին դարերի պատկերամարտությունը, ապա նրա հետքերը գտնում ենք պալլիկյան և հետագայի այլ աղանդավորական շրջաններում: Աղանդավորները, իրավամբ, ժողովրդի մեջ եղած խաչապաշտության և պատկերապաշտության երևույթները նույննացնում էին, և քանի որ VIII և հաջորդ դարերում պատկերների պաշտամունքը Հայաստանում թույլ էր արտահայտված, առավել լավով նրանք ընդդիմախոսության թիրախ էին դարձնում խաչապատկերների պաշտամունքը: Դա շատ դիպուկ է նկատում աղանդավորների դեմ պայքարի անդադար գործիչը՝ ժամանակի կաթողիկոս Հովհան Օձնեցին, որի ներհուն հայացքով նրանք «...վերացեալ ելին ի պատկերամարտութենէ ի խաչամարտութիւն և ի Քրիստոսատեցութիւն»¹³:

Եվ Հովհան Օձնեցին ինքն էլ իր հերթին «մոլորլայներին» այս նոր հոսանքին դիմագրավելու համար պատկերների ջատագովությունից փաստորեն անցնում է խաչերի պաշտպանության՝ մի անգամ ևս նպաստելով խաչի քարոզչության ու պաշտամունքի տարածմանը VIII դարի առաջին կեսում: «Միթէ յօրժամ տեսանեմք քարեղեն կամ ոսկեղեն խաչ յօրինեալ կամ պատկեր. ի քարն կամ յոսկին դնիցեմ զյոյս իմ: Այս նոցա է, որք ընդ քարին և ընդ փայտին շնային. որպէս մարգարէն ասէ...: Իսկ մեք զայն միայն յուրաքանչիւրոցն բացորոշեալ պատուեմք ի նիւթոց, յորոց վերայ զնմանութիւն պատկերին Քրիստոսի և խաչին իւրոյ ձևացուցանեմք: Վասն զի անուն և նմանութիւն զերկոսին հարկեցուցանէ Քրիստոսի բնակել ի նոսա և մեզ աներկբայելի սրտիւ մեծարել»,—ասում է Հովհան Օձնեցին՝ պալլիկյանների դեմ զրված իր ճառում¹⁴: Կամ՝ «...նախատել զմեզ յանդգնին... կոապաշտ անուանելով տէրունեան աղագաւ նշանապաշտութեամբ, զոր անխտրապէս յանդեղեուն մտաց առեալ մեք կապեցաք զհռչակելին զայն նշան ընդ ամենայն նիւթս, որ և քերովբէիցն է սարսփելի և... զբուծիչն... ախտից... և զզարհուրեցուցիչ դիւցա»¹⁵:

Իր ջատագովությամբ Հովհան Օձնեցին դառնում է մեզ հայտնի առաջին գործիչը, որը արձանագործում է սրբապան առարկաների, խաչերի և պատկերների պաշտամունքի մեջ առաջ

9 Ժանրեր՝ ըստ Գ. Վազնեբի դասակարգման. տե՛ս Գ. Կ. Вагнер. Проблемы жанров в древнерусском искусстве. М., 1974.

10 Գ. Հովսեփյան. Նյութեր..., Գ, Նյու Յորք, 1944, էջ 43, 127: Սիրարփի Տեր-Ներսեսյան. Նշվ. աշխ., էջ 20: Ի դեպ, Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանին այդ փաստը փոքրինչ տարօրինակ է թվացել, որովհետև քառակող կոթողների վրա մեզ է հասել քանդակագրական մի հարուստ ժառանգություն, որն աչքի է ընկնում պատկերների թեմատիկ բազմազանությամբ: Բայց պետք է նկատի առնել, որ մենք գործ ունենք տարբեր ժանրային ավանդույթների հետ (ֆիգուրային քանդակներ և սրբապատկերներ) և մեկի հարստությամբ դեռևս մյուսինը չի ենթադրվում:

11 Յովհաննես Իմաստասերի Աւանցույց մատենագրութիւնք. Վենետիկ, 1953, էջ 55, 58: Այլ վկայություն տե՛ս Ղևոնդ. Պատմութիւն Հայոց. Փարիզ, 1856, էջ 16:

12 Հովհան Օձնեցի. Ընդդէմ Պալլիկեանց.—Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1834, էջ 78:

13 Նույն տեղում:

14 Նույն տեղում, էջ 55:

15 Նույն տեղում, էջ 78:

և կաթ անջրպետը և պատկերները օտարելով ու առանձնացնելով խաչերից, սկիզբ է դնում զուտ խաչապաշտության պաշտպանությանը: Մինչդեռ արդեն տեսանք, որ այդ «օտարումը» գործնականում սկսվել ու կայացել էր ավելի շուտ (VI—VII դդ.) և վարդապետական միտքը, այս առումով, իրական կյանքը փոքր-ինչ ուղացումով է արտացոլել: Օձնեցի կաթողիկոսից մոտ հարյուր տարի առաջ Վրթանես Քերթոզն իր քանյցս վկայակոչված երկում միմյանցից օտարված խաչն ու պատկերը իրենց պաշտամունքի տեսանկյունից դեռևս նույնացնում է, մի բան, որ VII դարի երկրորդ կեսին անում էին նաև աղանդավոր պաղիկյանները, իհարկե, ուրիշ նպատակներով: Վրթանես վարդապետը պատկերապաշտությունը պաշտպանելու համար այն համադրում է խաչապաշտությանը և վերջինիս ջատագով հայ պատկերամատների դրույթներից մեկին (ըստ որի պատկերը երկրպագելի չէ, որովհետև անխոս ու անկենդան է) հետևյալ կերպ է պատասխանում. «Միթե՛ խաչն Քրիստոսի խոսեցա՞նք, որ ի սուրբ քաղաքին զմեռեալն կենդանացոյց և հրաշագործութիւնս բաղումս է արարեալ մինչև յօրս մեր, որ է պարծանք հրեշտակաց և փրկութիւն մարդկան և արհամիրք դիւաց»¹⁶: Հզոր է VI—VII դդ. վարդապետի տրամաբանությունը, բայց իրականությունը իր դարգացման օրենքներն ունի և պետք էր նրանց հետևել, ինչպես գործնական տեսության շուրջն Օձնեցին է վարվել:

Օձնեցու հիմք դրած խաչապաշտության առանձին ջատագովության ավանդույթը հունադավանության ու աղանդավորության դեմ մղած իրենց գաղափարական պայքարում շարունակեցին հետագայի այլ նշանավոր վարդապետներ ևս, որոնցից են, օրինակ, XI—XII դդ. մատենագիրներ Անանիա Սանահնեցին, Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերը (վխճ. 1129 թ.), Ներսես Շնորհալիկ (վխճ. 1173) և հայտնի օրինագետ Մխիթար Գոշը (վխճ. 1213 թ.)¹⁷: Վերջիններիս օրոք խաչն ու պատկերը իրարից այնքան էին օտարված, որ տարբեր էթնո-մշակութային միջավայրերի նշաններ էին դիտվում. «...յոյնք և վիրք զպատկերագրութիւն առավել պատուեն, և Հայք զխաչ»¹⁸:

Սակայն հայ եկեղեցու «խաչանպատ» գործունեության պսակը կազմում է Մանազկերտի ժողովում (726 թ.) Օձնեցու հաստատած՝ խաչի օրհնության և օծության կանոնը¹⁹: Այդ կանոնը մի քանի անգամ հիշատակվում է Օձնեցու գրվածքներում: Իր կանոնադրերի 27-րդ կետում («Վասն խաչ օրհնելոյ») կաթողիկոսը սահմանում է. «Եթէ որ խաչ արասցէ փայտեայ և կամ յինչ և իցէ նիւթոյ. և ոչ տացէ քահանային օրհնել և օծանել զնա միւռնոսին սրբով, ոչ է պարտ զնա ի պատիւ ընդունել կամ երկրպագութիւն մատուցանել, զի դատարկ և ունայն է յաստուածային զօրութենէն և արտաբոյ ավանդութեան առաքելական եկեղեցոյ»²⁰: Իսկ ահա 28-րդ կետում («Վասն պաշտելոյ զխաչ») խոսում է այն մասին, որ եթե խաչը օրհնված և օծված է, պետք է պաշտել, երկրպագել, համբուրել, չորի ի նոսա բնակէ հոգին սուրբ» և բուժիչ է խիտերի²¹: Դեռ ավելին, վկաների պսակ ու փառք է խոստանում նրանց, ովքեր կզոհվեն հանուն ույդ խաչերի:

Սույն կանոնի ոճից պետք է ենթադրել, որ մինչև այդ խաչի օրհնության ու օծության կարգից շեղվողներ եղել են, և Հովհան Օձնեցին առաջին անգամ այդ կարգը ամրացնելով՝ արգելում է նմանատիպ շեղումները: Կաթողիկոսի մի այլ գրվածքից (ճառ) իմանում ենք, որ VIII դարի սկզբներին անգամ բանավեճ է եղել այդ հարցի շուրջ և ոմանք ավելորդ են համարել խաչի օրհնությունն ու օծությունը: Կաթողիկոս Հովհանը, ի տարբերություն բյուզանդական եկե-

¹⁶ Վրթանես և Քերթոզ. Յաղագս պատկերամատաց, էջ 12: Ի դեպ, «հրաշագործութիւնս բաղումս է արարեալ մինչև յօրս մեր» արտահայտությունը խաչի անվավեր պատմությունների հնագույն արձագանքներից մեկը կարող է դիտվել:

¹⁷ Անանիա Սանահնեցու և Հովհաննես Սարկավազի ճառերը տե՛ս միևնույն ձևագրում՝ ՄՄ, ձեռ. № 6453, հատկապես՝ էջ 144—145-ա, որտեղ գրված հատվածը (Վասն սրբոյ խաչին) Հովհաննեսի դավանաբանական երկի 9-րդ գլուխն է կազմում ըստ Հ. Քյոսեյանի վկայության: Մխիթար Գոշ. Թուղթ... — «Արարատ» 1900, էջ 497—504, 562—563: 1901, էջ 55—61, 121—127:

¹⁸ «Արարատ», 1900, էջ 562:

¹⁹ Հովհան Օձնեցի. Կանոնք. — Կանոնագիրք Հայոց, աշխատ. Վ. Հակոբյանի. հ. և, Երևան, 1964:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 532—533:

²¹ Նույն տեղում, էջ 533:

ղեցու սովորության, օրինականացրել է հայոց մեջ տարերայնորեն ձևավորված՝ խաչի օրհնության ու օծության սովորությունը, դրանում (նաև եկեղեցու օրհնության ու օծման հարցում) ևս ընդգծելով հայ և քաղկեդոնական եկեղեցիների տարբերությունը և հայ ազգային եկեղեցու առանձնահատկություններից մեկի հաստատումը:

Ցավոք, Օձնեցու այդ երկի նշված բանավիճային հատվածը հրատարակված ձեռագրում ընկած է եղել, բայց նրա գոյության մասին մենք հաստատ տեղեկություն ենք ստանում այդ երկի, այն է՝ «Յառաջին կենցաղն իւր եւ ի զայն յաթոռ հայրապետութեան» ճառի գլխացանկից, որի մեջ նշված 12-րդ գլուխը հետևյալ վերնագիրն է ունեցել. «Ընդդիմաբանութիւն առ արևոսիկ, որ արգելու յօրհնելոյ զխաչս և յօծանելոյ իւղովն, որ կոչի միւռովն»²²։ Ահա դավանաբանական գաղափարական պայքարի ընդհանուր կոնտեքստում հասկանալի է դառնում, թե ինչու կաթողիկոսը օծված խաչը հանձնարարում է իբրև պարտադիր երկրպագության առարկա, իսկ շօծվածը՝ ոչ։ Որ դա քաղկեդոնական վեճերի հետ կապված բան է, երևում է նաև Մխիթար Դոշի «Թղթից»։ «...և զխաչ զերկրպագելի ոչ արհեստն և ոչ արժանն (հունները—Ա. Ս.) զի այս անոցիկ է, որ ոչ խոստովանի ի խաչին դաստառածութիւնն»²³։ Խաչի օրհնության ու օծության կարգի հաստատումը ևս նշանակում է, որ հայ եկեղեցու կողմից խաչի յուրահատուկ մեկնաբանման տեսական գրությունները գործնական կիրառության մեջ էին դրվում ժողովրդական եկեղեցական հոտի մակարդակում:

Կարող ենք ասել, որ ժողովրդական ներքին խավերում խաչի եկեղեցական քարոզչությունն ու նրա պաշտամունքի խրախուսումը VIII դարի առաջին քառորդում Հովհան Օձնեցու շնորհիվ հասավ իր ամենաբարձր արտահայտությանը։ Հետագայում այդ ասպարեզում որևէ նորություն չմտնվեց, այլ եղածը շարունակվեց, ավելի տարածվեց ու մշակվեց։ IX դարի վերջի հայ կաթողիկոս Մաշտոց Նղվարդեցին, օրինակ, երբ կազմում էր այժմ իր անունով հայտնի ծիսարան-ժողովածուն, կանոնագրեց նաև խաչի օրհնության ու օծության կարգը, որովհետև վերջինս Օձնեցու ժամանակից ի վեր շատ տարածվել և եկեղեցու համար կենսական անհրաժեշտություն էր դարձել, չնայած չէին դադարել նրա շուրջ եղած վեճերը։ Մաշտոց-ծիսարանը, ըստ X դարի վենետիկյան ձեռագրի, 11-րդ կանոնը հատկացնում է խաչի օրհնությանը, որը կատարվելու էր հետևյալ կարգով. «Բերեն յեկեղեցին և լուսնան նախ ջրով և ապա գինով և ասեն ի թիւ սաղմոս :կ: ...եւ դարձեալ լուսնան գինով և ասեն զսաղմոսն :կ:...»:

Եւ ապա քահանայն զսուրբ միւռնն կա [յ առ] ընթեր խաչին և ասէ զաղաթս զայս. որ տարածեցեր... բազուկս քո...: Եւ տեսնագրէ սուրբ իւղովն նախ զակն խաչին եւ ապա զթեւն շորեսին եւ ի տեսնագրելն ասասցէ. Սրհնեսցի, աւծցի եւ սրբեսցի խաչս այս յսնուն...»:

Հետո սրան հաջորդում են աղոթք, քարոզ, ընթերցումներ։ «...Եւ ապա երկրպագութիւն մատուցանելով համբուրեն կարգաւ ըստ պատուի եւ միաբանութեամբ պաշտեն զնուազս ասելով. խաչի քո Քրիստոս...»: Իսկ վերջում՝ նորից սաղմոս, քարոզ, աղոթք, որոնցում և ավարտվում է խաչի օծության ու օրհնության կարգը²⁴, որը, ինչպես տեսանք, իր բոլոր մանրամասներով կարող էր ձգվել մինչև երկու ժամ։

Մաշտոց կաթողիկոսի սույն կանոնակարգությունը նպատակ ունի ոչ միայն կաղմակերպել ու միօրինակ դարձնել խաչի օրհնությունը հայ եկեղեցու տարածքում, այլև դրանով շեշտել այդ կարգի կարևորությունն ու նշանակությունը, որպես հայ ազգային ավանդույթի շարունակություն, որպես դավանաբանական պայքարի նոր արձագանք։ Խաչի օրհնության կարգի գործնական պահանջը այնքան մեծ է եղել, որ այն տեղ է գտել նաև առօրյա օգտագործման համար պատրաստված ձեռաց մաշտոցներում²⁵։

Շուտով նորաստեղծ խաչերն այնքան են շատանալու, որ նրանց օրհնությունն ու երկրպագությունը դառնալու է եկեղեցական հաստատությունների եկամտային գլխավոր աղբյուրներից մեկը։ IX դարի վերջում հավանաբար արդեն այդպես էր, բայց հատկապես X դարում էր, որ խաչի պաշտամունքը լրիվ երևան բերեց իր տնտեսական շահավետությունը։ Այդ ժամանակից ի վեր ժողովրդական քրիստոնեության մեջ մեծ տարածում ստացող խաչի սրբա-

22 Հովհան Օձնեցի. Մատենագրությունք. 1833:

23 «Արարատ», 1901, էջ 58—59:

24 Բ. Արգիշյան, Գ. Սարգսյան, Մարցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարյանց ի վենետիկ, հ. Գ, Ս. Ղազար, 1966, էջ 16—17:

25 Հր. Աճառյան. Հայոց գրերը, Երևան, 1968, էջ 322—323:

վայրերը և Ս. խաչ կոչված եկեղեցիները, որպես եկամտաբեր ուխտավայրեր՝ հսկողություն տակ անվեցին թեմական աթոռների կողմից: Իսկ խաչի օրհնության ու օծության կարգը այն լծակն էր, որով կենտրոնական աթոռը կարող էր կախման մեջ գցել խաչի տեղական սրբավայրերը և «հարկատու» դարձնել նրանց: Այստեղ որոշ շահով նկատվում է անգամ կենտրոնական ու թեմական աթոռների տնտեսական շահերի բախում: Թեմական եպիսկոպոսը, որպես տվյալ դավառի հոգևոր իշխանության պետ, ուզում էր միայնակ տնօրինել իր թեմի տեղական ժողովրդական բաղմամբով մանր սրբավայրերի «աննկատ» արդյունքները, դրա համար էլ նա պետք է ձգտեր այդ բնագավառում թուլացնել կամ վերացնել իր կախումը կաթողիկոսական աթոռից: Իսկ այդ կախումը կվերանար, եթե խաչը երկրպագելի դառնալու համար անպայման շօժվեր ու չօրհնվեր և հետևաբար մյուսոն շօխավեր, չէ՞ որ մյուսոնը կենտրոնական աթոռից է «զնվում» կամ՝ այդ կախումը կթուլանար, եթե իրավունք տրվեր նախորդ տարվանից տընտեսված մյուսոնը հաջորդ տարի ևս օգտագործել, չէ՞ որ մյուսոնը «թանկ էր նստում»:

Վերն արված դատողությունների լույսի տակ այլ դրապատճառներ են ետևում, օրինակ, չի դարձի հայ կաթողիկոս Անանիա Մոկացու (941—965 թթ.) և Գրիգոր Նարեկացու հոր՝ թեմակալ եպիսկոպոս խոսքով Անձևացու վեները, որոնք ավարտվում են եպիսկոպոսի կարգալուծությամբ ու բանադրանքով: Խոսքով Անձևացու հասցեին ուղղված կաթողիկոսական մեղադրանքներից ոչ մեկը հիմք չի տալիս այդ եպիսկոպոսին համարել աղանդավոր կամ հունադավան: Բայց բանի որ Անանիա Մոկացու օրոք վերստին աշխուժացել էին թե՛ աղանդավորությունը (թոնդրակյաններ) և թե՛ հունադավանությունը (օրինակ, «Աղվանքի» եկեղեցում), ապա դավանական ու ծիսական հարցերում եղած ամեն մի տարաձայնություն կամ նորամուծություն կապվում էր այդ շեղումների հետ: Տվյալ դեպքում կաթողիկոսն իր եպիսկոպոսին ուղղակի աղանդավոր կամ հունադավան չի անվանում, բայց գղացվում է, որ ձգտում է նրա ասածների ու հայացքների մեջ տեսնել հունասիրություն. «Քանզի ի նի (=954 թ.) թուականիս... լարեալ ոմն յեպիսկոպոսաց մերոց խոսքով անուն, որում հաւատացեալ էր մեր նմա զվիճակն Անձևացեացն... յանկարծակի իբրև ի դիւական հոգւոյն շարժեալ, առանց իրիք հակառակութեան, սկսաւ նախ զբարբառն զելակի (ոյորկով, ծովնելով—Ա. Ս.) արձակել ըստ հունարեն լեզվոյն՝ գկիրակէն կիտակէ կոչել և գերուսադէմ՝ նոուսադէմ...» և այլն²⁶:

Ահա թե ինչպիսի պարզունակ փաստեր են բերվում հակառակաբանությունը բացատրելու համար: Անանիա կաթողիկոսի բերած մեղադրանքներից մեկն էլ հենց վերաբերում է մեր բուն խնդրին. «Քանզի յաղագս քրիստոսեան խաչին այսպէս ասէր (խոսքով—Ա. Ս.) թէ՛ այն խաչը որ բահնայրն արհնեն և այլ դոր ոչ արհնեն, միապատիւ է և աւելորդ զարհնէին վարկանիմ»²⁷:

Որ նշված մեղքերը դավանական շեղումներ չեն, երևում է այն բանից, որ կաթողիկոսը ներում է դրանք: Բայց եպիսկոպոսը իր տնտեսական անկախության պայքարը շարունակում է և ավելի խորացնում. այդ արդեն կաթողիկոսը չի կարող ներել, և որակում է իբրև նոր հերձված. «Նպա սկսավ այլ իմն նոր հերձուած ավանդել... քանզի ասէր. մի պատիւ և մի փառք հրեշտակաց և հրեշտակապետաց, ըստ նմին՝ մի փառք և մի պատիւ հայրապետին և եպիսկոպոսին...»²⁸: Եվ ինչպես երևում է կաթողիկոսի հայտնած այլ մանրամասներից, խոսքով եպիսկոպոսը կարծում է, որ «կոչումն ձեռնադրութեան չկա յեպիսկոպոսութենէ ի հայրապետութիւն, և թէ զանազան անունք՝ մետրոպոլիտք և արքեպիսկոպոսք և պատրիարք՝ մարմնական անուանադրութիւնք են: Եւ իմացեալ,—ավելացնում է Մոկացի կաթողիկոսը,—թէ շիբ անուն, որ գիրն նշանակէ»²⁹: Անանիայի մի այլ թղթից վերջնականապես պարզվում է, որ խոսքով իր այս հայացքները հիմնավորում էր նրանով, որ «ոչ ասի աստիճան եպիսկոպոսի, այլ աթոռ միայն»³⁰: Սա արդեն եկեղեցական նվիրապետությունը վերաբերող հարց է, որը և՛ գաղափարական, և՛ դործնական, և՛ քաղաքական, և՛ տնտեսական նշանակություն ունի:

Խոսքովը, որ կաթողիկոսին համարում էր ընդամենը մայրաքաղաքի կամ արքայական դռան եպիսկոպոս և դրանով իսկ զահերեց, ուզում է վարդապետական մտքի տրամաբանության

²⁶ Տե՛ս Անանիայի Հայոց կաթողիկոսի Պատճառ զխոսքով նզովելուն զԱնձևացեաց եպիսկոպոսն.—«Արարատ», 1897, էջ 276:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 276, 277:

²⁸ Նույն տեղում:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 277:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 280:

ուժով անարդար համարել եպիսկոպոսի հարկատու վիճակը կաթողիկոսի առաջ Իսկ վերջինս, որ նույն միջոցներով պաշտպանում է հաստատված կարգը և մերժում ամեն մի նորամուծություն, հոսսորվի անունից իրեն հարց է տալիս և իր կողմից պատասխանում. «Այլ գիտեմ... որ ասես. Ո՞վ կացուց դիս կապալատել կաթողիկոսի. զայն ոչ ածես ժմտաւ եթէ զբոլոր զօրոսս անկեալք քոյ ո՞վ կացուց քեզ պարտապան, և անողորմապէս զաստուտ կոկոսս խոռոն զօշաքաղութեամբ...»³¹։ Դեռ ավելին, պարզվում է, որ հոսսորվ Անձեացին մենակ չի եղել իր քաղաքական ու տնտեսական անկախության հավակնություններում։ Անանիան ինչու է նրա նախորդներից մեկին՝ Արամին, որն ապրել է X դարի առաջին կեսում. «Այլ դու Արամին աշակերտեալ, անհուցէր զնվաւ, զի նա թերևս զպտուղ երախայրեացն միայն արգելուլ բաշաղէր, այլ դու բնախն զհաւրապետական բառնալ զաթոռն ճեռնարկեցեր, որ անհոգ [յ]ընծալաբերութենէ ըստասցիս կեանս»³²։

Այսպիսով, հասկանալի է դառնում, թե ինչքան տեղին ու անհրաժեշտ գործ ձեռնարկեց Մաշտոց կաթողիկոսը, երբ հայ ընդհանուր պետական կաղամպօրպույսսո վայել կարգավորեց եկեղեցական ծեսերի կանոնները, աղբյուրում և խաչի օրհնության ու օծության կարգը։ Եթե շուրջ հինգերորդ դարի խաչօրհնների կանոնը ավելի շուտ դավանաբանական նշանակություն ուներ, Մաշտոց Նղարկացու համար՝ ավելի շատ գործնական, ապա Անանիա Մոկացու և հոսսորվ Անձեացու համար այդ բոլորից բացի այն դարձել էր ընդհանուր բնույթի մեծ հարցի բաղադրիչ մասը և ձեռք էր բերել նաև տնտեսական-քաղաքական նշանակություն, մի բան, որ պայմանավորված էր նաև խաչի ժողովրդական պաշտամունքի մեծ տարածմամբ։

Ամփոփելով վերոբերյալ տվյալները, ստանում ենք խաչի պաշտամունքի պատմության երկու կարևոր փուլ։ Առաջին՝ VI—VIII դդ., երբ մղվում էր խաչի պաշտոնական եկեղեցական քարոզչություն, որի հետևանքով լիովին ձևավորվում է խաչի ժողովրդաստան պաշտամունքը։ Երկրորդ՝ VIII—IX և հետագա դարեր, երբ խաչի ժողովրդական պաշտամունքը այնքան է խորանում ու անկախանում, որ եկեղեցին ժողովրդական տարրերի ճնշման տակ ստիպված էր այն պաշտոնականացնել և դրա միջոցով զսպել, սեղսել ու «գիտականացնել» խաչապաշտության ու հաշահավատքի ծայրահեղ դրսևորումները։ Հեաևաբար՝ IX դարից ի վեր հայ եկեղեցին շարունակում է պայքարել ոչ միայն ազանդավորների խաչամարտության դեմ, այլև սկսում է հրակել ու ընդդիմադրել ժողովրդաստան անկախ խաչապաշտական պատկերացումներին ու պոռթկումներին։

Դա նշանակում է, որ հայ եկեղեցին ի զորու յօրսմ վերացնելու կամ փոխարինելու (ասենք՝ պատկերապաշտությամբ) ժողովրդական ներքին խավերում ձևավորված խաչի առարկայական պաշտամունքը։ Նա կարող էր, ինչպես տեսանք, սխալն վերահսկել ու կանոնավորել այն հատուկ միջոցառումներով՝ հար և նման ըլուզանդական կամ սլավոնական եկեղեցիների այն ջանքերին, որոնք ուղղված էին իրենց ժողովրդաքրիստոնեական (տվյալ դեպքում՝ պատկերապաշտական) ծայրահեղ դրսևորումները զսպելուն ու կարգավորելուն։

Ժողովրդական քրիստոնեության մեջ ձևավորված խաչի պաշտամունքը VII—VIII դդ. ներկայանում է որպես միջնադարյան պատկերապաշտության ֆունկցրոնալ տարրերակր չափադաստանում։

АРМЯНСКИЙ ВАРИАНТ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИКОНОПОЧИТАНИЯ

А. С. СААКЯН

Резюме

Все имеющиеся до VII века сведения об иконах (и за, и против) исходят от ученого христианства. Подлинное поклонение иконам сформировалось в VII—VIII вв. в византийском народном христианстве. Как почитание образов, так и иконоборство дошли до Армении «ученым путем», что было следствием армяно-

³¹ Նորին տեառն Անանիայի Հայոց կաթողիկոսի.—Գ. Տեղ-Մկրտչյան. Հայագիտական և առումնասիրություններ. Երևան, 1979, էջ 136։

³² Նույն տեղում։

византийских церковно-политических связей. Несмотря на то, что армянская церковь не отвергала иконы, тем не менее образы святых не нашли широкого распространения в народе и не стали особо почитаемыми святынями (за исключением нескольких частных случаев). Низшие народные слои не чувствовали в том необходимости, ибо то место, которое в народнохристианской среде отводилось иконе, заняла распространенная среди армян локальная святыня—крест.

В дальнейшем культ креста в народе получил такой авторитет и самостоятельное значение, что уже с IX века армянская церковь под давлением народной стихии вынуждена была официально его признать. Таким образом, сформировавшийся в народном христианстве культ креста предстал в Армении как историко-функциональный вариант средневекового иконопочитания.