



ՊԱՏԿԵՐԱՊԱՇՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՊԱՏԿԵՐԱՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԵՎ ԲՅՈՒՋԱՆԴԻԱՅՈՒՄ

Քաղաքացիական կյանքում շատ քիչ էր անդամալի մեղսորդները: Այնպես որ քաղաքացիները ստանալով
կեղծություններ և անարդարություններ, կարող էին դիմել արդարադատության: Կառավարության
կողմից քաղաքացիներին դրանք հասնում էին արագ: Երբ քաղաքացիները կարող էին
դիմել արդարադատության, ապա չէին կարողանում քաղաքացիներին: Կրթությունը
տալիս էր անարդարության և անարդարության: Երբ քաղաքացիները կարող էին
դիմել արդարադատության, ապա չէին կարողանում քաղաքացիներին:





**NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
OF THE REPUBLIC OF ARMENIA
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES**

**THE PROBLEM OF ICONOCLASM AND
ICONOLATRY IN ARMENIA AND
BYZANTIUM**

(IN THE CONTEXT OF IDENTITY PRESERVATION)

COLLECTION OF ARTICLES

AUTHORS

**Azat A. Bozoyan (ed.), Gabriel H. Nahapetyan,
Sargis R. Melkonyan, Protoarchimandrite Zacharia
Baghumyan, Zara A. Hakobyan, Armenouhi L. Zohrabyan**

**Yerevan
NAS RA “Gitutyun” Publishing House
2024**

**ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԳԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ**

**ՊԱՏԿԵՐԱՊԱՇՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ՊԱՏԿԵՐԱՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ
ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԵՎ ԲՅՈՒՉԱՆԴԻԱՅՈՒՄ**

**ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՀՊԱՆՄԱՆ
ՀԱՄԱՏԵԶՍՈՒՄ**

ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

**ԵՐԵՎԱՆ
ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2024**

ՀՏԴ 93/94:2-526.62(08)
ԳՄԴ 63.3+86.25g4
Պ 295

Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՄՄՆ
բարձրագույն կրթության և գիտության կոմիտեի
21T-6A286 թեմայի
Ֆինանսավորման շրջանակում

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

**Հեղինակներ՝ Բոգոյան Ազատ (հեղ. և խմբ.),
Նահապետյան Գաբրիել, Մելքոնյան Սարգիս, Բաղումյան Չաքարիա
ծ. վրդ., Չոհրաբյան Արմենուհի, Հակոբյան Չառա**

Պատկերապաշտության և պատկերամարտության խնդիրը Հայաստանում և Բյուզանդիայում (ազգային ինքնության պահպանման համատեքստում)։ Հոդվածների ժողովածու / խմբ.՝ **Ազատ Բոգոյան**.- Եր.: Գիտություն, 2024.- 378 էջ:

Սրբապատկերներն արգելող քաղաքական դոկտրինան Ը դարի 30-ական թվականներից դարձավ մի շարք Բյուզանդական կայսրերի կառավարման գաղափարախոսական լծակներից մեկը: Հին աշխարհից սկսած սրբապատկերը դարձել էր կուռքի հոմանիշը: Այդ խնդիրը հուզել է նաև միաստված հրեաներին և իսլամն ընդունած արաբ մահմեդականներին, որոնք մերժում էին սրբապատկերները կրոնական արարողակարգում: Հայոց եկեղեցին ևս անտարբերությամբ չի շրջանցել այդ խնդիրը: Գրքում ներգրավված հեղինակները հարցը դիտում են մի քանի կարևոր պարամետրերով, այդ թվում՝ նաև ինքնության խնդրի տեսանկյունից:

Գիրքն ուղղված է բյուզանդագետներին, հայագետներին, աստվածաբաններին, արվեստաբաններին և ընթերցող լայն գիտական հասարակությանը:

ՀՏԴ 93/94:2-526.62(08)
ԳՄԴ 63.3+86.25g4

ISBN 978-5-8080-1550-0

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

© Բոգոյան Ա.Ա., Նահապետյան Գ.Հ., Մելքոնյան Ս.Ռ., Բաղումյան ծ.վ. Չ.,
Հակոբյան Չ.Ա., Չոհրաբյան Ա.Լ., 2024

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Քրիստոնեական աշխարհում դեռևս այդ կրոնի ձևավորման ժամանակներից սկսյալ, դավանական շրջանակներում հետաքրքրություն է ներկայացրել սրբապատկերների պաշտամունքի կամ դրանց պաշտամունքը մերժելու խնդիրը: Հարցի համակողմանի քննարկումը լուրջ ուշադրության է արժանացել բյուզանդագետների, եկեղեցու և ընդհանուր արվեստի հարցերը քննարկող պատմաբանների, աստվածաբանների, արվեստաբանների կողմից: Մի շարք արվեստագետ-մասնագետներ, հենվելով միջնադարյան սկզբնաղբյուրների վրա, գաղափարական կապեր են տեսել հեթանոսական կուռքի և քրիստոնեական պատկերի պաշտամունքի արարողակարգերում: Աստվածաբաններն էլ մեզ հասած սկզբնաղբյուրներում քննության առարկա են դարձրել Պատկերամարտության դարաշրջանում քրիստոնեական հերձվածների՝ մասնավորապես մանիքեականության, միաբնակության և դոկետիզմի գաղափարների վերաիմաստավորման խնդիրները: Կանոնագետներն ու դավանանքն հետազոտող աստվածաբաններն էլ վերստին քննարկման առարկա են դարձրել Է-Թ դարերի Մերձավոր Արևելքում Երրորդաբանության և Քրիստոսաբանության խնդիրները նորովի վերլուծելու կարևորությանը, ինչպես նաև դրանց արձագանքին ժամանակի եկեղեցական ժողովներում: Եկեղեցու ներսում պատկերների գոյության և նրա նկատմամբ վերաբերմունքի ձևավորմանը նպաստել են նաև աշխարհաքաղաքական պայմանները. Հռոմեական կայսրության արևմտյան մասի նվաճումը բարբարոս վանդալների, գոթերի և ֆրանկների կողմից, Արաբական խալիֆայության և մահմեդականության հաղթանակը Մերձավոր Արևելքում ևն.: Պատկերների շուրջ առաջացած երկու տարբեր տեսակետների հակամարտությունը Ը դարի սկզբին ի վերջո վերածվում է Բյուզանդական կայսրությունում հոգևոր-քաղաքական շարժման, որը հայտնի է Պատերամարտություն անվամբ: Այդ շարժումն իր ազդեցությունն է թողել Հայաստանի միջնադարյան պատմության վրա:

Սրբապատկերների հանդեպ հարգանքը և նրանց նկատմամբ վերաբերմունքը էականորեն տարբեր էր Արևմտյան Եվրոպայում, Բյուզանդիայում և Մերձավոր Արևելքի եկեղեցիներում: Օրինակ օրթոդոքս եկեղեցիներում պաշտամունքի աստիճանի է հասնում Զրիստոսի, Աստվածածնի, առաքյալների և եկեղեցու սրբերի սրբապատկերների նկատմամբ հարգանքը: Հայոց եկեղեցին չմերժելով սրբապատկերների նկատմամբ հարգանքը, պատմության ընթացքում ավելի մեծ տեղ է հատկացրել խաչքարին, դրանով իսկ ազգային ինքնության համատեքստում ստեղծելով նոր տիպի մշակութային արժեքներ, որոնք առանձնանում են տարածաշրջանի մյուս երկրների քրիստոնեական ավանդույթներից:

Միջնադարյան Մերձավոր Արևելքի Ե-Թ դարերի պատմությունը և մշակութային կյանքը լի են իրադարձություններով, որոնք շաղկապել են տարածաշրջանի բոլոր քրիստոնյա ժողովուրդներին: Նման իրադարձությունների թվին է դասվում Բյուզանդական կայսրության սահմաններում առաջ եկած Պատկերամարտության շարժումը, որն իր արձագանքն է գտել ողջ քրիստոնյա աշխարհում, իր խոր հետքը թողնելով նաև Հայոց եկեղեցական, մշակութային ու քաղաքական կյանքի վրա: Պատկերամարտությունն իբրև շարժում առաջացել է վաղ քրիստոնեական եկեղեցում, ի հակադրություն պատկերների պաշտամունքի, որը Ը դարի սկզբի բյուզանդական եկեղեցական և քաղաքական որոշակի շրջաններում նույնացրել են կռապաշտության հետ: Հայտնի է, որ Հին կտակարանը, ինչպես հրեա պահպանողականները, այնպես էլ մահմեդական աշխարհը թույլ չէին տալիս պատկերների պաշտամունքը, դրանք համարելով հեթանոսական բազմաստվածության մնացուկներ: Հիշյալ պատկերացումները նպաստել են Արաբական խալիֆայության դեմ պայքարի ամենալարված փոխհարաբերությունների դարաշրջաններից մեկում բյուզանդական ինքնության պահպանմանը: Ը դարի առաջին կեսից պայքար է սկսվել Բյուզանդիայի ներսում պատկերների պաշտամունքի դեմ, այն ունեցել է երկու փուլ և շարունակվել է մինչև 843 թ.: Այդ պայքարը Բյուզանդական կայսրությունում բացի աստվածաբանական բնագավառից ընդգրկել է նաև եկեղեցական ու ներքաղաքական կյանքի մի շարք ոլորտներ: Այդ ոլորտներից էր վանականության ու նրանց ան-

շարժ գույքի և ունեցվածքի դեմ պայքարը, որը ժամանակի ընթացքում դարձել է պատկերամարտ կայսրերի հիմնական գործիքներից մեկը երկրի կառավարման բնագավառում: Պատկերների նկատմամբ վերաբերմունքը բավական երկար ժամանակ երկու մասի էր բաժանել բյուզանդական հասարակությանը, որը սերտ փոխհարաբերության մեջ էր Հայաստանի և նրա եկեղեցու հետ: Պատկերամարտ կայսրերը մի շարք արշավանքներ ձեռնարկեցին արաբական տիրապետության տակ գտնվող Հայաստանի վրա քաղաքական ազդեցություն ձեռք բերելու նպատակով: Մեծ և Փոքր Հայքերի և նրանց մերձակա հայաբնակ տարածքների բազմաթիվ բնակիչներ, հաճախ նախարարական տների նախաձեռնությամբ ծառայության էին անցնում Բյուզանդական կայսրությունում, յուրացնելով այդ երկրի հոգևոր-գաղափարական հիմնական արժեքները, իրենց լուծման ներդնելով կայսրության առօրյա կյանքի և մշակույթի վրա: Տարածաշրջանում պատկերների մերժման կողմնակիցներ էին նաև նույն դարաշրջանում գլուխ բարձրացրած պավլիկյան ադանդավորական շարժման հետևորդները, որի դեմ պայքարում էին ինչպես Կ. Պոլսի պատրիարքությունը, այնպես էլ հայոց եկեղեցին:

Բյուզանդիայում Ը դարի սկզբին սկսված պատկերամարտական շարժումը, որը մեկ դարից ավել փոթորկել էր Բյուզանդիայի հոգևոր և հասարակական-քաղաքական կյանքը, իր նշանակությամբ դուրս գալով ներբյուզանդական միջավայրից, դարձել է համաշխարհային հնչեղության մի իրադարձություն, որն իր յուրօրինակ դրսևորումներն է ունեցել ոչ միայն հիշյալ դարաշրջանի Բյուզանդիայում, այնպես էլ հետագա դարերում ու տարբեր քրիստոնյա ժողովուրդների մոտ, խթանելով եկեղեցական, քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական և մշակույթային կյանքը, խոր հետք թողնելով պատմական ողջ պրոցեսի վրա¹: Պատկերների նկատմամբ վերաբերմունքն իր կնիքն է դրել եկեղեցական արարողակարգի, ազգային սովորույթների և ավանդությունների վրա: Այս երևույթի հանդեպ ավելի մեծ սևեռվածությամբ

¹ Նման կտրվածքով խնդրին մոտեցել են 1987 թ. տեղի ունեցած Նիկիա Բ Տիեզերական ժողովի 1200-ամյակին նվիրված գիտաժողովի մասնակիցները, տե՛ս **Nicée II** 1987:

յուն է նկատվում Բյուզանդիայում, երբ հրապարակվում է Լևոն Գ (717–741) կայսեր² հրովարտակը՝ սրբապատկերների և նրանց պաշտամունքի վերացման մասին: Պատկերամարտությունը վերափոխվեց և կրոնագաղափարական պայքարի շրջանակներից դուրս գալով՝ ստացավ քաղաքական երանգավորում՝ բյուզանդական հասարակությունը բաժանելով երկու հակադիր բևեռների: Բյուզանդիայում որպես պետական քաղաքականության դոկտրինա (գաղափարախոսություն) ներմուծված պատկերամարտությունը, իրականում Լևոն Գ-ի կողմից իրականացվող վարչական և իրավական բարեփոխումների մի մասնիկն էր: Հիշյալ հրամանագրից հետո, հալածանքների են ենթարկվում պատկերապաշտ և պատկերահարգ հոգևորականներն ու հասարակ հավատացյալները, որոնք եկեղեցու և պետության կյանքը չէին պատկերացնում առանց սրբապատկերների: Մայրաքաղաքում 726 թ. բռնկվում է ապստամբություն, որը կարճ ժամանակ անց հաջողվում է ճնշել: Լևոն Գ-ի որդու և հաջորդի՝ Կոստանդին Ե Կոպրոնիմոսի (741–775)³ օրոք ևս շարունակվում է պատկերամարտության հաղթարշավը: Կայսրն էլ ավելի գործուն միջոցներ է ձեռք առնում հոգուտ պատկերամարտության, այդ նպատակով 754 թ. Կ. Պոլսի Հիերիայի պալատում հրավիրելով եկեղեցական ժողով, որի ընդունած որոշումներում մերժվում է պատկերապաշտությունը⁴: Այս ժողովը խստիվ արգելում է սրբապատկերների պաշտամունքը, կարգադրվում է անխտիր ոչնչացնել դրանք: Կոստանդին Ե-ի որդին՝ Լևոն Գ Իսազարը (775–780) ևս շարունակում է հոր պատկերամարտական դիրքորոշումը: Սակայն իսավրացի առաջին կայսրերի պատկերամարտական քաղաքականությունը ընդհատվում է Կոստանդին Զ-ի (780–797) և նրա մոր՝ սկզբում խնամակալ, ապա՝ միանձնյա կայսրուհի Իրենեի (797–802) գահակալության շրջանում: 787 թ. Իրենեի նախաձեռնությամբ Փոքր Ասիայի Նիկեա քաղաքում տեղի է ունենում

² Այս կայսեր պատկերամարտական քաղաքականության մասին տե՛ս **S. Gero** 1973:

³ Այս կայսեր պատկերամարտ քաղաքականության մասին տե՛ս **Gero** 1977:

⁴ Տե՛ս **Hiereia** 2002: Այս ժողովի դավանաբանական որոշումների հայերեն թարգմանությունը տե՛ս Ս. Մելքոնյանի հատվածում:

նոր եկեղեցական ժողով, որը Հռոմի կաթողիկե և Կ. Պոլսի օրթոդոքս եկեղեցիներին հայտնի է Նիկիայի Բ կամ Է տիեզերական ժողով անունով⁵: Ժողովի աշխատանքներին մասնակցում էին 350 եպիսկոպոսներ, ներառյալ՝ Հռոմի Ադրիանոս պապի, ինչպես նաև Անտիոքի, Ալեքսանդրիայի և Երուսաղեմի պատրիարքների ներկայացուցիչները: Ժողովը նախագահում է Կ. Պոլսի Տարասիոս պատրիարքը (784–806), ի տարբերություն նախորդ տիեզերական ժողովների, որոնք հրավիրվել և ղեկավարվել են բյուզանդական կայսրերի կողմից, այս եկեղեցաժողովը դատապարտելով պատկերամարտությունը՝ վերահաստատում է սրբապատկերների պաշտամունքը երկրում, հիմնվելով հիմնականում Հովհան Դամասկացի աստվածաբանի և նրա կողմնակիցների դավանաբանական ապացույցների վրա: Ժողովը նգովքի է ենթարկում պատկերահալած քաղաքականությանն աջակցած Կ. Պոլսի երեք՝ Անաստասիոս (730–754), Կոստանդին Բ (754–766) և Նիկետաս Ա (766–780) պատրիարքներին: Եկեղեցական ժողովներն ուղեկցվում էին հակառակորդ կողմի եպիսկոպոսների և պայքարող հոգևոր գործիչների արքայով և պատիժներով, որոնք նկարագրվում են վերելքի նոր փուլ սպրող սրբախոսական գրականության մեջ:

Իրենեի և նրա որդի Կոստանդին Զ-ի կառավարման շրջանում թուլացած պատկերամարտության դիրքերը կրկին ամրապնդվում են Թ դարի սկզբին Լևոն Ե Հայկազն (813–820) կայսեր իշխանության տարիներին: Լևոն Ե-ի նախաձեռնությամբ Սբ. Սոֆիայում 815 թ. հրավիրում է եկեղեցական ժողով, որտեղ հայտարարվում է Հիերիայի ժողովի որոշումների ճշմարտացիությունը և դատապարտվում 787 թ. Նիկեայի եկեղեցաժողովը: Լևոն Ե-ին հաջորդած Միքայել Բ Կակազ (820–829) կայսրը պատկերների պաշտամունքի հարցում կողմնակից էր ոչ խիստ քաղաքականության: Նրա օրոք ամեն ոք կարող էր վարվել ինչպես ուզում էր, միայն առանց փորձելու ոսնձգության ենթարկել պետական օրենսդրությունը, որը հիմնվում էր 815 թ. ժողովի որոշումների վրա: Բյուզանդական կայսրության պատմության մեջ Պատկերամարտական շարժման վերջին դրսևորումների հետ պատմաբանը բախվում է Թեոփիլոս կայսեր (829–842) իշխանության

⁵ Այս ժողովի մասին տե՛ս **Nicaea II** 2018:

դարաշրջանում, երբ իշխանությունները արգելում էին սրբապատկերների պատրաստումը և հալածաքննություններ էին կիրառում մի շարք հայտնի պատկերապաշտների նկատմամբ: Թեոփիլոսի մահից հետո, 843 թ. նրա կնոջ՝ կայսրուհի Թեոդորայի ջանքերով, Բյուզանդիայում վերականգնվում է պատկերապաշտությունը: Այդ իսկ պատճառով վերջինս, Իրենե կայսրուհու օրինակով, հռչակվում է օրթոդոքս եկեղեցու սուրբ, իսկ քառասնօրյա պահքի առաջին կիրակին ողջ Բյուզանդական կայսրությունում և օրթոդոքս աշխարհում տոնվում է իբրև «Ուղղափառության կիրակի»:

Պատկերամարտության դարաշրջանի քաղաքական և եկեղեցական պայքարին երկու բանակներում էլ բավական լուրջ մասնակցություն են ունեցել հայկական ծագում ունեցող կայսեր, քաղաքական և եկեղեցական այլ գործիչներ: Այս առումով նշանավոր է Լևոն Գ Իսավրացու փեսա, Անատոլիկոն բանակաթեմի ստրատեգ Արտավազդ բռնապետը, որն իր աներոջ մահից հետո գրեթե երկու տարի (841–842) զավթեց կայսերական գահը, թույլ չտալով իր աներձագ՝ պատկերամարտ Կոստանդին Ե-ին մտնել Կոստանդնուպոլիս: Ավելի ուշ, այս անգամ պատկերների պաշտամունքի դեմ հանդես եկավ Լևոն Ե Հայկազն կայսրը (813–820), որը մերժելով Նիկիայի տիեզերական ժողովի սրբապատկերների պաշտամունքը վերականգնող որոշումները, վերականգնեց պատկերամարտական գաղափարները, որոնք հնչել էին արդեն Հերայի ժողովում: Հետաքրքիր է, որ այս պայքարում նրա գործակիցներից էր հայկական ծագում ունեցող Հովհան Է Քերական Կ. Պոլսի հետագա պատրիարքը (837–843), որը գահընկեց արվեց կրկին հայկական ծագում ունեցող՝ մանկահասակ Միքայել Գ կայսեր (842–856) մոր և գահաժառանգի խնամակալ Թեոդորա կայսրուհու (856–867) և իր որդու կողմից: Հետագայում իհարկե Միքայել Գ-ի սպանությանը մասնակցեց և գահին տիրանալով կայսր դարձավ Բարսեղ Ա Մակեդոնացին (866–886), որին իր ժամանակի բյուզանդական պատմագրությունը կրկին վերագրում է հայկական ծագում: Նա հիմք դրեց բյուզանդական կայսրության մի նոր հարստության (866–1056 թթ.), որի ներկայացուցիչները իշխեցին երկրում մինչև սելջուկյան գորաբանակների հայտնվելը կայսրության արևելյան սահմաններին:

Պատկերամարտության դարաշրջանում (730–843) թե՛ պատկերապաշտների, և՛ թե՛ պատկերամարտների բանակներում և երկրի կառավարման համակարգում հաճախ են հիշատակվում հայկական ծագում ունեցող գործիչներ, որոնց մեծագույն մասը դուրս էին եկել Արմենիակոն բանակաթեմից, դրանցից մի քանիսը բյուզանդական բանակաթեմերի գորահրամանատար-ստրատեգներ են. օրինակ՝ Լեվոն Գ-ի փեսա Արտավազդը, Լևոն Ե Հայկազը, Թեոդորա կայսրուհու հորեղբայր Մանուել և կայսրուհու եղբայր Վարդ գորահրամանատարները և ուրիշներ⁶:

Սրբապատկերների խնդիրը մատենագրության մեջ, ծեսում և եկեղեցական կյանքում կարևոր դեր է խաղացել նաև Հայոց առաքելական եկեղեցու պատմության գրեթե բոլոր շրջաններում: Այդ մասին են վկայում Հայոց մատենագրության մեջ պահպանված Վրթանես Քերթոզի, Հովհան Մայրավանեցու (Մայրագոմեցի), Հովհան Օձնեցու և այլոց անուններով պահպանված մատենագրական երկերը, ծիսական և արարողական գրականությունը: Դրանց հրապարակումը և հետազոտությունը սկսվել է դեռևս ԺԸ դարում և շարունակվում է մինչև մեր օրերը⁷: Ժամանակակից բյուզանդագիտության ասպարեզում հիշատակելի է բյուզանդագետ-արվեստաբան Սիրարփի Տեր-Ներսիսեանի վաստակը, որն առաջին անգամ փորձեց պահպանված հայագիտական-արվեստաբանական նյութը շաղկապել բյուզանդական մատենագրության տվյալների հետ⁸:

Նոր ժամանակների պատմագրության մեջ բյուզանդական Պատկերամարտություն երևույթի ամբողջական բնութագիրն առաջին անգամ տրվել է ԺԶ–ԺԷ դդ. եվրոպական Ռեֆորմացիայի դարաշրջանում, երբ ի թիվս դավանաբանական տարբեր հարցերի, Լյութերի և Կալվինի հետևորդները հրապարակային քննարկման առարկա դարձրեցին իրենց եկեղեցիներում սրբապատկերների պաշտամունքը ընդունելու կամ մերժելու խնդիրը: Կաթոլիկ և բողոքական աստվածաբանների բանավեճերը սրբապատկերների պաշտամունքի վերա-

⁶ Այս գործիչների մասին տե՛ս նաև **Ադոնց** 2003:

⁷ Տե՛ս **Petrosian** 1987:

⁸ Տե՛ս **Der Nersessian** 1973, p. 379–403, **Տեր-Ներսեսյան** 1975, էջ 7–30:

բերյալ ստիպեց բյուզանդագետներին հրապարակել և մեկնաբանել պատկերամարտությանը վերաբերող հիմնական սկզբնաղբյուրները⁹: Հիշյալ ժամանակաշրջանում պատկերամարտության և պատկերապաշտության խնդիրներին իրենց աշխատանքներում անդրադարձած հայտնի կաթողիկ պատմաբաններից էին կարդինալ Կ. Բարոնիուսը և Լ. Մամբուրգը, իսկ բողոքականներից՝ Փ. Շպանհեյմը և Ժ. Բասնաժը: ԺԸ դ. եվրոպական Լուսավորության դարաշրջանի պատմաբաններ Ծ. Մոնտեսքյուն, Է. Գիբբոնը, Ծ. Լե Բոն ավելի խորացրեցին մեր պատկերացումներն այդ դարաշրջանի մասին: Բյուզանդագետների հետազոտական գործունեությունը խորացնելու և պատկերամարտության դարաշրջանի սկզբնաղբյուրների շրջանակի լայնացման տեսանկյունից մեծ դեր կատարեց արևելագետ Ժ. Սեն Մարտենը, ԺԹ դ. 30-ական թթ. էական լրացումներով վերահրատարակելով Լե Բոնի Բյուզանդիայի (Bas-Empire) պատմության բազմափաստորյակը, հավելելով արաբերեն, հայերեն, պարսկերեն ու վրացերեն բազմաթիվ սկզբնաղբյուրների տեղեկություններ: ԺԹ դարասկզբին բյուզանդական պատկերամարտությանը նվիրված առանձին մենագրությամբ հանդես եկավ գերմանացի պատմաբան Փ. Շլոսերը, իսկ անգլիացի պատմաբան Գ. Ֆինլեյը փորձեց ապացուցել, որ Բյուզանդական կայսրության առանձին պատմությունը պետք է սկսել հենց Պատկերամարտության դարաշրջանից, ի տարբերություն իր նախորդների, տեսնելով շարժման առաջացման ոչ միայն կրոնադավանաբանական, այլ նաև քաղաքական ու տնտեսական դրդապատճառները: Պատկերամարտության դարաշրջանի իրավական փաստաթղթերի և երկրի ներքին կյանքում տեղի ունեցած փոփոխությունների վրա հետազոտողների ուշադրությունը հրավիրեց բյուզանդական իրավունքի գերմանացի պատմաբան և հրատարակիչ Յախարիեն (Ֆոն Լինգենտալ): Պատկերամարտության պատմության ներքին քաղաքական և սոցիալական խնդիրների բացահայտման ճանապարհով ընթացավ նաև ռուս բյուզանդագիտությունը (Ի. Վասիլև-

⁹ Պատկերամարտության դարաշրջանի հրապարակված բյուզանդական սկզբնաղբյուրների դասակարգմանն ու վերլուծությանն է նվիրված՝ Կ. Բրուբակերի և Ջ. Հալդոնի քսան տարի առաջ լույս ընծայած մենագրությունը, տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001:

սկի, Ֆ. Ուսպենսկի և ուրիշներ), իսկ արվեստի պատմաբանները եկեղեցու պատմաբանների հետ միասին պատկերամարտության դարաշրջանը (Ը դար) ներկայացրեցին իբրև մշակութային մակընթացություն (Ն.Կոնդակով, Խ. Լոպարև և ուրիշներ), անվանելով «մութ դարեր»:

ԺԹ դ. վերջին իրենց հատուկ մոտեցումները դրսևորեցին բիսմարկյան «մշակութային պայքար»-ի կողմ և ընդդիմադիր Եվրոպայի պատմաբանները, լուրթերականները (Ա. Լոմբար, Կ. Շենկ, Ա. Հառնակ և ուրիշներ), նախահեղափոխական ռուս օրթոդոքս եկեղեցու պատմագրությունը (Վ.Բոլոտով, Ա.Լեբեդեվ, Բ.Միլորանսկիյ և ուրիշներ): Խորհրդային պատմագրության մեջ ավելի խորացվեցին պատկերամարտության շրջանի հասարակության սոցիալական պայքարի հետազոտության խնդիրները, շեշտադրելով վանական տնտեսությունների դեմ սկսված պայքարը (Մ. Լեվչենկո, Մ. Սյուզումով, Ե. Լիպչից, Ա.Կաժդան և ուրիշներ), իսկ հայագգի պատմաբանները ուշադրությունը սևեռեցին պավլիկյան շարժման հետ առնչակցությանը (Աշ. Հովհաննիսյան, Հր. Բարթիկյան և ուրիշներ): Պատկերամարտության դարաշրջանի հոգևոր դավանական, սոցիալ-տնտեսական պատմական և արվեստաբանական բնույթի նորովի ձևակերպումներով Ի դարի ընթացքում հանդես եկան մի շարք եվրոպական բյուզանդագետներ (Հ. Մենգես, Շ. Դիլ, Ն. Յորգա, Ե. Կիտցինգեր, Գ. Օստրոգորսկի, Ժ.-Պ. Լեմեռլ, Ս. Գերո, Ս. Տեր-Ներսիսեան, Ա. Գրաբար և ուրիշներ):

ԻԱ դարերում ևս բյուզանդական պատկերամարտության դարաշրջանը և հատկապես պայքարը պատկերի պաշտամունքի դեմ համակողմանիորեն ուսումնասիրվել է բազմաթիվ հեղինակների կողմից, որոնք պատկերամարտությունը դիտարկել են ոչ միայն ներեկեղեցական ու դավանական պայքարի տեսանկյունից, այլև կարևորել են այդ շարժման հասարակական-քաղաքական բովանդակությունը, անդրադարձել՝ տնտեսական, հոգևոր, փիլիսոփայական և մշակութաբանական խնդիրներին (Մ. Կապլան, Ռ.-Ի. Լիլի, Վ. Բրանդես¹⁰, Պ. Բռաուն, Մ.-Ֆ. Օգեպի, Ջ. Հալդոն Լ. Բրուբակեր, Մ. Համպերս և

¹⁰ Տե՛ս **Brandes** 2018:

ուրիշներ), վերլուծել բյուզանդական արվեստաբանության տեսանկյունից (Մ. Բաչչի, Ա. Լիդոլ և ուրիշներ):

Բյուզանդական պատկերամարտությունն իբրև քաղաքական շարժում նկարագրել և մատենագիտական տվյալներով ներկայացրել են Լ. Բրուբակերը և Ջ. Հալդոնը¹¹, կայսերական գաղափարախոսությանն այդ դարաշրջանի անդրադարձել է Մ. Համպերսը¹²: Նա նաև վերջերս հրապարակել է մի շարք մասնագետների աջակցությամբ հոդվածների ժողովածու, ուր ընդհանրացրել է խնդրի հետազոտության կարևորագույն հարցերը¹³:

Ի տարբերություն բյուզանդական պատկերամարտության, որը եղել է ուսումնասիրողների ուշադրության կենտրոնում, այդ խնդիրն իր ողջ ծավալով հայագիտության մեջ հետազոտման խնդիր չի դարձել: Թեպետ հայ միջնադարյան մատենագրությանը հայտնի են խնդիրն վերաբերող մի շարք սկզբնաղբյուրներ, որոնք գրված են ի պաշտպանություն պատկերների (Վրթանես Քերթոզի, Հովհան Օճնեցու և ուրիշների հեղինակությամբ): Հայագիտությանը հայտնի են մի շարք հետազոտություններ, որոնց հեղինակները (Ա. Մեդրակյան, Ե. արք. Պետրոսյան) փորձել են խնդիրն մոտեպ Հայոց եկեղեցու դավանաբանական պատկերացումների տեսանկյունից, հավաքելով բավական մեծ քանակությամբ պատմաբանասիրական և ծիսա-արարողական նյութեր: Մյուսներն՝ անդրադարձել են երևույթի պատմաբանասիրական առանձին դրսևորումներին՝ դրանք դիտարկելով արվեստաբանության, մշակութաբանության և բանասիրության հարթակների վրա (Մ. վան Էսբրուկ, Հ. Քյոսեյան, Ա. Սահակյան, Հ. Պետրոսյան¹⁴ և ուրիշներ): Այնուամենայնիվ, արդի հայ պատմագրության մեջ պատկերամարտության հետ առնչվող խնդիրները համակողմանի լուծում չեն ստացել, ի մի չեն բերվել հայտնաբերված մատենագրական նյութի տեղեկությունները պատմական գործընթացների համակողմանի վերլուծության ասպարեզում: Չի շարունակվել, Նիկողայոս Ադոնցի մոտեցումը, որով փորձ է կատարվել բյուզանդա-

¹¹ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2011: Հմմտ նաև **Brubaker** 2012:

¹² Տե՛ս **Humpers** 2015:

¹³ Տե՛ս **Humpers** 2021:

¹⁴ **Պետրոսյան** 2008:

կան պատկերամարտության դարաշրջանի պատմական ֆոնի վրա հետազոտել այդ ժամանակի Հայոց պատմությունը, վեր հանել հայկական ծագում ունեցող բյուզանդական գործիչների խաղացած դերը կայսրության հոգևոր և քաղաքական կյանքում:

Ներկա գրքում հեղինակներն իրենց առջև խնդիր են դրել անդրադառնալ Հայոց քաղաքական և եկեղեցական պատմության համար այդ դարաշրջանի կարևորությանը, Բյուզանդական և հայկական սկզբնաղբյուրի փոխկապակցվածությանը, որի ընթացքում երբեմն փորձ է կատարվում շեշտադրել սրբապատկերների դերը ինքնության ձևավորման գործում: Գրքի ընթերցողը կնկատի, որ կարիք էր առաջացել պատկերամարտությանը և պատկերապաշտությանը վերաբերող սկզբնաղբյուրների տեղեկությունները քննարկել կանոնագիտության, պատմամատենագրական նյութերի, հայ-բյուզանդական եկեղեցաքաղաքական հակամարտության խնդիրների լուսաբանման տեսանկյունից:

Հայ իրականության մեջ համեմատաբար ավելի շատ անդրադարձ է կատարվել պատկերամարտական շարժման պատմական ընթացքին վերաբերող զանազան խնդիրներին, քան դրա գաղափարական՝ կրոն-աստվածաբանական, կանոնագիտական կողմին: Այնինչ՝ ծիսադավանաբանական ուսումնասիրությունը հնարավորություն կընձեռի շարժման եկեղեցաքաղաքական կողմերի համադրմամբ առավել համակողմանի ու ամբողջական ընկալելու թե՛ դարաշրջանը, և թե՛ երևույթը: Ըստ այսմ էլ կարելի է առանձնացնել առաջարկվող ուսումնասիրությունների շարքի հետևյալ ուղղությունները.

– Պատկերամարտությանը վերաբերող հայկական սկզբնաղբյուրների քաղաքական և գաղափարական միտվածության վերհանում,

– Հայկական և բյուզանդական սկզբնաղբյուրներում առկա պատկերամարտության, պատկերապաշտության և պատկերահարգության աստվածաբանական ընկալումների համեմատում (օրինակ՝ Վրթանես Զերթոդի, Հովհան Օձնեցու և Հովհան Դամասկացու և այլոց տեսակետների համեմատում-վերլուծում),

– Պատկերամարտության դարաշրջանի Բյուզանդիայի եկեղեցական և քաղաքական ազդեցության վերհանում Մերձավոր Արևել-

քի և հատկապես Հայաստանի հոգևոր և մշակութային կյանքի խաչուղիներում,

– Պատկերամարտական տրամադրությունների և ընկալումների բացահայտում հայ միջնադարյան աղանդավորական (մանիքեցիներ, պավլիկյաններ ևն.) շարժումներում,

– Հայոց եկեղեցում սրբապատկերների գործածման առանձնահատկությունների վերհանում,

– Պատկերների նկատմամբ կանոնաժխական մոտեցումների էվոյուցիայի ստուգում Հայոց եկեղեցու միջնադարյան ողջ պատմության ընթացքում և կանոնախրավական հուշարձաններում:

Ի տարբերություն Բյուզանդիայում տեղ գտած պատկերամարտության և պատկերապաշտության, այս երևույթները Հայաստանում իրենց դրսևորումն են ունեցել ոչ այդպիսի սրությամբ և պատկերների պաշտամունքի հարցը ունեցել է բյուզանդականից տարբերվող յուրօրինակ դրսևորումներ: Այն երբևէ չի դարձել ոչ քաղաքական և ոչ էլ եկեղեցական դոկտրինա: Մեր խմբի հետազոտության խնդիրներից մեկն էլ եղել է պարզելը. թե ինչու՞ Հայաստանում պատկերամարտությունն ունեցավ այլ դրսևորումներ և ի՞նչ գործոններ են նպաստել այդ յուրօրինակության արտահայտմանը: Իհարկե, հիշատակված խնդիրների մի որոշ մասին են միայն կարողացել պատասխան գտնել գրքում ներգրավված հետազոտողները:

Հայոց ինքնությունն առավել լավ հասկանալու համար պետք է անդրադառնալ նրան յուրօրինակություն հաղորդող ծիսադավանական խնդիրներին և ի մասնավորի՝ այդ ինքնատիպության արտայտություններից մեկը հանդիսացող հայկական պատկերամարտությանը և պատկերապաշտությանը: Միջանադրում հայոց եկեղեցին հայ ժողովրդի և իր ինքնության պահպանման կարևորագույն գործոն է համարել ոչ միայն սեփական գրերի ստեղծումը, ազգային դպրության, լեզվի, մշակույթի զարգացումը, հանուն քրիստոնեական հավատի այլակրոն երկրների դեմ մղած պատերազմները, այլև՝ դավանական, ծիսապաշտամունքային և եկեղեցական ինքնուրույնության պաշտպանությունը: Դրանով էլ պայմանավորված է եղել միջնադարում հայոց և բյուզանդական եկեղեցիների միջև տեղ գտած քաղկեդոնական-հակաքաղկեդոնական հակամարտությունը:

Հետազոտական ծրագիրը. Գիտության կոմիտեի կողմից ֆինանսավորված (ծածկագիր՝ 21T-6A286) թեման, բացի դեկավարից կարող էր ունենալ երկու անդամ և մեկ արտասահմանյան խորհրդական: Ծրագրի հաստատման պահին՝ առանց թեմայի աշխատակիցներին զգուշացնելու, ԳԿ-ն առանց լուրջ դրդապատճառի, դուրս էր նետել արտասահմանյան խորհրդականի անունը, խումբն աշխատեց առանց հաշվի առնելու այս փոփոխությունը և ինչպես տեսնում էք բացի արտասահմանյան գործընկերոջից թեմայի մեջ են ներգրավվել նաև այլ մասնագետներ:

Խմբի դեկավար Ա. Բոգոյանը հիշյալ թեմայի շրջանակում նպատակ է ունեցել հետազոտել Է–Թ դարերում Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգը և դրա առնչակցությունը Տիեզերական եկեղեցու Կ. Պոլսի, Անտիոքի և Երուսաղեմի պատրիարքական աթոռների հետ¹⁵: Ուսումնասիրել պատկերների հարգանքին վերաբերող Հայոց եկեղեցական մատենագրության մեջ գործող կանոնական իրավունքի հուշարձանները¹⁶: Նրա առջև դրված խնդիրներից է եղել նաև պատկերամարտության դարաշրջանի բյուզանդական սկզբնաղբյուրների ԺԲ դարում հայերեն թարգմանված որոշ իրավական երկերի (Էկլոգա և հավելվածներ, Նոմոկանոն) հետազոտության կարևորության բացահայտումը¹⁷:

Թեմայի հեղինակային խմբի անդամ Գաբրիել Նահապետյանն իր առջև խնդիր է դրել հետազոտել պատկերամարտության սկզբնաղբյուրները, խնդրի քննությանը նվիրված համաշխարհային պատմագրության որոշ դրսևորումները, արաբական տիրապետության ազդեցությունները, Խազարական խաքանատի նկատմամբ բյուզանդական և արաբական տիրապետության դիրքորոշումը, եկեղեցական դավանանքի դերը Չ–Ը դդ. քաղաքական պայքարի ոլորաններում պատկերամարտական տրամադրությունները եւ ընկալումները

¹⁵ Տե՛ս **Բոգոյան** 2024, էջ 51–87:

¹⁶ **Բոգոյան** 2020, էջ 152–179:

¹⁷ Այդ թեմաներին վերաբերող աշխատանքներից մի քանիսը տե՛ս **Bozoyan** 2017, p. 79–118 , **Բոգոյան** 2017, էջ 86–95 , **Բոգոյան** 2023, էջ 265–320, **Բոգոյան** 2023ա, էջ 85–119, **Bozoyan** 2024:

հայ միջնադարյան աղանդավորական (մանիքեականություն, պավլիկյանություն ևն.) շարժումների ենթատեքստում:

Թեմայի հեղինակային խմբի անդամ Սարգիս Մելքոնյանը Հայոց եկեղեցու պատմության հենքի վրա փորձել է համակողմանի քննության ենթարկել բյուզանդական կանոնական բնագրերը՝ ցույց տալու համար Կ. Պոլսի և Հայոց եկեղեցու առանձնահատուկ վերաբերմունքը պատկերների հանդեպ: Հրապարակելով դարաշրջանի Տիեզերական եկեղեցու մի շարք կանոնական երկեր նա մասնագետներին նյութ է տրամադրել հետագա հետազոտությունների համար: Նրան հետաքրքրող հարցերից է եղել նաև բյուզանդական և հայոց եկեղեցիների դիրքորոշումը միջեկեղեցական երկխոսության համատեքստում¹⁸:

Գրքի հեղինակային խմբի անդամ Չաքարիա ծ.վ. Բաղումյանը իր առջև նպատակ է դրել հետազոտել պատկերների աստվածաբանական և արարողակարգային ընկալումները Ե–ԺԵ դդ. հայ վարդապետների երկերում, վերլուծել դրանց նշանակությունը Հայոց եկեղեցու ծիսակարգում և կանոնակարգող մատյաններում: Արվեստաբան Չառա Հակոբյանի և դրամագետ Արմինե Չոհրաբյանի առջև, որոնք գրքին են միացել վերջերս, խնդիր է դրվել վերլուծել դարաշրջանի պահպանված հայկական մոնումենտալ հուշարձանները և դրամագիտական նյութերը:

Թեպետ խորհրդական, Քրիստոնյա Արևելքի մատենագրությունների ճանաչված մասնագետ, հանրաճանաչ «Muséon» ամսագրի խմբագիր, Նոր Լուվենի համալսարանի պրոֆ. Անդրեա Բ. Շմիդտին ծրագրի իրականացման տարիներին թեմայի միջից հանել էր ՀՀ Գիտության կոմիտեն, նա լիովին կատարել է իր պարտականությունները: Ա. Շմիդտը իր առջև խնդիր էր դրել մեզ օգնել պատկերահարգության և պատկերամարտության ընկալումների առումով, գուգահեռներ գտնել Հյուսիսային Ատրիքում և Միջագետքում գործող ասորական քրիստոնյա երկու եկեղեցիների (հակոբիկ և նեստորական) ավանդույթներում և ծեսերում, ցույց տալ դրանց արմատները, համե-

¹⁸ Տե՛ս **Մելքոնյան 2024**:

մատելով բյուզանդական և հայկական պատմական և աստվածաբանական ընկալումների հետ:

Գիրքն ապրոբացնելու և հեղինակների տեսակետներն հստակեցնելու համար 2024 թ. հունիսի 10-ին և սեպտեմբեր 23–24-ին հրավիրվել է ընդլայնված աշխատանքային գիտաժողով, ուր զեկուցումներ են ընթերցել թեմայի և գրքի մասնակիցները:

Թեմայի ղեկավար, պ.գ.դ. Ա. Բոզոյան

ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

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

**ՊԱՏԿԵՐԱՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ
ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇԱԿԻ
ԽՆԴԻՐՆԵՐ**

**ԲՅՈՒՉԱՆԴԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ՊԱՏԿԵՐԱՊԱՇՏՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ ԳԵՈՐԳԻ
ՕՍՏՐՈԳՈՐՄԿՈՒ ԱՇԽԱՏԱՆՔՆԵՐՈՒՄ**

Գաբրիել Նահապետյան

ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

DOI: 10.54503/978-5-8080-1550-0-20

Պատկերամարտություն անվանված դարաշրջանը, լինելով համաշխարհային նշանակություն ունեցող իրադարձություն, եղել է և մինչ օրս էլ մնում է ոչ միայն բյուզանդագետ պատմաբանների, այլև աստվածաբանների, արվեստաբանների, փիլիսոփաների ու այդ հարցով հետաքրքրվող այլ հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում:

Բյուզանդական կայսրությունում Ը դարի սկզբին սկսված այս շարժումը, որը մեկ դարից ավել փոթորկել է այս պետության հոգևոր, սոցիալական և հասարակական-քաղաքական կյանքը, իր նշանակությամբ դուրս գալով ներբյուզանդական միջավայրից, դառնում է համաշխարհային հնչեղության մի խնդիր, որն իր յուրօրինակ դրսևորումներն է ունենում ոչ միայն հիշյալ դարաշրջանի Բյուզանդական կայսրությունում, այլ նաև հետագա դարերում ու տարբեր քրիստոնյա ժողովուրդների մոտ ևս՝ թափանցելով նրանց եկեղեցական, քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական և մշակույթային կյանք՝ խորը հետք թողնելով պատմական ողջ գործընթացի զարգացման վրա: Սրբապատկերների նկատմամբ վերաբերմունքն իր կնիքն է դրել եկեղեցական արարողակարգի, ազգային սովորույթների և ավանդությունների, ծիսական պատկերացումների վրա: Այս ամենից անմասն չի մնա-

ցել նաև Հայոց եկեղեցին և հայագիտությունը¹: Թեև բազում ուսումնասիրողների հետաքրքրել է պատկերամարտության առաջացման դրդապատճառների հարցը², սակայն դեռևս սպառիչ և համընդգրկուն բացատրություն չի տրվել այն հարցին, թե ինչո՞վ էր պայմանավորված այս երևույթի առաջ գալը հենց այդ ժամանակաշրջանում և ինչու՞ այդքան երկարատև ընթացք ունեցավ և այդպիսի մեծ արձագանք գտավ այն Բյուզանդական կայսրությունում Ը–Թ դարերում, ինչպես նաև հետագայում ողջ քրիստոնեական աշխարհում ևս: Այս հարցերի պատասխանները գտնելու գործում կարևոր է անդրադարձ կատարել բյուզանդական պատկերամարտության ուսումնասիրությունում մեծ հետք թողած գիտնականներին, որոնց մեջ իր ուրույն տեղն ունի Գեորգի Օսորոգոբսկին³:

Գեորգի Օսորոգոբսկին, հանդիսանալով Ի դարի ամենահեղինակավոր բյուզանդագետներից մեկը, իր ուրույն հետքն է թողել ոչ միայն Բյուզանդական կայսրության քաղաքական պատմության, այլև առանձին վերցրած պատկերամարտության ուսումնասիրման բնագավառում: Այս ոլորտում Գ. Օսորոգոբսկու կատարած ուսումնասիրություններին անդրադարձը կարևոր է նրանով, որ հեղինակը, լինելով այս բնագավառում աչքի ընկնող գիտնականներից մեկը, իրենից հետո թողել է շատ կարևոր հետազոտությունների մի շարք, որոնք եղել են ու մինչ օրս էլ մնում են քննարկման առարկա ոլորտի ուսումնասիրությամբ զբաղվող հետազոտողների տեսադաշտում:

¹ Հայագիտության մեջ սրբապատկերներին վերաբերող հարցը հետաքրքրության առարկա է դարձել սկսած Վենետիկի Մխիթարյան միաբան հ. Գ. Չարբեհանյանից: Նրա գրչին է պատկանում «Յաղագս բարեխօսութեան սրբոց եւ զնշխարս նոցա եւ գպատկերս մեծարելոյ» աշխատանքը (**Սահակեան** 1852), որտեղ հեղինակը գրքի հավելված բաժնում առաջին անգամ լույս է ընծայել Վրթանես Զերթողի՝ «Յաղագս Պատկերամարտից» երկը: Հարցի հետազոտությամբ հետագայում զբաղվել են բազմաթիվ հայագետներ:

² Տե՛ս այս ուղղությամբ կատարված մեզ ծանոթ աշխատանքներից առավել ուշադրության արժանի հետազոտությունները **Beck** 1975, **Iconoclasm** 1977, **Schreiner** 1988, S. 319–407, **Thümmel** 1991, **Thümmel** 2005, **Haldon & Brubaker** 2011, **Humphreys** 2014:

³ Գ. Օսորոգոբսկու պատկերամարտությանը նվիրված աշխատանքների մասին մանրամասն տե՛ս **Иванов** 2017, с. 20–36:

Եթե հակիրճ ներկայացնենք պատկերամարտության ուսումնասիրությանը զբաղվող հետազոտողների շրջանակում այդ երևույթի առաջացման շուրջ տարածված մոտեցումները⁴ մինչ Գ. Օստրոգորսկու աշխատանքների ի հայտ գալը, ապա պետք է նշենք, որ առկա էր հիմնականում երկու տեսակետ: Տեսակետներից առաջինի համաձայն պատկերամարտությունը դիտարկվում էր զուտ աստավածաբանական հարթակում՝ ներկայացվելով կամ որպես հերձված կամ սնահավատության դեմ պայքար կամ էլ ներեկեղեցական բարեփոխում:

ԺԹ դարի երկրորդ կեսից սկսյալ հետազոտողների շրջանակում տարածում է գտնում մյուս տեսակետը և պատկերամարտության հարցը կապվում է բյուզանդական կայսրության սոցիալ-տնտեսական և ներքին քաղաքական պատմության հետ: Իսավրյան դինաստիայի ներկայացուցիչները սկսվում են դիտվել որպես սոցիալական բարեփոխիչներ, որոնք ձգտում էին, սահմնափակելով հոգևոր իշխանության դերակատարությունը երկրի ներքին կյանքում, էլ ավելի բարձրացնել քաղաքական իշխանության նշանակությունը: Գ. Օստրոգորսկին իր առջև խնդիր է դնում ցույց տալ, որ սրբապատկերների շուրջ ծավալված իրադարձություններն ամենևին էլ սոցիալական կամ զուտ կրոնական բարեփոխումներ չէին:

Բյուզանդագետը պատկերամարտությանը զբաղվող հետազոտողների շարքում առաջիններից էր, որ այս երևույթի ակունքներում տեսավ ոչ թե եկեղեցու և պետության միջև ընթացող պայքար, ոչ թե սոցիալ-քաղաքական շարժում, ոչ թե լոկ աստվածաբանական բանավեճ, իսլամական կամ հուդայական ազդեցություն, Լևոն Գ (717–741) կայսեր կողմից իրականացրած բարեփոխումների շարունակություն, այլ հարցը դիտարկեց որպես քրիստոսաբանական հիմքով աշխարհայացքային երկու հակամետ կրոնա-փիլիսոփայական հայեցակարգերի և մշակույթային տարբեր ուղղությունների պայքար, որն, իր նշանակությամբ բարձրանալով քաղաքակրթական մակարդակի,

⁴ Այդ մոտեցումների վերաբերյալ առավել մանրամասն տե՛ս **Сюзюмов** 1963, с. 199–214:

պայմանավորել էր բյուզանդական պետության պատմական զարգացման հետագա ընթացքը:

Ըստ ժամանակագրական հաջորդականության, անդրադառնանք հեղինակի պատկերամարտությանը նվիրված աշխատանքներին:

Բյուզանդական պատկերամարտության քրիստոսաբանական և փիլիսոփայական հարցերն ըստ Գ. Օստրոգորսկու. 1925 թվականից սկսած, զբաղվելով պատկերամարտության ուսումնասիրությամբ և հրատարակելով երկու հոդված⁵ այդ թեմայով, 1929 թվականին նա լույս է ընծայում իր ամենակարևոր աշխատանքներից մեկը՝ «Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites» (Բյուզանդական պատկերամարտության պատմության հետազոտություն) խորագիրը կրող աշխատությունը, իսկ հետո՝ ևս մի քանի հոդված:

Ռուսերեն հրատարակած առաջին երկու հոդվածները կարծես թե նախօրոք ազդարարում են այն հայեցակարգային դրույթները, որոնք ավելի ընդգրկուն կերպով արծարծվել են գերմաներենով գրված իր հետազոտության մեջ: Գլխավոր միտքը, որ նա զարգացնում է ռուսերեն հոդվածներից առաջինում, դա այն է, որ պատկերապաշտների և պատկերամարտների միջև ընթացած բանավեճերում առանցքային է եղել քրիստոսաբանության խնդիրը, որը քննարկման առարկա էր դարձել դեռևս 754 թվականի Հիերեիայի եկեղեցաժողովից և նույնիսկ Լևոն Գ-ի հրատարակած⁶ հրովարտակից էլ առաջ:

Ըստ Գ. Օստրոգորսկու, այն գլխավոր փաստարկը, որն օգտագործել են պատկերապաշտները դեռ պատկերամարտության դարաշրջանից առաջ, ինչպես նաև մեզ հետաքրքրող ժամանակամիջոցի ողջ ընթացքում և մինչ նրա ավարտը, այն միտքն է, որ Քրիստոսին պատկերելը ծառայում է որպես երաշխիք նրա ճշմարիտ և իրական

⁵ **Острогорский** 1927, с. 36–48, **Острогорский** 1928, с. 47–51:

⁶ Կայսեր հրապարակված Էդիկտի տարեթվի վերաբերյալ անդրադարձը տե՛ս **Ostrogorsky** 1930, p. 235–255:

մարմնացման, իսկ սրբապատկերների պաշտամունքը Նրա մարմնացման ոչ երևութական հավատի երաշխիքն է⁷:

Գ. Օստրոգորսկու համոզմամբ, սրբապատկերների շուրջ ընթացած վեճի էության աստվածաբանական կողմը հասկանալու համար պետք է տեսնել սրբապատկերների և մարմնացման դոգմայի միջև եղած կապը, իսկ այդ ամենում՝ նաև քրիստոսաբանական խնդրի հետ անխախտ կապը: Հեղինակը քրիստոսաբանական հիմքով հերձվածների շարքում պատկերամարտությունը փորձում է տեսնել որպես վերջին և ավարտական օղակ⁸: Իր տեսակետն առավել փաստարկված կերպով հիմնավորելու համար՝ Գ. Օստրոգորսկին վկայակոչում է Գերմանոս պատրիարքի «Հերձվածների և ժողովների մասին»⁹ գրքից, ինչպես նաև նույն հեղինակի՝ Թովմա եպիսկոպոսին և Մինդոսի մետրոպոլիտին ուղղված նամականուց մեջբերումներ: Բերենք դրանցից մի քանիսը. «սրբապատկերների վրա Տիրոջ կերպարի պատկերումը մարմնական տեսքով, մերկացնում է հերձվածողների այն դատարկաբանությունը, որ Տերը միայն երևութական և ոչ թե իրական կերպով է մարմնացել...»¹⁰, «...մենք պատկերում ենք Նրա կերպարը և Նրա տեսքը՝ մարմին առած, այլ ոչ թե Նրա աստվածությունը, որն անհասանելի է և անտեսանելի: Մենք ցանկանում ենք ակնառու ներկայացնել հավատի առարկան և ցույց տալ, որ Նա ոչ թե երևութական և անիրական կերպով է խառնվել մեր բնությանը, ինչպես որ որոշ հին հերձվածողներ սովորեցրել են: Նա իսկապես և ճշմարիտ կերպով եղել է կատարյալ մարդ՝ բացառությամբ մեր մեջ առկա սատանայական մեղքի»¹¹:

Գ. Օստրոգորսկին, խոսելով և մեջբերումներ անելով Հովհաննես Դամասկացու աշխատանքներից, գրում է, որ վերջինիս սրբապատ-

⁷ Տե՛ս **Острогорский** 1927, с. 35:

⁸ Հեղինակի հետ համակարծիք հետազոտողների մասին տե՛ս **Meyendorff** 1969, p. 135–136, **Elliger** 1931, S. 50–56, **Nikolaou** 1976, S. 157, **Brock** 1973, S. 32–33: Այն հեղինակների մասին, որոնք Գ. Օստրոգորսկու հետ համակարծիք չեն տե՛ս **Brown** 1973, p. 3, **Brock** 1977, p. 53–57:

⁹ Տե՛ս **Germani Archiepiscopi** 1865, col. 80 A:

¹⁰ Տե՛ս նշվ. երկ., col. 173 B:

¹¹ Տե՛ս Անդ, col.157 B, C:

կերներին վերաբերող գրություններում ևս կարմիր թելի պես անցնում է այն միտքը, որ Քրիստոսին պատկերելը մարդկային տեսքով օրինականացնում է Նրա իրական մարմնացումը¹²:

Հովհաննես Դամասկացին, խոսելով պատկերամարտության մասին և դիմելով Լևոն Գ-ին, այնտեղ տեսնում է նաև մանիքեական խորշանքը նյութի հանդեպ. «Մի հայհոյիր նյութը,- դիմում է նա պատկերամարտ կայսերը,- այն քամահրելի չէ, քանի որ որևէ բան արհամարահարելի չէ, եթե այն Աստծուց է: Այդ ամենը մանիքեական մտածելակերպ է»¹³:

Շարունակելով բերել վկայակոչումներն ի պաշտպանություն իր տեսակետի՝ Գ. Օստրոգորսկին մեջբերումներ է անում Գրիգոր Բ պապի, Գրիգոր Կիպրացու և Հովհաննես Երուսաղեմացու աշխատանքների այն հատվածներից ևս, որտեղ խոսվում է Քրիստոսի մարմնացման և մարմնացյալ Քրիստոսի պատկերման մասին¹⁴:

Բերելով այս օրինակները՝ Գ. Օստրոգորսկին փորձում է ցույց տալ, որ մարդեղացման հարցը և քրիստոսաբանական փաստարկը պատկերապաշտ հեղինակներն օգտագործել են ի պաշտպանություն արբապատկերի գոյության դեռևս 754 թվականի եկեղեցաժողովից և նույնիսկ Լևոն Գ կայսեր պատկերամարտական քաղաքականության սկսվելուց էլ առաջ:

Եվ այս ամենից ելնելով՝ հեղինակը կարծում է, որ ճիշտ չեն Կառլ Շվարցլոզեի¹⁵ և Կառլ Կրումբախերի¹⁶ արտահայտած տեսակետները խնդրո առարկա հարցի շուրջ¹⁷: Նրանք կարծում էին, որ պատկերամարտների կողմից բերված քրիստոսաբանական փաստարկները օգտագործվել են Կոստանդին Ե (741–775) կայսրի կառավարումից սկսած:

Գ. Օստրոգորսկին, իր հողվածում գալիս է այն եզրահանգման, որ հայտնի պատկերապաշտ հեղինակները քրիստոսաբանական

¹² Տե՛ս **Острогорский** 1927, с. 40:

¹³ Տե՛ս **John of Damascus** 1864, col. 1245 C:

¹⁴ Տե՛ս **Острогорский** 1927, с. 43–46:

¹⁵ Տե՛ս **Scwarzlose** 1890, S. 115:

¹⁶ Տե՛ս **Krumbacher** 1897, S 68:

¹⁷ Տե՛ս **Острогорский** 1927, с. 38, 42:

փաստարկը գրեթե առանց ընդհատումների օգտագործվել են բյուզանդական մատենագրության մեջ արդեն Է դարավերջից մինչև պատկերամարտության պաշտոնական ավարտը (843 թ.):

Գ. Օստրոգորսկին իր հաջորդ ռուսալեզու հոդվածում¹⁸ քննարկման առարկա է դարձնում բյուզանդական պատկերամարտության փիլիսոփայական ընկալումը: Ըստ հեղինակի, դավանական հարցերում հակամարտող կողմերին իրարից բաժանում էր մոտեցումների տարբերությունը՝ պայմանավորված յուրովի մտածողությամբ: Սրբապատկերների վերաբերյալ հակամարտող կողմերի մոտեցումները ծավալուն կերպով արտացոլված են պատկերապաշտ պատրիարք Նիկեփորի՝ Կոստանդին Ե կայսեր հեղինակած պատկերամարտական գրության¹⁹ քննադատությանը նվիրված աշխատության մեջ, որն էլ քննարկման առարկա է դարձրել Գ. Օստրոգորսկին իր այս հոդվածում:

Եթե մինչ 754 թ. Հիերեայի եկեղեցաժողովը պատկերամարտները սրբապատկերների ուսմունքի դեմ իրենց հակաճառության մեջ մեկնակետ էին դարձրել հինկտակարանային պատկերների արգելքը և կռապաշտության մեջ մեղադրանքները²⁰, ապա այս եկեղեցաժողո-

¹⁸ Տե՛ս **Острогорский** 1928, с. 47–51:

¹⁹ Այս գրությունը չի պահպանվել և նրա մասին մեր տեղեկությունները հիմնվում են պատրիարք Նիկեփորի՝ պատկերամարտների հայացքների քննադատությանը նվիրված գրություններում առկա տեղեկությունների վրա: Պատկերամարտների հայացքների քննադատությանը նվիրված այս գրությունները մասնագիտական գրականության մեջ հայտնի են Apologeticus (Apologeticus pro Sacris Imaginibus և Apologeticus Minor pro Sacris Imaginibus) և Antirrheticus (Antirrheticus I adversus Constantinum Copronymum, Antirrheticus II և Antirrheticus III) վերնագրով: Այս հակապատկերամարտական գրությունները, ըստ Պ. Ալեքսանդերի տեսակետի, միևնույն աշխատանքի տարբեր մասերն են և «Apologeticus atque Antirrhetici» պայմանական անվամբ, մինչ օրս ընդունելի են հետազոտողներից մեծ մասի կողմից (տե՛ս **Alexander** 1958, p. 167–173):

²⁰ Պատկերամարտներն իրենց հակառակորդներին կռապաշտության մեջ մեղադրելիս, մեջբերվում էր հինկտակարանային հետյալ հաստատվածը. «Մի՛ եղիցին քեզ այլ աստուածք, բաց յԻնէն: Մի՛ արասցես դու քեզ կուռս ըստ ամենայն նմանութեան, որ ինչ յերկինս ի վեր, եւ որ ինչ յերկիր ի խոնարհ, եւ ու ինչ ի ջուրս ի ներքոյ երկրի: Մի՛ երկիր պագանիցես նոցա եւ մի՛ պաշտեսցես զնոսա, զի ես եմ տեր Աստուած քո՝ Աստուած նախանձոտ, որ հատուցա-

վի ընթացքում սկսվում է օգտագործվել քրիստոսաբանական փաստարկներն ընդդեմ սրբապատկերների պաշտամունքի:

Գ. Օստրոգորսկին կարծում է, որ Ը–Թ դարերում դավանական առումով բաժանված բյուզանդական հասարակության երկու կողմերին՝ պատկերամարտներին և պատկերապաշտներին, հասկանալու համար առավել կարևոր է տեսնել յուրաքանչյուրի մոտեցման տարբերությունը: Եթե պատկերապաշտները «εἰκόνα» (սրբապատկեր) հասկացության տակ հասկանում էին մեկ բան, ապա ամբողջովին այլ բան էին հասկանում պատկերամարտները: Բյուզանդագետն իր աշխատանքում փորձում է ցույց տալ, թե «εἰκόνα» ասելով ինչ էին հասկանում պատկերամարտները՝ հանձին Կոստանդին կայսեր, և ինչ պատկերապաշտները՝ հանձինս Նիկեևիոր պատրիարքի, Հովհան Դամասկացու և Թեոդոր Ստուդիտեսի: Եթե համառոտ ներկայացնենք Կոստանդին Ե կայսեր ընկալումը, ապա իսկական «εἰκόνα»-ն պետք է իր էությանը նույնանար այնտեղ պատկերված անձի հետ²¹: Եվ ըստ նրա՝ մեկ բան է «εἰκόνα»-ն, և այլ բան՝ սրբապատկերում նկարվածը, քանի որ «εἰκόνα»-ն իր էությանը տարաբերվում է նախատիպից, հակառակ դեպքում այն «սրբապատկեր» չէր լինի²²:

Կարծում ենք, պատկերամարտների և Կոստանդին Ե կայսեր սրբապատկերների վերաբերյալ դիրքորոշման մասին տեղին է մեջբերել նաև հետևյալ բնութագիրը. «Քրիստոսի պատկերներն ընդունելը նրանց համոզմամբ անհնարին էր, որովհետև ճշմարիտ պատկերը պետք է նույնանա նախատիպին, բայց եթե նույնացում չկա, ապա նկարը կամ պատկերը ճշմարիտ լինել չի կարող: Դրանք, պատկերամարտների պնդմամբ, Տիրոջը վայել պատկերը չէին ներկայացնում, քանզի հնարավոր չէ պատկերել երկու բնությունները: Ավելին՝ երկու բնությունը պատկերելու փորձն իսկ հայհոյաբան հանդգնություն էր, որովհետև աստվածային բնությունն անտեսանելի է: Քրիս-

նեմ զմեղս հարանց որդւոց յերիս եւ ի չորս ազգս ատելեց իմոց»: (Ելից Ի. 4–5): Պատկերների արգելքին վերաբերող հինկտակարանային փաստարկների մասին մեզ ծանոթ հոդվածներից տե՛ս **Bernhardt** 1980, S. 73–83, **Strohmaier** 1980, S. 83–91, **Dohmen** 1987, **Bauks, Луховицкий** 2010, с. 90–94:

²¹ Տե՛ս **Nicephori Archiepiscopi** 1865, col. 225 A:

²² Տե՛ս **Theodori Studitae** 1903, col. 341 B:

տոսի աստվածային ու մարդկային բնությունները ներկայացնելը կնշանակեր միացնել բնությունները, որոնք հիշեցնում էին միաբնակության վարդապետությունը՝ Քրիստոսի միայն աստվածային բնության ընդունումը՝ առանց մարդկայինի, որն, ըստ Եվտիքեսի, տարալուծվել էր Նրա Աստվածության մեջ: Իսկ ներկայացնել միայն Քրիստոսի մարդկային բնությունը՝ զատելով այն Աստվածայինից, նեստորականություն է հիշեցնում»²³:

Իր հոդվածում Գ. Օստրոգորսկին ավելի ընդարձակ կերպով է անդրադառնում պատկերապաշտ հեղինակների տեսակետներին: Ինչպես պատրիարք Նիկեփորը, այնպես էլ Հովհան Դամասկացին և Թեոդոր Ստուդիտեսը կարծում էին²⁴, որ «εἰκόνα»-ն ունենալով նմանություն նախատիպի հետ, էականորեն տարբերվում է նրանից, քանզի եթե երկուսը իրարից չտարբերվեին, ապա «εἰκόνα»-ն հենց նախատիպը կլիներ: Նրանք կարծում էին, որ չէր կարելի նախատիպը և նրա պատկերը նույնացնել, քանզի մեկ բան է նախատիպը և մեկ այլ բան՝ «սրբապատկերը»: Նիկեփոր պատրիարքը և պատկերապաշտության մյուս առաջնորդները, սխալ համարելով Կոստանդին կայսեր փաստարկները, գտնում էին, որ նրա հավաստիացումները թեմայից դուրս էին, որովհետև այլ բան չէին, քան քաղկեդոնական վարդապետության թյուրըմբռնում:

Ըստ բյուզանդական ուղղափառ պատկերապաշտների, յուրաքանչյուր սիմվոլ բացի իր ֆենոմենալիստական²⁵ ձևից ուներ նաև իր

²³ Տե՛ս Ծաղիկյան 2017, էջ 109:

²⁴ Տե՛ս **Nicephor Archiepiscopi** 1865, col. 277 A, **John of Damascus** 1864, col. 1337 AB, **Theodori Studitae** 1903, col. 341 B:

²⁵ Ֆենոմեն (հուն. φαινόμενον, φαίνεσθαι բառից, որը նշանակում է երևալ, տեսանելի լինել, ինչպես նաև թվալ) երևույթ, առարկա, որը հասու է դառնում զգայական հայեցողությամբ: Տերմինը հանդիպում է անտիկ փիլիսոփայության տարբեր հեղինակների մոտ և նշանակում փորձնական գիտելիքի առարկա (**НФЭ** 2010, с. 174–175): Ֆենոմեն (հուն. phainomenon – երևացող) հասկացություն, որը նշանակում է այնպիսի երևույթ, որը մեզ հասու է դառնում զգայական փորձի միջոցով: Ֆենոմոնը էականորեն տարբերվում է նոոմենից, որը դուրս է փորձի սահմաններից և հանդիսանում է մտահայեցողության առարկան: Կանտը փորձել է ֆենոմեն հասկացության միջոցով բաժանել էությունը երևույթից՝ առաջինը համարելով անճանաչելի (ազնոսոցիզմ) (**Фролов** 2001, с. 598):

նշանակությունը՝ այսինքն նրա իսկական կեցությունն արմատավորված էր ոչ թե իր մեջ, այլ իրենից դուրս՝ անդրանցական աշխարհում, որն իմացության համար հասանելի է դառնում պատկեր-խորհրդանիշի միջոցով²⁶: Գ. Օստրոգորսկին, խոսելով այդ մասին, կարծում է, որ պատկերների պաշտամունքն արդարացնելու հարցում պատահականություն չէին Հովհան Դամասկացու կատարած մեջբերումները Դիոնիսիոս Արիոպագացու աշխատանքներից: Դրանցում մեծ տեղ է հատկացված մարդկային իմացության համար քրիստոնեական խորհրդանիշների նշանակության բացատրությանը, որոնց միջոցով հասանելի է դառնում մարդկային զգայական ընկալմանը ոչ հասու անդրանցական աշխարհը²⁷:

Գ. Օստրոգորսկին, փորձելով տեսնել գաղափարական այն հիմքը, որի վրա իրենց փաստերն էին կառուցում հակամարտող կողմերը, կարծում է, որ Ը և Թ դարերի պատկերապաշտների մտածողության ակունքներում ընկած էր հեթանոսական և քրիստոնեական նորապատնականության միջոցով փոխանցված Պլատոնի ուսմունքը²⁸: Իսկ պատկերամարտներն իրենց մտածողությամբ հանդես էին գալիս որոշակի արևելյան՝ մոզական բնույթի պատկերացումներով՝ չտեսնելով տարբերությունը Երրորդության Երկրորդ անձի և Նրա պատկերի միջև: Չնայած այն հանգամանքին, որ Գ. Օստրոգորսկին ավելի մանրամասն խոսում է պատկերապաշտների մտածողական համակարգի փիլիսոփայական հիմքերի մասին և նույնիսկ ցույց է տալիս Հովհան Դամասկացու մտահայեցողական կապը Դիոնիսիոս Արիոպագացու ուսմունքի հետ, չի մանրամասնում և անդրադառնում իր հիշատակած այն մտքին, թե ո՞րն է պատկերամարտների կապը արևելյան մոզական պատկերացումների հետ: Թերևս այդ կապի մասին կարելի է

²⁶ Տե՛ս **Острогорский** 1928, с. 51:

²⁷ Շոշավիլոդ հարցի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս **Мирошниченко** 2010, с. 22–31, որտեղ խոսվում է ոչ միայն Դիոնիսիոս Արիոպագացու, այլև կապադովկյան Սուրբ հայրերի բյուզանդական սրբապատկերի վրա ունեցած ազդեցության մասին:

²⁸ Բյուզանդիայում միջև Ը դարը պլատոնական փիլիսոփայական ավանդույթի պահպանման, զարգացման և պատկերամարտության ժամանակ յուրովի վերաիմաստավորման մասին տե՛ս **Баранов** 2010:

ենթադրել՝ ելնելով այդ հողվածի վերնագրից՝ «Гносеологические основы спора о св. Иконах» (Սրբապատկերների վերաբերյալ վեճի իմացաբանական հիմքերը), այսինքն՝ հաջորդական կապ տեսնելով պատկերամարտության և երևութականության (դոկետիզմ), երևութականությունից է՝ գնոստիցիզմի, իսկ ավելի հետ գնալով՝ գնոստիկականության և արևելյան մոզական պատկերացումների միջև²⁹:

Նախորդ հողվածներում առաջ քաշած մտքերն իրենց համակողմանի զարգացումն են գտել Գ. Օստրոգորսկու՝ 1929 թ. հրատարակած աշխատությունում³⁰: Այս գրքի առաջի գլխում, հիմք ընդունելով Նիկեփոր պատրիարքի պահպանված աշխատությունն ընդդեմ պատկերամարտ Կոստանդին Ե կայսեր գրության³¹, ինչպես նաև օգտագործելով «Vita Nicetae Mediciensis» (Նիկետա բժշկի վարքը)³² աշխատության հեղինակ Թեոթերիկոսի վկայությունները Կոստանդին Ե Կոպրոնիմոսի գործունեության մասին, Գ. Օստրոգորսկին քննարկում է կայսեր գրության ազդեցությունը 754 թ. առաջին պատկերամարտական եկեղեցաժողովի³³ ժամանակ համակարգված պատկերամարտության գաղափարական ձևավորման վրա: Այս գլխում բյուզանդագետի կողմից կրկին անդրադարձ է կատարվում պատկերապաշտների այն մեղադրանքին, որ պատկերամարտները հակված էին դեպի երևութականությունը, իսկ ըստ նրանց, երևութականությունն այն էր, որ պատկերամարտները փակել էին Քրիստոսի մարմնացման հարցը և շեշտադրում էին Քրիստոսի Աստվածային

²⁹ Այս տեսակետն արտահայտելու համար հիմք է հանդիսացել նաև ներքոբերյալ հողվածում արտահայտված կարծիքը գնոստիցիզմի և մոզության կապի մասին, տե՛ս **Трофимова** 1978, с. 117:

³⁰ Տե՛ս **Ostrogorsky** 1929:

³¹ Հեղինակն իր այս աշխատությունում փորձել է տալ Կոստանդին կայսեր աշխատանքի վերակազմությունը Antirrheticus I և Antirrheticus II-ում (**PG**, vol. 100, col. 206–375) առկա պատառիկների հիման վրա՝ վերակազմությանը տալով «Πεσσεῖς» («Հարցումներ») անվանումը: Գ. Օստրոգորսկին կարծում էր, որ Antirrheticus III չէր կարող օգտագործվել վերակազմության համար, քանի, որ այն նվիրված էր Նիկեփոր պատրիարքի ժամանակակից պատկերամարտերի փաստարկների ժխտմանը: Այս վերակազմությունն էլ լայն տարածում է գտել մասնագիտական գրականության մեջ:

³² Տե՛ս **Theosteriktos** 1909:

³³ Այս ժողովի որոշումների մասին տե՛ս **Hiereia** 754 (2002):

բնությունը: Իսկ դա, ըստ հեղինակի, շարժում էր դեպի միաբնակությունը, երբ մարդկային բնությունը ներծծվում է աստվածային բնության մեջ³⁴: Ավելի առաջ գնալով և խոսելով կայսրության փոքրասիական և այլ մասերում եղած միաբնակության դերակատարության մասին³⁵ հետևյալ եզրահանգումն է անում հեղինակը. «Բյուզանդական պատկերամարտության վրա միաբնակության միջոցով և արտաքին հանգամանքներով պայմանավորված ազդեցությունն առկա էր ամենաբարձր աստիճանով»³⁶:

Գրքի երկրորդ գլխում բյուզանդագետը քննարկման առարկա դարձնելով պատրիարք Նիկեփորի՝ 815 թ. երկրորդ պատկերամարտական եկեղեցաժողովին նվիրված աշխատանքը³⁷, ուսումնասիրում է պատկերամարտական շարժման զարգացման ընթացքը 787 թ. Նիկիայի Բ եկեղեցաժողովից հետո: Երկրորդ պատկերամարտական եկեղեցաժողովի հրավիրման և պատկերամարտության վերսկսման պատճառը, ըստ հեղինակի, դա կայսրության ռազմական անհաջողություններն էին: Գ. Օստրոգորսկու համոզմամբ պետք է, որ Լևոն Ե (813–820) կայսրը, համեմատության մեջ դնելով պատկերամարտ և պատկերապաշտ կայսրերի կառավարման շրջանում գրանցված ռազմական հաջողությունների արդյունքները, գար այն եզրահանգման, որ կայսրությունը դրանց հասել էր հենց պատկերամարտ կայսրերի օրոք: Հեղինակը կարծում է նաև, որ պատկերամարտության վերականգման գործում անկասկած ոչ միայն կայսեր անձնական կարծիքն

³⁴ Հավանաբար հեղինակը ի նկատի ունի ծայրահեղ միաբնակությունը:

³⁵ Պատկերամարտության և միաբնակության մասին հետաքրքիր հոդված ունի Սեբաստիան Բրոկը, ով իր հոդվածում այն կարծիքն է հայտնում, որ ամենևին էլ առկա չէր միաբնակների մոտ արգելք սրբապատկերների պաշտամունքի վերաբերյալ և ի հակառակ Գ. Օստրոգորսկու կարծիքի, սրբապատկերների շուրջ ծավալված բանավեճը ամենևին էլ կապ չուներ քրիստոսաբանության հետ: Այս մասին տե՛ս **Brook** 1977, p. 53–57:

³⁶ Տե՛ս **Ostrogorsky** 1929, S. 26:

³⁷ Հեղինակը նշում է, որ այդ աշխատանքը անտիպ է և պահպանվում է Փարիզի Bibliotheque Nationale-ում գտնվող երկու ձեռագրում 1. Codex Coislianus 93, ff. 1–158 (ԺԲ դարի ձեռագիր), 2. Codex Graecus 1250, f. 173–332 (ԺԴ դարի ձեռագիր): Բնագիրը կրում է հետևյալ վերնագիրը՝ «Apologia fidei orthodoxae»:

է որոշիչ եղել, այլ նաև բանակինը, որի գերակշիռ մասը պատկերամարտական գաղափարների կրողն էր և հավաքագրված էր փոքրասիական բանակաթեմերից, որոնք հանդիսանում էին պատկերամարտության մայր օջախները³⁸: Այս գլխի վերջին մասում ավելի ընդարձակ կերպով խոսելով արևելյան ազդեցության մասին՝ Գ. Օստրոգորսկին կարծում է, որ պատկերապաշտության հաղթանակով արևելյան մշակույթի ազդեցությունը հաղթահարվեց: Իսկ այդ ազդեցությունը, ըստ հեղինակի, կապ ուներ Է և Ը դարերի արաբական նվաճումների հետ, որոնք բյուզանդական կայսրությունում իրենց արմատներն էին գցել և ծլարձակել էին պատկերամարտության տեսքով³⁹: Բյուզանդագետի համոզմամբ Թ դարում արաբական խալիֆայության մասնատմամբ տեղի ունեցավ բյուզանդական կայսրության համար լուծում պահանջող առաջնահերթ խնդիրների տեղափոխում Արևելքից դեպի Բալկաններ և էլ ավելի Արևմուտք, ինչն էլ համընկնում է բյուզանդական կայսրությունում արևելյան ազդեցության և պատկերամարտության դիրքերի թուլացմանը: Ըստ Գ. Օստրոգորսկու, բյուզանդական կայսրության հոգևոր կողմնորոշումը տեղի էր ունեցել այն կերպ, որ Բյուզանդական կայսրությունը վերջնականապես կանգնեց հունական (իսկ ավելի ստոյգ՝ քրիստոնեական-հունական) մշակույթի հիմնաքարի վրա և զբաղեցրեց ինքնուրույն, միջին դիրք Արևելքի և Արևմուտքի միջև⁴⁰:

Գ. Օստրոգորսկու աշխատանքի երրորդ գլուխը նվիրված է Ս. Եպիփան Կիպրացուն վերագրվող պատկերների պաշտամունքի դեմ

³⁸Տե՛ս **Ostrogorsky** 1929, S. 52: Պատկերամարտության քաղաքականությունում բանակի դերակատարությանը մասին տե՛ս **Kaegi** 1966, p. 48–70, **Kaegi** 1981, p. 209–243:

³⁹ Պատկերամարտության վրա իսլամական գործոնի դերակատարությունը հետազոտողների համար քննարկյալ առարկա է եղել և մնում է մինչ օրս: Խնդրի ընդգրկուն կերպով լուսաբանումը տե՛ս մեզ ծանոթ հեղինակների հետևյալ աշխատանքներում **Grunebaum** 1962, p. 1–10, **Gero** 1973, p. 60–74, 193–198, **Grabar** 1977, p. 45–52, **Crone** 1980, p. 59–95, **Sidney** 2011, p. 197–210:

⁴⁰ Տե՛ս **Ostrogorsky** 1929, S. 60:

գրությունների⁴¹ պատմաբանասիրական քննությանը: Իսկ այդ գրությունները եղել են այն գլխավոր փաստարկներից մեկը, որ հաճախ պատկարամարտներն օգտագործել են ընդդեմ պատկերապաշտների: Ս. Եպիփանին վերագրվող գրությունները, որոնք օգտագործում էին պատկերամարտները, Նիկեփոր պատիրարքը գրի էր առել: Որոշ հետազոտողներ կասկածի տակ են առել այն տեսակետը, որ Նիկեփոր պատիրարքի կողմից պահպանված գրությունների հեղինակը Եպիփան Կիպրացին է: Գ. Օստրոգորսկին, ևս քննության առնելով վերոհիշյալ նյութերը, ինչպես նաև քննադատելով Կառլ Հոլլի՝ Եպիփանի մատենագրությանը վերաբերող հետազոտությունը,⁴² գալիս է այն եզրահանգման, որ այդ գրությունները կարելի է թվագրել 754

⁴¹ Ս. Եպիփանին են վերագրվում երեք գրություններ, որոնք վերնագրվում են այսպես. 1. *Λόγος κατά τῶν ἐπιτηδεύόντων ποιεῖν εἰκόνας*, 2. *Ἐπιστολή πρὸς Θεοδοσίον τὸν βασιλέα*, 3. *Διαθήκη πρὸς τοὺς πολίτας*.

⁴² Այս գրությունների հեղինակային պատկանելության հարցը, որը քննարկման առարկա էր եղել դեռևս Ը–Թ դարերում պատկերապաշտ հեղինակների կողմից, մեր ժամանակներում ևս իրենց վրա են սևեռել հետազոտողների ուշադրությունը: Այս տեքստերի վրա մասնագետների ուշադրություն է հրավիրել Կառլ Հոլլը: Նա հավաքելով և հրատարակելով Ս. Եպիփանին վերագրվող ընդդեմ պատկերների գրությունները (**Holl** 1916, 828–868, 1928, S. 351–387), բերում է փաստարկներ այն կարծիքի օգտին, որ գրությունների հեղինակը Ս. Եպիփան Կիպրացին է: Կ. Հոլլի եզրակացությունները այս գրությունների վերաբերյալ լայն տարածում են գտնում հետազոտողներից շատերի մոտ, որոնք ևս գրությունների հեղինակ են համարում Եպիփան Կիպրացուն, այդ մասին տե՛ս **Koch** 1917, S. 60–64, **Wilpert** 1917, S. 532–535, **Elliger** 1930, S. 53–57, **Hemmerdinger** 1970, p. 118–120, **Maraval** 1987, p. 51–62, **Thummel**, S. 169–188: Կ. Հոլլի գլխավոր ընդդիմախոսն էր Գ. Օստրոգորսկին, որի կարծիքը կիսում են մի քանի հետազոտողներ: Այդ մասին տե՛ս **Martin** 1907/8, p. 113–150, 604–618, 1908, p. 32–49, **Флоровский** 1931, с. 132–134, **Barion** 1930, S. 82–90 (հղումը տե՛ս **Фокин** 2008, с. 581), **Bugár** 2003, S. 96–110, **Bugár** 2006, p. 72–88, **Bigham** 2007, p. 68–80, 173–175:

Այս գրությունների հեղինակային հարցի շուրջ առկա երկու կարծիքից բացի, գոյություն ունի նաև երրորդ տեսակետը, ըստ որի, հնարավոր չէ միանշանակ պնդել կամ մերժել, թե արդ գրությունների հեղինակը Եպիփան Կիպրացին է: Այս մասին տե՛ս **Kitzenger** 1954, p. 92–93, **Tandonnet** 1960, col. 861, **Meyendorff** 1969, p. 240–241, **Murray** 1977, p. 336–342, **Pelikan** 1977, p. 110–111:

թվականից հետո և կազմվել են պատկերամարտ անհայտ հեղինակի կողմից:

Այս գլխում ևս մեկ անգամ ընդգծվում է Գ. Օստրոգորսկու այն կարծիքը, որ կենտրոնական խնդիրը, որի շուրջ ընթանում է վեճը երկու հակամարտող կողմերի միջև, դա Քրիստոսի մարմնացման հարցն էր և ով մերժում էր Քրիստոսի սրբապատկերը, նա դոկետ էր⁴³:

Պատկերամարտության մեջ Իսավրյան հարստության դերակատարությունն ըստ Գ. Օստրոգորսկու. Բյուզանդագետը շարունակելով պատկերամարտության ուսումնասիրությունը, հետազոտական հաջորդ աշխատանքը նվիրում է պատկերամարտական քաղաքականությունում Իսավրյան դինաստիայի դերակատարությանը⁴⁴: Հեղինակը խոսում է այն մասին, որ իր օրերում պատկերամարտությամբ զբաղվող որոշ հետազոտողներ (առանց մատնանշելու հետազոտողների անունները) կարծում են, որ Իսավրյան դինաստիայի կայսրերն իրենցից ներկայացնում էին ազատական մտածողությամբ օժտված ռացիոնալիստներ, որոնք նույնպիսի մոլեռանդությամբ էին պայքարում իրենց հավատի համար, ինչպես իրենց հակառակորդները: Ըստ բյուզանդագետի, աղբյուրագիտական առումով զուրկ է համարվում հետազոտողների այն պնդումները, թե Իսավրյան հարստության պատկերամարտական շարժումը պետք է դիտարկել սոցիալական մեծածավալ բարեփոխումների շրջանակում: Այստեղ հեղինակը մեկ անգամ ևս կրկնում է նախորդ աշխատանքներում առաջ քաշած կարծիքը, ըստ որի պատկերամարտությունը երկու տարբեր աշխարհայացքների, կրոնափիլիսոփայական մտածողության և մշակութային հակամարտություն էր, որտեղ բացակայում էր մաքուր սոցիալական կամ քաղաքական նպատակադրումը (բացառությամբ որոշ եկեղեցական-քաղաքական կողմերի)⁴⁵:

Հոդվածի հաջորդ մասում Գ. Օստրոգորսկին փորձում է ցույց տալ, որ ոչ մի լայնածավալ բարեփոխում էլ չի եղել ռազմական, ֆինանսական, հարկային կամ առևտրային ոլորտներում և միայն

⁴³ Տե՛ս **Ostrogorsky** 1929, S. 92:

⁴⁴ Տե՛ս **Ostrogorsky** 1929/30, S. 394–400:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 395:

օրենսդիր ոլորտում էր, որ ուշադրության արժանի գործ էր կատարվել՝ «Էկոգա» անունը ստացած օրենքների ժողովածոյի հրատարակմամբ: Եվ նույնիսկ «Էկոգա»-ն, ըստ բյուզանդագետի, ամրակայում էր հերակլետոսյան թեմական բարեփոխման արդյունքում ձևավորված ազատ գյուղացիության կարգավիճակը:

Հաջորդ կարևոր դիտարկումը, որ անում է հեղինակը տարածված կարծիքի դեմ, դա այն պնդումն է, ըստ որի պատկերամարտությունն իրենից ներկայացնում է ոչ թե պայքար արքայատկերների (Ikonomachie) դեմ, այլ վանականության դեմ (Monachomachie): Բյուզանդագետը կարծում է, որ այդ պնդումները զուրկ են աղբյուրագիտական հիմքից և վանականների հանդեպ հալածանքները սկսվել են պատկերամարտության առաջ գալուց հետո միայն, այն էլ Ը դարի երկրորդ կեսից սկսյալ⁴⁶:

1930 թվականին լույս է տեսնում բյուզանդագետի ֆրանսերեն լեզվով գրված ևս մեկ շատ կարևոր հոդված⁴⁷, որտեղ քննարկվում է Լևոն Գ կայսեր կողմից սկսած պատկերամարտական քաղաքականության սկզբնական շրջանին վերաբերող իրադարձությունները: Հեղինակը կասկածի տակ դնելով մինչ այդ մասնագիտական միջավայրում տարածում գտած, պաշտոնական պատկերամարտության սկիզբն ազդարարող Լևոն Գ-ի արձակած էդիկտի տարեթվի վերաբերյալ տեսակետը՝ փորձում է այն թվագրել՝ առաջարկելով այլ տարբերակ: Հոդվածում արծարծվող հաջորդ կարևոր հարցը, որ եղել է և մինչ օրս մնում է պատկերամարտությամբ զբաղվող հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում, դա այն է, թե ու՞մ էր պետք համա-

⁴⁶Տե՛ս **Ostrogorsky** 1929/30, S. 399: Գ. Օստրոգորսկին գտնում է, որ այս տեսակետը առաջինն արտահայտել է Իվան Անդրեևը իր՝ **Андреев** 1907, աշխատանքում, իսկ այս տեսության տարածումը բյուզանդագետը կապում է Կ. Ուսպենսկու և Ն. Յորգայի անունների հետ: Գ. Օստրոգորսկու նման մի շարք հայտնի բյուզանդագետներ ևս կարծում էին, որ Իսավրյան դինաստիայի վարած պատկերամարտական քաղաքականությունն ամենևին էլ ուղղված չէր հենց վանականության դեմ: Խնդիրը շոշափող հետազոտողների մասին տե՛ս **Gero** 1977, p. 241–248, **Schreiner** 1988, S. 350–359, **Haldon** 2020, p. 239–249 և ուրիշներ:

⁴⁷ **Ostrogorsky** 1930, p. 235–255.

րել բյուզանդական կայսրությունում պատկերամարտության շարժման գլխավոր «մեղավոր»:

Խոսելով պատկերամարտության ծագման մասին, Գ. Օստրոգորսկին, հիմք ընդունելով պահպանված Գերմանոս պատրիարքի և փոքրասիական երկու եպիսկոպոսների՝ Կոստանդին Նակոլիացու և Թովմա Կլավդիոպոլցու միջև փոխանակված նամակագրությունը⁴⁸, կարծում է, որ քաղաքական իշխանությունը՝ հանձինս Լևոն Գ կայսեր, կանգնեց բյուզանդական կայսրությունում հոգևորականության շրջանում արդեն թափ հավաքող պատկերամարտական շարժման կողքին: Գերմանոս պատրիարքն այս երկու եպիսկոպոսներից պատկերամարտական հերձվածի գլխավոր պատասխանատու էր համարում Կոստանդին Նակոլիացի եպիսկոպոսին: 787 թ. եկեղեցաժողովում Տարասիոս պատրիարքն ու մյուս մասնակիցները պատկերամարտության առաջացման հարցում գլխավոր «մեղավոր» էին համարում Կոստանդին եպիսկոպոսին՝ առանց հիշատակելու Լևոն Գ կամ Կոստանդին Ե կայսրերի անունները: Ըստ Գ. Օստրոգորսկու, այս ամենի պատճառն այն էր, որ եկեղեցաժողովի մասնակիցները չէին ցանկանում հիշատակել ու բանադրանքի ենթարկել իշխող Իսավրական դինաստիայի Կոստանդին Չ (780–797) կայսեր նախնիներին՝ փորձելով պատասխանատվության ողջ բեռը նետել Կոստանդին եպիսկոպոսի վրա:

Գ. Օստրոգորսկին այս հոդվածում նշում է, որ պատկերամարտական հերձվածի առաջացման պատասխանատվության հարցում այլ տեղեկություն է հաղորդում Թեոփանես Խոստովանողը, ով Լևոն Գ կայսրին էր համարում այդ հարցում գլխավոր «պատասխանատու»: Թեոփանես Խոստովանողը հիշատակում է, որ «աշխարհի արարչագործության 6217» թվականից սկսյալ Լևոն Գ կայսրը սկսում է խոսել սրբապատկերների ոչնչացման մասին: Ըստ Գ. Օստրոգորսկու, հետազոտողների մեծ մասը կարծում է, որ այդ տարեթիվը համարժեք է 724–25-ին և այդ հիշատակությունը կայսեր արձակած էղիկ-

⁴⁸ Այս նամակագրության և պատկերամարտության առաջացման գործում փոքրասիական եպիսկոպոսների դերակատարության մասն տե՛ս Speck 1995, S. 148–154, Заплатников 2013, с. 30–39:

տի մասին վկայություն է: Սակայն Գ. Օստրոգորսկին, հողվածում կատարելով տոմարագիտական հաշվարկներ, կարծում է, որ այդ տարեթիվը 726 թվականը պետք է լինի և Թեոփանեսի մոտ ամենևին էլ խոսք չի գնում պատկերամարտական էդիկտի մասին: Բյուզանդագետը կարծում է, որ պատրիարք Նիկեփորը ևս իր աշխատանքում խոսում է սրբապատկերների հարցում լոկ կայսեր քաղաքականության փոփոխության, այլ ոչ թե էդիկտի հրապարակման մասին:

Բյուզանդագետը կարծիք է հայտնում, որ եղել է ոչ թե երկու, այլ մեկ կայսերական էդիկտ, որն արձակվել է 730 թվականին՝ այն բանից հետո, երբ ձախողվել են Գերմանոս պատրիարքին և Գրիգոր Բ պապին իր կողքին տեսնելու Լևոն Ե կայսեր բոլոր ջանքերը:

Սրբապատկերների պաշտամունքի ընկալումները Արևելահռոմեական և Արևմտահռոմեական կայսրություններում. Սրբապատկերների թեմայով Գ. Օստրոգորսկու հաջորդ հետազոտությունը⁴⁹ դա այն մոտեցումների տարբերության մասին է, որոնք սրբապատկերների պաշտամունքի հարցի շուրջ եղել են քրիստոնեական Արևմուտքում և բյուզանդական կայսրությունում: Հոդվածի սկզբնամասում հեղինակը, խոսելով Արևելահռոմեական և Արևմտահռոմեական կայսրությունների ընդհանուր կրոնական և մշակութային հիմքի մասին, նշում է, որ պատմական տարբեր նախապայմանների և միջավայրերի արդյունքում զարգացման տարբեր ուղիներով են ընթացել այս երկու կայսրությունները: Այդ պատմական զարգացման արդյունքն այն էր, որ տարբեր մտածելակերպ ու աշխարհայացք ունեցող այս երկու կենտրոնները միևնույն երևույթը և հատկապես կրոնական ու վարդապետական հարցերը տարբեր կերպ էին ընկալում և այլ մոտեցումներ էին ցուցաբերում: Եվ հատկապես հոգևոր ոլորտում տեսակետների տարբերություններն էլ ի վերջո այս երկու կենտրոններին բերեց առնականության, ինչի արդյունքում էլ Հռոմում և Կոստանդնուպոլսում ձևավորվեց յուրաքանչյուրին բնորոշ հոգևոր մթնոլորտ, որը բերեց երկու եկեղեցիների վերջնական անջատման: Մոտեցումների տարբերությունը վերաբերում էր նաև սրբապատկերների պաշտամունքի հարցին: Թեև երկու կողմերն էլ դատա-

⁴⁹ Տե՛ս Ostrogorsky 1933, S. 73–88:

պարտում էին պատկերամարտությունը, ասկայն կար մի առանձնահատկություն սրբապատկերների հարցում, որով նրանք տարբերվում էին իրարից: Քննարկելով 787 թվականի տիեզերածողովի որոշ մանրամասներն և հատկապես ժողովում ընթերցված Հադրիանոս Ա պապի նամակի բովանդակությունը՝ Գ. Օստրոգորսկին վեր է հանում մոտեցումների այն տարբերությունը, որն առկա էր սրբապատկերների հարցում: Իսկ այդ տարբերությունները պայմանավորված էին նրանով, թե ի՞նչ կարևորություն էր ներկայացնում սրբապատկերների հարցը Կոստանդնուպոլսի և Հռոմի համար: Եթե Կ. Պոլսում սրբապատկերների հարցն իր նշանակությամբ բարձրացել էր դոգմատիկայի մակարդակի, ապա Հռոմում այս հարցը, չունենալով նմանատիպ կարևորություն⁵⁰, առավելապես դիտվել էր իր ուսուցողական (դիդակտիկ) և գեղագիտական (էսթետիկ) նշանակությամբ: Հողվածի վերջում Գ. Օստրոգորսկին ցույց է տալիս, որ այս տարբերություններով էլ պայմանավորված էր այն զարգացումը, որով ընթացել էր հոգևոր պատկերագրության ուղին Արևմուտքում և Արևելքում: Եթե սրբապատկերի միջոցով Բյուզանդիայում ցանկանում էին ապացուցել Զրիստոսի մարմնացման իրական լինելը, որ պետք է հնարավոր ճշգրտությամբ ցույց տրվեր նախատիպի հետ նմանությամբ, ապա Արևմուտքում սրբապատկերը ծիսական միջավայրում ուներ լոկ ուսուցողական և գեղագիտականիկ նշանակություն: Գ. Օստրոգորսկին, խոսելով իրեն հետաքրքրող երևութի արվեստի բնագավառում կիրառելիության մասին, կարծում է, որ այս ամենով պայմանավորված է պատկերագրության ավանդույթների անփոփոխությունն ուղղափառ աշխարհում, իսկ դրան հակառակ՝ պատկերա-

⁵⁰ Վ. Բրանդեսը ևս կարծում է, որ նույնիսկ մինչ Ը դարի կեսերը սրբապատկերների հարցը պապականության և բյուզանդական կայսրության փոխհարաբերություններում չի ունեցել այն առաջնակարգ նշանակությունը ինչպես որ նշում են հետազոտողներից շատերը: Դրա փոխարեն նրանց փոխհարաբերություններում առավել կարևորություն է ներկայացրել օրինակ հարկային-ֆինանսական կամ թեմական վեճերի հարցը: Այս մասին տե՛ս **Brandes** 2018, S. 63–79: Բացի Վ. Բրանդեսի հողվածից, քրիստոնեական Արևմուտքի և բյուզանդական Արևելքի փոխհարաբերությունների տարբեր կողմերին նվիրված բազմաթիվ հետաքրքիր հողվածները տե՛ս հետևյալ ժողովածու երկհատորյակում. **Menschen, Bilder, Sprache, Dinge** 2019:

գրության հարցում մեկ միասնական ավանդույթի բացակայությունն ու բազմակողմանի մոտեցումը քրիստոնեական Արևմուտքում⁵¹:

Անփոփում. Ընդհանրացնելով Գ. Օստրոգորսկու մոտեցումները պատկերամարտության վերաբերյալ՝ կարելի է ընդգծել, որ ըստ նրա, սրբապատկերների հարցը քննարկման առարկա է եղել Բյուզանդիայում և քրիստոնեական աշխարհում դեռևս Լևոն Գ-ի հրովարտակից էլ առաջ և այն բյուզանդական ուղղափառ աստվածաբանների կողմից դիտվել է որպես երևութականության դրսևորում, իսկ սրբապատկերների միջոցով արտացոլվել է Քրիստոսի իրական մարմնացումը: Պատկերամարտության ավարտը բյուզանդագետը դիտում էր արևելյան ազդեցության հաղթահարման արդյունք և կրոնական հարցերում հունաքրիստոնեական հիմքի վրա յուրովի զարգացում, որը բավականին տարբերվում էր Արևմուտքի կաթոլիկ աշխարհից, իսկ այդ զարգացման տրամագիծը, ըստ Գ. Օստրոգորսկու, դուրս գալով կրոնական շրջանակից՝ հասնում էր քաղաքակրթական մակարդակի:

Բյուզանդագետը, պատկերամարտությունը համարելով քրիստոսաբանական հիմքով կրոնա-փիլիսոփայական երկու տարբեր աշխարհայացք ունեցող կողմերի պայքար և մշակութային կողմնորոշման հարց, գրեթե առանց ուշադրության էր թողել Լևոն Գ կայսեր անձի գործոնը⁵² պայմանավորված տվյալ դարաշրջանի քաղաքական իրադրությամբ:

⁵¹ Տե՛ս **Острогорский** 1933, S. 86–87:

⁵² Պատկերամարտության առաջացման մեջ Լևոն կայսեր դերակատարությանն անդրադառնում է **Schreiner** 1988, S. 402: Հայտնի արևելագետ Միշել վան Էսբրուկն էլ կարծում է, որ Սահակ Չորափորեցի կաթողիկոսի «Բացայայտութիւն ընդդէմ երկաբնակաց նեստորականացն» թղթում ընդդէմ սրբապատկերների արտահայտած գաղափարներն էլ ազդել են Լևոն կայսեր աստվածաբանական պատկերացումների վրա: Սահակ Չորափորեցու արտահայտված պատկերամարտական գաղափարների և բյուզանդական պատկերամարտության կապի մասին տե՛ս **Esbroeck** 2003a, p. 144–153, **Esbroeck** 1995, p. 323–454, **Esbroeck** 1998, p. 111–120 (այս հոդվածն ավելի վաղ հայերեն է թարգմանել և հրատարակել Ա. Բոգոյանը, տե՛ս **Էսբրուկ** 1997, էջ 170–180): Ուսումնասիրողներ Վ. Լուրյեն և Վ. Բառանովը հիմք ընդունելով Մ. վան Էսբրուկի վերոհիշյալ աշխատանքներում արծարծված տեսակետները պատկերամարտության վերաբերյալ, կարծում են, որ

Սրբապատկերների պաշտամունքի հարցը, լինելով ինքնին աստվածաբանական բանավեճ, քննարկման առարկա է եղել հոգևոր միջավայրում, պատկերամարտության սկսվելուց էլ դեռ մի քանի դար առաջ⁵³ և նույնիսկ պատկերամարտության հաղթանակից էլ հետո հարցի քննարկումը չդադարեց⁵⁴ ոչ միայն Բյուզանդիայում, այլև քրիստոնեական Արևմուտքում ևս: Այս երևույթի քաղաքական հնչեղություն ձեռք բերելու փաստը կապված է զուտ Լևոն Գ կայսեր գործունեության հետ: Այդ փաստը, որ Բյուզանդական կայսրությունում պատկերամարտության առաջացումը մեծապես կապված է Լևոն Գ կայսեր անձի հետ, ինքնին անհերքելի է և դա ընդունում են հետազոտողների մեծ մասը: Պարզելու համար, թե ինչու՞ պատկերամարտությունը առաջ եկավ հենց այդ դարաշրջանում և արտահայտվեց հենց այն ձևով ինչպես որ եղել է Ը-Թ դարերում և ինչքանով է այդ ամենը կապված Լևոն կայսեր անձի հետ, հարկ է կենտրոնանալ այն մոտիվների բազմակողմանի ուսումնասիրության ուղղությամբ, որոնք բերեցին կայսրին այդ որոշման կայացմանը:

Բյուզանդական կայսրությունում առաջ եկած պատկերամարտության և Է դարի Հայաստանում արտահայտված պատկերամարտական դրսևորումների միջև եղել է կապ: Նրանք կարծում են, որ բյուզանդական պատկերամարտությունը շարունակում էր Է դարի բյուզանդական օրիգենիզմի ավանդույթները և հետագա ուսումնասիրության առարկա պետք է լինի այն հարցը, թե ինչպե՞ս է Լևոն Գ-ի ժամանակաշրջանում տեղի ունեցել այդ ավանդույթների և Հայաստանից եկած պատկերամարտության հանդիպումը: Առավել մանրամասն տե՛ս **Лурье** 2006, с. 526–529:

⁵³ Պաշտոնական պատկերամարտությունից առաջ եղած սրբապատկերների զոյության և սրբապատկերների պաշտամունքի մասին տե՛ս **Campenhansen** 1952, S. 33–60, **Kollwitz** 1957, S. 109–138, **Thümmel** 1992, **Hausmann** 2004:

⁵⁴ Պաշտոնական պատկերամարտության ավարտից հետո առաջ եկած պատկերամարտության մասին տե՛ս **Campenhansen** 1959, S. 139–172, **Kollwitz** 1959, S. 109–138, **Freedberg** 1975, p. 165–178, **Stirm** 1977, **Feld** 1990, **Бельтинг** 2002, **Луховицкий** 2014:

ԲՅՈՒՉԱՆԴԱԿԱՆ ՍԿՉԲՆԱԴԲՅՈՒՐՆԵՐ

Ազատ Բողոյան

ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

DOI: 10.54503/978-5-8080-1550-0-41

Պատկերամարտության դարաշրջանի միջնադարյան սկզբնադրյունները բազմազան են: Դրանք վերաբերում են միջնադարյան պատմագրությանը, արվեստաբանությանը, աստվածաբանությանը, արվեստին և դրամագիտությանը: Հոգևոր և նյութական մշակույթի ուսումնասիրության տեսանկյունից պատկերամարտության դարաշրջանի բյուզանդական սկզբնադրյուններին բավական ընդարձակորեն անդրադարձել են Լեսլի Բրուբակերը և Ջոն Հալդոնը¹: Նրանց գրքի առաջին մասը վերաբերում է նյութական մշակույթին (ճարտարապետություն², ձեռագրեր, սրբապատկերներ, արձաններ, մանվածք³, մետաղյա իրեր, կնիք և դրամներ⁴, արձանագրություններ, հնագիտություն, պատմական աշխարհագրություն), երկրորդը՝ գրավոր սկզբնադրյուններին (պատմագրություն և ժամանակագրություններ, սրբախոսություն և հարակից մատենագրություն, եկեղեցական ժողովների արձանագրություններ, աստվածաբանական և հակաճառական երկեր. թղթեր, ատենախոսություններ, քարոզներ, շարականներ, նամակներ, իրավագիտական գրականություն, հիշատակագրություններ, պաշտոնական և անպաշտոն վավերագրեր, տեղեկատվական նյութեր, ոչ ծիսական բանաստեղծություն և տաղաչափական երկեր): Հեղինակները ընդգրկել են գրեթե բոլոր տեսակի սկզբնադրյուններ և դրանց շուրջ գրված ժամանակակից աշխատությունների տեսակետներ, դրանով իսկ հեշտացնելով այստեղ մեր գործը:

¹ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001:

² Է-Ը դդ. Հայաստանի մոնումենտալ արվեստին և կերպարվեստին անդրադարձել է մեր գրքում Չառա Հակոբյանը:

³ Եվրոպացիներն այն անվանում են տեքստիլ:

⁴ Մերձավոր Արևելքի դրամների քննությանը մեր գրքում անդրադարձել է նաև Արմինե Չոհրաբյանը:

Կփորձենք ուշադրություն հրավիրել այն բնագրերի և նյութերի վրա, որոնք վրիպել են հեղինակների տեսադաշտից և իրենց ծագմամբ պատկանում են հիմնականում հայագիտության ոլորտին:

Պատմագրություն և ժամանակագրություններ. Պատկերամարտությունը քաղաքական գոյապայքարի ձև (դոկտրինա) դարձավ Բյուզանդական կայսրությունում Իսավրական կայսր Լևոն Գ-ի (717–741) իշխանության տարիներից, երբ Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռից հեռացավ Գերմանոս Ա պատրիարքը (715–730): Արաբական արշավանքներն հասել էին իրենց հաղթական վերելքին, ժամանակ առ ժամանակ Կ. Պոլիսը շրջապատվում էր նրանց նավատորմի և ցամաքային բանակների կողմից, որոնք ավարառում էին ողջ Փոքր Ասիան և Ադրիատիկ ծովի կղզիները: Երբեմն Բալկաններից կամ Կովկասից ներխուժում էին խազարները կամ բուլկարները: Եթե համեմատենք նախորդ դարաշրջանի հետ, ապա Ը դարը բյուզանդագետներից շատերն անվանում են «մութ» դարաշրջան, նկատի ունենալով նաև այն հանգամանքը, որ այդ հարյուրամյակի մասին մեզ են հասել հարաբերականորեն ավելի քիչ բյուզանդական մատենագրական հուշարձաններ: Այնուամենայնիվ, Թ–ԺԱ դդ. բյուզանդական մատենագրական հուշարձանները ամենահարուստն են տվյալ ժամանակաշրջանի պատմությանը վերաբերող իրենց տեղեկություններով⁵: Բյուզանդագետները նաև շեշտում են, որ պահպանված բյուզանդական պատմագրական սկզբնաղբյուրները հիմնականում ծագում են պատկերապաշտների շրջապատից, որոնցից մեզ հասած հնագույն հեղինակներն են Թեոփանես Խոստովանողը և Նիկեփոր պատրիարքը, որոնք գրել են մինչև Թ դարի 30-ական թթ., օգտվելով շատ դեպքերում մեզ չհասած ականատեսների երկերից և հիշողություններից⁶: Հիշատակված բյուզանդագետները պրնդում են, որ Թեոփանես Խոստովանողը, Նիկեփորը և նրանցից հետո գրած պատմիչները (Լոգոթետոսի Ժամանակագրությունը ևն.) գտնվում են իրենց իսկ ապրած դարաշրջանի խոր ազդեցության ներքո և այլ աչքով են դիտում Ը–Թ դդ. տեղի ունեցած իրադարձու-

⁵ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 165–166:

⁶ Տե՛ս նույն տեղում, p. 166:

թյունները: Խոսքը վերաբերում է նաև օգտագործված տոմարական համակարգերի վերծանությանը, բնագրական կրկնություններին և այլ խնդիրներին⁷:

Գարաշրջանի բյուզանդական բնագրերի մեջ հատուկ տեղ ունի Թեոփանես Խոստովանողի Ժամանակագրությունը⁸: Այն գրված է 810–814 թթ., սակայն հեղինակն ականատեսն է Ը դարի վերջի մի քանի տասնամյակների իրադարձությունների: Թեոփանեսն ըստ Բրուբակերի և Հալդոնի, թեպետ օգտվում է Գևորգ Սինկելոսի հավաքած նյութից և իրադարձությունների շարադրման կառուցվածքից, ինքնուրույն հեղինակ է, և այնքան էլ կանխակարծ չէ ինչպես Նիկիփոր պատրիարքը⁹: Թեոփանեսն օգտվում է Լևոն Գ և Կոստանդին Ե կայսեր դարաշրջանի մեզ անհայտ որոշ աղբյուրներից, իր ասածները մի շարք դեպքերում հիմնավորում է ասորական սկզբնաղբյուրներով. պատմիչը դրական երանգներով է ներկայացնում Արտավազդ բռնապետին, որոշ դրական մոտեցումներ տարածելով նաև առաջին երկու պատկերամարտ կայսրերի գործունեության վրա¹⁰: Այնուամենայնիվ այս երկը հիշատակված երկու բյուզանդագետները որակում են իբրև կանխակարծ (տեղեկացիոց) և շատ բարդ յուրաքանչյուր օգտվողի համար¹¹:

Նիկեփոր պատրիարքի (806–815) Համառոտ պատմության կորիզը գրվել է, երբ նա հավանաբար եղել է կայսերական նոտար-քարտուղար (շուրջ 780-ական թթ.) և մասնակցել է Նիկիայի Բ Տիեզերական ժողովին: Նրա օգտագործած աղբյուրները բավական սակավաթիվ են և մեծամասամբ նույնանում են Թեոփանեսի ձեռքի տակ եղածների հետ. դրանցից է Կոստանդին Ե-ի և Լևոն Դ-ի ժամանակներում գրված և մեզ չհասած, այսպես կոչված «Մեծ ժամանակագրությունը» և այլ երկեր¹²:

⁷ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 167–168.

⁸ Այս բնագրի մեզ հետաքրքրող մասի հայերեն թարգմանությունը տե՛ս **Թեոփանես Խոստովանող** 1983:

⁹ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 168–169:

¹⁰ Տե՛ս նույն տեղում, p. 169–170:

¹¹ Տե՛ս անդ, p. 170:

¹² Տե՛ս նույն տեղում, p. 171–172:

Գևորգ վանականի Հակիրճ (συντόμως) ժամանակագրությունը Ը դարի վերջի և Թ դարի սկզբների կարևորագույն սկզբնաղբյուրներից է, որն հասնում է մինչև 842 թ. և գրվել է Միքայել Գ կայսեր իշխանության տարիներին, այն բնութագրվում է իբրև օրթոդոքս ուղղության վանական ժամանակագրություն, ուր նգովվում են պատկերամարտները, այս երկում դժվարությամբ կարելի է սահմանագատել իրականությունը առասպելից¹³:

Սիմեոն մագիստրոս/լոգոթետոսի Ժամանակագրությունը շարունակվել է ավելի ուշ ապրած հեղինակի կողմից և ընդգրկում է 842–963 թթ. պատմական իրադարձությունները և հիշատակվում է նաև Գևորգ Վանականի Ծարունակություն անվանումով: Այն ունի երկու խմբագրություն, որոնք թվագրվում են Ժ դարով, դրանցից երկրորդն է համարվում Սիմեոն Լոգոթետոսի Ժամակագրությունը: Կա նաև մի երրորդ ժողովածու, որն հիմնված է Թեոփանեսի, Գևորգ Վանականի և Սիմեոն Լոգոթետեսի երկերի վրա և գրվել է Բարսեղ Բ-ի կառավարման ժամանակաշրջանում. այն հայտնի է «Կեղծ Սիմեոն» անունով¹⁴: Սիմեոն մագիստրոս/լոգոթետոսը Կոստանդին Է Ծիրանածին կայսեր ժամանակակիցն է, իսկ նրան պատկանող Համաշխարհային Ժամակագրությունը հասել է մինչև 948 թ., սակայն այն մեզ է հասել երեք տարբերակով. 1. ոմն Լևոն Քերականի 1013 թ. կազմած խմբագրությամբ (Փարիզ, հուն. 1711), 2. ԺՁ դ. կազմված մի տարբերակով, որը վերագրվել է Թեոդոսիոս Մելիտինացուն (Մելիսենոս)¹⁵, և 3. ԺՁ դ. գրիչ և գիտնական Անդրեաս Դարմարիոսի կողմից վերագրվել է Բ դարի հեղինակ Հուլիոս Պոլիդելփսին¹⁶: Մասնագետները կարծում են, որ հիշատակված տարբերակները հիմնված են մի համառոտ Ժամանակագրության վրա, ուր նկարագրված են եղել Հուստինիանոս Բ-ից մինչև 842 թ. հասնող իրադարձությունները, որն այնուհետև լրացվել է մինչև 948 թ. տեղի ունեցած դեպքերի շարադրանքով¹⁷: Երկի սլավոնական միջ-

¹³ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 172–173:

¹⁴ Տե՛ս նույն տեղում, p. 173–174:

¹⁵ Հմմտ. **Kresten** 1976, S. 207–22:

¹⁶ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 174:

¹⁷ Տե՛ս **Treadgold** 1979, p. 157–197:

նադարյան թարգմանություն-տարբերակը վերագրվել է Լևոն Քերականին¹⁸:

Ղարաշրջանի իրադարձություններին անդրադառնում են նաև Թեոփանես Խոստովանողի երկի Ժ–ԺԱ դարի երեք շարունակողները.¹⁹ Թեոփանեսի Շարունակողը²⁰, Հովսեփ Գենեսիոսը և Հովհաննես Սկիլիցեսը²¹: Բազմաթիվ տեղեկություններ կարելի է գտնել նաև Բյուզանդական մի շարք Մանր ժամանակագրություններում²²: Հայագիտության համար հետաքրքիր են Փիլիպիկոս-Վարդանի, Լեվոն Ե-ի, Պավլիկյան շարժման և այլ իրադարձությունների մասին տեղեկությունները:

Բրուբակերը և Հալդոնը անդրադառնում են նաև այլ լեզուներով գրված և այդ դարաշրջանի պատմությունն արծարծող մատենագրական երկերին: Լատին պատմագրությանը պատկանող երկերից հիշատակվում են 725/6 թ. կազմված Liber historiae Francorum-ը, 741–829 թթ. դեպքերը նկարագրող, սակայն 793 թ. կազմված Annales regni Francorum-ին, մինչև 876 թ. հասնող Annales Fuldenses-ը, մինչև 873 թ. իրադարձությունները ներկայացնող Annales Xantenses-ին, մինչև 867 թ. հասնող Annales Bertiniani-ն, Annales regni Francorum-ը, 887 թ. գրված Gesta Karoli Magni-ն, մինչև 892 թ. ընդգրկող Liber pontificalis-ը և 830–848 թթ. գրված Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis-ը, մինչև 744 թ. հասնող Պավել Սարկավազի Historia Langobardorum-ը և այլ բազմաթիվ երկեր, ուր ներկայացված են ֆրանկների, Հռոմի և Ռավենայի էկզարխատի եկեղեցիների, Լանգոբարդիայի փոխհարաբերությունները Բյուզանդական կայսրության հետ²³:

Բրուբակերն ու Հալդոնը ներկայացրել են նաև քրիստոնյա Արևելքի (ասորի և արաբ) մարոնի, հակոբիկ, նեստորական և մու-

¹⁸ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 174–176:

¹⁹ Տե՛ս նույն տեղում, p. 176–178:

²⁰ Այս երկի հայերեն թարգմանությունը տե՛ս **Թեոփանոսի Շարունակող** 1990:

²¹ Այս երկի հայերեն թարգմանությունը տե՛ս **Հովհաննես Սկիլիցես** 1979:

²² Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 178–184:

²³ Տե՛ս նույն տեղում, p. 185–188:

սուլման-արաբական պատմագրությունները²⁴, հայկական մի շարք պատմիչների (Մովսես Խորենացի, Ղևոնդ Երեց ևն.)²⁵: Հաջորդ գլխում մեր երկու բյուզանդագետներն անդրադարձել են սրբախոսական և հարակից ժանրերի բյուզանդական գրականությանը (սինաքսար, տիպիկոններ, մենոլոգիոն) և առանձին վարք-հրաշապատումների (Անդրեաս առաքյալ, Աննա, Անթուզա Մանտինեացի, Անտոն Նոր, Արտեմի, Աթանաս Էգինացի, Աթանաս Պաուլոպետրացի, Բաչի, Վլաս Ամորինացի, Կ.Պոլսի արքեպիսկոպոս Կալինիկոս, Կիրիլ և Մեթոդի, Կոնստանդին Վրացի, Կոստանդին Սիննադացի, Կոզմա և Հովհան Դամասկացի, Դանիել Թասի, Դավիթ, Միմեոն և Գեորգի, Եղիա Նոր, Եվարեստ, Եփեմիա Քաղկեդոնացի, Եվստրատիոս, Մարդեայի եպիսկոպոս Եվթիմիոս, Գեորգ Ամաստրացի, Գեորգ Միտիլենցի, Կ. Պոլսի արքեպիսկոպոս Գերմանոս, Գրիգոր Ալբրիտանացի, Գրիգոր Դեկապոլիտանացի, Հիլարիոն Դալմատացի, Հիլարիոն Վրացի, Կ. Պոլսի արք. Իգնատիոս, Հովհան Ասկետ, Հովհան Դամասկացի, Հովհան Գոթ, Հովհան Պսիխայիտայ, Թեսալոնիկեի արք. Հովսեփ, Հովսեփ Հիմնոգրաֆ, Քրիստոբալանտոնի վանամայր Իրենե, Իրենե կայսրուհի, Ղուկաս Նոր, Ղուկաս Մյունակյաց, Պալաչետայի վանահայր Մակար, Մարիամ Նոր²⁶, Մաքայիտացի և Ամորոնի սրբեր, Կ. Պոլսի, Երուսաղեմի և Չոբայի վկաներ, Կ.Պոլսի Մեթոդիոս պատրիարք, Միքայել հրեշտակապետի վարք, Երուսաղեմի սինկելոս Միքայել, Միքայել Քաղկեդոնացի, Միքայել Սաբայացի, Միքայել Սինադենացի, Նիկեփոր բժիշկ, Կ.Պոլսի արք. Նիկեփոր, Սեբազեսի վանահայր Նիկեփոր, բժիշկների հիգումեն Նիկետաս, պատրիկ և վանական Նիկետաս, Նիկողայոս Ստուդիտես, Նիկողայոս Նոր, Պողոս Գայումա, Պետրոս Անտոնիտացի, Պետրոս Ատրոյեցի, Մարտիրի եպսկ. Պետրոս, Պետրոս Գալաթացի,

²⁴ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 188–197: Հեղինակների ուշադրությունից վրիպել է Միքայել Ատրոս Ժամանակագրության ԺԳ դարի վաղագույն հայերեն թարգմանությունը:

²⁵ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 197–198: Ցավոք հեղինակները չեն անդրադարձել բազմաթիվ կարևորագույն հայ հեղինակների երկերի:

²⁶ Այս վարքը հայերեն թարգմանությամբ և հետաքրքիր առաջաբանով Էջմիածին ամսագրում հրատարակել է Հր. Բարթիկյանը:

Պետրոս պատրիկ, Փիլարեոս, Պլատոն հիգումեն, Պրոկոպիոս Դեկապոլիտանացի, Ս. Ռոման, Սարգիս Նիկեոսիեոս, Ստեփանոս Նոր, Ստեփանոս Սուրբոցի²⁷, Ստեփանոս Սաբատացի, պատրիարք Տարասիոս, Թեոկլետոս, Թեոկլետոս Լեսբոսցի, Թեոկտիստա, Թեոդորա, Թեոդորա կայսրուհի, Թեոդորա Թեսալոնիկցի, Թեոդորոս Եդեսացի, Թեոդոր Գըրապտ, Ստուդիոսի պրեպոզիտ Թեոդորոս, Թեոդորոս Ռեկրուտ, Թեոդոսիա Կ. Պոլսեցի, Թեոփանես Խոստովանող, Թեոփանես Գրապտ, Թեոփիլոս կայսր, Թեոփիլակոս Նիկոմեդիացի և այլոց վարքեր) բնագրերին²⁸:

Բրուբակերը և Հայդոնը առանձին անդրադարձել են նաև Բյուզանդիայում (754, 787, 815, 843 թթ.), Հռոմում և Արևմուտքում տեղի ունեցած եկեղեցական ժողովների վերաբերող վկայություններին և պահպանված բնագրերին²⁹: Ցավոք, հեղինակները շրջանցել են Զրիստոնյա Արևելքի և Հայոց եկեղեցու ձեռագրերում պահպանված ժողովական փաստաթղթերը և կանոնները³⁰:

Բյուզանդական եկեղեցու Աստվածաբանական և Հակաճառական երկերին, նամակ-վավերագրերին, տրակտատներին, քարոզներին, շարակնագրությանը մեր երկու բյուզանդագետներն անդրադառնում են իրենց գրքի 15-րդ գլխում³¹: Նրանք ընդգծում են, որ Բյուզանդական աստվածաբանական գրականությունը հունարեն լեզվով զարգանում էր ոչ միայն կայրության սահմաններում, այլ նաև նրա սահմաններից դուրս, դրա վառ օրինակն է Հովհան Դամասկացու մատենագրական գործունեությունը³²: Աստվածաբանական և արարողական, շատ անգամ կոմպիլիատիվ գրականությունը կայսրության մեջ գրվում էր կապված երկրում տեղի ունեցող իրադարձությունների (օր. 717 թ. արաբների և 719 թ. բուլկարների կողմից Կ. Պոլսի շրջապատումը և ն.), ծիսական տարվա արարողու-

²⁷ Այս երկի հայերեն տարբերակի մասին տե՛ս **Bozoyan** 2006, p. 87–107:

²⁸ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 199–232:

²⁹ Տե՛ս նույն տեղում, p. 233–242:

³⁰ Նկատի ունեն Կանոնագիրք Հայոցը, Յայսմաւուրքը, Մաշտոցը, Գիրք թղթոցը և ն.:

³¹ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 243–275:

³² Տե՛ս նույն տեղում, p. 243:

թյունների և սրբերի պաշտամունքի հետ³³: Բրուբակերն ու Հալդոնն անդրադառնում են Գերմանոս պատրիարքի կամ նրան վերագրված պատկերամարտության նախօրյակին գրած մի շարք նամակների, քարոզների, հակաճառական երկերի³⁴, Հովհան Դամասկացու հակաճառություններին (ընդդեմ Կոստանդին Ե Կոստանդնուսի և Գեորգ Կիպրացու) և դավանաբանական երկերին³⁵, Լևոն Նեապոլսեցուն վերագրված հակահրեական տրակտատին³⁶, Անաստաս Սինայեցու հակաճառությանը³⁷, Կոստանդին Ե-ից մեզ չհասած երկերին³⁸, Թեոդոր արքու Կուրայի հակաճառական երկերին³⁹, 787 թ. ժողովն հրավիրած Տարասիոս և նրան հաջորդած Նիկեփոր պատրիարքի երկերին⁴⁰, վանական Թեոդորոս Ստուդիտեսի նամակներին, հակաճառություններին, քարոզներին⁴¹, պատրիարք Մեթոդիոսի 843 թ. ուղղափառությունը վերականգնելու մատենագրական ջանքերին⁴², Փոտ պատրիարքի հսկայաձավալ մատենագրական գործունեությանը⁴³, և այլ երկերի⁴⁴:

³³ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 244/6:

³⁴ Տե՛ս նույն տեղում, p. 246–8: Հեղինակների ուշադրությունից վրիպել է Գերմանոս Ա պատրիարքի հայերենով պահպանված, Ստեփանոս Սյունեցու միջնորդությամբ Հայոց կաթողիկոսին հասցեագրված նամակը, տե՛ս **Dorfmann-Lazarev** 2013, p. 355–381:

³⁵ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 248–252: Հեղինակները չեն անդրադարձել Հովհան Դամասկացու երկերի միջնադարյան թարգմանություններին՝ հայերեն, ասորորեն, վրացերեն, արաբերեն, ղպտերեն, պավորերեն և այլ լեզուներով:

³⁶ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 252–253:

³⁷ Տե՛ս նույն տեղում, p. 254:

³⁸ Տե՛ս անդ 2001, p. 254–5:

³⁹ Տե՛ս անդ, p. 255: Հեղինակները չեն ընդգրկել Թեոդոր Արքու Կուրային վերաբերող հայկական նյութը, տե՛ս **Ալիմեան** 1922:

⁴⁰ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 256–257:

⁴¹ Տե՛ս նույն տեղում, p. 257–258:

⁴² Տե՛ս անդ, p. 258:

⁴³ Տե՛ս անդ, p. 259–260: Ցավոք, հեղինակները չեն անդրադարձել Փոտի հայոց կաթողիկոսին ուղղված նամակներին: Այդ մասին տե՛ս **Dorfmann-Lazarev** 2004:

⁴⁴ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 260–261:

Բրուբակերը և Հալդոնը ելնելով, Երուսաղեմի Տիրոջ Ս. Գերեզմանի Դամասկացի վանական, ապա՝ Կրեոտի մետրոպոլիտ Անդրեի երկերից, ենթադրում են, որ սերտ կապ գոյություն ունի ճառերի և բյուզանդական շարականագրության միջև: Հետաքրքիր է որ, Անդրեն Փիլիպիկոս կայսեր իշխանության տարիներին ընդունել է միակամություն, իսկ 713 թ. վերադարձել է օրթոդոքս եկեղեցու գիրկը⁴⁵: Շարականագրության բնագավառում բյուզանդագետ հեղինակներն անդրադառնում են Հովսեփ Թեսալոնիկեցու, Թեոդորոս Ստուդիտեսի, Միքայել Մինկելլոսի, Թեոփան Գրապտոսի, Կոնմես և Հովսեփ Ժամանակագիրների և այլոց երկերին⁴⁶: Բյուզանդագետները ներկայացնում են նաև դարաշրջանի ծննունդ մի շարք քարոզներ և ճառեր⁴⁷, որոնց հեղինակային պատկանելիությունը վերջնականապես ճշտված չէ. դրանց մեջ է նաև 862 թ. Շիրակավանի ժողովի մասնակից Հովհաննես Նիկեացուն վերագրված երկերը⁴⁸: Հեղինակների կողմից նաև ներկայացվում են Ե–Ժ դարերից հայերենով հասած որոշ սկզբնաղբյուրներ (Վրթանես Քերթող, Հովհաննես Մայրավանեցի, Մովսես Դասխուրանցի)⁴⁹, ինչպես նաև հակահերետական և հակահերձվածողական մի շարք երկեր, որոնք մասսայական են դառնում Է դարից (Կեղծ Աթանաս = Ստեփանոս Բոստրացի ?), Աթանաս Մինայեցի, Հովհան Դամասկացի, Տիմոթեոս երեց, Պետրոս Սիկիլիացի⁵⁰, Փոտ Պատրիարք)⁵¹: Պակաս ուշագրավ չեն հեղինակների բերած Հայտնությունաբանական երկերը (Կեղծ Մեթոդիոս,

⁴⁵ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 261–262:

⁴⁶ Տե՛ս նույն տեղում, p. 262–263:

⁴⁷ Տե՛ս անդ, p. 260–267:

⁴⁸ Տե՛ս անդ, p. 264: Այդ գործի մասին տե՛ս նաև **Dorfmann-Lazarev** 2004:

⁴⁹ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 267–268: Հիշատակված հայ հեղինակների երկերի մի շարք երկերի քննարկումը տե՛ս ներկա գրքի Գաբրիել Նահապետյանի և Չաքարիա ծ.վ. Բաղումյանի հատվածներում:

⁵⁰ Այս հեղինակի մասին և նրա պավլիկյանների վերաբերող երկի ռուսերեն թարգմանությունը տե՛ս **Бартиякн** 1961:

⁵¹ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 268–272

Լևոն Կ. Պոլսեցի, մի շարք պատմագրական և վարքագրական երկեր)⁵²:

Նամակներ գլխում (ԺԳ) հեղինակներն անդրադարձել են դարաշրջանի բյուզանդական Էպիստոլյար ժառանգությանը (Փոս պատրիարքի ժողովածու, Միքայել Գ-ի նամակներ), մատենագիտական տեղեկանքներով բերում է այդ ժանրով գրող բոլոր հեղինակների հրատարակությունները (Գերմանոս Ա պատրիարք, Գրիգոր Բ պապ, Թեոդորոս Ստուդիտես, Նիկեփոր պատրիարք, Իգնատիոս Նիկիացի, Միքայել Բ և Թեոփիլոս կայսրեր, Մեթոդիոս պատրիարք, Արևելքի երեք պատրիարքներ առ Թեոփիլոս կայսր, Փոս պատրիարք, Լևոն Գ, Կոստանդին Ե, Կոստանդին Չ, Իրենե կայսրուհի, Նիկեփոր Ա, Միքայել Ա, Լևոն Ե, Միքայել Բ, Թեոփիլոս կայսր), ընդգծելով արևմուտքի եկեղեցաքաղաքական էլիտայի հետ և մուսուլմանական արևելքի հետ փոխանակված վավերագրերի նշանակությունը⁵³: Դրանով հեղինակներն իսկ շրջանցում են Զրիստոնյա Արևելքի և Հայոց եկեղեցիների հետ Բյուզանդիայի փոխհարաբերությունների կարևորությունը հիշյալ խնդիրների քննարկման գործում⁵⁴:

Իրավաբանական բնագրեր և գրականություն գլխում (17) հեղինակներն ընդգծում են Իսավրական կայսրերի 741 թ. ստեղծած Էկլոգայի, Էյրենե կայսրուհու հրովարտակների, Էյսագոզե, Էպանագոզ, Պրոփիրոն և Բասիլիկ ժողովածոների, Լևոն Չ-ի նովելների, Հողագործական, Ծովային, Չինվորական և Մովսիսական իրավուն-

⁵² Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 272–275: Հեղինակները դուրս են թողել Զրիստոնյա Արևելքի և Հայաստանի նմանատիպ բնագրերը, որոնց մասին իր դասական աշխատության մեջ անդրադարձել է Աշոտ Հովհաննիսյանը (տե՛ս **Հովհաննիսյան** 1957, տե՛ս նաև **Pogossian** 2010):

⁵³ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 276–285: Օրինակ՝ նման ժողովածուներից է հայերենով պահպանված այլևայլ հեղինակների դավանաբանական նամակաների հավաքածոն (տե՛ս **Գիրք թղթոց** 1901):

⁵⁴ Չեն ներկայացված Հայոց մատենագրության մեջ պահպանված Էպիստոլյար ժանրի երկերը: Ժանրի զարգացման ընդհանուր պատկերը տե՛ս **Բոզոյան** 1995, էջ 5–19:

քի ժողովածուների կարևորությունը⁵⁵ պատկերամարտության դարաշրջանի իրավունքի հուշարձանների ուսումնասիրության համար⁵⁶:

Հիշատակագրություններ, պաշտոնական և ոչ պաշտոնական վավերագրեր, տեղեկատվական սկզբնաղբյուրներ գլխում (18) հեղինակներն անդրադարձել են պահպանված և վերականգնելի պետական ծագում ունեցող փաստաթղթերին. Ուսպենսկու Տակտիկոնին, Փիլոթեսուսի Կլետորոլոգիոնին, Կոստանդի Է Ծիրանածնի Արարողությունների գրքին⁵⁷, Չինվորական տրակտատներին (Լևոն Զ-ի և այլոց), Նիկեփոր Բ-ի ժամանակներին վերագրվող *De Velitatione Bellica*, մի շարք վիմագիր արձանագրությունների, *Notitiae Episcopatus* ցանկերին, Ուղղեգրական և աշխարհագրական մատենագրությանը. Կոստանդին Է-ի Արարողությունների գրքի Թեմերին վերաբերող հատվածին, *Parastaseis syntomoi chronikai* հիշատակագրություններին, արաբ և պարսիկ մահմեդական աշխարհագրագետների աշխատություններին (իբն Խուռադազբիհ, Կուդամա, իբն ալ-Ֆակիհ, արու Յուսուֆ Յակուբ), բառարանագրական և մատենագիտական մատենագրությանը (Փոտի Գրադարան և բառարան, և այլ հուշարձանների)⁵⁸:

⁵⁵ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 786–293: Ցավոք հեղինակները չեն անդրադարձել այն հարցին, որ հիշատակված իրավական երկերից շատերը թարգմանվել են Քրիստոնյա Արևելքի մի շարք լեզուներով և ունեն հետաքրքիր խմբագրություններ: Դրանց թվում է նաև քաղկեդոնական հայերի կողմից թարգմանված Նոմկանոնը, տե՛ս Ս. Մելքոնյանի հատվածն այս գրքում և իմ հոդվածը **Bozoyan** 2017, p. 79–118: Այդ եկերի հայերեն թարգմանություններին են վերաբերում հետևյալ աշխատանքները. տե՛ս **Բոզոյան** 2017, էջ 86–95, **Բոզոյան** 2023, էջ 265–320, **Բոզոյան** 2023ա, էջ 85–119, **Bozoyan** 2024a, **Bozoyan** 2024b

⁵⁶ Հիշատակված ժողովածուներից, Ներսես Լամբրոնացու թարգմանությանը, հայերեն լեզվով պահպանվել են Էկլոգան և նրա հավելվածներ՝ Չինուորաց օրենսգիրքը, Մովսիսական կանոնները և Ազգակցության մասին տրակտատը, բյուզանդական Նոմկանոնը ևն. տե՛ս **Բոզոյան** 2020, **Bozoyan** 2024:

⁵⁷ Այս բնագրի հայերեն թարգմանությունը տե՛ս **Կոստանդին Ծիրանածին** 1970:

⁵⁸ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 294–304:

Ոչ Ծիսա-արարողական գրականություն և տաղաչափ մատենագրություն գլխում (19) հեղինակներն անդրադառնում են Անանուն *Palatine Anthology*-ն, Թեոդորոս Ստուդիտեսի բանաստեղծություններին, վերջինիս հակառակորդներ Մերգիոս և Ստեփանոս Գրապտոսների էպիգրամներին, Թեոփանես և Թեոդորոս Գրապտոսների քառյակներին, բանաստեղծուհի Կասիայի ոտանավորներին⁵⁹, պատրիարքներ Մեթոդիոսի և Իգնատիոսի տաղաչափական երկերին, Թեոդորոս Քերականի Կ. Պոլսի 717/8 թ. պաշարմանը նվիրված պոեմին, Անանուն հեղինակի Բարսեղ Ա-ի Ներբողյանին, Իգնատիոս Սարկավագի Թովմա Սլավոնի ապստամբության պարտությանը նվիրված պոեմին, հայ-արաբական պատերազմների և փոխհարաբերությունների մասին պատմող էմիր Մեյֆ ադ-Դաուլայի, Մուլթանաբիի և Իբն Թայֆուրի տաղաչափական ժառանգությանը⁶⁰: Պետք է նշել, որ մեր երկու բյուզանդագետները չեն անդրադարձել Քրիստոնյա Արևելքի ժողովուրդների բազմաժանր պոեզիային:

Մեր գրքի մի շարք գլուխներում ընթերցողը կարող է ծանոթանալ հիմնականում հայկական սկզբնաղբյուրների հետ, որոնք կարող են նոր մանրամասներով հարստացնել դարաշրջանի պատմության ընկալումը:

⁵⁹ Կասիայի մասին տե՛ս **Ադոնց** 2012, էջ 43–74:

⁶⁰ Տե՛ս **Brubaker&Haldon** 2001, p. 305–307:

ՄԱՍ Ա

ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿՆԵՐ

Գաբրիել Նահապետյան

ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

DOI: 10.54503/978-5-8080-1550-0-53

Ա. ԱՃԽԱՐՀԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԸ ԱՅՍՐԿՈՎԿԱՍՈՒՄ Է ԴԱՐԻ ՍԿՉԲԻՑ ՄԻՆՉԵՎ Ը ԴԱՐԻ ՍԿԻՉԲ

Է–Ը դարերում Հայաստանի արտաքին քաղաքական կողմնորոշման հարցը

Հայկական լեռնաշխարհը, ունենալով ռազմաստրատեգիական կարևոր նշանակություն, դարեր շարունակ մրցակցության թատերաբեմ է եղել աշխարհակալ տերությունների միջև: Սասանյան Պարսկաստանի կործանումից հետո (651) Հայաստանում գերիշխելու համար պայքարում էին Բյուզանդական կայսրությունն և Արաբական խալիֆայությունը: Երբ Հայոց մարզպանության նվաճումից հետո արաբները հաստատվեցին նաև Այսրկովկասում, Հայաստանն իր լեռնային դիրքով նրանց համար դարձավ մի ամրոց՝ Արևմուտքից Բյուզանդական սպառնալիքի, իսկ հյուսիսից՝ Խազարական խաքանության ավերիչ ասպատակությունների դեմ:

Արաբներն առաջին անգամ հայտնվել էին Հայաստանում 640 թ. սեպտեմբեր-հոկտեմբեր ամիսներին¹, հիմնականում հետախուզական նպատակով՝ հասականալու համար թե ինչպիսի երկիր էին պատրաստվում գրավել և հանդիպելո՞ւ էին արդյոք յուրջ հակազդեցության երկրի բնակիչների կողմից: Նրանք երկրորդ անգամ Հայաստան են արշավել 641 թ.² հոկտեմբեր 6-ին՝ գրավելով նույնիսկ

¹ **Տե՛ս Шагинян** 2007, էջ 224–235:

² **Յակոբեան** 2005, էջ 375:

Դվին քաղաքը: Թեև այդ արշավանքների արդյունքում Խալիֆայությունը չէր կարողացել իր վերջնական տիրապետությունը հաստատել Հայաստանում, սակայն ծանր ավերածություններ էր պատճառել պարսկա-բյուզանդական պատերազմներից բազմաթիվ արհավիրքներ տեսած Հայոց աշխարհին:

Այս արշավանքների ժամանակ արաբներին փորձում էր դիմակայել Հայոց իշխան Թեոդորոս Ռշտունին, սակայն էական հաջողության չէր հասել, քանի որ թշնամու զինուժն ավելի գերակշիռ էր, իսկ ցիրուցան եղած հայ նախարարական ուժերը համախմբված չէին: Դիմադրող նախարարների կողքին կային նաև այնպիսիք, որոնք համագործակցել էին արաբների հետ: Այսպես, օրինակ՝ Մոկաց իշխան Վարդիկը պայմանագիր էր կնքել արաբների հետ և նույնիսկ առաջնորդել նրանց զորքը³: Նույն կերպ էր վարվել նաև Անձնացյաց իշխանը, ում հետ արաբ զորապետ Իյադը, ըստ ալ-Բալազուրիի, «հասնում է Բիթլիս, ապա ժամանում Խլաթ, որի պատրիկը պայմանագիր է կնքում նրա հետ»⁴:

Արաբները վերստին հայտնվում են Հայաստանում 648 թ.⁵: Նրանք գրավում են երկրի կենտրոնական գավառները՝ Նախնավանը, Այրարատ նահանգի որոշ մասը՝ ավարի մատնելով ու գերելով բնակչությանը: Թեև այս անգամ էլ Թեոդորոս Ռշտունին դիմադրություն է ցույց տալիս արաբներին, սակայն հասկանալով, որ ուժերի հարաբերակցությունը մերձավորարևելյան տարածաշրջանում փոխվում է հոգուտ արաբների, որոշ ժամանակ անց՝ 652 թ. երկրորդ կեսին⁶, նա Ասորիքի ու Վերին Միջագետքի (Ջագիրայի) կառավարիչ Մուավիայի հետ կնքում է երկկողմ պայմանագիր, որով հայ նախարարները պահպանելու էին իրենց ինքնավար իրավունքները և տասնհինգ հազարանոց այրուձին: Հայաստանի բերդերում պետք է չլիներ արաբական զորք, որը, սակայն, վտանգի դեպքում հայերին օգնության էր գալու: Հայ նախարարները պարտավորվում էին անհրաժեշտության դեպքում զորք տրամադրել արաբներին: Հայաստանում

³ Մեքեոս 2005, էջ 531:

⁴ Տե՛ս Բալազուրի 2005:

⁵ Յակոբեան 2005, էջ 371–372:

⁶ Նշվ. աշխ., էջ 382:

տանը տարեկան չնչին հարկի դիմաց պահպանում էր իր լայն ինքնավարությունն որպես կիսանկախ պետություն⁷: 652 թ. հայ-արաբական պայմանագրից հետո, բյուզանդամետ նախարարները Մուշեղ Մամիկոնյանի գլխավորությամբ նույնպես հարում են Թեոդորոս Ռշտունու գլխավորած խմբավորմանը:

Այդ պահին Բյուզանդական կայսրությունը չէր կարող հանգիստ նայել այն իրողությանը, որ Հայաստանն իր քաղաքական կողմնորոշմամբ թեքվում էր դեպի Արաբական խալիֆայություն: Իրավիճակն իր օգտին շտկելու համար Կոստանդ Բ կայսրը 652 թ. աշնանը⁸ սեպտեմբեր⁹ ամսին, արշավանք է ձեռնարկում դեպի Հայաստան: Նախարարների մեծ մասը Ներսես Գ Տայեցի (641–662) կաթողիկոսի գլխավորությամբ ներկայանում են կայսրին՝ հայտնելով իրենց հպատակությունը: Ներսես կաթողիկոսն ու կուսակից նախարարները կայսրին համոզեցին չասպատակել, աղետների չմատնել Հայաստանը՝ հայ-արաբական դաշինքի պատճառով¹⁰: Ադթամար կղզին քաշված Թեոդորոս Ռշտունին, օգնության կանչելով արաբներին և ստանալով 7000-անոց մի զորախումբ, պայքար է սկսում կայսեր կողմից Հայաստանի կառավարչի պաշտոնում նշանակված Մավրիանոսի դեմ¹¹: Թեև Մուավիան Թեոդորոս Ռշտունու հետ պայմանագիր էր կնքել, ըստ որի Հայաստանը պահպանում էր իր քաղաքական ինքնուրույնությունը, այդուհանդերձ, վստահ լինելով, որ 653 թ. արաբական ծովային արշավանքից հետո Կոստանդին Դ-ը (663–685) չի համարձակվի հակահարված տալ, և օգտագործելով Հայաստանում գտնվող բյուզանդական կայագրի առկայության փաստն ու անտեսելով հայ-արաբական պայմանագիրը՝ որոշեց նվաճել Հայաստանը¹²: Հայաստանի նվաճման գործը գլուխ է բերում զորավար Հաբիբ իբն Մապաման: Այս ժամանակ Մուշեղ Մամիկոնյանը ըմբոստանալով Բյուզանդիայի դեմ՝ հպատակու-

⁷ **Տեր-Ղևոնդյան** 1996, էջ 66:

⁸ Նույն տեղում, էջ 68:

⁹ **Յակոբեան** 2005, էջ 381:

¹⁰ **Վարդանյան** 2005, էջ 323:

¹¹ **Սեբեոս** 2005, էջ 558:

¹² **Տեր-Ղևոնդյան** 1996, էջ 75:

թյուն է հայտնում արաբներին: Չնայած այն հանգամանքին, որ երկրի բոլոր իշխանները, միաբանվելով, հնազանդվել էին Խալիֆայությանը, արաբ զորավարը նշանավոր նախարարական տներից պատանդներ վերցրեց. նրանց մեջ էին նաև Է դարի երկրորդ կեսին Հայաստանի քաղաքական կյանքում մեծ դեր խաղացած Գրիգոր Մամիկոնյանը և Սմբատ Բագրատունին¹³: Հայաստանն ասպատակելուց հետո, Հաբիր զորապետը ստիպված էր, Խալիֆայության քաղաքական անկախությունը պատճառով, Հայաստանից դուրս բերել իր զորամիավորումները, իսկ Թեոդորոս Ռշտունին էլ հայ ազատների հետ մեկնում է Մուսավիայի մոտ, որտեղ էլ մահանում է 656 թ.¹⁴. «Եւ Թեոդորոս Ռշտունեաց տէրն համագգեաւքն իւրօք գնաց ընդ նոսա. եւ տարեալ իջուցին գնոսա յԱսորեստան: Անդ մեռաւ Թեոդորոս Ռշտունեաց տէրն, եւ մարմին նորա բերաւ ի գաւառ իւր, եւ թաղեցաւ ի գերեզմանի հարց իւրոց»¹⁵:

Թեոդորոս Ռշտունու Ասորիքում գտնվելու ժամանակ հայ նախարարների և կաթողիկոս Ներսես Գ Տայեցու ջանքերով Հայոց իշխան է դառնում Դավիթ Մամիկոնյանի որդի Համազասպը (656–661)¹⁶: Վերջինս, գտնվելով բյուզանդամետ խմբավորման ազդեցության ներքո՝ ի դեմս Ներսես կաթողիկոսի, կամա թե ակամա վերակողմնորոշվեց դեպի Կայսրություն¹⁷: Հայոց իշխանի քաղաքական կողմնորոշման ցուցիչն էր կայսեր կողմից ուղարկված արծաթե գահը¹⁸: Հայաստանի քաղաքական կողմնորոշման փոփոխությունը, բնականաբար, պետք է դուր չգար Օսման խալիֆային (644–656), ով այդ պահին չկարողանալով արշավանք ձեռնարկել դեպի Հայաստան, հրամայում է կոտորել արաբական գերության մեջ գտնվող 1775 ազնվականի: Այդ սպանդից փրկվել էին միայն 22-ը¹⁹:

¹³ Ղեւնոն 2007, էջ 742–743:

¹⁴ Յակոբեան 2005, էջ 386: Այլ տարբերակով՝ 659 թվականին (տե՛ս Шагинян 2011, с. 132):

¹⁵ Սեբեոս 2005, էջ 563:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 563:

¹⁷ Վարդանյան, 2018, էջ 14:

¹⁸ Այս մասին տե՛ս Սեբեոս 2005, էջ 563:

¹⁹ Տե՛ս Սեբեոս 2005, էջ 563–564:

Հայոց իշխան Համագասպ Մամիկոնյանի (656–661) կատարած ճիշտ արտաքին քաղաքական կողմնորոշման արդյունքում երկրում կարճ ժամանակահատվածով տիրեց խաղաղություն, սակայն նույն զժի շարունակությունը դժվար թե Հայոց աշխարհին պարզներ հանգստություն: Արաբական խալիֆայությունում ներքաղաքական դրությունը սկսում է կայունանալ այն բանից հետո, երբ սպանվում է Ալի խալիֆան (656–661) և տերության ղեկն իր ձեռքն է վերցնում Մուավիան (661–680): Նա արտաքին քաղաքական ոլորտում ձեռնարկում է ավելի ակտիվ քայլեր, և Մերձավոր Արևելքում կշեռքի նժարը թեքվում է ի վնաս Բյուզանդիայի: Այս ժամանակ էլ, Համագասպ Մամիկոնյանի մահից հետո, երբ պետք է տեղի ունենար երկրի արտաքին քաղաքական կողմնորոշման հարցում կարևոր որոշման կայացումը, հայոց վերնախավը կարողացավ ճիշտ ընտրություն կատարել ոչ միայն երկիրը ղեկավարող թեկնածուի հարցում, այլև երկրի արտաքին քաղաքականության վեկտորների փոփոխության հարցում: 661 թ. Հայոց իշխան և կյուրուպաղատ Համագասպ Մամիկոնյանի մահից հետո կաթողիկոսն և նախարարները դիմում են խալիֆ Մուավիային, որպեսզի վերջինս Հայոց իշխան ճանաչի Գրիգոր Մամիկոնյանին, ով այն 22 ազնվականների թվում էր, որոնք պատահականորեն փրկվել էին արաբական սպանդից: Գրիգոր Մամիկոնյանի (661–685) երկարատև կառավարման շրջանը Հայոց աշխարհին բերել էր խաղաղություն, իսկ նրա իշխանության վերջին երեք տարին Հայոց իշխանը երկիրը դուրս էր բերել արաբական տիրապետությունից. օգտվելով Արաբական խալիֆայության ներքաղաքական խառնակ վիճակից, Հայաստանը դադարել էր վճարել տարեկան, այն՝ 500 դահեկան, խորհրդանշական հարկը²⁰, որն ավելացվել էր Գրիգոր Մամիկոնյանի կառավարման սկզբում հայ-արաբական 652 թ. կնքված պայմանագիրը վերականգնելիս: Երկարատև խաղաղությունը խախտվում է, երբ 685 թ. հյուսիսից հայտնվում են խազարները, որոնց դեմ տրված ճակատա-

²⁰ Տե՛ս **Ղեւոնդ** 2007, էջ 742–743: Ղեւոնդի մոտ առկա տեղությունը հիմք է տալիս կարծելու, որ 652 թ. կնքված հայ-արաբական պայմանագրի վերականգնման արդյունքում ավելացել էր նաև 500 դահեկան խորհրդանշական հարկը:

մարտում էլ զոհվում է Հայոց իշխանը²¹: Գրիգոր Մամիկոնյանի մահից հետո հայ նախարարները 685 թ. Հայոց իշխան են ընտրում Աշոտ Բագրատունուն (685–689), ում օրոք Հայաստանը ստիպված է լինում ընդունել կախվածությունը Բյուզանդիայից: Չնայած այն հանգամանքին, որ Հուստինիանոս Բ-ն 685 թ. հաշտության պայմանագիր էր կնքել արաբների հետ և Հայաստանը ճանաչվել էր փոխադարձ ազդեցության գոտի²², նա հավատարիմ չի մնում կնքած պայմանագրին և արշավանքներ է ձեռնարկում 686 և 689 թվականներին՝ իրեն ենթարկելով ողջ տարածաշրջանը:

689 թվականին Հայաստան են ներխուժում արաբներն և սուպատակում Իսրամը, Ջուդան և Խոշակունիքը: Հայոց իշխանը հասնում է Արաքսի հովիտ, հաղթում արաբներին, սակայն կոչվում ստացած վերքերից էլ մահանում է՝ թաղվելով իր իշխանական կավածք Դարույնքում: Նույն տարում Հայաստան է արշավում Հուստինիանոս Բ-ը՝ գրավելով նաև Վիրքը և Աղվանքը: Հուստինիանոսն առանց հայ նախարարների հետ համաձայնության Հայոց իշխան է նշանակում Ներսեհ Կամսարական իշխանին (689–693): Կ. Պոլիս վերադառնալիս կայսրն իր հետ տանում է պատանդներ:

Շարունակվող արաբա-բյուզանդական հակամարտությունում կշեռքի նժարը թեքվում է հօգուտ արաբների այն բանից հետո, երբ 693 թ. Փոքր Ասիայում՝ Սեբաստուպոլիս քաղաքի մոտ բյուզանդացիները պարտություն են կրում և Աբդ ալ-Մալիք խալիֆան իր Մուհամմադ անունով եղբորը նշանակում է Հայաստանի, Ատրպատականի եւ Վերին Միջագետքի (Ջազիրայի) փոխարքա: Ըստ Աստղիկի մոտ պահպանված տեղեկության. «Եւ Ներսեհ Կամսարական եկաց իշխան Հայոց ամս Դ:... Եւ զկնի նորա, ի ՃԻՄ²³ թուականին Սմբատ

²¹ Ղեւոնդ 2007, էջ 744:

²² Տե՛ս **Theophanes Confessor** 1997, p. 506:

²³ Ձեռագրերում պահպանված թվականի վերաբերյալ ճշգրտում է արել Ա. Յակոբեանը՝ առաջարկելով ՃԻԲ տարբերակը. «Թուականը թերեւս վերականգնելի է ՃԻԲ (= 693 թ.) ենթադրելով հետագայ որեւէ գրչի արտագրութեան ժամանակ ինքնագրում եղած վերջին Բ տառի կորուստը յաջորդող «թուականին» բառի առաջին Թ տառին նմանեցնելու արդիւնքում» (**Յակոբեան** 2004, սյուն 288):

Բագրատունի Բիւրատեան Հայոց իշխան եղև ամս Ի»²⁴: Հայոց նոր իշխանի արտաքին քաղաքականությունում դեպի Խալիֆայություն շրջադարձը կանխելու համար Տիրերիոս Գ կայսրը գորք է ուղարկում Հայաստան: 698 թ. բյուզանդական գորքը դարձյալ արշավում է Հայաստան՝ ջանալով հնազանդեցնել նախարարներին, կալանել Հայոց իշխան Սմբատ Բագրատունուն²⁵: Հայ նախարարների և բյուզանդական գորքի միջև բախումը տեղի է ունենում Պայիկ կոչվող վայրում, որտեղ ըստ Ղևոնդի. «Եւ եկեալ պատերազմեցան ընդ նմա ի մաւրամէջ դաշտին Պայիկայ եւ բազում եղեն հարուածք զաւրացն Հայոց՝ զի նուազունք էին: Անկան եւ ի գաւրուէն Յունաց յոլովք: Իբրև ետես Սմբատ, եթե ոչ կարէին զղէմ ունել զաւրացն Յունաց. փախստական եղեալ գնաց մագապուրծ սակաւ արամբք եւ զաւրքն Յունաց դարձան յաշխարհն իւրեանց»²⁶: Եվ այնուամենայնիվ, բյուզանդացիներին չի հաջողվում այս ժամանակ հոգուտ իրենց շրջադարձ ապահովել արաբա-բյուզանդական ռազմաճակատում:

699 թ. արաբները նորից ներխուժեցին Հայաստան, սակայն որոշ գավառներ դիմադրեցին, ինչպես օրինակ Սևանա կղզում ապաստանած հայ զորականները²⁷, թեև ի վերջո արաբներին հաջողվում է վերջնականորեն նվաճել Հայաստանն ու Այսրկովկասի երկրները, իսկ 700 թ.²⁸ կազմավորել Արմինիա ոստիկանությունը՝ Դվին կենտրոնով: Մեզ թվում է, որ Հայաստանը վերջնականորեն նվաճելուց հետո արաբները, իրենց տիրապետությունը ամրակայելու հեռանկարից ելնելով, նպատակադրվել էին կյանքի կոչել երկու կարևոր ձեռնարկում. արաբական տարրի աստիճանական վերաբնակեցմամբ²⁹ փոփոխել Արմինիայում ժողովրդագրական պատկերը³⁰, ինչ-

²⁴ Ստեփանոս 2010, էջ 703:

²⁵ Վարդանյան 2015, էջ 234–235:

²⁶ Ղևոնդ 2007, էջ 746:

²⁷ Տեր-Ղևոնդյան 1982, էջ 34: Այլ տարբերակով՝ 700 թ. (տե՛ս Шагинян 2011, с. 155):

²⁸ Եղիազարյան 2008, էջ 162–163:

²⁹ Արաբական տարրի առաջին վերաբնակեցումները տեղի են ունեցել Հալիք իբն Մալամայի դեպի Արմինիա կատարած մեծ արշավանքի ժամանակ (654 թ. վերջ 655 սկիզբ), երբ 2000 արաբ զինվորների, իրենց ընտանիքների հետ վերաբնակեցվեցին Կարին քաղաքում: Առաջին վերաբնակեցման

պես նաև բնաջնջել նախարարական տոհմերի զգալի մասին³¹ և այրուձին, քանի որ նրանք էին Ումայյանների տիրապետության ամրապնդման համար հիմնական խոչընդոտներ հարուցողները: Ղեկնողի վկայությամբ, Արմինիայի ոստիկան նշանակված Աբու Շայխ իբն Աբդալլահի ազնվականության հետ կապված մտադրությունն հայտնի է դառնում հայ նախարարներին. «Որոյ խորհուրդ վատ ի մէջ առեալ բառնալ զազատախումբն տոհմն յաշխարհէս Հայոց հանդերձ նոցին հեծելով: Եւ անդէն վաղվաղակի յայտնեցաւ նենգութիւն նորա Սմբատայ, որ էր ի տոհմէ Բագարատունեաց, եւ այլոց նախարարաց եւ նոցին հեծելոց»³²: Կարծում ենք այս նպատակի տրամաբանության շրջանակում էլ ձերբակալվում և Դամասկոս են ուղարկվում Հայոց իշխան Սմբատ Բագրատունին և Սահակ կաթողիկոս Ձորափորեցին³³: Ըստ երևույթին, 702 թ., երբ Խալիֆայությունը անելանելի դրության մեջ էր գահի հավակնորդ Աբդ ալ-Ռահման իբն Մուհամմադ իբն ալ-Աշասսի հզոր ապստամբության պատճառով, Դամասկոսից վերադարձան Հայոց իշխանը և կաթողիկոսը³⁴: Արաբների վերաբերմունքը հայոց ընտրանու նկատմամբ Հայոց իշխան Սմբատ Բագրատունուն ստիպում է փոխել իր կողմնորոշումը դեպի Բյու-

մասին տեղեկություններ է պահպանել արաբ պատմիչ Ալ-Բալազուրին (տե՛ս **Beladorsi** 1866, p. 198–199): Հայաստանի տարածք արաբական առաջին վերաբնակեցման մասին ալ-Բալազուրիի տեղեկությունը հաստատվում է նաև Կոստանտին Ե կայսեր Կարինը գրավելու և այդ քաղաքի բնակչության տեղահանման մասին տեղեկություններ տվող սկզբնաղբյուրները. **Ղեւոնդ** 2007, էջ 823–824, հմմ. նաև **Ասողիկ** 2010, էջ 726: Կարին քաղաքի բնակչության տեղահանության մասին է հիշատակում ոչ միայն Ալ-Բալազուրին (տե՛ս **Beladorsi** 1866, էջ 199), այլ նաև ատորական (տե՛ս **Denys de Tell-Mahré** 1895, p. 55–56, 63) և բյուզանդական (տե՛ս **Nikephoros** 1990, p. 144–145, **Theophanes Confessor** 1997, p. 593) սկզբնաղբյուրները:

³⁰ Հայաստանում և Արմինիայում արաբների վարած ժողովրդագրական քաղաքականության մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Շահինյան** 2007, էջ 24–38:

³¹ Տե՛ս **Ղեւոնդ** 2007, էջ 754, հմմ. նաև **Ասողիկ** 2010, էջ 720: Ը–Թ դդ. ընթացքում հայ նախարարների հանդեպ վարած արաբական քաղաքականության մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Մկրտումյան** 2022, էջ 93–103:

³² **Ղեւոնդ** 2007, էջ 748:

³³ **Յովհաննէս** 2010, էջ 415:

³⁴ **Տեր-Ղևոնդյան** 1982, էջ 37:

զանդիա: Քաղաքական կողմնորոշման փոփոխությունը հանգեցնում է 703 թ. հայ-արաբական առճակատմանը Վարդանակերտում և արաբների կոտորածին, իսկ 705 թ. էլ Վանանդ գավառի Դրաշպետ գյուղում Սմբատ Բագրատունու կողմից դեկավարվող հայ-բյուզանդական զորքի պարտությանը արաբների կողմից: Այս վերջին իրադարձությունը հարմար առիթ է հանդիսանում արաբների համար իրագործելու իրենց վաղեմի ծրագիրը՝ Հայաստանը գրկելու ընտրանու զգալի մասից: Արաբները, Կասիմ գորավարի նախաձեռնությամբ, հայոց նախարարներից շատերին լցնելով Նախնավանի ու Խրամի եկեղեցիները, հրամայում են այրել: Այս ողբերգական դեպքերից հետո Տայք նահանգի Թուխարք ամրոցում դեռևս 703 թ.³⁵ հաստատված հայ նախարարները, կորցնելով Հայաստան ետ վերադառնալու հույսը, խնդրում են Հուստինիանոս Բ-ին՝ ապրելու համար բնակավայր տրամադրել: Կայսրը Սմբատ Բագրատունուն է տալիս. «զքադաքն, որ անուանեալ կոչի Փոյթ՝ ի կողմանն Եգեր աշխարհին, եւ բնակեցան ի նմա ամս Չ»³⁶:

Արաբները հասկանում էին, որ Հայաստանը նվաճելուց զատ, երկրի առավել արդյունավետ կառավարման համար անհրաժեշտ էր նաև ազդեցիկ հայ նախարարների աջակցությունը և այդ նպատակով էլ հենց 705 թվականի վերջին Վալիդ իսալիֆի կողմից Արմինիայի կառավարիչ նշանակված Աբդ ալ-Ազիզ իբն Հատիմ ալ-Բահիլիին (705–709)³⁷ փոխհամաձայնության առաջարկով դիմում է Սմբատ Բագրատունուն. «Եւ իբրեւ հաստատեցաւ յիշխանութեանն՝ զրէ հրովարտակ առ նախարարս Հայոց, եւ հաւանեցուցանէր զնսա դառնալ յիւրեանցական աշխարհս, եւ տայր նոցա գիր երդմամբ չափ ըստ սովորութեանն իւրեանց»³⁸: 709 թ.³⁹ տեղի է ունենում Սմբատ Բագրատունու վերադարձն և նա կրկին դառնում է Հայոց

³⁵ Նագարյան 2019, էջ 212:

³⁶ Տե՛ս Ղեւոնդ 2007, էջ 757:

³⁷ Տեր-Ղևոնդյան 1996, էջ 136–137: Այլ տարբերակով՝ 706–717 թթ. (տե՛ս Шагинян 2011, с. 470):

³⁸ Ղեւոնդ 2007, էջ 757:

³⁹ Նիկողայոս Աղոնցը գտնում է, որ Սմբատ իշխանի վերադարձը տեղի է ունեցել 712 թ.: Այս մասին տե՛ս Աղոնց 2006, էջ 483:

իշխան: Վերադարձից հետո, Սմբատ Բագրատունին որպես Հայոց իշխան պաշտոնավարում է մինչև 726 թ.: Սմբատ Բագրատունու մահից հետո Հայոց նոր իշխան չի նշանակվում: Հայոց նոր իշխան չնշանակելու փաստը, ինչպես կարծում ենք, պայմանավորված էր Հայաստանում արաբական տիրապետության խստացման հետ:

Հիշամ խալիֆի օրոք հարկապահանջությունը ստանում է ավելի խիստ բնույթ⁴⁰: Հայոց մատենագրությունը մեզ վկայություններ է թողել Հայաստանում Հիշամի օրոք աշխարհագրի անցկացման, իսկ հետո՝ հարկային բեռի ծանրացման և կեղեքումների մեծացման մասին⁴¹: Հափշտակությունների շարքին է դասվում օրինակ Վանա լճի սեփականացման փաստը, ինչի մասին վկայություն է թողել Իբն ալ-Ասիրը. «Մուհամմեդը արգելեց ծովակում որսալ և նրա վրա նշանակեց մի մարդ, որ նա որսա և վաճառի, ստանալով նրանից գինը: Այս օրը իրավունքն անցավ նրա որդի Մրվանին»⁴²: Չնայած այն հանգամանքին, որ ողջ Խալիֆայությունից և Հայաստանից հավաքվող հարկերի⁴³ արդյունքում գանձարան մտնող միջոցներն ավելացել էին, Հիշամի ժամանակ դադարեցվեց Հայոց գործին տրամադրվող տարեկան ռոնիկի վճարումը:

Համադրելով հարկային բեռի ավելացման, Հայոց նոր իշխանի չնշանակման, ինչպես նաև Հայոց գործին տրվելիք տարեկան ռոնիկի դադարեցման փաստերը, կարելի է կարծել, որ իրենց տիրապետությունը ամրակայած արաբները նպատակադրվել էին Հայաստանին զրկել դիմադրության ընդունակ այն ինստիտուտներից, որոնք կարող էին խոչընդոտ հանդիսանալ արաբական գերիշխանության հետագա հարատևմանը:

⁴⁰ Նալբանդյան 1950, էջ 98:

⁴¹ Ղեւոնդ 2007, էջ 804, Ասողիկ 2010, էջ 723, Մովսես Կաղանկատուացի 2010, էջ 396:

⁴² Իբն ալ-Ասիր 1981, էջ 62:

⁴³ Արաբների վարած հարկային քաղաքականության մասին առավել մանրամասն տե՛ս հետևյալ հետազոտություններում. Ghazarian 1903, S. 63–64, Չորյան 1927, էջ 319–349, Նալբանդյան 1958, էջ 73–84, Տեր-Ղևոնդյան 2003, էջ 197–205, Шагинян 2009, էջ 135–144:

Բյուզանդական կայսրության համագործակցությունը Արևմտաթյուրքական խաքանության հետ

Մինչ Այսրկովկասյան տարածաշրջանում արաբների հայտնվելը, Բյուզանդական կայսրությունը Սասանյան Պարսկաստանի դեմ ընթացող կենաց ու մահու պայքարի ժամանակ, հանձինս Արևմտաթյուրքական խաքանության, գտել էր մի այնպիսի դաշնակցի, որը մեծ դերակատարություն ունեցավ Պարսկաստանի ջախջախման ու Բյուզանդիային կործանումից փրկելու գործում, իսկ արաբների հայտնվելուց հետո, Բյուզանդիայի համար գրեթե նմանատիպ նշանակություն ունեցավ համագործակցությունը Խազարական խաքանության հետ:

603–628 թթ. պարսկա-բյուզանդական պատերազմի երկրորդ փուլում (622 թվականից հետո) Հերակլեոս կայսեր նախաձեռնությամբ Արևմտաթյուրքական խաքանության և Բյուզանդական կայսրության միջև հաստատվում է մի կարևոր համագործակցություն⁴⁴, որի մասին տեղեկությունները հիմնականում քաղում ենք բյուզանդական⁴⁵ և հայկական⁴⁶ սկզբնաղբյուրներից: Որպեսզի պատկերացում կազմենք, թե ինչ կերպ էր տեղի ունեցել Արևմտաթյուրքական խաքանության հետ Հերակլեոսի համագործակցությունը, հարկ ենք համարում մեջբերել այդ մասին վկայություն թողած սկզբնաղբյուրներից⁴⁷ մեկի՝ Մովսես Գասխուրանցու (ձեռագրերում և գրականությունում կոչված նաև Կաղանկատուացի) հաղորդած տեղեկություն-

⁴⁴ Հիշատակված համագործակցության մասին առավել մանրամասն տե՛ս հետևյալ հետազոտություններում: **Bombaci** 1970, pp. 7–24, **Zuckerman** 2007, p. 404–417, **Howard-Johnston, James** 2013, p. 341–384:

⁴⁵ **Nikephoros** 1990, p. 55–58, **Theophanes Confessor** 1997, p. 446–448:

⁴⁶ **Մովսես Կաղանկատուացի** 2010, էջ 180–192:

⁴⁷ Հիշատակված իրադարձությունների վերաբերյալ տեղեկություն հաղորդած հայկական, բյուզանդական, արաբական, վրացական և ասորական սկզբնաղբյուրներից ամենահավաստին կարելի է համարել 629–632 թթ. գրված Անանուն Կաղանկատուացու աշխատանքը, ինչի պատճառով մեր մեջբերումը հենց հիշատակված հեղինակինն է: Անանուն Կաղանկատուացու երկի թվագրման վերաբերյալ առավել մանրամասն տե՛ս **Акопян** 2022, с. 169–176:

նը. «Յայնժամ հանդերձէր կազմէր զոմն ի նախարարաց իւրոց Անդրէ անուն այր հանճարեղ եւ իմաստուն, առաքէ զնա բազում խոստմամբք անթիւ եւ անհամար գանձուց, թէ միայն ձեռնտու լինիցին ինձ ի մեծ նախանձուէս յանձն առնում եւ ես լնուլ զպատումն զազանաբարոյ ոսկեւէր ազգին գիսաւորաց: Արդ՝ իբրեւ զայս լսէր յաջորդ արքային հիւսիսոյ, որ էր երկրորդ թագաւորութեանն նորա՝ անուն իւր Ջերու իսաքան, եւ տեսանէր զմեծամեծ պարզեւացն խոստմունսն, ընդ նմին եւ առնուլ ասպատակաւ յաւարի զամենայն մեծաւ յաւժարութեամբ զամենայն աշխարհս, որ ընդ հնազանդութեամբ Պարսից արքայի, յայնժամ մեծաւ յաւժարութեամբ առնէր զպատասխանի ասելով. «Ես եղէց վրէժխնդիր ընդդէմ թշնամւոյն...»⁴⁸: 625 թ. տեղի է ունենում կայսեր կողմից ուղարկված Անդրէ իշխանի բանագնացությունը դեպի Կովկաս և հաջողությամբ պսակված բանակցություններից որոշ ժամանակ անց իսաքանը հանդիպում է կայսեր հետ՝ կնքելով դաշինք. «Եւ յանդիման լեալ մեծի կայսերն՝ հաստատեն առ միմեանս զերդմունսն ըստ իւրաքանչիւր աւրիմաց»⁴⁹: Դաշինքը կնքելուց հետո 626 թ. Հյուսիսի արքան իր եղբորորդու՝ Շաթի գլխավորությամբ զորք է ուղարկում Ադվանք և Ատրպատական: Ահա այս արշավանքի ժամանակ Խոսրով արքան, նամակ ուղարկելով Շաթին և ակնարկելով իրենց միջև եղած խնամիական կապերի մասին, ամոթանք է տալիս, որ նրանք համագործակցել են Հերակլետոսի հետ. «Երթ ասա թագաւորին քում եւ եղբարն մերում իսաքանայ, եթե ի վաղնջուց հետէ ի նախնեաց իմոց եւ յինէն մեծարեալ եւ պատուեալ էր տունդ ձեր՝ իբրեւ եղբար մերոյ սիրելոյ, վասն որոյ ուստերաւք եւ դստերաւք ընդ միմեանս պատուաստեալ էաք ի խնամիութիւն: Արդ՝ ոչ էր պարտ եւ խտորել ի բանս ծառային իմոյ՝ կտրճին Հռովմայեցւոց»⁵⁰: Շաթի զորքերը

⁴⁸ Մովսէս Կաղանկատուացի 2010, էջ 189:

⁴⁹ Անանուն Կաղանկատուացի 2005, էջ 382:

⁵⁰ Անանուն Կաղանկատուացի 2005, էջ 383–384: Թերևս Խոսրով արքան այստեղ ակնարկում է այն խնամիական կապի մասին, որի հիշատակությունը առկա է Սեբեոս պատմիչի երկում. «Եւ եղև մահուանն Խոսրովայ որդւոյ Կաւատայ եւ թագաւորել որդւոյ նորա Ռոմգդի ի վերայ աշխարհին Պարսից. որոյ մայր իւր դուստր էր Խաքանայ մեծի արքային Թեոալաց-

կանգ չեն առնում՝ շարունակելով ասպատակություններ սփռել պարսկական տիրույթներում:

Հաջորդ տարի՝ 627 թվականի առաջին կեսին⁵¹ խազարական⁵² զորքը Ջերու խաքանի գլխավորությամբ ներխուժում է Աղվանք, և սարսափելի ավերածությունների ենթարկելով երկրամասը, միանում է Հերակլետոս կայսեր զորքին ու պաշարում Տփխիս քաղաքը: Թեև Տփխիսի պաշարումը հաջողությամբ չի պսակվում, սակայն Հերակլետոսը, իր հետ ունենալով նաև խազարական 40.000 զորքը, շարունակում է Իրանի դեմ ռազմական գործողությունները 627 թ.

ուց, կին Խոսրովայ. հար սորա անուն Կայեն, որ թեպետ ի հայրենեաց մեծագոյն՝ եւս առաւել մեծագոյն եւ գագանագոյն ի մայրենեաց կողմանէ» (**Մեքեոս** 2005, էջ 475): Իսկ որպէսզի կարողանանք ճիշտ նույնականացնել Մեքեոսի մոտ հիշատակվող Չ դարի «**Թեոսլացուց երկիրը**» պետք է նայեք հեղինակի աշխատանքի մյուս հատվածում հիշատակվող այս երկիրը կառավարող ղեկավարին. «Յայնժամ թագաւորքն Քուշանաց խնդրեցին իւրանց աւգնական **Մեծէն Խաքանայ արքայէ կողմանցն հիւսիսոյ**: Յայնժամ եկն էլ ամբոխ Լ բիւրոյ ի թիկունս աւգնականութեան նոցա, անց զգետովն որ կոչի Վեհոտոս (որ ելանէ ի **Թուրքաստանէ՝** յերկրէն Եւրիաստայ, զԳիմնոսփետտայս, զՇամնն եւ զԲրահմնն եւ հոսի ի Հնդկիս)» (**Մեքեոս** 2005, էջ 500): Հիմք ընդունելով հիշատակված վկայությունն այն մասին, որտեղ խոսվում է Սմբատ Բագրատունու՝ Քուշանաց թագավորությունը հպատակեցնելու մասին, կարծում ենք, որ «**Թեոսլացուց արքան**»՝ **Խաքանը**, դա է դարի սկզբին գոյություն ունեցող Արևմտաթուրքական խաքանության (603 թվականից արդեն գործ ունենք ոչ թե Թյուրքական, այլ Արևմտյան և Արևելյան խաքանությունների հետ) առաջնորդն էր: Ընդհանրացնելով կարող ենք ասել, որ Մեքեոսի հիշատակված «**Մեծ Խաքան արքայ կողմանցն հիւսիսոյ**»-ն թյուրքերի թագավորն է:

⁵¹ **Յակոբեան** 2005, սն. 221–222:

⁵² Թեև պատմիչների մոտ հիշատակվում է խազարների անունը, սակայն չպետք է մոռանալ, որ գորահիմանատարները՝ Ջերու խաքանը և Շաթըր, Արևմտաթուրքական խաքանի եղբայրն ու եղբորորդին էին: Մեր կարծիքով խազարների անվան հիշատակությունը խոսում է այն իրողության մասին, որ զորքի գերակշիռ մասը ոչ թե Միջին Ասիայից եկած զինվորներն էին, այլ Կովկասում ապրող խազարները: Իսկ մեր վարկածի օգտին է խոսում այն վկայությունը, ըստ որի Աղվանք արշաված զորքի կազմում հիշատակվում է թյուրքերին հպատակ երկրների բնակիչները. «Ազդ առնէ այնուհետեւ ամենեցուն, որ ընդ ձեռամբ իւրով էին, տոհմից տոհմից, ազգաց ազգաց, լեռնականաց եւ դաշտականաց, յարկարնակաց եւ ցամաքայնոց, գլխազերծաց եւ գլխաւորաց.» (**Անանուն Կաղանկատուացի** 2005, էջ 387):

օգոստոս-սեպտեմբեր⁵³ ամիսներին: Ինչպես գիտենք, Բյուզանդական կայսրության և Մասանյան տերության միջև ընթացած երկարատև պատերազմը 628 թ. հանգուցալուծվում է՝ հաղթանակ բերելով Հերակլեոս կայսրին:

Պարսկա-բյուզանդական պատերազմից հետո 629 թ. Շաթի գորքերը կրկին հայտնվում են Տփիսիսի մատույցներում և այս անգամ, գրավելով քաղաքը, դաժան հաշվեհարդար են տեսնում պաշտպանների հետ: Տփիսիսը գրավելուց հետո, Շաթը իր գորքի ուղղությունը փոխում է դեպի Աղվանք՝ այդ երկիրը ենթարկելու համար: Բանի որ Աղվանքի պարսիկ մարզպանը փախչում է, Շաթի հետ բանակցությունները վարում է 25-ամյա գերությունից վերադարձած Վիրո կաթողիկոսը: Բանակցությունների արդյունքում Շաթը հպատակություն է պահանջում Աղվանքից, մատնանշելով այն տարածքների սահմանները, որոնք, ըստ իրեն, Հերակլեոսի կողմից ճանաչվել էին «Արևմտաթյուրքական խաքանության ազդեցության գոտի»⁵⁴: Ահա թե ինչ է ստում Շաթը այդ սահմանագոտու վերաբերյալ. «Եւ սասպատակեցից եւ ընդ աշխարհս, որ շուրջ գրեւ, եւ բերեալ հանգուցից զաւարն եւ զկապուտն ի սահմանս քո. եւ փոխանակ միոյ բեկման կրկին հատուցից քեզ զլիութիւն մարդոյ եւ անասնոյ, զի ստացաւ հայր իմ զաշխարհս զայսոսիկ զերեսինն Աղուանից, Լփանաց եւ Չորայ իւր սեպիական ժառանգութիւն յաւիտենական»⁵⁵: Վիրո կաթողիկոսը համաձայնում է, որ Աղվանից աշխարհը հպատակություն հայտնի Շաթին, քանի որ այդպես էլ չի տեսնում իր ակնկալած օգնության շտապող պարսից զորաբանակները:

Թյուրքերը, օգտվելով այն հանգամանքից, որ պարսիկները պարտություն էին կրել Բյուզանդական կայսրությունից և կարողացել էին իրենց ենթակայության տակ գցել Վիրքն և Աղվանքը, մտադրվում են գրավել նաև Հայաստանը՝ Չորպան Թարխանի գլխավո-

⁵³ **Յակոբեան** 2005, պրն. 221–222:

⁵⁴ Պետք է ենթադրել, որ Պարսկաստանի թուլացումից հետո Բյուզանդական կայսրությունը, սկսած Կոստանդ Բ-ից, մինչև արաբական տիրապետության հաստատումը, վիճարկել է այս սահմանագոտիների վրա թյուրքական ազդեցությունը:

⁵⁵ **Մովսես Կաղանկատուացի** 2010, էջ 213:

րությանը, ով, սակայն, պարտություն է կրում պարսից գորավար Շահվարազից⁵⁶: Սասանյան Պարսկաստանին հաջողվում է ոչ միայն կանխել թյուրքական առաջխաղացումը դեպի Հայաստան, այլև կարողանում է վերականգնել իր վերահսկողությունը Աղվանքում այն բանից հետո, երբ Շաթը⁵⁷ իր գորաջոկատներով հեռանում է Աղվանքից: Սակայն տարածաշրջանում իրադրության փոփոխություն է տեղի ունենում այն ժամանակ, երբ պատմության թատերաբեմում են հայտնվում արաբները:

Պայքար Այսրկովկասում հաստատվելու համար

Արաբական խալիֆայությունը դառնում է այն երկիրը, որը, վերջ դնելով Պարսկաստանի գոյությանը, ոչ միայն նրան է դուրս մղում Այսրկովկասյան թատերաբեմից, այլև փորձում է տարածաշրջանից վտարել Բյուզանդական կայսրությանն և Արևմտաթյուրքական, իսկ հետո նաև Խազարական խաքանությանը:

Արաբական գորքերը 654–655 թթ. կատարած արշավանքների արդյունքում գրավում են Հայաստանը, Վիրքը և հետո Աղվանքը: Հայաստանն և Վիրքը նվաճում է Հաբիբ իբն Մասլաման, իսկ Սասանյանների տիրապետության շրջանի Աղվանից մարզպանության տարածքը՝ Սալման իբն Ռաբիան⁵⁸: Աղվանքի նվաճումից հետո էլ արաբական սկզբնաղբյուները հիշատակում են Կովկասում արաբների և խազարների 655 թ. բախման մասին, որը տեղի է ունենում Բալանջար բնակավայրի մոտ, որտեղ արաբական չորս հազարանոց գորաջոկատը ջախջախվում է, սպանվում է նաև Սալման իբն Ռաբիան: Թեև արաբա-խազարական բախման մասին տեղեկությունը բացակայում է Մերեոսի մոտ, սակայն Հայաստանի, Վիրքի և Աղ-

⁵⁶ **Մովսես Կաղանկատուացի** 2010, էջ 220–221:

⁵⁷ Դատելով Մովսես Դասխուրանցու մոտ պահպանված տեղեկություններից՝ Շաթի հեռանալու պատճառը պետք է լիներ Արևմտաթյուրքական խաքանությունում սկսված ներքաղաքական անկայուն վիճակը: Այս մասին տե՛ս **Մովսես Կաղանկատուացի** 2010, էջ 223–224:

⁵⁸ **Եղիազարյան** 2008, էջ 75:

վանքի նվաճման վերաբերյալ արաբական սկզբնաղբյուրների հաղորդած մյուս տեղեկությունները նա հաստատում է⁵⁹:

Հիմք ընդունելով հայկական⁶⁰ սկզբնաղբյուրների վկայությունները⁶¹, կարծում ենք, որ արաբները 648 թ.⁶² դեպի Աղվանք կատարած արշավանքների ժամանակ չէին անցել Ճորա Պահակը և ընդհարումներ չէին ունեցել թյուրքերի հետ: Մերեոսի հաղորդած տեղեկություններից կարելի է ենթադրել, որ մինչ Աղվանքի վերջնական նվաճումը արաբների և Արևմտաթյուրքական խաքանության միջև

⁵⁹ **Մերեոս** 2005, էջ 562–563: Մերեոսի աշխատանքի հիաշատակված հատվածում թեև առկա է տեղեկություն արաբների կողմից Կարինի գրավման մասին, սակայն բացակայում է Բալազուրիի այն հիշատակությունը, ըստ որի Կարինը վերանվանելու համար բյուզանդական զորքերի շարքում արաբների դեմ կռվել են նաև ալանները, արխազները և խազարները:

⁶⁰ Մեզ հետաքրքրող իրադարձությունների վերաբերյալ տեղեկություններ հաղորդած սկզբաղբյուրների շարքում մենք հիմնականում նախընտրությունը տվել ենք Մերեոսի (Մերեոսի երկը գրվել է սկսվել 643 թվականին և ավարտվում է 659 թ. իրադարձությունների նկարագրությամբ), Անանուն Կաղանկատուացու «684 թուականի պատմության» Անանուն հեղինակի (երկը գրվել է 683–685 թթ.: Հեղինակի և աշխատանքի անվանումը զուտ պայմանական է՝ տրված Ալեքսան Հակոբյանի կողմից հետևյալ աշխատանքում՝ **Անանուն Կաղանկատուացի** 2005, 793–896) և Ղևոնդի (ենթադրվում է, որ պատմիչն իր երկը պետք է գրած լինի Ը դարի վերջին) աշխատանքներին, քանի որ այս հեղինակները հանդիսանում են մեզ հետաքրքրող իրադարձությունների ժամանակակիցներն ու ականատեսները: Մեզ հետաքրքրող իրադարձություններին վերաբերող որոշ մանրամասնություններ, որոնք բացակայում են հայկական սկզբնաղբյուրներից քաղած տեղեկություններով:

⁶¹ **Մերեոս** 2005, էջ 537–538, **Ղևոնդ** 2007, էջ 740–741, **Ասողիկ** 2010, էջ 715:

⁶² Այս հարցում համամիտ չենք այն հեղինակների հետ, որոնք, հիմք ընդունելով ատ-Տաբարի պատմիչի հաղորդումները Արևմտաթյուրքական խաքանության վերաբերյալ, այն նույնականացրել են Իսազարական խաքանության հետ և որպես արաբա-իսազարական բախումների առաջին տարեթիվ են ընդունում 642 թվականը. **Dunlop** 1954, p. 47–57, **Barthold, Golden** 1997, p. 1173, **Brook** 2006, p.110: Իսազարական խաքանության պատմության հայտնի հետազոտող Մ. Արտամանովը, անհավանական է հանարում ատ-Տաբարիի տեղեկությունը այն մասին, որ արաբները 642/43 թթ. հայտնվել են Բալանջարի մատույցներում. **Артамонов** 2001, с. 250–251: Ատ-Տաբարիի հաղորդումները դեպի Կովկաս կատարած արշավանքների թվագրման հետ կապված, կարելի է կասկածի տակ առնել, քանի որ դրանք չեն հաստատվում որևէ այլ սկզբնաղբյուրով:

առաջին բախումը տեղի է ունեցել 654 թ.⁶³: Հայ պատմիչն իր աշխատանքի ՃԱ (51) գլխում նկարագրում է Մարաց երկրում ծագած հակաարաբական ապստամբության մասին, որը գլխավորում էին Դայլամի (Դելումք) և Գիլանի (Գելք) ցեղերը, որոնք, չհասնելով հաջողության, գնում են «հյուսիսային ազգ»-ի⁶⁴ մոտ. «դեմ եղին երթալ ի կողմանս հիւսիսոյ, յազգն՝ որ ըստ Կասբիական դրացն»⁶⁵: Երբ որ արաբները անցնում են Հոնաց դուռը, հանդիպում են սակավաթիվ զորքի, որին սակայն, օգնության է գալիս այլ զորք. «Եկն այլ գաւր ի կողմանցն Թետալաց»⁶⁶: Տեղի ունեցած ճակատամարտում արաբ-

⁶³ Այս բախման թվագրման համար հիմք է հանդիսացել Սեբեոսի վկայությունը այն մասին, որ Մարաց երկրում բռնկված ապստամբությունը տեղի էր ունեցել նույն թվականին, երբ Թեոդորոս Ռշտունին 654 թ. օգնության է կանչում արաբական զորքին. «Իսկ իբրեւ գայն ետես Ռշտունեաց տէրն՝ խնդրեաց յիւր գաւրս յԻսմայելացոցն...: Յայսմ ամի ապստամբեցան Մարք ի ծառայութենէն Իսմայելի...» (Սեբեոս 2005, էջ 561):

⁶⁴ Կարծում եմ, որ Սեբեոսի հիշատակած «հյուսիսային ազգ» անվան տակ հեղինակը ի նկատի է ունեցել արևմտյան թյուրքերին և ոչ թե խազարներին: Մեր վարկածի համար հիմք է հանդիսանում այն փաստի հիշատակումը, որ այդ հյուսիսային ազգին օգնության է շտապում Թետալիայում իշխող պետությունից՝ Արևմտաթյուրքական խաքանությունից ժամանած զորքը: Եթե համարենք, որ այս ժամանակ արաբները գործ ունեին անկախ Խազարական խաքանության հետ, ապա դժվար է պատկերացնել, որ Արևմտաթյուրքական խաքանությունում իշխող Լշ-բարա խանը օգնական զորք կուղարկեր իր ենթակայությունից դուրս եկած խազարներին, որոնց մոտ ապաստան էին գտել սպանված Իրքիս Շեգուհ խանի ժառանգները (Արևմտաթյուրքական խաքանությունում իշխանության համար Լշբարա խան և Իրքիս Շեգուհ խանի միջև տեղ գտած պայքարի մասին առավել մանրմասն տե՛ս Гумилёв 1967, с. 237–238): Մեզ թվում է, որ Է–Ը դարերի հայոց մատենագրությունում հիշատակված «հյուսիսային ազգ» տերմինի տակ պետք է հասկանալ սկզբից արևմտյան թյուրքերին, իսկ հետո խազարներին, այսինքն այն ազգերին, որոնք գերիշխող դիրք ունեին Ճորա Պահակից հյուսիս ընկած տարածքներում:

⁶⁵ Սեբեոս 2005, էջ 561:

⁶⁶ Սեբեոս 2005, էջ 562: Իսկ որպեսզի ընկալելի լինի թե Սեբեոսը «ի կողմանցն Թետալաց» մասին խոսելիս ո՞ր աշխարհագրական տեղամասն ի նկատի ունի, հարկ ենք համարում մեջբերել հեղինակի աշխատանքի Բ գլխից և ս մի հատված. «Եւ յամի մետասաներորդի Անտիոքայ արքայի ապստամբեալ ի բաց կացին Պարթևք ի ծառայութենէ Մակեդոնացոց: Եւ թագաւորեաց Արշակ Մեծ, որդի արքային Թետալացոց, ի Բահլ Շահաստանի

ները ջախջախիչ պարտություն են կրում, իսկ զորքի կենդանի մնացած հատվածն էլ փախչում է Տիգրոն: Համադրելով Սեբեոսի այս տեղեկությունը արար պատմագիրների հաղորդումների հետ, կարելի է կարծել, որ խոսքը գնում է Սալման իբն Ռաբիայի և իր զորքի ջախջախման մասին:

Հայտնվելով Այսրկովկասյան տարածաշրջանում՝ արաբները սկսում են վիճարկել ազդեցության այն սահմանագոտիները, որոնք ձևավորվել էին Պարսկաստանի կործանմամբ: Բնականաբար, արաբների կողմից եկող ճնշումը պետք է հանդիպեր ոչ միայն Բյուզանդական կայսրության, այլև Արևմտաթյուրքական, իսկ հետո էլ Արևմտաթյուրքական խաքանությանը հաջորդած Խազարական

յերկիրն Քուշանաց, որում ամենայն ազգք արևելից եւ հիւսիսոյ հնագանդեցան ի ծառայութիւն» (**Սեբեոս** 2005, էջ 457): Հիշատակված տեղեկությունից իմանում ենք, որ պարթևական պետության հիմնադիր Արշակ Ա-ն մինչ Քուշանաց աշխարհում հաստատվելը եղել էր Թետալիա երկրամասի տիրակալի որդին: Իսկ որպեսզի հնարավոր լինի տեղորոշել, թե Սելևկյան պետության դեմ ապստամբած Արշակն և իր նախնիները մինչ Քուշանաց աշխարհում հաստատվելը ո՞ր երկրամասում էին իշխողներ, հարկ ենք համարում մեջբերել Պարթևական պետության պատմության հետազոտությամբ զբաղվող ուսումնասիրողներից մեկի՝ Արչիլ Բալախանեցի աշխատանքից մի հատված, որտեղ նա ճշգրտում է դակերի (այս ցեղամիության մեջ էին մտնում պարսերը, որոնց առաջնորդն էր Պարթևական թագավորության հիմնադիրը) ցեղային միության բնակության արեալը Զ.ա. 7-9 դդ. «Այսպիսով, զբաղվոր սկզբաղբյուրները մեզ թույլ են տալիս գալ այն եզրահանգման, որ Զ.ա. 7-9 դդ. դակերը Միջին Ասիայում զբաղեցնում էին այն տարածքները, որոնք ընդգրկում են Սոգդիանայի մի մասը (Չերալշանի հովիտը), Չախափնյա Խորեզմի ծայրամասերը (Ամուդարյա գետի Մերձսարիղամիշյան դելտան) և Արթեք գետի հովտի այն հատվածը, որտեղ նրան է միանում Մումբար գետը» (**Բալախանեց** 2017, շ. 33): Այն տարածքները, որոնց վրա ժամանակին իշխել էին դակերը, 603 թվականից դարձել էին Արևմտաթյուրքական խաքանության տիրույթները: Թետալիայի մասին հիշատակում է նաև Մովսես Խորենացին՝ խոսելով Տրդատ Ա-ի գահակալման մասին. «Սա թագաւորեցուցանէ գեղբայր իւր զՎաղարշակ ի վերայ աշխարհիս Հայոց, պատեհ համարեալ այսպէս իմն անշարժ իւրոյ թագաւորութեանն մնալ: Եւ քաղաք թագաւորութեան տայ նմա զՄծքին, եւ սահմանս հատանէ նմա զմասն ինչ յարեւմտայ Ատրուոց եւ զՊաղեստին եւ զԱսիա եւ զամենայն Միջերկրեայս եւ **զԹետալիա**, ի ծովէն Պոնտոսի մինչեւ ի տեղին՝ ուր Կաւկաս յարեւմտեանն յանգի ի ծով, եւ զԱտրպատական» (**Մովսես Խորենացի** 2003, էջ 1771-1772):

խաքանության հակազդեցությանը: Կարծում ենք, որ դարասկզբի համաձայնությամբ նախատեսված ազդեցության գոտու ետ բերելուն է միտված եղել Է դարի երկրորդ կեսին սկսված խազարների պարբերական արշավաքնները դեպի Այսրկովկաս: Այս արշավանքներից առաջինը տեղի է ունենում 662 թվականին⁶⁷, երբ Մովսես Դասխուրանցու տեղեկացմամբ. «Յետ այսորիկ լինելիութեան եւ երկուցն հողովելոց ամաց ելանեն Խազիրք յաշխարհս Աղուանից յառ եւ յաւար»⁶⁸: Աղվանքի իշխան Ջուանշիրը կարողանում է խազարների դեմ դուրս գալ և, դուրս մղելով նրանց Աղվանքից, դիմում է առաջնորդին. «Գնա, մուտ ընդ դուռն Չորայ, եւ մի եւս յաւերուր գալ այսր, զի արգել Տէր զյառնելն քո»⁶⁹: Հաջորդ անգամ՝ 665 թ.⁷⁰, հայտնվում են հոները⁷¹, ավարառելով Աղվանքը, սակայն նրանց

⁶⁷ **Յակոբեան** 2020, էջ 154:

⁶⁸ **Մովսես Կաղանկատուացի** 2010 էջ 242–43: Կարելի է կարծել, որ 661 թ. սկսյալ «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկի հիշատակությունները վերաբերում են ոչ թե Արևմտաթյուրքական խաքանությանը, այլ նրան փոխարինած Խազարական խաքանությանը, որովհետև Արևմտաթյուրքական խաքանությունը 657 թվականից դադարել է գոյություն ունենալ (այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Гумилёв** 1967, с. 237–243, **Кляшторный** 2009, с. 119–120): Հիմք ընդունելով Սեբեոսի վկայությունն այն մասին, որ 654 թ. արարները գործ են ունեցել արևմտյան թյուրքերի հետ, կարծում ենք, որ Խազարական խաքանության սկզբնավորման տարեթիվ պետք է ընկած լինի 654–657 թթ. միջակայքում, երբ Արևմտաթյուրքական վերջին խաքանը՝ Նիվար Ըշ-բարա Յարդուն գերվում է չինացիների կողմից: Առաջ քաշելով մեր վարկածը Խազարական խաքանության ծնունդի հետ կապված, համամիտ չենք այն հեղինակների վարկածների հետ, որոնք հիշատակված թվականներից շուտ կամ ավելի ուշ են դնում խազարների անկախացումը (Խազարական խաքանության առաջացման տարեթվերի հետ կապված վարկածների վերլուծությունը տե՛ս **Семенов** 2008, с. 118–127):

⁶⁹ **Մովսես Կաղանկատուացի** 2010, էջ 243:

⁷⁰ **Յակոբեան** 2020, էջ 154:

⁷¹ Իսկ թե, հոնաց թագավորին հիշատակելով, ում ի նկատի ուներ պատմագիրը, ակնհայտ է դառնում, երբ ուշադիր կարդում ենք նրա երկի ԻՉ և ԻԷ գլխում եղած Ջուանշիր իշխանին վերաբերող տեղեկությունները. «Իսկ քաջ եւ արի տերն ոչ ինչ ածել զմտաւ զարհուրէր, կամ թէ ոչ որ յարքայիցն Պարսից, որ կարաց յանդիման իւր տեսանել **զԹուրքաստանեայցն թագաւոր**. այլ նա աներկիւղաբար եւ անվեհեր սրտիւ ... (**Մովսես Կաղանկատուացի** 2010, էջ 247): Այսինքն «հոնաց թագավոր»-ի տակ հեղինակը ի նկատի ունի

հետ բանակցությունների մեջ մտած Ջուանչիբր կնքում է հաշտություն և ետ է ստանում ոչ միայն ավարը, այլև միություն է կնքում իր անդրանիկ որդուն ամուսնացնելով հոների թագավորի դստեր հետ⁷²:

Խազարների գլխավորած այս արշավանքում, անշուշտ, մասնակիցների⁷³ շարքում պետք է լինեին նաև հոները, որոնք ընդունում էին խազարներից կախավածությունը⁷⁴:

ոչ թե «**գՌուրքաստանեայցն թագաւոր**»-ին, այլ իրականում խազարների առաջնորդին, քանի որ 665 թ. Արևմտաթուրքական խաքանություն գոյություն չուներ: Այսպես. «Եւ թէպէտ եւ կարող էր **գՌուրքաստանեայց** հանել **զանթիւ** գաւրսն իւր յաւգնականութիւն, սակայն յանձն առնոյր նուանել ընդ լծով ծառայութեան թագաւորին հարաւոյ» (**Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 251): Այստեղ հիշատակված տեղեկությունը ևս մեկ անգամ գալիս է փաստելու այն իրողությունը, որ 665 թ. Աղվանք արշավել էին խազարները, ովքեր արդեն իշխում էին այն տիրույթներում, որոնք ժամանակին պատկանել էին Արևմտաթուրքական խաքանությանը և դա է պատճառը, որ պատմիչը խազարների առաջնորդին անվանում է հոնաց թագավոր այնպես, ինչպես ժամանակին որպես հոնաց թագավոր էր հիշատակվում Ջերու խաքանը (**Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 187–189): Բացի այդ, փաստ է այն իրողությունը, որ Արևմտաթուրքական խաքանության անկումից հետո Այսրկովկասյան տարածաշրջանում գերիշխող են դառնում խազարները և ոչ թե հոները: Այս ամեն հաշվի առնելով համամիտ չենք Արսեն Շահինյանի հետ, ով կարծում է, որ որ հոնաց թագավոր պետք է լիներ Ալի Իլիթվերը: Պետք է նշենք նաև, որ Ալի Իլիթվերին տրված տիտղոսների շարքում մենք չենք հանդիպել թագավոր հիշատակումը: Արսեն Շահինյանի վարկածի մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Շահինյան** 2015, էջ 155:

⁷² **Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 247:

⁷³ «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկի այն հատվածում, որտեղ խոսվում է հոնաց Ալի Իլիթվերի իշխանի քրիստոնեություն ընդունելու մասին, հիշատակվում է նաև խազարների մղած պատերազմներում հոնական մասնակցության մասին. «Այլ եւ ինքն ուժով պնդութեամբ հարստութեանն քաջ եւ անուանի եղեալ ի մարտ պատերազմաց, (որպէս Ուղումայ ազգք Յունաց հզաւր երեւեալ առ ամենեսեան) զհոյակապ քաջութեանն անուն ժառանգէր՝ բազում գործս արութեան ցուցեալ եւ անդ ի **Ռուրքաստանին առ Խազր խաքանին**: Վասն որոյ հարկաւորեալ ի սէր նորա խաքանայ տայ զդուստր իւր նմա կնութեան, եւ ինքն զլիթուերութեանն բերելով պատիւ փառաւորեալ լինէր ի մէջ երից աշխարհաց, քանզի իբրեւ զպսակ պարծանաց ընդունէր զխրատն ի լուսաւոր վարդապետութենէ՛ եպիսկոպոսին» (**Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 315):

680 թ.⁷⁵ տեղի է ունենում Ջուանչիբի սպանությունը, ինչն էլ առիթ է հանդիսանում, որ այս անգամ ոչ թե խազարները, այլ հենց հոները 681 թ. գարնանը⁷⁶ արշավեն Աղվանք՝ վրեժխնդրություն իրականացնելու համար: Կարելի է կարծել, որ հոները պետք է գործած լինեին իրենց սյուզերենի՝ խազարական խաքանի հրամանով: Կաթողիկոս Եղիազարի միջնորդությամբ հաջողվում է համոզել հոներին, որ նոր իշխանը՝ Վարագ-Տրդատը, կապ չուներ Ջուանչիբի սպանության հետ: Բանակցության վերջնարդյունքում հոները հեռանում են Աղվանքից. «Ապա հաւանական մտաւք իշխանն Հոնաց աւգնական եւ թիկունք նորա իշխանութեան լինէր. եւ ինքն չուեալ անտի՝ անցանէր գնայր յաշխարհն իւր»⁷⁷: Քանի որ Աղվանքում հարևան հոներից էին սպասում առաջին հարվածը, ապա այդ սպառնալիքը չեզոքացնելու համար Վարագ-Տրդատը և նախարարները հրավիրած խորհրդակցության արդյունքում որոշում են Մեծ Կողմանքի եպիսկոպոս Իսրայելի ղեկավարությամբ առաքելություն ուղարկել հոների մեծ իշխան Ալի Իլիթվերի մոտ՝ նրանց քրիստոնյա դարձնելու ակնկալիքով: Մովսես Դասխուրանցու մոտ⁷⁸ բավականին մանրամասն կերպով նկարագրված է Իսրայել եպիսկոպոսի Հոնաց երկիր կատարած առաքելության և վերջնարդյունքի մասին. հոների մեծ իշխան Ալի Իլիթվերը մկրտվում է և իր երկրում պետական կրոն է հռչակում քրիստոնեությունը: Որոշ հետազոտողների կարծիքով⁷⁹ Ալի Իլիթվերը ինքնագլուխ (ավտոկեֆալ) եկեղեցի հիմնելու մտադրությամբ դիմում է Աղվանից կաթողիկոս Եղիազարին և իշխան Վարագ-Տրդատին, ինչպես նաև հայոց կաթողիկոս Սահակին և Հայոց իշխան Գրիգոր Մամիկոնյանին՝ խնդրելով Իսրայել եպիսկոպոսին թողնել Հոնաց աշխարհում որպես հոգևոր առաջնորդ, սակայն նրա խնդրանքը բավարարվում է մասնակիորեն, քանի որ.

⁷⁴ Հոների խազարներից կախվածության մասին են խոսում հետևյալ հետազոտողները. **Гадло** 1979, с. 152–153, **Dobrovits** 2003, р. 3–8, **Артамонов** 2001, с. 253–266, **Vaissière** 2013, pp. 741–748:

⁷⁵ **Акопян** 1988, с. 33.

⁷⁶ **Յակոբեան** 2004, պլուս 267:

⁷⁷ **Մովսես Կաղանկատուացի** 2010, էջ 296:

⁷⁸ Նշվ. աշխ. էջ 301–335:

⁷⁹ Տե՛ս **Шагинян** 2013, с. 9, **Новосельцев** 1990, с. 147, **Гадло** 1979, с. 150:

«նրանք համաձայնեցին նշանակել Իսրայելիին Վարաչանում միայն համատեղության կարգով, հիմնավորելով դա հետեյալ կերպ. թե այդ եպիսկոպոսը իբրև թե չի կարող ընդմիշտ լքել իր թեմը Մեծ Կուենք գավառը: Իրականում Հայոց և Աղուանից մեծամեծերը իրենց որոշումով ձգտում էին բացառել Հոնաց հիմնադրվող եկեղեցու լիակատար անկախությունը»⁸⁰:

Համամիտ լինելով Ա. Ճահինյանի վարկածի⁸¹ հետ, մենք ևս կարծում ենք, որ հոների կողմից քրիստոնեության ընդունումը որպես պետական կրոն առիթ էր հանդիսացել խազարների համար պատժիչ արշավանք կազմակերպելու դեպի Այսրկովկաս 685 թ. օգոստոս ամսին⁸²: Կարծում ենք, խազարների համար դեպի Այսրկովկաս արշավելու համար նպաստավոր գործոն է հանդիսացել նաև Արաբական խալիֆայությունում առաջացած անկայուն ներքաղաքական իրավիճակը: 685 թ. օգոստոս ամսին խազարական զորքը Այսրկովկաս է ներխուժում Դերբենդով⁸³. Հայաստանը և Վիրքը ենթարկվում են ավարառության, իսկ Աղվանքը հարկատվության:

Հավանաբար 685 թ. աշնանն էլ կնքվել է արաբա-բյուզանդական հաշտության պայմանագիրը, որն ինչ-որ կերպ առնչվում էր խազարական արշավանքի հետ և այդ տեսակետի օգտին է խոսում այն փաստը, որ պայմանագրում հիշատակված չէր Աղվանքը: Հաշտության այս պայմանագրում առկա էր մի կետ, որը նախատեսում էր Կիպրոսից, Հայաստանից և Վիրքի հավաքվելիք հարկերի հավասար բաշխում երկու երկրների միջև⁸⁴: Այս արշավանքից հետո դե

⁸⁰ **Ճահինյան** 2015, էջ 156:

⁸¹ Բ. Առաքելյանի հաշվումներով ճակատամարտը տեղի է ունեցել 685 թ. օգոստոսի 16-ին: Իրադարձության թվագրման մասին տե՛ս **Առաքելյան** 1941, էջ 63: 684 թվականի օգոստին է խոսում Երեմյանը. **Еремян** 1939, с. 131:

⁸² **Յակոբեան** 2004, պուև 267–268, **Յակոբեան** 2020, էջ 155:

⁸³ Տե՛ս **Семёнов** 2012, с. 43:

⁸⁴ **Theophanes Confessor** 1997, p. 506: Կարելի է կարծել, որ Թեոփանես Խոստովանողի մոտ Աղվանքի հարկատվության հիշատակության բացակայությունը խոսում է այն մասին, որ կարգավորելու բան չկար արաբների ու բյուզանդացիների միջև, քանի որ մինչ պայմանագրի կնքումը Աղվանքի հարկատվության հարցը ադրեն իսկ կարգավորված է եղել: Մեզ հետաքրքրող հարցին վերաբերող տեղեկություն է առկա «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկում, որտեղ խոսվում է Վարազ-Տրդատ իշխանի օրոք

Ֆակտո ձևավորված ազդեցության սահմանագոտիների մատնանշմանն էլ, կարծում ենք, նպատակաուղղված է եղել նաև արաբաբյուզանդական փոխադարձ շահերի ճանաչմանը վերաբերող հաշտության պայմանագրի կնքումը:

Թեև կնքված պայմանագիրը պետք է բերեր ժամանակավոր խաղաղություն և զերծ պահեր Այսրկովկասյան տարածաշրջանում երկու տերություններին բախումներից, սակայն Հուստինիանոսը Բ-ը հավատարիմ չի մնում կնքված պայմանագրին և արշավանքներ է ձեռնարկում 686 և 689 թթ.՝ իրեն ենթարկելով ողջ տարածաշրջանը: Չնայած Աղվանքի գրավումը հարված էր խազարական շահերին, սակայն ոչ մի արձագանքի մասին մենք չենք իմանում սկզբնաղբյուրներից. հավանաբար խաբանը սպասում էր թե ինչ կերպ կգարգանար հետագա իրադարձությունները կամ էլ արձագանքի բացակայությունը պայմանավորված էր ներքաղաքական խնդիրներով⁸⁵: Ի տարբերություն խազարների, արաբները հանգիստ կերպով չընդունեցին բյուզանդացիների առաջխաղացումը: Ռազմաճակատում ուժերի հարաբերակցությունը ի օգուտ արաբների է զարգանում 693 թ. սկսյալ, իսկ Բյուզանդիայի դիրքերի էլ ավելի թուլացումը սկսվում է այն բանից հետո, երբ 695 թ. տեղի ունեցած պետական հեղաշրջման արդյունքում գահընկեց է արվում Հուստինիանոս Բ-ը:

Բյուզանդական կայսրությունում Ը դարի սկզբին խազարների հետ հարաբերություններում տեղի են ունենում յուրօրինակ փոփոխություններ: Դրին փախած Հուստինիանոսը ոչ միայն հյուրընկալվում է խազարների մոտ, այլև 704–705 թթ.⁸⁶ ամուսնանում է խաբանի քրոջ հետ: Այս ամենին հանգիստ չէին կարող նայել Կ.Պոլսից և բյուզանդական դիվանագիտական ճնշման արդյունքում խազարներն որոշում են ազատվել արդեն անցանկալի դարձած Հուստին-

Աղվանքի հարկատվության վերաբերյալ. «Ընդ նուազել ի սպառ թագաւորութեանն Պարսից եւ զարանալ ազգին հարաւային Տանկաց սաստկանային սակք հարկահանց աշխարհի, առաւել կողմանցս արեւելից. զի իշխանն Աղուանից Վարազ Տրդատ ընդ երիս հարկէր Խազրաց, Տանկաց եւ Հոռոմոց» (**Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 385–386):

⁸⁵ Տե՛ս **Семенов** 2009, с. 12:

⁸⁶ Տե՛ս **Mitrofanov** 2023, p. 166:

խանութից, ում կինը՝ Թեոդորան, տեղյակ է պահում ամուսնուն, որ նրա կյանքին վտանգ է սպառնում: Հուստինիանոսը փախչում է բուլղարների մոտ և դաշինք կնքելով նրանց առաջնորդ Տերվելի հետ՝ 705 թ. արշավում է դեպի Կ. Պոլիս և կրկին բազմում է գահին:

Թեև նոր կայսեր կինը խաքանի քույրն էր, սակայն խազարների հետ հարաբերությունները այնքան էլ լավ չէին. հավանաբար այդ ամենի պատճառը խաքանի մտահոգությունն էր առ այն, որ Ղրիմում շատ է ուժեղանալու Բյուզանդիայի ազդեցությունը կամ էլ կայսրուհի Թեոդորան կարող էր հավակնություններ ունենալ խազարական արքունիքում⁸⁷: Խազարական արքունիքի վերաբերմունքի մասին է խոսում այն իրադարձությունը, որ տեղի է ունենում 711 թ.: Նույն տարում Հուստինիանոսը նավատորմ է ուղարկում Իսերսոն, պատժելու այդ քաղաքին, քանի որ ժամանակին այն «ոչ հյուրընկալ» էր գտնվել իր նկատմամբ: Իսերսոնցիների բարձրացրած ապստամբության արդյունքում կայսր է հռչակվում քաղաքում աքսորականի կարգավիճակում գտնվող Վարդանը, ում միանում է պատժիչ զորքերի հարամանատարը, իսկ նրան այդ որոշմանը հանգելու գործում նպաստում է խազարների աջակցությունը Վարդանին: Վարդանը նավատորմով ճամփա է ընկնում դեպի Կ. Պոլիս, որը գրավվում է գրեթե առանց դիմադրության, իսկ փախուստի դիմած Հուստինիանոս Բ-ը մահապատժի է ենթարկվում: Այս իրադարձությունները ոչ մի բացասական հետևանք չեն թողնում խազարների հետ հարաբերություններում: Այս ամենից հետո, տեսնում ենք երկու պետությունների կարծես թե համաձայնեցված փոխգործակցություն ռազմի դաշտում ընդդեմ ընդհանուր թշնամու՝ Իսալիֆայության: Այս համագործակցությունը շարունակվում է նաև Վարդան-Ֆիլիպիկից (711–713), հետո էլ և էլ ավելի ջերմանում Իսավլյան դինաստիայի կառավարման օրոք: Այս համագործակցության ամենամեծ արդյունքը կարելի է համարել գրեթե կործանման եզրին գտնվող կայսրության պաշարված մայրաքաղաքին մատուցած «նվերը», որ տվեցին խազարները 717 թվականին. կարծում ենք, որ խազարական զորաջոկատների հայտնվելը Այսրկովկասում ստիպեց արարներին

⁸⁷ Նշվ. աշխ., էջ 176:

կովել երկու ճակատով չկարողանալով ուժերի կենտրոնացում կատարել մեկ ուղղությամբ: Խազարները 717 թ. ներխուժում են Արմինիա և նույնիսկ հասնում Ատրպատական, թեև ջախջախվում են Արդ ալ Ազիզի կողմից⁸⁸: Այս արշավանքը, հավանաբար, ուղղորդվել էր բյուզանդացիների կողմից և դա էր այն մեծ «նվերը», որ մատուցվեց պաշարված Կ. Պոլսում գտնվող բյուզանդական ուժերին:

Խազարական խաքանությանը հասցված արաբական ջախջախիչ հարվածը և «Հայոց իշխան»-ի դերակատարությունը

Արաբները, Է դարի վերջին անցնելով հակահարձակման, աստիճանաբար Բյուզանդիային դուրս են մղում Այսրկովկասյան տարածաշրջանի հիմնական մասից և 700 թ. Արմինիա վարչական միավորի կազմավորմամբ նրանք կարողանում են վերահսկողություն հաստատել Այսրկովկասի մեծ մասի վրա: Արմինիա վարչական միավորի ստեղծումից հետո, արաբները իրենց ուշադրությունը սևեռում են կովկասյան սահմանների վրա: Ինչ վերաբերում է կովկասյան սահմաններին, ապա արաբները ցանկանում էին վերականգնել դեռևս Սասանյանների օրոք գոյություն ունեցած իրադրությունը և ելնելով այդ նպատակից 710-ական և 720-ական թվականների արաբական ձեռնարկումները կենտրոնացված էին Դերբենդի գրավմանը, որը Սասանյանների օրոք կառուցված հյուսիսային պաշտպանական գծի ամենակարևոր հատվածներից մեկն էր՝ ընդդեմ հյուսիսից հարձակումներ իրականացնող քոչվորների⁸⁹: 732 թ. Դերբենդը գրավելուց հետո 730-ական թվականների ձեռնարկած արաբական արշավանքների նպատակն է դառնում թշնամուն վճռորոշ հարված հասցնելը⁹⁰:

Ը դարի առաջին կեսում տեղի ունեցած արաբա-խազարական բախումների մասին տեղեկություններ են պահպանվել բյուզանդա-

⁸⁸ Իբն ալ-Ասիր 1981, էջ 71–72, Բալագուրի 2005, էջ 156:

⁸⁹ Տե՛ս Harmatta 2002, p. 69, Nagel 1998, p. 17, 64:

⁹⁰ Տե՛ս Mako 2010, p. 47:

կան, հայկական, վրացական, ասորական և հիմնականում արաբական սկզբնաղբյուրներում⁹¹, որոնցից իմանում ենք, որ այս բախումներից իր նշանակությամբ առանձնանում են 729–730 թթ. տեղի ունեցածները: 729 թ. Տփխիսում գտնվող այ Ջազիրայի, Արմինիայի և Ատրպատականի (ըստ արաբ սկզբնաղբյուրների արտասանության՝ Ազարբայջան) փոխարքա այ-Ջառահը⁹² հարձակումներ է կազմակերպում դեպի խազարական տիրույթներ և, նույնիսկ գրավելով այ Բայդա (Բտի) քաղաքը, ետ է վերադառնում: Ի պատասխան այս արշավանքի, խազարները հավաքում են ահռելի բանակ ու նախաձեռնում մի այնպիսի հարձակում, որը շատ լուրջ անհանգստություն է պատճառում արաբներին: Խաքանի որդին մեծաքանակ զորքով շարժվում է երկու ուղղությամբ՝ Դերբենդով և Դարիալի կիրճով, արշավում է Արմինիա, գրավում Աղվանքը և անցնելով Արաքս գետը, ուղղություն է վերցնում դեպի Ազարբայջան/Ատրպատականի կենտրոն՝ Արդեբիլ: Իրենց ճանապարհին սփռելով ավերածություններ և ջախջախելով արաբներին, խազարները հասնում են նույնիսկ հյուսիսային Միջագետք: Ճակատամարտում սպանվում է նույնիսկ այ-Ջառահը: Այ-Ջառահի սպանությունից հետո փոխարքա է նշանակվում Աբդ այ Մալիքը (731/32 թ.), ով խազարների դեմ է ուղարկում Արմինիայի և Ատրպատականի կառավարիչ Մաիդ իբն Ամրու այ Խարաշիին: Մաիդին հաջողվում է ետ գրավել Արմինիայի քաղաքները՝ խազարներին շարտելով մինչև Շիրվան: Իսկ Մալաման իր հերթին գրավում է Դերբենդը և անցնելով խազարական տիրույթ՝ հասնում մինչև Բալանջար: Թեև խազարները փորձում են հակահարձակում կազմակերպել, սակայն հաջողություն չեն ունենում: 732 թ. այ Ջազիրայի, Արմինիայի և Ազարբայջան/Ատրպատականի փոխարքա է նշանակվում խալիֆի եղբայրը Մրվան իբն Մուհամմադը (732–44), ում հանձնարարված էր գրառվել խազարական սպառնալիքի չեզոքացմամբ: Որպեսզի մեկընդմիջտ վերջ դրվեր խա-

⁹¹ Հիշատակված սկզբնաղբյուրների մանրամասն վերլուծությամբ մեզ հետաքրքրող ժամանակահատվածի առավել ընդգրկուն նկարագրությունը տե՛ս **Шагинян** 2011, с. 221–241:

⁹² Այ-Ջառահի արշավանքի մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Семенов** 2008, с. 113–119:

գարական վտանգին, Մրվանը սկսում է լուրջ նախապատրաստական աշխատանքներ տեսնել: Մեր խորին համոզմամբ, հենց այս նախապատրաստվելիք արշավանքով էլ պայմանավորված, արաբները փոխում են իրենց քաղաքականությունը Հայաստանում, քանի որ իրենց թիկունքում պետք էր ունենալ վստահելի ու հավատարիմ հպատակներ: Եթե Սմբատ Բագրատունու մահից⁹³ հետո վեց տարի թափուր էր մնացել Հայոց իշխանի պաշտոնը, ապա 732 թ. առաջին անգամ արաբների կողմից նշանակվում է Հայոց իշխան:

Թեև Արամ Տեր-Ղևոնդյանը կարծում է, որ. «Սմբատ Բագրատունու մահվանից մինչև Աշոտի պաշտոնապես Հայոց իշխան ճանաչվելու թվականն ընկած տարիների ընթացքում Աշոտ Բագրատունին կարող էր իշխած լինել անպաշտոն կերպով, սակայն պաշտոնապես ճանաչվեց միայն 732-ին»,⁹⁴ սակայն հայոց մատենագրությունում մեզ չի հանդիպել որևէ հիշատակություն, որտեղ տեղեկություն լինի 726–732 թթ. ընկած ժամանակահատվածում թեկուզ անպաշտոն կերպով Հայոց իշխանի պաշտոնը զբաղեցնող որևէ անձի մասին: Չնայած մատենագիտական տեղեկության բացակայությանը 726–732 թթ. միջակայքում Հայոց իշխանի պաշտոնավարման մասին, հարկ ենք համարում մեջբերել մի գրեթե անհավանական վարկած, որի հիշատակումը ևս գոյության իրավունք ունի: Ըստ այդ վարկածի 726–732 թթ. որպես Հայոց իշխան կարող էր պաշտոնավարած լինել Արտավազդ Կամսարական իշխանը: Այս վարկածի գոյության հիմք է տալիս Արտավազդ Կամսարականի տապանաքարի վրա եղած արձանագրությունը, որը հետևյալ կերպ է կարդացել հայր Ղևոնդ Այիշանը. «Աստոյ հրամանաւքն եւ աստուածակոչ հրաժարմամբք աստ է հանգուցեալ ընդ հարս իւր Տէր Արտաւազդ Կամսարական Ապուռհուպատ պատրիկ եւ իշխան Հայոց որդի Հրահատա Պատրիկի Ծիրակա եւ Արշարունեաց տեառն եւ ամուսին Շուշանա Մամիկոնենի»⁹⁵: Արտավազդ Կամսարականը, ինչպես

⁹³ Աղվանից պատմության մեջ Սմբատի մահվան տարին է «թիւն Հայոց հարիւր եօթանասուն և հինգ», այսինքն՝ 726 թ.:

⁹⁴ **Տեր-Ղևոնդյան** 2003, էջ 96:

⁹⁵ **Այիշան** 1881, էջ 136: Արձանագրության մասին նաև տե՛ս **Օրծելի** 1914, с. 77–81:

կարծում է Գարեգին կաթողիկոս Հովսեփյանը⁹⁶, Ներսես Կամսարականի թոռն է, ով վախճանվել է Ը դարի առաջին քառորդում: Ամենայն հավանականությամբ Ներսես Կամսարականից հետո ժառանգական դարձած Հայոց իշխանի տիտղոսի հիշատակությունն է լոկ տապանաքարի վրա արձանագրված⁹⁷:

Արաբների կողմից Աշոտ Բագրատունուն Հայոց իշխան ճանաչելու փաստը արձանագրել է Ղևոնդ պատմիչը. «Եւ կոչէ առ ինքն զԱշոտ որդի Վասակայ ի տանէ Բագրատունոյ և տայր նմա իշխանութիւն պատրկութեան ի վերայ աշխարհիս Հայոց հրամանաւ Հեշմայ և բագում պատուով պատուեր գնա⁹⁸»: Թեև Աշոտ Բագրատունու Հայոց իշխան նշանակելու փաստը ոչ միանշանակ կերպով է ընդունվում Մամիկոնյանների կողմից, սակայն Հայոց իշխանին հաջողվում է արաբների օգնությամբ ժամանակավորապես չեզոքացնել Գրիգոր ու Դավիթ Մամիկոնյան իշխաններին և դառնալ երկրի ճանաչված կառավարիչ⁹⁹: Արաբների աջակցությունը վայելող Աշոտ Բագրատունին, ուղևորվելով Դամասկոս, կարողանում է կարգավորել նաև արաբների կողմից հայոց հեծելագորին երեք տարի չվճարված գումարի հարցը. «Եվ մեծացուցանէր գնա, եւ տայր հրաման կշռել ի ձեռս նորա ամի հարիւր հազար՝ զերից ամաց: Եւ յանմ հետէ յաւուրս իւրոյ իշխանութեանն անխափան գայր նոյն սակ արծաթին ամենայն հեծելոցն»¹⁰⁰: Սպասվելիք խազարական ուղղությամբ ծրագրված արշավանքով էլ կարելի է բացատրել հայոց հեծելագորի համար նախատեսված գումարի հատկացումը, քանի որ այդ հատկացումից հետո էլ Ղևոնդ պատմիչը հաղորդում է դեպի հյուսիս կատարված արշավանքում Աշոտ իշխանի մասնակցության մասին. «Յետ այսորիկ գաւր բագում գումարէր Մրուան որդի Մահմետի եւ առնոյր ընդ զիշխանն Աշոտ՝ հանդերձ նախարարաւքն եւ նոցին հե-

⁹⁶ **Յովսեփեան** 1913, էջ 9–10:

⁹⁷ **Կոզեան** 1926, էջ 164–165:

⁹⁸ **Ղևոնդ** 2007, էջ 812:

⁹⁹ Մամիկոնյան և Բագրատունի իշխանական տների միջև Ը դարում տեղ գտած հակամարտության մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Վարդանյան** 2019, էջ 31–45:

¹⁰⁰ **Ղևոնդ** 2007, էջ 812–813:

ծելովք, եւ միաբանեալք ասպատակէին յաշխարհն «Հոնաց»¹⁰¹: Կարծում ենք, խազարների դեմ ծրագրվելիք արշավանքում հայ-արաբական համագործակցությունը փոխշահավետ բնույթ ուներ. խազարների ջախջախման պարագայում արաբները ունենալու էին ոչ միայն ապահով սահմաններ Իսալիֆայության հյուսիսային հատվածում, այլև Բյուզանդիային գրկելու էին կարևոր դաշնակցից, իսկ հայերը ռազմական հաջողության դեպքում չեզոքացնելու էին Է դարի երկրորդ կեսից լուրջ սպառնալիք դարձած խազարական վտանգը:

Մինչ բուն արշավանքին անդրադառնալը, հարկ է համառոտակի նշել այն մասին, որ արաբները դեպի խազարական տարածքներ արշավելիս կարիք ունեին նաև հնագանդ թիկունքի. այդ նպատակով արաբները 732 թ. արշավում և հպատակեցնում են Վիրքը, 735/736 թ. ալ-Լանը (Ալանիա), իսկ 736/37 թ. ջախջախում են Վարդանիս/Վարնիսի (Լազկերի երկրի) կառավարչին¹⁰²: Մրվանը, սիրաշահելով հայերին և արշավանքների միջոցով ապահովագրելով իր թիկունքը, զորքի քանակը հասցնում է 150.000-ի, նախապատրաստվում է ամենավճռորոշ արշավանքին՝ գլխավոր թշնամուն ջախջախելու համար: Արշավանքը սկսվում է 737 թ. երկու ուղղություններով՝ Դերբենդով և Դարիալի կիրճով: Այս արշավանքը ավարտվում է խազարների լիակատար ջախջախմամբ: Արաբները նույնիսկ գրավում են Իտիլը, իսկ արաբ պատմագիրները հաղորդում են խաքանի իլամ ընդունելու փաստի մասին¹⁰³:

Այս արշավանքի արդյունքում արաբները ձեռք են բերում մեծ ռազմավար, որից մասնաբաժին են ստանում նաև հայ նախարարները. «Իսկ Մրուանն զմնացեալ աւարն հանդերձ գերելաւքն բաշխէր զաւրացն իւրոց. տայր մասն Աշոտին, եւ այլոց պատուաւոր նախարարացն՝ ծառայս եւ աղախնայս»¹⁰⁴: Այս հաջող արշավանքից հետո էլ շարունակում է Հայոց իշխանի պաշտոնը վարել Աշոտ Բագրատունին՝ լինելով Մրվանի հավատարիմ դաշնակիցը նաև հետագայում:

¹⁰¹ Նույն տեղում, էջ 813:

¹⁰² Տե՛ս Шагинян 2011, с. 240–42:

¹⁰³ Նշվ. աշխ., 242–43:

¹⁰⁴ Ղևոնդ 2007, էջ 813:

Արաբական խալիֆայությունում ներքաղաքական դրությունը վատանում է այն բանից հետո, երբ 743 թ. Հիշամ խալիֆի մահով սկսվում են գահակալական կռիվները, որոնց արդյունքում միայն 744 թ. խալիֆայության գահի վրա եղել է չորս խալիֆ՝ Վալիդ Բ (743–744), Յագիդ Բ (744) Իբրահիմ (744) և վերջապես Ումայյան վերջին խալիֆ Մրվան Բ, որն գահակալել է մինչև 750 թ.: Ըստ Դևոնդ պատմիչի հաղորդած տեղեկության, այս գահակալական կռիվների ժամանակ Մրվան իրն Մուհամմադը հաղթող է դառնում, քանի որ իրեն էր միացել Հայոց իշխան Աշոտ Բագրատունին՝ տասնհինգ հազարանոց հեծելազորով¹⁰⁵: Դամասկոսից վերադարձած Աշոտ Բագրատունին հետագայում ստիպված է լինում միանալ Հայաստանում բռնկված հակաարբական 748 թ. ապստամբությանը, որը ղեկավարում էր Գրիգոր Մամիկոնյանը: Ինչպես գիտենք, ապստամբության կեսից Աշոտ Բագրատունին փորձում է լքել ապստամների շարքերը և դրա համար կուրացվում է Գրիգոր Մամիկոնյանի հրամանով: Չկարողանալով այլևս զբաղեցնել Հայոց իշխանի պաշտոնը՝ կուրացած Աշոտ Բագրատունին ապրում է ևս տասներեք տարի¹⁰⁶ մահանալով 761 թ.:

Ամփոփում. Սասանյան Պարսկաստանին ջախջախելուց հետո, արաբները, համառ ջանքերի շնորհիվ, կարողացան Է դարի ավարտին հաստատվել Հայկական լեռնաշխարհի մեծ մասում և Այսրկովկասում՝ կազմավորելով Արմինիա վարչական միավորը: Արաբները ցանկանում էին ընդլայնել իրենց նվաճումների աշխարհագրությունը՝ մտադրվելով անցնել Ճորա Պահակը և արշավել ավելի հյուսիս: Դեպի հյուսիս նվաճումների ճանապարհին արաբները հանդիպեցին մտահոգիչ խոչընդոտի՝ Խազարական խաքանությանը: Խազարները ոչ միայն խոչընդոտում էին արաբների անխափան առաջընթացին դեպի հյուսիս, այլև սպառնում էին Խալիֆայությանը ներկայությանը ոչ միայն Աղվանքում, այլև Արմինիայում: Մտահոգիչ սպառնալիքը վերացնելու համար արաբները ամենաուրիշ նախապատրաստությունները սկսում են տեսնել 732 թվակա-

¹⁰⁵ Նշվ. աշխ., էջ 817:

¹⁰⁶ Գևոնդ 2007, էջ 820:

նից սկսյալ և 737 թ. այնպիսի հարված են հասցնում խազարներին, որ բավականին երկար ժամանակ նրանք, ուշքի չգալով, դադարում են անհանգստացնել ոչ միայն Խալիֆայությանը, այլև հայոց նախարարներին:

Խազարական սպառնալիքն է ստիպում արաբներին վերականգնելու Հայոց իշխանի պաշտոնը, ով մեծ հեղինակություն ունենալով ողջ Արմինիայում, կարևոր դերակատարություն է ունենում նյութական և մարդկային ռեսուրսների մոբիլիզացման գործում՝ ի սպաս արաբական արշավանքի:

Բ. ԻՆՉՈՒՐ Է ԴԱՐԻ ՍԿՉԲԻՆ ՍՅՈՒՆԻՔՈՒՄ ԵՎ ԱՂՎԱՆՔՈՒՄ ԱՌԱՉԱՅԱԿ ՊԱՏԿԵՐԱՄԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆ

Մուտք. Սրբապատկերների պաշտամունքի հարցը, լինելով ինքնին աստվածաբանական բանավեճ, քննարկման առարկա է եղել հոգևոր միջավայրում հայտնի պատկերամարտություն կոչված երևույթից էլ դեռ մի քանի դար առաջ¹⁰⁷, սակայն հարցն ավելի սուր քննարկման առարկա է դառնում և քաղաքական հնչեղություն է ձեռք բերում Է–Ը դարերի Բյուզանդական կայսրությունում՝ Լևոն Գ Իսավրացի (717–741) կայսրից սկսյալ: Պատկերամարտական շարժումը մեկ դարից ավելի փոթորկել է Բյուզանդական կայսրության հոգևոր և հասարակական-քաղաքական կյանքը, իր նշանակությամբ դուրս գալով ներքուզանդական միջավայրից՝ ձեռք է բերել համաշխարհային հնչեղություն: Այն իր յուրօրինակ դրսևորումներն է ունեցել ոչ միայն Ը–Թ դարերի Բյուզանդական կայսրությունում, այլև հետագա դարերում՝ թափանցելով կայսրության տարբեր ժողովուրդների եկեղեցական, հասարակական-քաղաքական, տնտեսական և մշակութային կյանք: Սրբապատկերների նկատմամբ վերաբերմունքն իր կնիքն է դրել նաև Բյուզանդական կայսրություն-

¹⁰⁷ Պատկերամարտական կոչված դարաշրջանից (726–843 թթ.) առաջ գոյություն ունեցած պատկերամարտության մասին առավել մանրամասն տե՛ս. **Baynes** 1951, p. 93–106, **Kitzinger** 1954, p. 83–150, **Sivertsev** 2024:

նից դուրս գտնվող ազգությունների եկեղեցական արարողակարգի, ազգային սովորույթների և մշակույթային կյանքի վրա՝ խոր հետք թողնելով պատմական գործընթացի վրա. այս ամենից անմասն չի մնացել նաև Հայոց եկեղեցին:

Հայոց մատենագրությունը մեզ է թողել մի քանի վկայություններ այն մասին, որ սրբապատկերների պաշտամունքը թույլատրելու կամ մերժելու հարցը քննարկման առարկա է եղել նաև Հայոց եկեղեցում դեռևս Է դարից սկսյալ: Ի տարբերություն Բյուզանդիայում տեղ գտած քննարկումների՝ սրբապատկերների պաշտամունքին վերաբերող հարցը մնաց Հայոց եկեղեցու ներքին միջավայրում և չունեցավ իր սուր դրսևորումներն ինչպես ներեկեղեցական, այնպես էլ քաղաքական հարթակում: Մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանում տեղ գտած քննարկումների մասին մեր տեղեկությունները քաղում ենք հիմնականում երեք հեղինակների՝ Վրթանես Քերթոզի, Հովհան Մայրազումեցու և Հովան Օձնեցու երկերից, որոնց հետազոտությամբ հնարավոր է վերականգնել Է-Ը դարերի հոգևոր միջավայրի այն խճանկարը, որը դիտելով կփորձենք գտնել այն հարցերի պատասխանները, թե ինչու՞ է առաջացել պատկերամարտությունը Հայոց եկեղեցում, և ի՞նչ գաղափարների կրողներ էին առաջին պատկերամարտները: Մեր այդ աշխատանքը կսկսենք Վրթանես Քերթոզի «Յաղագս պատկերամարտից» գրության հետազոտությամբ՝ անդրադառնալով հեղինակի գործունեությանը:

Անջատողական ձգտումները Սյունիքում և Աղվանքում. Չ դարի երկրորդ կեսին և Է դարի սկզբին Հայոց մարզպանությունում տիրող վարչա-քաղաքական և եկեղեցական վիճակին անդրադարձը խիստ կարևոր է հասկանալու համար, թե ինչու՞ հենց Սյունիքում և Աղվանքում առաջացան պատկերամարտության առաջին օջախները: Բայց մինչ վարչա-քաղաքական խնդիրներին անդրադառնալը, հարկ է համառոտ կերպով նկարագրել եկեղեցական միջավայրում ձևավորված այն խճանկարը, որը դիտելիս հնարավոր կլինի պատկերացում կազմել, թե ի՞նչ գործընթացներ էին տեղի ունեցել Հայոց եկեղեցում Չ դարում, իսկ հետո նաև Է դարի սկզբին: Հիշատակված խճանկարի ձևավորման համար կարևոր դերակատարություն է ունեցել Հայոց եկեղեցու պայքարը դավանական ոլորտում, որը

մղվել է Հայոց դավանանքի համար սպառնալիք հանդիսացող նեստորական և քաղկեդոնական քարոզչությունից եկող վտանգները չեզոքացնելու համար: 431 թ. Եփեսոսի եկեղեցաժողովից հետո՝ որոշ ժամանակ անց, դատապարտված Նեստորի գաղափարակիցները համախոհներ շահելու նպատակադրմամբ քարոզչական գործունեությամբ հայտնվում են նաև Հայաստանում: Թեև Նեստորի գաղափարակիցների հաջողությունը կանխելու ուղղությամբ լուրջ քայլեր են ձեռնարկվում հայ հոգևորականների կողմից¹⁰⁸, սակայն նրանց չի հաջողվում մեկընդմիջտ վերացնել իրենց անհանգստացնող դավանական ուղղությունից եկող վտանգը: Նեստորի գաղափարակիցներից եկող վտանգն էլ ավելի լուրջ մտահոգության տեղիք է տալիս Հայոց եկեղեցուն այն բանից հետո, երբ 484 Բեթ-Լապատի ժողովից հետո նրանք դառնում են Սասանյան արքունիքի հովանավորյալները¹⁰⁹ այն պատճառով, որ դիտվում էին որպես Բյուզանդիայի թշնամիներ: Արևելքի ասորական (նեստորական) եկեղեցուց սպասվող վտանգը ահագնալից չափերի է հասնում Մծբինի եպիսկոպոս Բարծումայի գործունեության¹¹⁰ ընթացքում, ով, ձգտելով ընդարձակել իր եկեղեցական թեմի տարածքը և նոր հետևորդներ ձեռք բերել, հայտնվել էր Հայաստանի հարավային շրջաններում: Հայ հոգևորականների և իշխանների սպառնալիքների պատճառով Բարծուման չէր շարունակել իր գործունեությունը Հայաստանի այլ հատվածներում և ստիպված էր եղել հեռանալ նաև

¹⁰⁸ Հայաստանում տեղ գտած նեստորական բանավեճերի և հուզումների ամենավաղ արձագանքների մասին մասին տե՛ս Կարթագենի սարկավագ Լիբերատուսի գրվածքը (տե՛ս **Liberatus** 1675, pp. 121–161, **Liberatus a** 1866, 969–1052, p. 659–700, **Fabricus-Harles** 1809, 685–92), իսկ Լիբերատուսի օգտագործած աղբյուրների մասին, տե՛ս **Krüger** 1884, S. 32–38, **Fessler-Jungmann** Innsbruck 1896², p. 542, **Bardenhewer** 1894, S. 596: Լիբերատուսի գրվածքի հայերեն թարգմանությունը տե՛ս **Ադոնց** 1925, էջ 15–19, տե՛ս նաև **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 1–21, **Կորիւն** 2003, էջ 269–270:

¹⁰⁹ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս. **Տեր-Մինասյան** 1946, էջ 191–210, **Селезнёв** 2002, с. 109:

¹¹⁰ Բարծումայի գործունեության մասին տե՛ս. **Խորիկյան** 2019, էջ 159–169:

երկրի հարավից¹¹¹: Թեև ոչ բացահայտ, սակայն քողարկված կերպով Արևելքի ասորական եկեղեցու ներկայացուցիչները շարունակել են ներթափանցել Հայաստանի խորքերը և իրենց համախոհներ շահել:

Կարծում ենք, Արևելքի ասորական եկեղեցու քարոզչական գործունեությունը Հայաստանում կասեցնելու առումով լուրջ քայլ է եղել 506 թ. հրավիրված Դվինի Ա եկեղեցաժողովը, որտեղ ներկա են գտնվել Պարսկաստանից եկած մի շարք հոգևորականներ, որոնց համայնքը հալածանքների է ենթարկվել Արևելքի ասորական եկեղեցու կողմից: Օգնության դիմողներին Բաբկեն Ա Ոթմսեցու և Ժողովականների տրված գորակցության մասին մենք իմանում ենք պահպանված երկու սկզբնաղբյուներից¹¹², որտեղ քննադատության պարը ուղղված է Նեստորի վարդապետության դեմ, որը «ալեկոծեալ սուրբ եկեղեցի ի ժողովոյն Քաղկեդովնի գաւրացեալ»: Թեև Հայոց եկեղեցու նեստորամերժ դիրքորոշումը իր բնույթով դավանական հարց էր, բայց այնուամենայնիվ, ուներ նաև քաղաքաներանգներ: Այն նպատակ էր հետապնդում պահպանել երկրի ներքին ինքնավար կացությունը և Հայ եկեղեցին գերծ պահել Մասսանյան դռան հալածանքներից, որոնց նպաստում էին նեստորական քարոզիչները¹¹³:

Չնայած այն հանգամանքին, որ 506 թ. եկեղեցաժողովի նեստորամերժ դիրքորոշումը պետք է նպաստեր Հայաստանում Արևելքի ասորական եկեղեցու քարոզչական գործունեության կասեցմանը, այնուամենայնիվ, 555¹¹⁴ Դվինում հրավիրված Բ եկեղեցաժողովում կարիք է զգացվում ևս մեկ անգամ ուշադրությունը սևեռել իր դիրքերը Հայաստանում բավականին ամրապնդած¹¹⁵ Արևելքի ասորա-

¹¹¹ Այս մասին տե՛ս **Թովմա Արծրունի** 1852, էջ 88, նաև հրատ. Մ. Պետերբուրգ 1887, էջ 81: Հմմտ. այս անցուդարձի մասին տե՛ս **Տեր-Մինասյան** 1908, էջ 79–81 և 128:

¹¹² **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 41–51:

¹¹³ **Վարդանյան** 2005, էջ 241:

¹¹⁴ **Անանեան** 1957, էջ 117–121: Վ. Վարդանյանը ժողովի թվականը համարում է 554 թ., տե՛ս **Վարդանյան**, 2005, էջ 242: Կ. Մելիքյանն ընդունում է 555 թ., տե՛ս **Մելիքյան** 2016, էջ 205:

¹¹⁵ Նեստորականները Հայաստանում իրենց դիրքերը այնքան էին ամրապնդել, որ 547/548 թթ. Գրիգոր Մանանիիր Ռաժիկի անվամբ եկեղեցի են

կան եկեղեցու ազդեցությունը կասեցնելու խնդրին: Որպեսզի փորձենք հասկանալ, թե ինչու՞ հրավիրվեց Դվինի Բ եկեղեցաժողովը, պետք է մեր հայացքն ուղղենք նաև այն գործընթացներին, որոնք տեղի էին ունենում Չ դարի առաջին կեսին Արևելքի ասորական եկեղեցու ներսում: Հիշատակված ժամանակահատվածում տեղի էր ունենում Արևելքի ասորական եկեղեցու վարդապետության բյուրեղացման գործընթաց, որի համար կարևոր նշանակություն են ունեցել 544 և 554 թթ. հրավիրված եկեղեցաժողովները: Խնդիր չունենալով վերլուծել այդ եկեղեցաժողովների դավանական որոշումների առանձնահատկությունները, մենք կբավարարվենք խնդրի հետազոտությամբ զբաղված ուսումնասիրողների ամփոփ գնահատականի մեջբերմամբ: Արևելքի ասորական եկեղեցու դավանաբանությունը ուսումնասիրած հետազոտողներից Ս. Բրուկը¹¹⁶, Ն. Սելեզնյովը¹¹⁷ և Ե. Չաբոլոտնին¹¹⁸ կարծում են, որ 554 թ. եկեղեցաժողովի որոշումները քաղկեդոնականության հետ նմանություններ ունեին: Հիշատակված հետազոտողներից Ե. Չաբոլոտնին կարծում է, որ Արևելքի ասորական Եկեղեցու դավանանքի բյուրեղացման այս փուլում հոգուտ Թեոդորոս Մոփսուեստացու և Նեստորի ուսմունքի ընտրության գործում վճռորոշ նշանակություն է ունեցել բյուզանդական կայսրերի, հատկապես Հուստինիանոս Ա-ի կրոնական քաղաքականությունը: Հուստինիանոսի եկեղեցական քաղաքականության հիմնական դրույթների և Արևելքի Եկեղեցու՝ քրիստոնեության կայսերական ձևի նկատմամբ բանավեճային արձագանքը կարելի է տեսնել Արևելքի Եկեղեցու 554 թ. ժողովի որոշման մեջ¹¹⁹: Հուստինիանոսի օրոք «Երեք Գլուխներ»-ի դատապարտումը և նրա աստվածաբանական աշխատություններում պարունակվող մի շարք դրույթների որոշակի մերձակցությունը կայսր Չենոնի «Հնոտիկոն»-ին չէին կարող արձագանք չառաջացնել պարսից քրիստոնե-

կառուցում՝ իրենց համար Պարսկաստանից վարդապետներ հրավիրելով (տե՛ս **Փիրք Թղթոց** 1901, էջ 72–73):

¹¹⁶ Տե՛ս **Brock** 1992, p. 127:

¹¹⁷ Տե՛ս **Селезнёв** 2002, с. 114:

¹¹⁸ Տե՛ս **Заболотный** 2020, с. 263:

¹¹⁹ Նշվ.աշխ., էջ 329–330:

յաների կողմից, որոնք հետևում էին Անտիոքյան աստվածաբանական ավանդույթին¹²⁰: 554 թ. կաթողիկոս Հովսեփի օրոք հրավիրվ Արևելքի ասորական եկեղեցու եկեղեցաժողովում ընդունված քրիստոսաբանական սահմանումը, մոտ լինելով Քաղկեդոնի որոշմանը, պարունակում է ուղղակի բանավեճ Կոստանդնուպոլսի Բ եկեղեցաժողովի նորքաղկեդոնական աստվածաբանության և «Երեք Գլուխներ»-ի դեմ նրա նգովքների հետ¹²¹:

Այսպիսով, կարելի է կարծել, որ հայ հոգևորականները ինչպես 553 թ. Կոստանդնուպոլսի Բ եկեղեցաժողովի, այնպես էլ Արևելքի ասորական Եկեղեցու 554 թ. հրավիրված եկեղեցաժողովի որոշումներում տեսնելով քաղկեդոնականության վերածնություն, գործնական քայլեր էին ձեռնարկել Դվինում, որպեսզի կանխեին¹²² ինչպես Պարսկաստանից, այնպես էլ Բյուզանդիայից եկող քարոզչական վտանգը: Չնայած Ներսես Բ Բագրևանդցու և ժողովականների նեստորական գաղափարների դեմ պայքարելու վճռականությանը, պահպանված սկզբնաղյուրները հիմք են տալիս կարծելու, որ դավանական որոշումներ կայացնելիս հայ հոգևորականներից ոչ բոլորն էին, որ ցուցաբերել էին միանման համարձակություն: Չենք կարող մինչև անգամ վստահությամբ ասել, թե ամբողջ հայոց եկեղեցին ու ժողովուրդը նեստորականությունը խստորեն դատապարտելու և հալածելու հարցում միաբան ու համամիտ է եղել¹²³: Բանից պարզվում է, որ եկեղեցաժողովից առաջ Ներսես Բ կաթողիկոսը, կոչ անելով բոլորին անհապաղ ներկայանալ, սպառնացել է եպիսկոպոսության աթոռից զրկելու նրանց, ովքեր առանց լուրջ պատճառի չեն մասնակցի ժողովին¹²⁴: Նույնպիսի այս սպառնալիքների պարագայում «Ուխտ Մեկնաբանության հայոց աշխարհիս» վավերագրի¹²⁵ մեջ բացակայում են Սահակ Ռշտունի, Սողոմոն Մոկացի,

¹²⁰ Տե՛ս **Заболотный** 2015, с. 54:

¹²¹ Տե՛ս **Заболотный** 2020, с. 263:

¹²² Դվինի Բ եկեղեցաժողովի և նրանում ընդունված դավանական որոշումների մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 70–77:

¹²³ **Տեր-Մինասյան** 1946, էջ 221:

¹²⁴ **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 70–71:

¹²⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 73:

Ստեփանոս Անձևացի, Հոռոմանոս Ակիացի, Քրիստափոր Պալունի, Միքայել Չարեհավանցի, Աստվածատուր Բժնունի եպիսկոպոսների ստորագրությունները: Ինքնատիքյան ծագում է այն միտքը, որ բացակայության պատճառները ավելի յուրջ պետք է եղած լինեն: Նման պատճառ կարող էր լինել այն, որ կամ այդ եպիսկոպոսներն իրենց ժողովորդով համակիր էին նեստորականությանը կամ նեստորականությունը համարելով Պարսից պետական քաղաքականության կողմից խրախուսվող և արտոնյալ եկեղեցական ուղղություն, չեն կամեցել այնպիսի դիրք բռնել, որ կարող էր գայրույթ և հարաբերությունների լարում առաջացնել նրանց (Դվինի եկեղեցաժողովին չմասնակցած եպիսկոպոսների – Գ.Ն.) և Պարսից պետության միջև¹²⁶: Առաջին վարկածի օգտին խոսելու համար հայ մատենագրության մեջ մեզ չի հանդիպել որևէ վկայություն:

Իսկ եթե դիտարկենք երկրորդ վարկածը, ապա կնկատենք, որ Դվինի Բ եկեղեցաժողովի ընթացքում պաշտոնավարող Արևելքի ասորական եկեղեցու առաջնորդ Հովսեփ կաթողիկոսը, ինչպես նաև նրան նախորդած կամ հաջորդած կաթողիկոսները, լինելով Խոսրով Ա Անուշիրվանի (531–579) մերձավոր շրջապատում գտնվող անձինք¹²⁷, ունեին ազդեցության լայն հնարավորություններ և բնականաբար, այդպիսի անձանց հակադրվելը մեծ համարձակություն էր պահանջելու: Դեպքերի այսպիսի դասավորվածության պարագայում, կարծում ենք, որ կաթողիկոսին չսատարած եպիսկոպոսները ստիպված են եղել հաշվի նստել այն հանգամանքի հետ, որ, Դվինի եկեղեցաժողովի որոշումները գործադրելու դեպքում գործնական քայլերի պետք է դիմեին իրենց թեմերում ապրող Սասանյան պետության այն հպատակներին դեմ, որոնց առաջնորդները սերտ կապեր ունեին արքունիում: Իսկ Հայաստանի հարավային մասերը՝ ունենալով խառն ազգաբնակչություն՝ կարող էին ունենալ նաև ասորի եպիսկոպոսներ, որոնք հպատակվում էին Տիգրանի կաթողիկոսին: Այսպե՛ս, մի շարք եպիսկոպոսներ մասնակցում էին նեստորական կաթողիկոսի հրավիրված Ե դարի առաջին քառորդի ժո-

¹²⁶ **Տեր-Մինասյան** 1946, էջ 222:

¹²⁷ Խոսրով արքայի և հիշատակված կաթողիկոսների փոխարարերությունների մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Мишин** 2014, с. 447–457:

ղովներին: Դրանց մեջ հիշատակելի են Դանիել Արզունի, Ատտիկ բեթ Մուկայեի (Մոկաց), Արտաշահր Արմենի եպիսկոպոսները¹²⁸:

Այսպիսի կարևոր նշանակություն ունեցող եկեղեցաժողովում լուրջ դերակատարություն ունեցած և ընտրված դավանական ուղե-
նիշին հավանություն տված եպիսկոպոսների շարքում տեսնում ենք նաև Սյունյաց Պետրոս եպիսկոպոսի անունը: Չարմանալի կերպով կարելի է տեսնել, որ Պետրոս եպիսկոպոսի գահակալության վերջին տարիներին Դվինի կաթողիկոսության հետ նվիրապետական միու-
թյան մեջ գտնվող Սյունյաց եպիսկոպոսությունը, հանկարծ, Չ դարի երկրորդ կեսին կենտրոնից կտրվելու և ինքնուրույնության ձգտելու ջանքեր է գործադրում: Կենտրոնից կտրվելու այս միտման դրդա-
պատճառ կարելի է դիտարկել ոչ թե դավանական, այլ քաղաքական գործոնը¹²⁹: Հիշատակված գործոնի հիմքում ընկած էր Հայոց մարգ-
պանության հանդեպ Սասանյանների որդեգրած վարչատարածքա-
յին քաղաքականությունը: Իսկ Սասանյան արքունիքի և նրա ար-
քանյակների ներդրած ջանքերը նպատակաուղղված էին Հայաստա-
նի քաղաքական կառուցվածքի և եկեղեցու պառակտմանն ու թու-
լացմանը¹³⁰: 428 թ. Հայաստանում թագավորական իշխանության վե-
րացումից հետո Սասանյան տիրակալները ստեղծեցին Հայոց մարգ-
պանությունը, որի ձևավորման ժամանակ տեղի ունեցան վարչատա-
րածքային փոփոխություններ: Այս ամենի արդյունքում որոշ սահմա-
նային նահագներ կտրվեցին Հայաստանից և միացվեցին հարևան
այլ վարչական միավորների: 428 թ.¹³¹ սահմանային նահանգ Ուտիքը
միացվեց Աղվանից մարգպանությանը¹³², Փայտակարանը՝ Ատրպա-
տականին¹³³, իսկ Գուգարաց բղեշխությունը Վիրք-Վարջան մարգ-
պանությանը¹³⁴, ավելի ուշ՝ 450–451 թթ. Աղվանից մարգպանությանը

¹²⁸ Տե՛ս **Die Synhados** 1900, p. 46, **Synodicon** 1902, p. 274, 285:

¹²⁹ **Ակինեան** 1930, էջ 51:

¹³⁰ **Վարդանյան** 2005, էջ 259:

¹³¹ **Հակոբյան** 2021, էջ 62:

¹³² **Հակոբեան** 2013, էջ 123–124, 141–142:

¹³³ Նշվ. աշխ., էջ 139–140:

¹³⁴ Անդ, էջ 141–142:

միացվեց Արցախը¹³⁵: 557/558 թթ.¹³⁶ Սյունյաց Վահանի իշխանի խնդրանքով և Խոսրով արքայի հրամանով տեղի է ունենում նաև Սյունիքի անջատումը Հայոց մարզպանությունից, որի արդյունքում «...զի տարցեն զդիւան աշխարհին Սիւնեաց ի Դընայ ի Փայտակարան քաղաք եւ կարգեսցէ զքաղաք ի շահրմար Ատրպատականի, զի մի եւս կոչեսցի անուն Հայոց ի վերայ նոցա»¹³⁷:

Ենթադրում ենք, որ աշխարհիկ իշխանության որոշումն իր կնիքն է թողել հոգևոր ոլորտի վրա և այդ պատճառով է, որ Պետրոս եպիսկոպոսը կոչ է անում իրենից հետո եպիսկոպոսական ձեռնադրությունը և մյուռոնի օրհնությունը ստանալ Աղվանից կաթողիկոսից այնքան ժամանակ, միչև որ տեղի ունենար Դվինի կաթողիկոսության հետ վերամիացումը¹³⁸: Թեև որևէ վկայություն չի պահպանվել այն մասին, որ Պետրոս եպիսկոպոսի որոշման վրա ազդած լինի Վահանի իշխանը, սակայն Ստեփանոս Օրբելյանը¹³⁹ մեզ տեղեկություն է պահպանել այն մասին, որ Սյունիքի գահերեց իշխան Միիր-Արտաշիրի հրամանով և Պետրոս եպիսկոպոսի պատգամի համաձայն, նրա հաջորդ՝ Վրթանեսը Աղվանից հայրապետի կողմից է ստանում եպիսկոպոսական աստճանը: Ըստ հայոց մատենագրությունում պահպանված տեղեկությունների¹⁴⁰, Սյունյաց եպիսկոպոսության և Դվինի կաթողիկոսության կապերի վերականգնումը տեղի է ունենում միայն Արրահամ կաթողիկոսի օրոք, իսկ մինչ այդ Սյունիքում պաշտոնավարած եպիսկոպոսները ձեռնադրվում էին Աղվանից կաթողիկոսների կողմից:

Այսպիսի պայմաններում, երբ թուլանում էին կապերը Սյունյաց եպիսկոպոսության և Դվինի հայոց կաթողիկոսության միջև, բնական է, որ Սյունիքում աշխուժանալու էին դավանական որոշ ուղղությունների ներկայացուցիչներ: Հայոց կաթողիկոս Հովհաննես Բ

¹³⁵ **Հարությունյան** 1976, էջ 77–95, **Акопян** 2022, с. 98–103:

¹³⁶ **Ակինեան** 1930, էջ 55:

¹³⁷ **Մերեոս** 2005, էջ 471:

¹³⁸ **Մովսես Կաղանկատուացի** 2010, էջ 343:

¹³⁹ **Ստեփաննոս Օրբելյան** 1910, էջ 91:

¹⁴⁰ **Մովսես Կաղանկատուացի** 2010, էջ 343, **Ստեփաննոս Օրբելյան** 1910, էջ 103–014:

Գարեղենացուն առավել մտահոգության տեղիք է տալիս ոչ թե այն հանգամանքը, որ Սյունյաց եպիսկոպոսն իր ձեռնադրությունը ստացել էր դավանակից Աղվանից հայրապետի կողմից, այլ այն իրողությունը, որ Սյունյաց եպիսկոպոսը նամակագրական կապ էր հաստատել Երուսաղեմի պատրիարքության հետ: Սյունյաց եպիսկոպոս Վրթանեսի ունեցած նամակագրական կապը Երուսաղեմի Մակար Բ Պատրիարքի¹⁴¹ հետ պետք է, որ Հայոց կաթողիկոսի մոտ անջատողական ձգտումների վերաբերյալ կասկածներ առաջացրած լինելու և հուշեր այն վտանգի մասին, որ գալու էր քաղկեդոնական դավանական քարոզչությունից: Հովհաննես կաթողիկոսին ոչ պակաս մտահոգության տեղիք էր տալիս նաև Դվինի Բ եկեղեցաժողովից հետո դեռևս իրենց կենսունակությունը պահպանած նեստորականները, որոնց մասին խոսելով, իր մտահոգությունն է հայտնում Հայոց հայրապետը. «Եւ վասն զի ի հաւատարիմ մարդկանէ լուաք եթէ պեղծ Նեստորականք բազումք և ի ձեր աշխարհիդ բնակեալ են և դուք զդոսա ի սուրբ եկեղեցիս ընդունիք և ընդ նոսա հաղորդիք»¹⁴²:

Կարծում ենք, որ ինչպես հիշյալ նամակագրությամբ, այնպես էլ նեստորականների ներկայությամբ պայմանավորված, Սյունյաց եպիսկոպոսությունում իրադարձությունների զարգացման հնարավոր անցանկալի ընթացքը կանխելու համար Հայոց կաթողիկոսը նախազգուշական նամակով¹⁴³ դիմում է Սյունյաց եպիսկոպոս Տեր Վրթանեսին և Միհր-Արտաշիր իշխանին, ինչպես նաև Սյունիք է ուղարկում Մատթեոս քահանային¹⁴⁴. «Վասն նորին յուխտէ մերմէ զհաւատարիմ այր Մատէոս քահանայ, առաքեցաք առ ձեզ...»¹⁴⁵: Ինչպես երևում է, Սյունիք ուղարկված Մատթեոս քահանայի գործադրած ջանքերը դրական արդյունք էին տվել, քանզի Ստեփանոս Օրբելյանը¹⁴⁶ մեզ տեղեկություն է թողել այն մասին, որ նեստորա-

¹⁴¹ Ակինեան 1930:

¹⁴² **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 78–80, հմմտ. նաև **Ստեփաննոս Օրբելեան** 1910, էջ 94, 97:

¹⁴³ **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 78–80:

¹⁴⁴ **Ստեփաննոս Օրբելեան** 1910, էջ 92–96:

¹⁴⁵ **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 79:

¹⁴⁶ **Ստեփաննոս Օրբելեան** 1910, էջ 97–98:

կաններն և քաղկեդոնականները հալածվել են Վրթանես եպիսկոպոսի կողմից:

Չ դարի երկրորդ կեսից սկսյալ թուլացել էին նաև Հայոց կաթողիկոսության և Աղվանից կաթողիկոսության միջև եղած կապերը: Այդ թուլացած կապերի պարագայում Աղվանից կաթողիկոսությունում, Սյունիքի նմանությամբ, ակտիվացել էր քաղկեդոնական և նեստորական քարոզչությունը, ինչի մասին տեղեկություններ է պահպանել հայոց մատենագրությունը¹⁴⁷: Քաղկեդոնական քարոզչության ժամանակավոր հաջողության մասին վկայությունը կարելի է համարել Հովհաննես Երուսաղեմացու պահպանված թուղթը՝ ուղղված Տեր Աբաս կաթողիկոսին¹⁴⁸: Ինչպես կարծում ենք, այս կապերի մասին պետք է տեղեկացված լիներ նաև Հովհաննես Բ Գաբրելենացի կաթողիկոսը, ով իր ջանքերն է ներդրել Աղվանքում ևս խափանելու քաղկեդոնական քարոզչության հաջողությունը: Հովհաննես կաթողիկոսի կողմից Աղվանք է ուղարկվում Մատթեոս քահանան, ով իր հետ պետք է տարած լիներ կաթողիկոսի թուղթը¹⁴⁹, ուղղված Տեր Աբաս կաթողիկոսին: Ըստ երևույթին, կաթողիկոսի ջանքերը հասնում են նպատակին ու մենք տեղեկանում ենք Աղվանքում քաղկեդոնականների հալածանքի մասին¹⁵⁰:

Աղվանից պատմության մեջ խոսվում է այն մասին, որ Հովհաննես կաթողիկոսի նամակը ստանալուց հետո մի շարք հոգևորականներ հալածվում են. «...հալածեաց ի տանէն Աղուանից գվարդապետս կրոնին այնմիկ՝ զԹովմասն և գԵղիային և զԲնոտն և զայլ ընդ նոսին զմմանողս նոցին արար տարաբնակ հեռաւոր վայրս»¹⁵¹: Ինչպես կարծում է Բ. Ուլուբաբյանը¹⁵², Աղվանքում քաղկեդոնական վարդապետության տարածումը պետք է տեղի ունեցած լիներ հիշատակված անձանցից Թովմասի կամ Թումմասի միջոցով, ով Երուսաղեմի Պանտա վանքի կրոնավորն էր եղել: Հիմք ընդունելով վերոհիշ-

¹⁴⁷ Մովսէս Կաղանկատուացի 2010, էջ 172:

¹⁴⁸ Տեր-Մկրտչյան 1896, էջ 252–256:

¹⁴⁹ Գիրք Թղթոց 1901, էջ 81–85:

¹⁵⁰ Տեր-Մկրտչյան 1896, էջ 256:

¹⁵¹ Մովսէս Կաղանկատուացի 2010, էջ 172–173:

¹⁵² Ուլուբաբյան 1998, էջ 114–115:

յալ մատենագիտական տեղեկությունները՝ կարծում ենք, որ մինչև 571 թ. ապստամբությունը Հովհաննես կաթողիկոսի ջանքերի շնորհիվ հնարավոր է եղել վերականգնել Սյունյաց եպիսկոպոսության և Աղվանից կաթողիկոսության հետ թուլացած կապերը:

571 թ. հայերի հարուցած ապստամբությունը հանգեցրեց հայ-բյուզանդական ռազմաքաղաքական դաշինքի, որի համար, իբրև պարտադիր պայման, բյուզանդական կողմն առաջ քաշեց հայ և բյուզանդական եկեղեցիների դավանական միության խնդիրը¹⁵³: Մի շարք պատմագիրներ թողել են հիշատակություններ այդ միության մասին¹⁵⁴: Թեև այդ միությանը համաձայնություն էր տվել Կ.Պոլիս գնացած Հովհաննես Բ Գաբեղենացի (557–574) կաթողիկոսը, սակայն այն մերժվեց հայ հոգևորականներից շատերի կողմից¹⁵⁵: 574 թ. Կ. Պոլսում վախճանված Հովհաննես կաթողիկոսին հաջորդում է Մովսես Բ Եղվարդեցի կաթողիկոսը: Նա ևս մերժում է հայ-բյուզանդական դավանական միությունը՝ «Մովսես ոչ լիներ ի նոսա (հույների հետ) հուպ»¹⁵⁶: Հայ և բյուզանդական եկեղեցիների միջև դավանական ներհակությունը շարունակվեց պարսկա-բյուզանդան պատերազմի (572–591) գրեթե ողջ ընթացքում, երբ կողմերը «քսան տարի վիճում էին հավատքի շուրջ»¹⁵⁷: Պարսկա-բյուզանդական պատերազմի ավարտից հետո 591 թ. Մորիկ կայսր հրամանով Կ. Պոլսում հրավիրվում է եկեղեցաժողով՝ այս անգամ ևս հայ-բյուզանդական դավանական միության հարցը քննելու համար: Ժողովին հրավիրված Մովսես կաթողիկոսը հրաժարվում է մասնակցել, սակայն այնտեղ է ուղարկում Վրթանես Քերթոդին և Գրիգոր եպիսկոպոսին: Ժողովին մասնակցում էին նաև Բյուզանդիային անցած Հայաստանի արևմտյան հատվածից հոգևորականներ: Թեև Վրթանես Քերթոդն և Գրիգոր եպիսկոպոսը մերժում են դավանական միության առա-

¹⁵³ Վարդանյան 2002, էջ 61:

¹⁵⁴ Ասողիկ 1885, էջ 85, Սեբեոս 2005, էջ 471, Հովհան Եփեսացի 1976, էջ 391–392, La Narratio 1952, p. 37, Մելիքսեթ-Քեկ 1934, էջ 41–42:

¹⁵⁵ Տե՛ս Michel le Syrien 1901, p. 305:

¹⁵⁶ Սեբեոս 2005, էջ 491:

¹⁵⁷ Տե՛ս Narratio 1952, p. 38:

ջարկը, սակայն հայ եպիսկոպոսներից շատերը հակվել էին քաղկեդոնականության կողմը: Այդ դավանափոխ եպիսկոպոսները իրենց կաթողիկոս են ձեռնադրում Հովհաննես եպիսկոպոսին՝ Կոզովիտ գավառի Բագարան գյուղից¹⁵⁸: Մասանյան Իրանին հաղթած Բյուզանդական կայսրությունը անդրկովկասյան տարածաշրջանում իր ազդեցությունն էլ ավելի է ամրապնդում և կարծում ենք, որ այդ ամենն էլ իր հերթին նպաստում է քաղկեդոնական քաղաքային ծավալմանը տարածաշրջանում:

Հակաթոռ կաթողիկոսության ստեղծմամբ թուլանում է Հայոց հայրապետի կենտրոնաձիգ ուժը, և որպես դրա հետևանք՝ նախկինում անջատողական միտումներ ցույց տված Սյունյաց եպիսկոպոսությունը կրկին առանձնանալու քաղաքականություն է վարում. «Սյունյաց Գրիգոր Բ եպիսկոպոսի պաշտոնավարման շրջանում (584–599) ժամանակավորապես ընդհատվեցին կաթողիկոսական և Սյունյաց աթոռների փոխհարաբերությունները»¹⁵⁹:

Գրիգոր և Զրիստափոր եպիսկոպոսներն իրենց եպիսկոպոսական ձեռնադրությունը ստացել էին Աղվանից կաթողիկոսի կողմից այնպես, ինչպես ժամանակին եղել էր Վրթանես եպիսկոպոսի պարագայում:

Սյունյաց եպիսկոպոսության առանձնացյալ վիճակը շարունակվում է մինչև Աբրահամ Ա Աղբաթանեցի կաթողիկոսի ձեռնադրության ժամանակը: Իսկ թե ինչ կերպ է տեղի ունեցել Սյունյաց եպիսկոպոսության վերստին ընդգրկումը Հայոց Եկեղեցու նվիրապետական միության մեջ հաղորդում է Ստեփանոս Օրբելյանը¹⁶⁰:

Մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանում Հայոց եկեղեցու հետ նվիրապետական միության հարցում ունեցած ինչպես Սյունիքի եպիսկոպոսության, այնպես էլ Աղվանից կաթողիկոսության դիրքորոշման վեր հանումը ունի մեծ կարևորություն: Ինչպես արդեն փորձել ենք ցույց տալ, Աբաս կաթողիկոսի օրոք տատանվող Աղվանից եկեղեցին վերադարձել էր Հայոց եկեղեցու հետ ունեցած միությանը: Սակայն, կարծում ենք, իրավիճակի փոփոխություն էր տեղի

¹⁵⁸ Տե՛ս նույն տեղում, p. 40, **Մեքեոս** 2005, էջ 491:

¹⁵⁹ **Ալեքսանյան** 2010, էջ 37:

¹⁶⁰ **Ստեփաննոս Օրբելյան** 1910, էջ 99:

ունեցել Աբասին հաջորդող Վիրո կաթողիկոսի գահակալման օրոք: 591 թվականի պարսկա-բյուզանդական հաշտությունից հետո այսրկովկասյան տարածաշրջանում ուժեղացած բյուզանդական քաղաքական ազդեցության արդյունքում քաղկեդոնական եկեղեցու քարոզչական գործունեության համար ավելի նպաստավոր պայմաններ էին հաստատվել: Քարոզչական գործունեության ուղղությամբ ձեռնարկվելիք քայլերի մասին է հաղորդում Սեբեոսը՝ մեջբերելով Մորիկ կայսեր հրամանը. «քարոզել գժողովն Քաղկեդոնի յամենայն եկեղեցիս Հայաստան երկրի և միաւորել հաղորդութեամբ ընդ զօրս իւր»¹⁶¹: Մորիկ կայսեր կոչը վերաբերելու էր ոչ միայն Հայաստանի եկեղեցիներին, այլև նրա հետ դեռևս թույլ կապերով միության մեջ գտնվող Վրաց և Աղվանից եկեղեցիներին: Ինչպես կոեսմենք հետագայում, այդ քարոզներն իրենց արդյունքներն են տալիս Վիրքում՝ հանգեցնելով վրացական եկեղեցու բաժանմանը Հայոց եկեղեցու հետ ունեցած նվիրապետական միությունից:

Կարծում ենք, որ այդ քարոզներն ինչ-որ արդյունքներ էին տվել նաև Աղվանքում, և այդ ամենի հետևանքը պետք է լիներ այն փաստի վկայությունը, որ Աբրահամ կաթողիկոսի ընտրության ժամանակ Աղվանից կաթողիկոսը «հակառակութեամբ ինչ իրիք ոչ եկն ի ժողովն»¹⁶²: Թեև որպես տրամաբանական բացատրություն կարող են որոշ հետազոտողներ առաջ քաշել այն կարծիքը, որ այդ ժամանակ Պարսից արքունիքում պատանդի կարգավիճակով գտնվող Վիրո կաթողիկոսը չէր կարող գալ Դվին, սակայն, կարծում ենք, որ կաթողիկոսի ընտրությանը իրեն մասնակցության հնարավորություն թերևս կտրվել Մմբատ Բագրատունու միջնորդությամբ, եթե այդպիսի ցանկություն լիներ Վիրոյի կողմից: Կաթողիկոսական ընտրության ավարտից հետո Աբրահամ Աղբաթանեցին իր շրջագայական թղթում¹⁶³ գրում է, որ Աղվանքը, Վրաց եկեղեցու նման քողարկելով իր հեռանալը Հայոց եկեղեցուց, որոշ ժամանակ հարել էր քաղկեդոնականությանը, սակայն հաջողվել էր նրան այդ ճանապարհից դարձի բերել: Չնայած այն հանգամանքին, որ Աբրահամ

¹⁶¹ Սեբեոս 2005, էջ 491:

¹⁶² Ուխտանէս Եպիսկոպոս 2010, էջ 551:

¹⁶³ Գիրք Թղթոց 1901, էջ 193:

կաթողիկոսի հաղորդումից իմանում ենք Աղվանից դարձի մասին, սակայն Սերեոսը, ով իր աշխատությունում խոսում է «Պարսից ժողովից» (615/616 թթ.¹⁶⁴ իսկ մեկ այլ հաշվարկով 617/618 թթ.¹⁶⁵) մասին, այնտեղ Աղվանից կաթողիկոսին հիշատակում է որպես քաղկեդոնական¹⁶⁶: Ըստ Սերեոսի, «Պարսից ժողով»-ի վերջնարդյունքում Խոսրով արքայի հրամանով Հայոց եկեղեցու դավանանքը հաստատվել է իբրև Սասանյան տերության քրիստոնյա համայնքների համար միակ ընդունելի դավանանք: Դատելով Խոսրով արքայի հրամանից՝ Հայոց դավանանքը պետք է պարտադիր լիներ նաև աղվանների համար և կարծում ենք, որ Աղվանից եկեղեցին ստիպված է եղել վերադառնալ Հայոց եկեղեցու հետ ունեցած նվիրապետական միությանը: Պետք է, որ Վրաց եկեղեցին էլ ժամանակավորապես վերականգնած լիներ իր նվիրապետական միությունը Հայոց եկեղեցու հետ¹⁶⁷:

Սևերիոս Անտիոքացու եւ Հովհանոս Հալիկառնացու քանավեճերի արձագանքները Հայաստանում. Նախորդ ենթագլխում փորձեցինք ցույց է տալ, որ անջատողական ձգտումներ ցուցաբերած Սյունիքի եպիսկոպոսության և Աղվանից կաթողիկոսության կապերը թուլացել էին Դվինի կաթողիկոսության հետ և այս տարածաշրջաններում ակտիվացել էին մի շարք դավանական ուղղություններ, որոնք տարբերվում էին Հայոց եկեղեցու դավանանքից: Թեև այդ դավանական ուղղություններից Հայոց եկեղեցուն առավել անհանգստություն պատճառողներն էին նեստորականությունն ու հատկապես քաղկեդոնականությունը, բայց կային ևս երկու դավանական ուղղություններ, որոնք, Հայոց եկեղեցու դավանանքից տարբերվող մոտեցում ունենալով Քրիստոսի Ս. Մարդեղության հարցում, մտահոգության առարկա էին դարձել Հայոց դավանանքի անդարտության հարցում պայքարող հոգևորականների համար: Որպեսզի ընկալելի լինի, թե ինչ դավանական ուղղությունների մա-

¹⁶⁴ Գանիելեան 1981, № 4, էջ 197:

¹⁶⁵ Տե՛ս Esbroeck 2001, p. 162–175:

¹⁶⁶ Սերեոս 2005, էջ 542–543:

¹⁶⁷ Ալինեան 1910, էջ 160, Ադոնց 2006, էջ 499–500, Հակոբեան 2013, էջ 43–44:

սին է խոսքը, հարկ է համառոտակի անդրադառնալ Սևերիոս Անտիոքացու և Հուլիանոս Հալիկառնասցու աստվածաբանական բանավեճերի նկատմամբ Հայաստանի եկեղեցու արձագանքներին:

Մինչ Հուլիանոս եպիսկոպոսի և Սևերիոս պատրիարքի միջև ծագած աստվածաբանական բանավեճին անդրադառնալը, անհրաժեշտ ենք համարում նաև շատ համառոտ կերպով խոսել Բյուզանդական կայսրությունում իրականացված կրոնական այն քաղաքականության մասին, որն իրականացվել էր Չենոն (474–475 և 476–491), Անաստաս Ա (491–518) և Հուստինոս Ա (518–527) կայսրերի¹⁶⁸ օրոք:

Քաղկեդոնի եկեղեցաժողովից հետո Բյուզանդական եկեղեցում սկսվել էր մի անհաշտ պայքար այդ եկեղեցաժողովի որոշումները մերժող և ընդունող երկու հակադիր կողմերի միջև, ինչը սպառնում էր ոչ միայն եկեղեցու, այլև երկրի ներքին կյանքի կայունությանը: Ներեկեղեցական հարաբերությունները կարգավորելու համար քայլեր են ձեռնարկվում Չենոն կայսեր և Կ. Պոլսի Ակակիոս պատրիարքի կողմից: Եկեղեցու ներսում անդորրի վերականգնելուն էլ միտված է եղել 482 թվականին հրապարակված Չենոն կայսեր դավանաբանական բնույթի այն հրովարտակը, որը պատմության մեջ հայտնի է Չենոնի «Հենտիկոն»՝ «Միության գիր» անվամբ: Եկեղեցադավանաբանական պառակտման հաղթահարմանը միտված հրովարտակի որոշումն ուժի մեջ է մնում նաև Չենոնին հաջորդած Անաստաս կայսեր օրոք¹⁶⁹:

Քանի որ Հռոմի աթոռը մերժել էր ուղղադավան համարել Չենոն կայսեր հրովարտակը, լարվում են հարաբերությունները Բյուզանդական կայսրության և Հռոմի պապության միջև: Հռոմի պատրիարքության հետ հարաբերությունների կարգավորումը սկսվում է 518 թվականից, երբ գահ է բարձրանում Հուստինոս Ա կայսրը: Նրա

¹⁶⁸ Հիշատակված կայսրերի օրոք իրականացված կրոնական քաղաքականության մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Schwartz** 1934, **Townsend** 1936, p. 78–86, **Grillmeier** 1986, S. 279–380, **Kötter** 2013, **Грацианский** 2015, с. 188–200, **Грацианский** 2016, с. 44–63:

¹⁶⁹ Անաստաս կայսեր կրոնական քաղաքականության մասին տե՛ս **Charanis** 1935:

օրոք տեղի է ունենում կրոնական քաղաքականության փոփոխություն և սկիզբ է առնում բռնության և հարկադրանքի այնպիսի ալիք, որի վերջնարդյունքում քաղկեդոնականությունը պետության կողմից հովանավորվող և ընդունելի դավանական ուղղություն է դառնում: Հուստինոսի կառավարման հենց առաջին տարուց սկսյալ հալածանքներ են սկիզբ առնում հակաքաղկեդոնականների հանդեպ. այդ հալածանքների արդյունքում Եգիպտոսում են հայտնվում բազմաթիվ եպիսկոպոսներ¹⁷⁰, որոնց շարքում Հայկառնաս քաղաքի եպիսկոպոս Հուլիանոսն և Անտիոք քաղաքի պատրիարք Սևերիոսն: Այս երկու անձնանց միջև Ալեքսանդրիայում վեճ է ծագում այն հարցի շուրջ, թե Հիսուս Քրիստոսի մարմինը պետք է համարել անապակա՞ն, թե՞ ապականացու: Հուլիանոսն եւ Սևերիոսը տարբեր կերպ են պատասխանում իրենց ուղղված նույն հարցին, ինչի արդյունքում բուռն դավանական վեճեր են ծավալվում հակաքաղկեդոնական եկեղեցու ներսում: Մեսրոպ քահանա Արամյանի բնութագրմամբ հետևյալ կերպ էին օգտագործվում հիշատակված հասկացությունները. «Ապականութիւն (φθορά) կամ անապականութիւն (ἀφθαρσία) եզրերը սոյն վիճաբանութեան մէջ բնորոշում էին ոչ թէ Տիրոջ մարմնի քայքայելի կամ ոչ քայքայելի լինելը (այս առումով բոլորն էլ համաձայն էին, որ Տիրոջ մարմինը ենթակայ չէ մեղքի եւ քայքայման պրոցեսների), այլ Փրկչի մարդկային կիրճնդունակութեան (կրքերը կրելու հանձնառութիւն¹⁷¹) ականայ կամ կամաւոր լինելը: Հարցն այն մասին էր, թէ որքանով են Քրիստոսին բնորոշ մարդկային կրքերը (ἀνθρώπινα πάθη), աւելի ստոյգ՝ այսպէս կոչուած անմեղ կամ անանգոսնելի կամ անպարսաւ կրքերը (ἀδιάβλητα πάθη)՝ տիրութիւնը, երկիւղը, սովը, ծարաւը եւ այլն, որոնք դիտարկուում են որպէս մեղքի հետեւանքային վիճակներ»¹⁷²:

¹⁷⁰ **Michel le Syrien** 1901, p. 169–172, **Միխայել Ասորի** 1870, էջ 236–239, **Միխայել Ասորի** 1871, էջ 219–222:

¹⁷¹ Բացատրությունը ավելացվել է մեր կողմից՝ կիրճնդունակության տերմինը առավել ընկալելի դարձնելու համար: Բառի բացատրությունը տե՛ս. **ՆԲՀԼ**, 1836, էջ 1100:

¹⁷² **Արամեան** 1992, էջ 106–107:

Սևերիոս Անտիոքացու և Հուլիանոս Հալիկառնասցու կենդանության օրոք և նրանց մահից հետո ծավալված դավանական բանավեճերն իրենց արձագանքն են գտել ողջ քրիստոնյա Արեւելքում անմասն չթողնելով նաև Հայոց եկեղեցին¹⁷³: Երկու աստվածաբանների հետևորդներն ասորիների միջավայրում բռն լքարոզչական գործունեություն ծավալելուց բացի ձգտել են նաև իրենց գաղափարակիցները գտնել հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների շրջանակներում: Քանի որ Հայոց եկեղեցին իր կազմավորման սկզբնական ժամանակից իսկ շփման մեջ էր քրիստոնեություն դավանող ասորի համայնքների հետ¹⁷⁴, բնականաբար, և՛ Սևերիոսի և՛ Հուլիանոսի հետևորդները փորձել են համախոհներ գտնել նաև Հայաստանում:

Հուլիանոս Հալիկառնասցու մահից հետո նրա հետևորդները բաժանվում են բյուզանդական և պարսկական տիրություն գտնվող թեւերի¹⁷⁵, որոնց առաջնորդներն են դառնում Պրոկոպիոս Եդեսացին և Աբդիշոն:

Պրոկոպիոս Եդեսացու և նրա հաջորդների մասին տեղեկություններ է հաղորդում Սևերիոս Անտիոքացու հայտնի հետևորդ եպիսկոպոսը՝ Հովհաննես Եփեսացին (մոտ 507–589), ում հաղորդած տեղեկությունները հետագայում ընդգրկվել են «Չուքնիկի տարեգրություն»-ում: Այս տարեգրությունում խոսվում է այն մասին, որ 548/49 թ. մահամերձ վիճակում գտնվող Պրոկոպիոս Եդեսացուն հետևորդները հորդորում են իրավահաջորդ նշանակել, սակայն Պրոկոպիոսը հակականոնական համարելով հորդորը՝ մերժում է և նրա հետևորդները «ստիպված» են լինում յուրօրինակ լուծում գտնել. նրանք հավաքվում են Պրոկոպիոս Եդեսացու դիակի շուրջ, բարձրացնում մահացածի ձեռքը և դրանով Եվտրոպոս վարդապետին եպիսկոպոս ձեռնադրում, իսկ Եվտրոպոսն էլ իր հերթին

¹⁷³ Սևերոս Անտիոքացու և սևերականության մասին մանամասն տե՛ս, օր. **Pauline, Hayward** 2004, **Severus and Sergius** 2011, **D’Alton** 2016: Հուլիանոս Հալիկառնասցու և հուլիանականների մասին տե՛ս **Draguet** 1924, **Kofsky** 2013, p. 251–294, **Possekkel** 2013, p. 437–458, **Alpi** 2009:

¹⁷⁴ Հայ-ասորական եկեղեցական և մշակութային շփումների մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Տէր-Մինասեանց** 1908, **Арутюнова-Фиданян** 2007, с. 7–25, **Թարվերդեան** 2014, **Тер-Петросян** 2022:

¹⁷⁵ Տե՛ս **Possekkel** 2013, p. 450–451:

ձեռնադրում է ևս տաս եպիսկոպոսների, որոնց ուղարկում է տարբեր վայրեր՝ Կ. Պոլիս, Ալեքսանդրիա, Հայաստան, Ասորիք և Պարսկաստանի Բեթ-Նումանի Հիրթա շրջանը՝ հովվելու հուլիանական հավատացյալներին¹⁷⁶:

Պրոկոպիոս Եղեսացու մահվան և Եվտրոպոսի ձեռնադրության մասին վկայություն է թողել նաև Միքայել Ասորին իր «Ժամանակագրություն»-ում¹⁷⁷:

Միքայել Ասորի պատմիչն արժեքավոր հիշատակում¹⁷⁸ է թողել նաև այն մասին, որ յոթամյա դատապարտությունից հետո ազատ

¹⁷⁶ Տե՛ս **Iohannis Ephesini** 1999, p. 121–123:

¹⁷⁷ **Michel le Syrien** 1901, p. 263–264, **Միխայել Ասորի** 1870, էջ 271–272, **Միխայել Ասորի** 1871, էջ 252–254: Կարծում ենք հետաքրքիր կլինի մեջբերել Միքայել Ասորու երկի հայերեն թարգմանության երկու տարբերակների համապատասխան հատվածները.

1. «Մի ոմն ի նոցանէ չոգաւ զհիւսիսիւ և յարեւելս և եկն յԱզրունն և ել ի Հայս. և ոչ ընկալան գնաւ. այլ առաքեցին թուղթ առ Թէոդորոս պատրի արքն Անտիոքու. եթէ դուք զինչ ասեք այսմ աղանդոյ, տա՛յք ողջոյն՝ թէ ոչ. և նա կատարեալ էր զկեանս իւր: Բայց յաշակերտաց նորա լուան զճմարիտն և հալածեցին գնոսա: Բայց ի Կապպադովկիայ բազումք խաբեցան ի նոցանէ: Ասեն ոմանք թէ և ի մասնէ ի Հայոց սակաւք հաւանեցան առ ժամանակ ինչ մինչև ի կատարելոցն իւրեանց սաստեալք եղեն և ի բաց կացին» (**Միխայել Ասորի** 1870, էջ 272).

2. «...և ոմն ի նոցանէ գնաց զհիւսիսիւ և խաբեաց զբազումս, և եկն յԱզրուն և ի Հայս, և ոչ ընկալան Հայք. այլ առաքեցին յերկուց կողմանց թուղթ առ պատրիարքն Թէոդորոս ուղղափառացն, և նա կատարեալ էր զկեանս: Եւ ապա գրեցին թուղթ մի Քաղկեդոնիտքն և թուղթ մի ուղղափառքն, և միմիանց չէին վկայ գրեալքն և հալածեցին զոցա: Եւ ի Կապպադովկիա յոլովք խաբեցան և ասեն, թէ առ ժամանակ մի գտեղի կալաւ ի մասն ինչ Հայոց, մինչև ի կատարելոցն սրբեցաւ չարութիւնն» (**Միխայել Ասորի** 1871, էջ 255):

¹⁷⁸ Տե՛ս **Michel le Syrien** 1901, p. 266: Հետաքրքիր է, որ եթէ ասորական բնագրում խոսվում է Դադայի Հայաստան գալու, ինչպես նաև նրա քարոզչության արդյունքում 72 եպիսկոպոսների «մոլորության» մեջ ընկնելու մասին, ապա Միքայել Ասորու երկի հայերեն թարգմանության երկու տարբերակներում ոչ միայն բացակայում է Դադայի անվան հիշատակությունը, այլև խոսվում է այն մասին, որ նրան չեն ընդունել Հայաստանում: Ուշադրության արժան է հայերեն թարգմանության այն հատվածները ևս, որտեղ ի տարբերություն ասորական բնագրի, խոսվում է նաև այն մասին, որ Դադայի գաղա-

արձակված հուլիանական եպիսկոպոս Դադան Մծբինից քարոզչական գործունեությամբ «եկն յԱզրունն և ել ի Հայս»: Ըստ Միքայել Ասորու՝ Դադա եպիսկոպոսը պատկանել է հուլիանական այն կուսակցությանը, որի առաջնորդն է եղել Ամմոնիոս եպիսկոպոսը¹⁷⁹:

Բացի Եվտրոպոսի ձեռնադրած եպիսկոպոսի Հայաստան գալու հիշատակությունից, մեզ տեղեկություններ են թողել հայկական սկզբնաղյուրները¹⁸⁰ այն մասին, որ հուլիանական հոգևորական Աբրդիշոն ևս հայտնվել է Հայաստանում: Հայկական սկզբնաղյուրներից իմանում ենք, որ Աբրդիշոն եպիսկոպոսական ձեռնադրություն է ստացել Հայոց կաթողիկոս Ներսես Բ Բագրեվանդցու կողմից:

Մեզ համար շատ հավանական է թվում այն վարկածը, ըստ որի Աբրդիշոն պետք է լիներ այն հոգևորականներից մեկը, ով կասկածի տակ էր առել Եվտրոպոսի ձեռնադրության վավերականությունը: Ենթադրաբար հենց այդ պատճառով էլ Աբրդիշոն Հայաստան էր եկել, որպեսզի վավերական կերպով եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանար:

Հայոց մատենագրությունում Աբրդիշո եպիսկոպոսի անվան բազմակի հիշատակությունը դավանական տարբեր խնդիրների ժամանակ, հիմք է տալիս մեզ ենթադրելու, որ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները հուլիանականների հետ եղել են ոչ միայն կազմակերպչական, այլ նաև վարդապետական մակարդակի¹⁸¹: Մենք են-

փարները ընդունելի է եղել Կապադովկիայում և ժամանակավոր կերպով նաև Հայաստանում՝ բայց սակավ թվով անձանց շրջանակում:

¹⁷⁹ Վերջերս տպագրված իմ հոդվածում վրիպակման պատճառով չի նշվել այս տեղեկությունը (տե՛ս **Նահապետյան** 2024, էջ 181):

¹⁸⁰ Աբրդիշոյի գործունեության և նրա մասին գրող հայկական աղբյուրների վերլուծությունը տե՛ս **Hainthaler** 2014, S. 81–91:

¹⁸¹ Այս հարցում համակարծիք չեմ Վիադա Հարությունովա-Ֆիդանյանի հետ: Նա խոսելով հուլիանոսականների վերաբերյալ «Narratio de rebus Armeniae»-ի քաղկեդոնադավան հեղինակի հաղորդած տեղեկությունների հուլիանոսականների մասին, ենթադրում է. «Текст «Повествования» позволяет предположить, что единение армян и сирийских юлианитов было не столько доктринальным, сколько организационным, поскольку армянские иерархи рукоположили во епископы не только Абдишо и его соотечественника-юлианита, но и яковита Евтихия и некоего приверженца «другой ереси» (§ 75–76)» (**Арутюнова-Фиданян** 2002, с. 66–67):

թաղրում ենք, որ հուլիանականների հետ սերտ հարաբերությունները շարունակական ընթացք են ունեցել ոչ միայն Ներսես Բագրևվանդեցու, այլև նրան հաջորդած կաթողիկոսների օրոք¹⁸²: Թեև Հայոց եկեղեցու վարդապետության ամբողջականացման համար առանցքային նշանակություն են ունեցել Չ դարի ընթացքում հրավիրված Դվինի եկեղեցաժողովներն և Հուլիանոս Հալիկառնասցու վարդապետության հետ առնչակցությունները, սակայն մեզ անձանոթ է որեւէ խորքային հետազոտություն¹⁸³, որը համընդգրկուն կերպով կբացահայտեր Հայոց եկեղեցու վերաբերմունքը Հուլիանոս Հալիկառնասցու եւ նրա գաղափաների հանդեպ Չ դ. երկրորդ կեսից մինչև 726 թ. Մանազկերտի ժողովը ընկած ժամանակահատվածում: Իսկ Մանազկերտում Մարմնացյալ Բանի անապականության հարցում Հայոց եկեղեցու կողմից ընդունվել էին այնպիսի ընկալումներ, որոնք, ունենալով նմանություններ, այնուամենայնիվ տարբերվում էին Հուլիանոս եպիսկոպոսի վարդապետությունից:

Ի տարբերություն հուլիանականների հետ ունեցած բավակահին սերտ հարաբերությունների՝ ոչ այնքան «ջերմ» էին դասավորվել Հայոց եկեղեցու եւ Սևերիոսի հետևորդների հարաբերությունները: Եւ չնայած այն հանգամանքին, որ Սևերիոսի գաղափարակիցները

¹⁸² Ե. Տեր-Մինասյանը վերլուծելով Միքայել Ասորու և Բարիեբրեոսի տեղեկությունները Նինվեի, Աթորի և Մար-Մաթայի մետրոպոլիտների ձեռնադրության մասին, կարծում է, որ այդ մետրոպոլիտներն իրենց ձեռնադրությունը մինչև Է դարի 30-ական թվականները ստացել են Հայոց կաթողիկոսի ձեռքից: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Տեր-Մինասեանց** 1908, էջ 121–132:

¹⁸³ Մինչ օրս արդիական է Մեծի Տանն Կիլիկոն կաթողիկոս Գարեգին Բ Սարգիսյանի արած դիտարկումը Հուլիանոս Հալիկառնասցու եւ նրա գաղափաների հանդեպ Հայոց եկեղեցու վերաբերմունքի ուսումնասիրության հետ կապված. «Ե. Տեր-Մինասեանցը եւ Կ. Տեր-Մկրտչեանը այս բնագավառում անգնահատելի ներդրում են ունեցել՝ հետազոտության նոր հորիզոններ բացելով, սակայն նրանց սկսած գիտական աշխատանքը չի ստացել իր շարունակությունը» (**Sarkissian** 1975, p. 215): Ե. Տեր-Մինասեանցի եւ Կ. Տեր-Մկրտչեանի հետազոտությունները մեզ հետաքրքրող նյութի վերաբերյալ առավել մանրամասն տե՛ս **Տեր-Մինասեանց** 1908, էջ 87–135, **Տեր-Մկրտչեան** 1908, էջ 200–205, **Կնիք հաւատոյ** 1914, էջ LVII–CVII, **Տեր-Մինասյան** 1971, էջ 105–118:

քարոզչական նպատակով հայտնվել էին Հայաստանում, սակայն նրանց չի հաջողվում հասնել նույն արդյունքին, ինչ արձանագրել էին հուլիանականները: Սևերիոս Անտիոքացու մահից (538 թ.) հետո սևերիոսական գաղափարների տարածման ուղղությամբ բուռն գործունեություն է ծավալում 542 թ. եպիսկոպոս օժված Հակոբ Բարադետսը կամ Ծանձադոսը: Նա համագործակցության մեջ գտնվելով կայսեր և Կ. Պոլսի պատրիարքի հետ քաղկեդոնական եկեղեցու հետ միություն կնքելու հարցում¹⁸⁴, հետևողական քարոզչական ու կազմակերպչական աշխատանքի շնորհիվ կարողանում է իր հոգևոր իշխանության տակ համախմբել Բյուզանդական կայսրության սահմաններում գտնվող հակաքաղկեդոնական քրիստոնյաների մեծ մասին՝ կազմավորելով Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցին, որն երբեմն կոչվում է Հակոբիկյան եկեղեցի: Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու կազմավորման համար կարևոր նշանակություն է ունենում 553 թ. հետո Հակոբ Բարադետսի կողմից կատարված եպիսկոպոսական ձեռնադրությունները: Նոր եպիսկոպոսների ձեռնադրությունը կարծես թե տեղի էր ունեցել այն նպատակադրմամբ, որ հետագայում նրանք իրենց թեմերի հետ միասին միություն կնքեն կայսերական եկեղեցու հետ¹⁸⁵: Կարծում ենք, որ կայսերական իշխանության հետ համագործակցող Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու ներկայացուցիչներից էր զգուշանալու կոչ անում Աբդիշո եպիսկոպոսը, ով, դիմելով Հայոց Ներսես կաթողիկոսին, հայտնում էր, որ «հերձուածողք, որ ունին զՍեւերոսի չար ուսումն» մտադրություն են հայտնել գնալ Հայաստան¹⁸⁶:

Հակոբ Բարադետսի կազմավորած եկեղեցու ներկայացուցիչ Եվտիքեսի Հայաստանում հայտնվելու և նույնիսկ հայերի կողմից եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանալու մասին է պատմում «Narratio de rebus Armeniae»-ի հայ քաղկեդոնադավան հեղինակը¹⁸⁷: Թեև Եվտիքեսի Հայաստան գալու և եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանալու փաստը չենք կարող այլ սկզբնաղբյուրներով հիմնավորել, սակայն Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու առաջնորդ Հակոբ

¹⁸⁴ Տե՛ս **Grazianskij** 2021, S. 244:

¹⁸⁵ Տե՛ս նույն տեղում, S. 270–278:

¹⁸⁶ Տե՛ս **Գիթք Թղթոց** 1901, էջ 60:

¹⁸⁷ Տե՛ս **Narratio** 1952, p. 36:

Բարադեոսի Հայաստանում հայտնվելու տեղեկությունը հաստատվում է ասորական և ս մեկ սկզբնաղբյուրի միջոցով:

Հակոբ Բարադեոսի Հայաստանում հայտնվելու մասին տեղեկություն ենք քաղում Հովհաննես Եփեսացու աշխատանքի Հակոբ Բարադեոսի կենսագրությանը անդրադարձող հատվածից, որտեղ գրված է. «Ապա զինավորվեց երանելի Հակոբը Աստծո երկյուղով և հագավ արդարության գրահը և իր ընթացքն ուղղեց ոչ միայն դեպի Ասորիքի երկրները, այլ նաև դեպի ամբողջ Հայաստանն և Կապադովկիան»¹⁸⁸: Ինչպես կարծում է Ե. Տեր-Մինասյանը՝ ամենայն հավանականությամբ Հակոբը այցելել է Հայաստանի հարավում գտնված Մավերյան համայնքներին և գուցե աշխատել է նաև Հայոց եկեղեցու հետ հաղորդակցություն պահպանել¹⁸⁹:

Ընդհանրացնելով Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու ներկայացուցիչների մասին մեր վերլուծությունը, պետք է ընդգծենք այն իրողությունը, որ Սևերիոս Անտիոքացու հետևորդները, քարոզական գործունեությամբ հայտնվելով Հայաստանում, իրենց ջանքերն են ներդրել համախոհներ շահելու գործում:

Մավերոս Անտիոքացու գաղափաների դատապարտումը Արքայապետի Ա Աղբյթանեցի կաթողիկոսի կողմից. Չնայած Հակոբ Բարադեոսի հետևորդների հետ Հայոց եկեղեցու որևէ ներկայացուցչի համագործակցության մասին խոսելը խնդրառու է, սակայն ստորև կփորձենք ցույց տալ, որ հնարավոր է սևերիոսական գաղափարները ընդունելություն էին գտել Սյունիքի եւ Աղվանքի հոգևոր ու աշխարհիկ որոշ այրերի մոտ: Եւ դա՛ նույնիսկ այն պարագայում, որ Սևերիոս Անտիոքացու անունը 555 թ. Դվինի եկեղեցաժողովից սկսյալ նգովքի ենթակա անձանց ցուցակում էր ընդգրկել ինչպե՛ս Ներսես Բ Բագրեւանդեցի կաթողիկոսը¹⁹⁰, այնպե՛ս էլ իրեն հաջոր-

¹⁸⁸ Տե՛ս **Joannis Ephesi** 1868, p. 369:

¹⁸⁹ **Տեր-Մինասեանց** 1908, էջ 134:

¹⁹⁰ **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 57:

դած Հովհաննես Բ Գաբրելենացին¹⁹¹, Աբրահամ Աղբաթանեցին¹⁹² եւ Կոմիտաս Ա Աղցեցին¹⁹³:

Թվում է, որ Սյունիքում և Աղվանքում Է դարի սկզբին հոգևոր և աշխարհիկ անձանց շրջանակում եղել են այնպիսիք, որոնք համակրել են Սևերիոս Անտիոքացու գաղափարներին, իսկ մեր այդ ենթադրության հիմնավորման համար, կարծում ենք, փաստարկ է պարունակում «Գիրք Թղթոց»-ում պահպանված մի արժեքավոր սկզբնաղբյուր, որը կրում է «Պատասխանի ի հայոց թղթոյն Աղուանից Վրթանիսի Քերդողի» խորագիրը¹⁹⁴:

Ի դեպ, զարմանալի է, որ այս սկզբնաղբյուրի բովանդակած տեղեկությունը վրիպել է անվանի հայագետ Երվանդ Տեր-Մինասյանի ուշադրությունից: Իր հիմնարար «Հայոց Եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ» աշխատանքում նա թեև ծավալուն կերպով խոսել է Հայոց եւ Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցիների

¹⁹¹ **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 83:

¹⁹² **Աբրահամ Աղբաթանեցի** 2005, էջ 42:

¹⁹³ **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 216:

¹⁹⁴ Տես նույն տեղում, էջ 196–211: Թղթի համառոտ տարբերակը պահպանվել է նաև Մովսես Դասխուրանցու աշխատանքում հետևյալ վերնագրով. «Պատասխանի թղթոյն Միսիթարայ՝ Ամարասայ եպիսկոպոսի Հայոց, զոր հայհոյականս էր վերաբերեալ ի գրեանսն» (տե՛ս **Մովսես Կաղանկատուացի** 2010 էջ 346–349): Թղթի ամբողջական բնագիրը հրատարակվել է նաև էջմիածնական «Գիրք Թղթոց»-ի երկու ձեռագրերի հիման վրա «Արարատ» հանդեսի 1896 թ. Ժ համարի հավելվածում: Պարույր Մուրադյանը եւ Ալեքսան Հակոբյանը, հաշվի առնելով թղթի հրատարակված տարբերակները, կազմել են քննական բնագիրը (**Աբրահամ Աղբաթանեցի** 2005, էջ 21–37): Հաշվի առնելով Վրթանես Քերդողի հեղինակած գրվածքների համեմատությունը բնագրի հետ՝ նրանք գտնում են, որ թղթի հեղինակը ոչ թե Վրթանեսն է, այլ Աբրահամ Աղբաթանեցի կաթողիկոսը: Կարծում ենք, հեղինակի մասին հետազոտողների այդ դիտարկման ճշմարտացիությունը գալիս է ամրապնդելու Գիրք Թղթոցի Անտոնյան ձեռագրի գրիչ Թումաս քահանայի թողած հիշատակությունը Թղթի վերջնամատում՝ «Թուղթ երկուք անկեալ գոյով յօրինակին, պակասին աստէն աւարտն թղթոյն Աբրահամու առ Աղուանս եւ սկիզբն թղթոյ ի Միջագետս» («Պատասխանի ի հայոց թղթոյն Աղուանից Վրթանիսի Քերդողի», **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 211): Երախտագիտությամբ պետք է հիշատակեն, որ Ալեքսան Հակոբյանի և Արթուր Մաթևոսյանի հետ քննարկումներն իրենց ավանդն են բերել Աբրահամ Աղբաթանեցու թղթի բովանդակության առավել լավ ընկալման գործում:

փոխհարաբերությունների մասին, սակայն չի հիշատակել այն փաստը, որ Սևերիոս Անտիոքացու գաղափարների քննադատություն կա Աբրահամ կաթողիկոսի նամակում: Վերջինից իմանում ենք, որ այն ուղղված է Ամարասի Մխիթար եւ Մեծիրանքի Սիմոն եպիսկոպոսներին՝ ի պատասխան նրանց կողմից արված հարցումների: Նամակը պետք է գրված լիներ Աբրահամ կաթողիկոսի ձեռնադրությունից հետո ընկած ժամանակահատվածում, քանի որ հիշատակվող կաթողիկոսի անվան հետ միաժամանակ եպիսկոպոսների շարքում առկա է Սյունյաց Դավիթ եպիսկոպոսի անունը: Նա հաջորդել էր Հայոց կաթողիկոսի ընտրությանը մասնակցած Քրիստափոր եպիսկոպոսին: Կաթողիկոսը հանդիմանում է Աղվանից եպիսկոպոսներին այն պատճառով, որ իրենք չեն հակառակվել Սյունյաց Գրիգոր իշխանի¹⁹⁵ կողմից առաջ քաշված դավանական տեսակետներին. «...Բանգի գրով ի ձեռք պատմեցեք մեզ զձեր գորպես պաշտութիւն եւ զկամս թէ անհակառակ արդեւք զգործեալ հակառակութիւն զոր ընկալաք ի նախարարէ միոյ Սիւնոյ Գրիգոր անուն»¹⁹⁶:

Բնագիրն ուշադիր կարդալով՝ կարելի է տեսնել, որ առանցքային թեման, որի շուրջ ծավալվում է քննարկումը, դա «**Մարմնացեալ Բան**»-ի ընկալման հարցն է¹⁹⁷: Աբրահամ կաթողիկոսի կողմից քննադատության է ենթարկվում «Բան»-ի մարդեղացման կերպի վերաբերյալ տարածված բոլոր այն ընկալումները, որոնք տարբերվում էին Հայոց եկեղեցու դավանանքից: Նամակագիրը կոչ է անում Աղվանից եպիսկոպոսներին Աստծո եկեղեցուց հեռացնել **Բանին մարմնացելոյ** «գհայիոյոդս», «զթիւր միտս խորամանկեալս զպէսպէս ուսուցանողս», «զաւտարաձայնութիւնս յառաքելոցն»: Իսկ թե ո՞ր դավանական ուղղություններից զգուշանալու կոչ էր անում Աբրահամ կաթողիկոսը, փորձել է պարզել Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-

¹⁹⁵ Կարծում ենք, որ խոսքը գնում է Սյունյաց գահերեց Սահակ իշխանին հաջորդած Գրիգորի մասին, ով, ըստ Ստեփանոս Օրբելյանի, «քաջ նուիրակ» կոչվելով, իր մատուցած ծառայությունների համար նույնիսկ արժանացել էր Խոսրով Բ Փարվեզի փեսան դառնալու պատվին: Գրիգորի մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Ստեփաննոս Օրբելյան** 1910, էջ 52–53:

¹⁹⁶ **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 196:

¹⁹⁷ **Աբրահամ Աղբաթանեցի** 2005, էջ 22:

Մկրտչյանը՝ այդ խնդրին նվիրված իր հոդվածում¹⁹⁸: Նա կարծում է, որ Թ-դրում Երրորդաբանության մասին խոսվող հատվածում պե-լագյանների եւ նեստորականների աղանդների կապակցության մի աղոտ հետք է նշմարվում¹⁹⁹, իսկ ընդհանուր առմամբ Աղվանից մո-լորությունն ավելի նեստորական բնավորություն ուներ, որն էլ իր հերթին, անշուշտ, քաղկեդոնական վեճերից էր առաջ եկել²⁰⁰: Մա-սամբ համամիտ լինելով Կարապետ եպիսկոպոսի տեսակետի հետ՝ մենք ևս կարծում ենք, որ նամակում քաղկեդոնական վարդապե-տությունը քննադատության ենթարկվող դավանական ուղղու-թյուններից մեկն է, սակայն ոչ միակը: Թ-վում է, թե քաղկեդոնա-կանության հետ միաժամանակ քննադատության թիրախում է ևս մեկ դավանական ուղղություն, որը Հայոց եկեղեցու դավանանքից տարբերվող մոտեցում ուներ Քրիստոսի Ս. Մարդեղության վերա-բերյալ, և այդ ուղղությունն է սևերիոսականությունը: Նման կար-ծիքի համար հիմք ենք համարում մեր համեմատությունը, որը կա-տարել ենք Աբրահամ կաթողիկոսի հիշյալ թղթի եւ մեկ այլ սկզբն-աղբյուրի՝ «Տեսոն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի խոստովանու-թիւն»-ի²⁰¹ միջեւ: Աբրահամու Աղբաթանեցու այս վերջին երկում թվարկվում է նգովքի ենթակա բոլոր այն հերետիկոսների անուները, որոնց ուսմունքը նա համարում է շեղված Նիկիայի, Կոստանդնու-պոլսի եւ Եփեսոսի եկեղեցաժողովներում ընդունված վարդապե-տություններից: Այդ շարքում որպես վերջին հերետիկոսական ուս-մունքի հեղինակ է հիշատակվում Սևերիոս Անտիոքացին, ում մա-

¹⁹⁸ **Տեր-Մկրտչյան** 1896, էջ 443–447: Նեստորականության և քաղկեդոնա-կանության հայ միջնադարյան ընկալումը պատկերացնելու համար, կարծում ենք, տեղին է մեջբերել այս առթիվ գրված Ե. Տեր-Մինասյանի պարզաբանու-մը. «Հարկավոր է, վերջապես, հասկանալ, որ ինչպես առհասարակ արևելյան քրիստոնյաններն ընդհանրապես, այնպես էլ հայերը մասնավորապես, նես-տորականության մեջ տեսել են քաղկեդոնականության արմատները և Քաղ-կեդոնի ժողովի որոշումները համարել են նեստորականության վերածնունդ, ուստի և հաճախ իբրև հոմանիշ գաղափարներ են գործածել նեստորակա-նություն և քաղկեդոնականություն բառերը» (**Տեր-Մինասյան** 1946, էջ 238):

¹⁹⁹ **Տեր-Մկրտչյան** 1896 էջ 445:

²⁰⁰ Նույն տեղում:

²⁰¹ **Աբրահամ Աղբաթանեցի** 2005, էջ 42:

սին հեղինակը հետեւյալն է գրում. «Նզովեմք զՍեւեռէ եւ զգիր նորա զապականիչ, վասնզի արար հերձումն ընդ Աստուած եւ ընդ մարմին իւր զկնի միաւորութեան եւ ասաց, թէ ապականացու էր մարմինն Աստուծոյ իբրեւ զմարդոյ»: Նզովքում հիշատակված կետերի՝ ապականության/անապականության²⁰² եւ միավորության²⁰³, ինչպես նաեւ նզովքում չհիշատակված Մարմնացյալ Բանի չարչարելիության/անչարչարելիության²⁰⁴ մասին է խոսվում նաեւ առաջին թղթի տարբեր հատվածներում:

Թվում է, թե ամենեւին էլ պատահական չէր Աբրահամ կաթողիկոսի՝ քաղկեդոնականության հետ միաժամանակ սևերիոսականության քննադատությունը, քանզի այս երկու վարդապետություններն, ինչպես կարծում ենք, ընդհանուր մոտեցում ունեին մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանում Մարմնացեալ Բանի անապականության/ապականության հարցում: Երբ Հուստինիանոս Ա կայսեր նախաձեռնությամբ Բյուզանդական կայսրությունում տեղ էին գտել աֆթարտոդոկետական բանավեճերը, հայտնի է այն փաստը, որ Ասորիքում քաղկեդոնականները ևս, Հուլիանոս Հալիկառնասցու վարդապետության դեմ պայքարի ժամանակ փաստարկներ բերելիս, օգտագործել են Սևերիոս Անտիոքացու գաղափարները²⁰⁵: Քանի որ «Մարմնացեալ Բան»-ի ապականության/անապականությանը կամ չարչարելիության/անչարչարելիությանը վերաբերող հարցերում Հայոց եկեղեցու մոտեցումը նմանություններ ուներ Հուլիանոս Հալիկառնասցու վարդապետության հետ, ստացվում էր այնպես, որ Սևերիոս Անտիոքացու գաղափարների կրողները վերոհիշյալ հարցում դառնում էին գաղափարական հակառակորդներ: Ենթադրաբար՝ Հայոց կաթողիկոսին քաջ ծանոթ պետք է լիներ այն իրողությունը, որ Հուլիանոս Հալիկառնասցու ուսմունքի դեմ պայքարում երկու դավանական ուղղության ներկայացուցիչներն օգտվում էին ընդհանուր «գինանոցից» և դա պետք է լիներ այն պատճառը, որի

²⁰² **Աբրահամ Աղբաթանեցի** 2005 ա, էջ 27, 31, 33:

²⁰³ Նույն տեղում, էջ 25–27, 30:

²⁰⁴ Անդ, էջ 28–31, 33–35:

²⁰⁵ Տե՛ս **Grazianskij** 2021, S. 279–287:

հետևանքով քաղկեդոնականության հետ միաժամանակ քննադատվում էր նաև սեվերիոսականությունը:

Եթե Աբրահամ կաթողիկոսի մոտեցումն անապականության խնդրում քաղկեդոնականության և սևերիոսականության նույնականացման հարցը կարող է մեր կողմից լոկ ենթադրություն լինել, ապա հայ մատենագրությունում պահպանվել է մեզ հետաքրքրող հարցում Ներսես Ծնորհալու գնահատականը՝ տրված քաղկեդոնականներին և Սևերոս Անտիոքացու հետևորդներին: Ներսես Ծնորհալի հայրապետը ևս, խոսելով²⁰⁶ քննարկվող հարցում հույների եւ ասորիների ընդհանուր մոտեցման մասին, զարմանք է հայտնում, որ ասորիները, շեշտելով իրենց համաձայնությունը հայերի հետ «մի բնության» դավանության նկատմամբ, այս խնդիրներում հույների հետ են գնում, որոնց համար անհրաժեշտ է Քրիստոսի մարմինը ապականացու խոստովանել, «երկու բնության» ուսմունքը «մեր դեմ» ապացուցանելու համար²⁰⁷:

Վրթանես Քեղթողն ու առաջին պատկերամարտները. Այն հարցի պատասխանները, թե ո՞վքեր էին Հայաստանում և Աղվանքում ի հայտ եկած առաջին պատկերամարտները, ի՞նչ դավանական հոսանքի ներկայացուցիչներ էին նրանք, և թե ինչու՞ առաջացավ պատկերամարտությունը, հետաքրքրել է մի շարք հայագետների, որոնք իրենց հետազոտություններում փորձել են լուծել իրենց առջև դրած խնդիրները:

Այդ հետազոտողների շարքից հ. Ն. Ալիինեանը կարծում է՝ «Միտ դնելով Վրթանիսի խօսքերուն, մենք կը տեսնենք թե նա իր հանդէպ ունի համարին ակոյեաններ, բուսած հայրենի հողին վրա. հերձուած մը, որ կը նմանցուի «Մանիքեցւոց եւ Մարկիանոսաց», «որոնք յորժամ տեսանեն դժգմնին զայրագնեալք եւ մատուցեալ թշնամա-

²⁰⁶ **Ներսես Ծնորհալի** 2022, էջ 180–181: Հարկ է այստեղ շնորհակալութեամբ հիշատակել իմ գիտական ղեկավար Ազատ Բոգոյանի և Տ. Անդրեաս Եզեկեանի անունները, ովքեր բազմաթիվ անգամներ նյութը մանրակրկիտ կարդալով և արժեքավոր դիտարկումներ անելով, իրենց նպաստն են բերել հոդվածի բարելավման գործում:

²⁰⁷ **Տէր-Մինասեանց** 1908, էջ 305:

նեն»։ աղանդ մը, որ ականայ կը ձգէ մեր միտքը «պաւղիկեանները», խուժիկ նեստորականները, որոնք նոյնպէս պատկերամարտ էին»²⁰⁸։

Հ.Ն. Ակիմեանի տեսակետից բավականին տարբեր կարծիք է հայտնում անվանի հայագետ Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանը պատկերամարտների ով լինելու վերաբերյալ. «Հայ պատկերամարտները, հավանաբար, հարում էին հուլիանականներին և նրանք, ըստ երևույթին, պահպանել են Ե դարում Հայաստանում դեռևս բավական մեծ թիվ կազմող մանիքեցիների որոշ համոզմունքներ»²⁰⁹։

Ե. Մելքոնյանը խոսելով պատկերամարտների մասին՝ գրում է. «Հայ եկեղեցին որոշ չափով կողմնակից է եղել պատկերահարգությանը, բայց, պետք է նշել, խուսափել է կուտակումից, պահելով չափի գզացողությունը։ Այնուամենայնիվ, եղել են ծայրահեղ հոսանքներ, որոնց ներկայացուցիչները հեռացել են եկեղեցուց և հերձված առաջացրել։ Հայաստանում էլ պատկերամարտների շարժումը տարածվել է հիմնապես աղանդավորների՝ այդ թվում մծղնեականների, պավլիկյանների մոտ»²¹⁰։

Եզնիկ արք. Պետրոսյանը, ուսումնասիրելով Հայոց Եկեղեցու քրիստոսաբանությունը, իր աշխատանքում²¹¹ բացահայտում է Հայոց եկեղեցու վերաբերմունքը սրբապատկերների նկատմամբ սկսյալ Զ-ից մինչև ԺԳ դար։ Ըստ Եզնիկ արք. Պետրոսյանի Հայոց եկեղեցուն խորթ է եղել բացասական վերաբերմունքը սրբապատկերների հանդեպ, իսկ եթե նույնիսկ Հայ եկեղեցու ծոցում երևան են եկել պատկերամարտական տրամադրություններ, ապա դա պայմանավորված է եղել Բյուզանդական եկեղեցու հետ ունեցած դավանական հակամարտությամբ և Հայաստանում արաբական տիրապետությամբ։ Հայաստանում տարածված աղանդավորների շրջանակում տարածված պատկերամարտական տրամադրությունները ևս նրա կողմից ուսումնասիրության նյութ է դարձել։

²⁰⁸ Տե՛ս **Ակիմեան** 1910, էջ 38։

²⁰⁹ **Der Nersessian** 1944/5, p. 87: Հոդվածի հայերեն թարգմանությունը տե՛ս **Տեր-Ներսեսյան** 1975, էջ 7–30։

²¹⁰ **Մելքոնյան** 1970, էջ 87։

²¹¹ **Πετροσιάν** 1987։

Գերմանացի հետազոտող Անդրեա Բարբարա-Շմիդտը, պատկերամարտության խնդիրներին վերաբերող իր հոդվածում²¹², փորձելով լուծել «Յադագս պատկերամարտից» գրության հեղինակային պատկանելիությանը հարցը, գտնում է, որ սրբապատկերի և Քաղկեդոնի նույնականացման հետևանքով ծայրահեղ հակաքաղկեդոնական հոգևորականների գործունեությունը հանգեցրել էր պատկերամարտության առաջացմանը:

Հ. Քյոսեյանն էլ, խոսելով «Յադագս պատկերամարտից» թղթի ստեղծման շարժառիթի և պատկերամարտների մասին, գրում է. «Թղթի ստեղծման շարժառիթը հայ եկեղեցու որդեգրած սկզբունքներին ընդդիմադիր պավլիկյան հակաեկեղեցական և ըստ էության, սոցիալական շարժման դիմակայումն էր: Պետք է մտածել, որ հակառակ ընդունված կարծիքի՝ պավլիկյան շարժումը պատկերամարտությունը վերանորոգ-վերարժաժող գաղափարներ է պարունակել իր մեջ և ուղղակիորեն պատվաստվել պատկերամարտության վրա, ինչն, ըստ Հովհան Օձնեցու, կարող էր հանգեցնել «ի խաչամարտութիւն և ի քրիստոսատեցութիւն և անտուստ յանաստուածութիւն և ի դիւապաշտութիւն»²¹³: Հեղինակը պատկերամարտների գաղափարական կողմի մասին խոսելիս հետևյալն է գրում. «Պատկերամարտական տեսության աղբյուրներից մեկը թերևս մանիքեական և մարկիոնական երևութաբանությունն էր (докетизм)»²¹⁴: Հայ պատկերամարտների մասին խոսելիս, ռուս հետազոտող Վ. Լուրիեն կարծում է, որ նրանք պատկերապաշտության հարցում ծայրահեղ մոտեցում ունեցող հայ ակտիստիստներն էին, որոնց համար անպատկերելի էր Բանն Աստվածը²¹⁵:

Անվանի բյուզանդագետ Մ. վան Էսբրուկը, խոսելով հայ պատկերամարտերի գաղափարական հիմքերի մասին, հետևյալն է գրում. «Երբ Վրթանես Քերթողի մոտ կարդում ենք պատկերամար-

²¹² Schmidt 1997, S. 947–964: Հոդվածը գրելիս օգտակար են եղել Ա.Բ. Շմիդտի արժեքավոր դիտարկումները և խորհուրդները:

²¹³ Քյոսեյան 1981, էջ 178–179: Նույն միտքը հեղինակը կրկնում է ավելի ուշ հրատարակված իր գրքում. տե՛ս Քյոսեյան 2021, էջ 52:

²¹⁴ Քյոսեյան 1981, էջ 182, Քյոսեյան 2021, էջ 56:

²¹⁵ Տե՛ս Лурье 2006, с. 427:

տության աստվածաբանական հիմքերի մասին, ապա տեսնում ենք, որ դրանք ոչ հեռու են գտնվում գայանոսականության այն տեսակից, որը մի քանի տարի անց դատապարտվում է Կոմիտաս կողմից: Այսպիսով, հայկական պատկերամարտությունը հիմնավոր կերպով չի տարբերվում բյուզանդական կայսրությունում առաջ եկած պատկերամարտությունից»²¹⁶:

Վերոհիշյալ հեղինակների կարծիքներից տարբերվող տեսակետ է առաջ քաշում հայկական պատկերամարտության ուսումնասիրությամբ զբաղված Ա. Ռամազյանը. «Միջնադարյան Հայաստանում պատկերամարտության առաջացումը և զարգացումը պայմանավորող ինչպես արտաքին (ադանդներ և իսլամի ազդեցություն), այնպես էլ ներքին (աստվածաբանական, եկեղեցա-քաղաքական) պատճառների մի ամբողջ համալիրի շրջանակում հիմնական և գլխավոր գործոնը դա քաղկեդոնականների և հակաքաղկեդոնականների հակամարտությունն է, որը գործել է պատկերամարտության բոլոր հիմնական փուլերի ընթացքում: Որպես օրինակափություն, Հայաստանում քաղկեդոնական ազդեցության մեծացման պարագայում անում էր Հայոց եկեղեցու հակազդեցությունը, որն որոշ շրջանակներում հասնում էր պատկերամարտության»²¹⁷:

Առաջին պատկերամարտների վերաբերյալ բավականին հետաքրքիր տեսակետ է հայտնում հայ միջնադարյան ժողովրդական մշակույթի խնդիրների հետազոտությամբ զբաղվող Արծրունի Սահակյանը, ով կարծում է, որ Վրթանես Քերթողին ընդդիմախոսները վարդապետական միջավայրից էին և ունեին անգամ հակապատկերապաշտական գրվածքներ («Եվ գրեալն էր թէ...»), ինչից էլ երևում է, որ պատկերապաշտության նման պատկերամարտությունը ևս Հայաստանում գիտական-քրիստոնեական երևույթ էր և արտահայտվում էր ոչ թե ժողովրդական քրիստոնեական միջավայրում, այլ վարդապետների ու կիրթ ադանդավորների հատուկ շրջանակ-

²¹⁶ Տե՛ս van Esbroeck 2003, S. 149:

²¹⁷ Տե՛ս Рамазян 2013, с. 84:

ներում, որպես քաղաքական ու գաղափարական որոշակի կողմնորոշման դրսևորում²¹⁸:

Համառոտ ներկայացնելով հայկական պատկերամարտությանը զբաղված հեղինակների տեսակետները այս երևույթի առաջացման պատճառների վերաբերյալ, այժմ, վերլուծելով սկզբնաղբյուրները, ներկայացնենք մեր վարկածը միջնադարյան Հայաստանում և Աղվանքում հանդես եկած պատկերամարտության առաջացման պատճառների և առաջին պատկերամարտների գաղափարական ուղղվածության մասին:

Պատկերամատների մասին խոսող սկզբնաղբյուրների շարքում ամենավաղ թվագրվող երկը «Յադագս պատկերամարտից» գրությունն²¹⁹ է, որի հեղինակն է համարվում²²⁰ Վրթանես Քերթոդը: Նա եղել է Հայոց եկեղեցու նշանակալի հոգևորականներից մեկը: Նրա կենսագրության վերաբերյալ պահպանվել են սուղ տվյալներ, իսկ ինչ էլ որ հնարավոր է գրել նրա կենսագրության մասին, ապա դա հնարավոր է անել հիմնականում երկու սկզբնաղբյուրների՝ Գիրք Թղթոցի²²¹ և Ուխտանես եպիսկոպոսի «Պատմութիւն Հայոց»-ի²²² հիման վրա: Թեև Ուխտանես եպիսկոպոսի համար էլ որպես սկզբնաղբյուր է ծառայել Գիրք Թղթոցը, սակայն եպիսկոպոսի երկի արժեքը մեր համար կարևորվում է նաև այն պատճառով, որ Ուխտանեսը գործածել է տեղեկություններ, որոնք առկա չեն եղել Գիրք Թղթոցում, ինչպես օրինակ՝ «այլ զթուղթն Սմբատայ Վրկան մարգպանի ոչ գտաք ի կարգի գրեալ ի Գիրս թղթոյն՝ յորում հանդիպեցաք...»²²³:

²¹⁸ Սահակյան 2017, էջ 165:

²¹⁹ Վրթանես Քերթոդ 2004, էջ 493–500:

²²⁰ Հետազոտողների մեծ մասը կարծում է, որ գրության հեղինակը Վրթանես Քերթոդն է, սակայն հեղինակային պատկանելիությունը կասկածի տակ են առնում հետևյալ ուսումնասիրողները. **Strzygowski** 1891, S. 78–79, **Schmidt** 1997, S. 949:

²²¹ Գիրք Թղթոց 1901, էջ 234–241, 246–247, 270–271, 276–277, 278–279, 280–282, 285–29:

²²² Ուխտանես եպիսկոպոս 2010, էջ 510–608:

²²³ Նույն տեղում, գլուխ ԾԴ, էջ 578:

Վրթանես Քերթոթղի կենսագրության ուսումնասիրությամբ զբաղված հետազոտողներից Մխիթարյան միաբանության անդամ հ. Ներսես Ակինեանն²²⁴ և Երուսաղեմի հայոց պատրիարք Եղիշե արքեպիսկոպոս Դուրեանն²²⁵ առավել մանրամասնությամբ են փորձել վեր հանել մատենագրի կյանքի ամբողջական պատկերը: Համամիտ լինելով հ.Ն. Ակինեանի և հ.Պ. Տեր-Պողոսեանի առաջ քաշած վարկածի հետ մենք ևս կարծում ենք, որ Վրթանես Քերթոթղը պետք է ծնված լիներ Չ դարի 50–60-ական թվականներին²²⁶, քանզի 591 թ. Կ. Պոլիս քաղկեդոնական եկեղեցու ներկայացուցիչների հետ բանակցությունների մեկնած Վրթանես Քերթոթղը պետք է լիներ փորձառու և խորաթափանց աստվածաբանական միտք ունեցող մեկը, որը նրան թույլ կտար պաշտպանել Հայոց Եկեղեցու դավանական հեռապլունները: Հ.Ն. Ակինեանը և հ.Պ. Տեր-Պողոսեանը կարծում են, որ Վրթանես Քերթոթղի մահվան հավանական թվականը պետք է լինի 625 թ.²²⁷:

Դվինի կաթողիկոսարանում ուսում առած Վրթանես Քերթոթղը Մովսես Բ Եղվարդեցի (574–604) կաթողիկոսի ամենաեռանդուն գործակիցն է եղել, իսկ նրա մահից հետո 604–607 թթ. եղել է կաթողիկոսական տեղապահը մինչև Աբրահամ Ա Աղբաթանեցի (607–615) կաթողիկոսի ընտրությունը: Նկատելով իրերի ոչ այնքան էլ տրամաբանական դասավորվածությունը, ի մասնավորի, վարդապետի աստիճան ունեցող անձի կաթողիկոսական տեղապահ դառնալու հանգամանքը, հ.Ն. Ակինեանը գրում է. «կը թուի, թէ իր տեղապահ տիտղոսն ալ անձուկ մտքով տեղապահութեան պաշտօնն կատելու չէ. վասն զի այսպիսի պաշտօն կենթադրելի եպիսկոպոսական աստիճան»²²⁸: Ի տարեբերություն Պատրիարք Դուրեանի²²⁹, իրավացիորեն նկատում են հ.Ն. Անանեանը և հ.Պ. Տեր-Պողոսեանը,

²²⁴ Ակինեան 1910, էջ 8–12, 1910, էջ 37–46, Ակինեան, Տեր-Պողոսեան 1978, էջ 3–13:

²²⁵ Դուրեան 1927, էջ 22, 1928, էջ 305–312:

²²⁶ Ակինեան, Տեր-Պողոսեան 1978, էջ 3:

²²⁷ Նշվ. աշխ. էջ 8:

²²⁸ Ակինեան, Տեր-Պողոսեան 1978, էջ 3:

²²⁹ Դուրեան 1928, էջ 306:

որ մատենագիտական որևէ վկայություն չկա, որտեղ Վրթանես Զերթողը կներկայացվի որպես եպիսկոպոս: Կարծում ենք, որ Վրթանես Զերթողի, առաջին հայացքի «անտրամաբանական» պաշտոնավարման պատճառը նրա ազնվական ծագման և Վրկանից մարզպանի՝ Սմբատի եղբայրը լինելու հանգամանքն էր: Իսկ այն տեղեկությունը, որ Վրթանեսը Սմբատ Բագրատունու եղբայրն է եղել, գտնում ենք «Գիրք Թղթոց»-ում²³⁰ և Ուխտանես եպիսկոպոսի մոտ²³¹:

Վրթանես Զերթողին վերագրվող Տերանց նվիրակ և Շարսահար²³² տերմինների գործածությունը ևս, ըստ մեզ, խոսում են այն մասին, որ Վրթանես Զերթողը պարսից արքունիքի համար ցանկալի ներկայացուցիչ էր կաթողիկոսարանում: Իր ծագմամբ և եկեղեցում զբաղեցրած դիրքով պայմանավորված, նա ունեցել է ծանրակշիռ ներգրավվածություն քաղկեդոնական ազդեցության դեմ պայքարում: Վրթանես Զերթողի ուշադրության կենտրոնում են եղել ինչպես քաղկեդոնական վտանգը չեզոքացնելու գործը, այլ նաև կանխելու բոլոր այն սպառնալիքները, որոնք վտանգ են ներկայացրել Հայոց Եկեղեցու դավանական անաղարտության տեսանկյունից: Մովսես Բ Եղվարդեցի կաթողիկոսի ամենասերտ գործակցին՝ Վրթանես Զերթողին է վերապահված եղել կաթողիկոսի մահից հետո ունենալ լուրջ դերակատարությունն ինչպես քաղկեդոնական ազդեցության, այնպես էլ պատկերամարտության տարածումը կանխելու գործում:

Պատկերամարտների ի հայտ գալը հայոց մեջ, ինչպես գիտենք, կապված է Մովսես Բ Եղվարդեցի կաթողիկոսի գործունեության²³³ հետ: Թեև հայոց մատենագրությունից մեզ հայտնի չէ Մովսես Բ Եղվարդեցուց մնացած որևէ գրություն, որն ուղղված կլիներ հակազդելու (ինչը ժամանակին արել էր նախորդ կաթողիկոս Հովհաննես Բ-ն և հաջորդող կաթողիկոս Աբրահամ Ա-ն) իր ժամանակնե-

²³⁰ **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 149–150:

²³¹ **Ուխտանես եպիսկոպոս** 2010, էջ 549–550:

²³² Այս տերմինների բացատրության մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Աճառեան** 1910, էջ 119–120, **Թիրեաքեան** 1912, էջ 424–428, **Աճառեան** 1914, էջ 563, **Գուրեան** 1928, էջ 306:

²³³ Տե՛ս **Ter-Mkrtschian** 1893, S. 56:

րում Սյունիքում և Աղվանքում տեղ գտած տարբեր դավանական ուղղությունների տարածմանը, սակայն ինչպես կարծում ենք, նա ևս, Հովհաննես Բ կաթողիկոսի նմանությամբ, իրեն հավատարիմ հոգևորականներին ուղարկել էր Սյունիք²³⁴ անջատողական միտումները կանխելու նպատակադրմամբ: Ենթադրաբար քարոզչական առաքելությամբ էլ Է դարի սկզբին Սյունյաց աշխարհի Սոթք գավառ էին գնացել Մովսես կաթողիկոսի կողմից ուղարկված քահանաները, որոնց խնդիրն էր ոչ միայն հակազդել քաղկեդոնականության տարածմանը: Վրթանես Քերթոռի մոտ հիշատակվում են այն քահանաների անունները, որոնք հայտնվել էին Սյունիքում. «... եւ ոչ որ ի նոցանէ վասն պատկերաց եւ նկարուց եկեղեցւոյ բանս ինչ որ արար. բայց միայն Շմուէլ եւ Թադէոս եւ Եսայի եւ ընկերք նոցա, որ եւ գոյովս ընդ իւրանս ի յետս կացուցին, որպէս եւ զձեզ...»²³⁵:

Հովհան Մայրագոմեցուն վերագրվող գրվածքում ևս պահպանվել են Սյունիքում հայտնված քահանաների անունները. «Ապա Յետու անուն քահանայ եւ Թադէոոս եւ Գիրգոր, որ ի Մովսէսի կողմանէն էին, գնացին ի Դունայ եւ ելին ի Սոթքից գաւառն: Եւ բնակելով յանապատսն, զի կրանաւորք էին, սկսան ուսուցանել, եթէ զպատկերս, որ յեկեղեցիս են նկարելա, ի բաց ջնջեցէք եւ ընդ աշխարհական քահանայս մի հաղորդիք...»²³⁶: Սյունիքում հայտնված այս քահանաները բառացիորեն ընդունելով Մովսես կաթողիկոսի արված պատգամը՝ «իրամայէր ամեննին չհաղորդել ընդ Հոռոմսն՝ հնազանդեալսն քաղկեդոնական ժողովոյն չարի, զի գործք նոցա ստութեամբ են: Մի գիրս, մի պատկերս, մի նշխար ի նոցանէ ընդունել»²³⁷, հավանաբար իրենց համար հոգեհարազատ գաղափար էին գտել այնտեղ և դիմել էին ծայրահեղությունների՝ սկսելով ավերել նաև սրբապատկերները: Կարելի է ենթադրել, որ հիշյալ քահանաները, Հայոց եկեղեցու ծայրահեղ հակաքաղկեդոնական ներկայացուցիչները լինելով հանդերձ, ընկել էին մեկ այլ ծայրահեղության գիրկը: Իսկ թե ի՞նչ ծայրահեղության գիրկը ընկած պետք է լինեին

²³⁴ **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 356–357:

²³⁵ **Վրթանես Քերթոռ** 2004, էջ 499:

²³⁶ **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 356–357:

²³⁷ **Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 336:

հիշատակված քահանները, կարծում ենք, հնարավոր է բացահայտել կարդալով Վրթանես Բերթողի «Յաղագս պատկերամարտից» գրության հետևյալ հատվածը . «Բայց զարմանք մի այս է, որ զպատգամն ընդունիք եւ զիշխանն հալածէք, նշանին երկիրպագանէք եւ ի թագաւորն քարածիգ լինիք, զիսպն պատուէք եւ զԽաչելեալն թշնամանէք: Այսպէս Մանիքեցիքն եւ Մարկիոնացիքն **առ աչաւք համարին զճմարտութեամբ մարմնանալ Փրկչին**, եւ յորժամ տեսանեն զպատկերս՝ զժողմնին զայրագնեալք եւ մատուցեալք թշնամանեն»²³⁸: Այսինքն այստեղ առանցքային մեղադրանքը կայանում է նրանում, որ Վրթանես Բերթողի ընդդիմախոսները «**առ աչաւք համարին զճմարտութեամբ մարմնանալ Փրկչին**», ինչը, ըստ մեզ, խոսում է այն մասին, որ ըստ Վրթանես Բերթողի, պատկերամարտերի ընկալումները Մարմնացյալ Քրիստոսի վերաբերյալ Հայոց եկեղեցու դավանանքից տարբեր համարվելով՝ նմանություններ է ունեցել հերձվածողական ընկալումների հետ:

Նայելով Վրթանես Բերթողի մեղադրանքներին, պատկերամարտությամբ զբաղվող հետազոտողի մոտ հարց կարող է առաջանալ. իրո՞ք Վրթանես Բերթողին ընդդիմախոս քահանները «առ աչաւք» էին համարում Տիրոջ ճմարտապես մարդեղացած մարմինը, թե՞ հակաճառական արվեստին բնորոշ հնարք էր գործածել Վրթանես վարդապետը՝ պատկերամարտներին հերետիկոսների հետ նույնականացնելու համար: Քանի որ չունենք պատկերամարտներից պահպանված որևէ գրվածք, ապա ստիպված կլինենք մեր ենթադրությունները կառուցել՝ հաշվի առնելով պատկերահարգների կողմից պահպանված գրվածքը: Իսկ այս պարագայում երկու վարկած կարող ենք առաջ քաշել առաջին պատկերամարտների վերաբերյալ:

Ըստ առաջին տարբերակի Մովսես կաթողիկոսի կողմնակից քահանաները, մեծ ջանասիրություն ցուցաբերելով հակաքաղկեդոնական իրենց ջանքերին, կաթողիկոսի խոսքի մեջ նկատել են իրենց հոգեհարազատ երևույթական գաղափարներ. այսինքն, պետք է ջնջել սրբապատկերները, քանզի, ըստ երևույթական պատկերացումների, դրանք ձեռակերտ, արարված իրեր են և այնտեղ ներկա չէ

²³⁸ Վրթանես Բերթող 2004, էջ 495–496:

Արարիչը, որովհետև առ աչոք երևացած Քրիստոսին հնարավոր չէ պատկերել:

Իսկ ըստ երկրորդ տարբերակի՝ Սոթք գնացած հոգևորականները հանդիպել էին հերետիկոսների, որոնք, սրբապատկերների վերաբերյալ հինկտակարանյան փաստարկներն իրենց աչքի առաջ ունենալով, սրբապատկերների պաշտամունքում տեսնում էին կռապաշտության դրսևորումներ, քանի որ, ըստ հերետիկոսական շրջանակներում տարածված երևութական ընկալումների ևս, երևութական կերպով աշխարհ եկած Քրիստոսին հնարավոր չէ պատկերել: Եվ կարելի է կարծել, որ հոգևորականները հիշատակված հարցում համամիտ լինելով հերետիկոսների փաստարկների հետ, իրենք ևս սկսել են ոչ միայն բարձրաձայնել իրենց հուզող աստվածաբանական խնդիրը, այլև սրբապատկերները ջնջելու կոնկրետ քայլեր են արել:

Այսպիսով, ըստ առաջին վարկածի, Վրթանես Քերթողի ընդդիմախոսն և հայտնի քահանաները հարում էին դավանական մի ուղղության, որը Քրիստոսի իրական Մարդեղացման հարցում նմանություն ուներ նախկին հերետիկոսական ընկալումների հետ: Իսկ թե Է դարի սկզբին դավանական ուղղությունների շարքում որ մեկն էր, որ, ամենայն հավանականությամբ, ընդունելություն գտած լինելով Հայոց եկեղեցու հոգևորականների որոշ շրջանակներում, երևութական կերպով էր պատկերացնում Քրիստոսի իրական Մարդեղացումը, կարծում ենք հնարավոր է կռահել. այդ դավանական ուղղությունը պետք է լիներ ծայրահեղ հուլիանականությունը: Որ ծայրահեղ հուլիանականությունը Է դարից սկսյալ եղել է Հայոց եկեղեցուն անհանգստության տեղիք տվող դավանական ուղղություններից մեկը, վկայում է նաև Վրթանես Քերթողին ժամանակակից Կոմիտաս կաթողիկոսի «Տեսա՞ն Կոմիտասու Հայոց կաթողիկոսի վասն Հաւատոյ» գրությունը²³⁹, որտեղ կաթողիկոսը նզովքի ենթակա հերձվածողների շարքում հիշատակում է գայանոսականներին, որոնք նույնպես ծայրահեղ հուլիանական ուղղության ներկա-

²³⁹ **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 212–219:

յացուցիչներ²⁴⁰ էին. «Նզովեցին և զԳայինուսս, որ զմարդկային բնութենն ասեն, զրի որպէս մոմ մատանեաւ և շուրջ զան ոգիք փոփոխմամբք և ցանկութեամբք ի միմիեանս իջանեն»²⁴¹: Նզովքի ենթակա անձանց թվում Գայանոսի անվան ընդգրկումը խոսում է այն փաստի մասին, որ ծայրահեղ հուլիանական գաղափարները պետք է, որ կողմնակիցներ ունենային նաև Հայաստանում: Հաշվի առնելով Միքայել Ասորու աշխատանքում պահպանված տեղեկությունը²⁴² Դա-

²⁴⁰ Կոմիտաս կաթողիկոսի այս անեծքի բովանդակությունը անհասկանալի է թվացել Ե. Տեր-Մինասյանին: Նա իր աշխատանքի տողատակերից մեկում նզովքի ենթակա «Գայանոս»-ը (Գայանիտ=Յուլիանիտ?) ձևով գրելով հետևյալն է ասում. «Սոյն գրքի գերմաներեն հրատարակութիւն՝ էջ 66 մէջ բերելով այս խօսքերը և հարցական դնելով, ասել էինք, թէ նոցա մասին ասուածը բոլորովին անհասկանալի է մեզ համար, այնպէս որ չենք կարող գերմաներէն թարգմանել» (**Տեր-Մինասեանց** 1908, էջ 163): Նզովքի բովանդակությունը փորձել է մեկնաբանել Ա. Կոֆսկին, տե՛ս **Kofsky** 2013, pp. 266:

²⁴¹ **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 216:

²⁴² Հետաքրքիր է, որ ասորական սկզբնաղբյուրում, Դադա եպիսկոպոսը կապ ունի այն հուլիանականների հետ, որոնք միավորվել էին Ալեքսանդրիայի գայանոսականների հետ՝ իրենց համար պատրիարք ընտրելով: Իսկ Միքայել Ասորու երկի հայերեն թարգմանության երկու տարբերակներում էլ բացակայում է գայանոսականների հիշատակությունը, բայց առկա են այլ հերետիկոսների անվանումներ.

1. «Գնաց ոմն ի նոցանէ յԱղեքսանդրիա և խառնեցան ի նմա այլ եւս աղանդք **Պոնտացիք** և **Լագինացիք** և ձեռնադրեցին աղանդին պատրիարք և նա արար բազում եպիսկոպոս և ցրուեցան ընդ ամենայն երկիր: Մի ոմն ի նոցանէ չոգաւ զհիւսիսիւ և յարեւելս և եկն յԱզորուն և ել ի Հայս. և ոչ ընկալան զնա.այլ առաքեցին թուղթ առ Թէոդորոս պատրիարքն Անտիոքու. եթէ դուք զինչ ասէք այսմ աղանդոյ, տա՛յք ողջոյն՝ թէ ոչ. և նա կատարեալ էր զկեանս իւր: Բայց յաշակերտաց նորա լուսն զճշմարիտն և հալածեցին զնոսա: Բայց ի Կապպադովկիայ բազումք խաբեցան ի նոցանէ: Ասեն ոմանք թէ և ի մասնէ ի Հայոց սակաւք հաւանեցան առ ժամանակ ինչ մինչեւ ի կատարելոցն իւրեանց սաստեալք եղեն և ի բաց կացին» (**Միխայել Ասորի** 1870, էջ 272)»

2. Եւ ոմն ի նոցանէ զնաց յԱղեքսանդրիա և խառնեցան ի նա այլ աղանդք **Պանտիտացիք** և **Լագինտացիք** ձեռնադրեցին իւրանց պատրիարք և նա արար բազում եպիսկոպոս և առաքեաց յամեն Լիբիա և սոքա յետոյ կանգնեցան միմիանց հակառակ: Եւ երկու ի նոցանէ ի բանտի կային ի Մծքին և խնդրեաց զնոսա թագաւորն Պարսից և արձակեցան և և ոմն ի նոցանէ զնաց զհիւսիսիւ և խաբեաց զբազումս, և եկն յԱզորուն և ի Հայս, և ոչ ընկալան Հայք. այլ առաքեցին յերկուց կողմանց թուղթ առ պատրիարքն Թէո-

դա եպիսկոպոսի մասին, թվում է, անհավանական չէ այն պնդումը, որ հայ հոգևորականների որոշ շրջանակում եղել են նաև գայանոսական գաղափարներին համախոհ անձիք:

Չնայած Հայաստանում գոյություն ունեցած գայանոսականների ուսմունքի վերաբերյալ Կոմիտաս կաթողիկոսի մեկ նախադասությամբ հաղորդած տեղեկությունը մեզ բավարար հիմք չի տալիս առավել հանգամանալից խոսելու նրանց մասին, սակայն մենք կարծում ենք, որ հայկական միջավայրում հայտնված գայանոսականների մասին որոշակի պատկերացումներ կազմելու համար օգտակար կլինի համեմատություն անցկացնել Եգիպտոսում հայտնի հերձվածողների հետ: Եգիպտոսում գոյություն ունեցած ծայրահեղ հուլիանական-գայանոսականների մասին խոսելիս, հետևյալն է գրում Ժ. Ժարին. «Խիստ հետևողական հուլիանական ուսմունքի կողքին գայանոսականությունը երևում էր ոչ թե որպես հստակ դավանանք, այլ հակասեռական ընդդիմության դաշինք, որը հնացած աղանդների համախումբ էր, նախորդ հարյուրամյակների Եգիպտոսի աստվածաբանական պատմության կարճ շարադրանքը»²⁴³: Հեղինակը կարծում է, որ գայանոսականությունն իր առաջացման սկզբնական շրջանում Հուլիանոս Հալիկառնասցու ուսմունքից տարբերվող աստվածաբանական տեսակետներ էր պարունակում և նրա մեջ գաղափարական տարրեր էին առկա ինչպես եվտիքեականությունից, այնպես էլ մեսալայականությունից և մանիքեականությունից²⁴⁴: Մանիի և Եւտիքեսի ուսմունքների նմանության մասին է խոսում նաև Ժամանակագրական առումով Վրթանես Քերթողից ոչ այնքան էլ հեռու գտնվող Աբրահամ կաթողիկոսն ևս, իր հայտնի «Խոստովանութիւն» գրությունում, որտեղ նգովելով երևութական ընկալմամբ հայտնի հերետիկոսներին, հիշատակում է նրանց անուն-

դորոս ուղղափառացն, և նա կատարեալ էր զկենաս: Եւ ապա գրեցին թուղթ մի Քաղկեդոնիտքն և թուղթ մի ուղղափառքն, և միմիանց չէին վկայ գրեալքն և հալածեցին գնոցա: Եւ ի Կապադովկիա յորովք խաբեցան և ասեն, թէ առ Ժամանակ մի գտեղի կալաւ ի մասն ինչ Հայոց, մինչեւ ի կատարելոցն սրբեցաւ չարութիւնն» (**Միխայէլ Ասորի** 1871, էջ 254–255):

²⁴³ Տե՛ս **Jacques** 1965, p. 130:

²⁴⁴ Նշվ. աշխ., էջ 129:

ները. «նգովեմք զՄանի, եւ զՄարկիոն, եւ զԲարդուճան, եւ զԵւտի-
քէս, որք ասէին, թե առաջաւք եւ նմանութեամբ եւ կարծեաւք երեւե-
ցաւ Որդին Աստուծոյ յաշխարհս, եւ ոչ առ ճշմարտութեամբ մարմին
եւ հոգին ի սուրբ Կուսէն եւ յԱստուածածնէն»²⁴⁵:

Ընդհանրացնելով Կոմիտաս կաթողիկոսի հիշատակված նգովքի
վերաբերյալ մեր կարծիքը, կարող ենք փաստել, որ Է դարի սկզբին
Հայոց եկեղեցու դավանանքը կրող հոգևորականները ամենևին էլ
համախոհ չեն եղել ծայրահեղ հուլիանականության տարատեսակը
հանդիսացող գայանոսականությանը և այդ դավանանքը եղել է
Հայոց եկեղեցու վարդապետությանը խորթ հոսանքներից մեկը:

Հիմք ընդունելով Վրթանես Քերթոզի և Կոմիտաս կաթողիկոսի
հիշատակված գրություններում «**ճշմարտապես գմարմնացեալ
Բանին**» երևութական ընկալման քննադատությունը, կարող ենք
ընդգծել, որ Է դարի սկզբից²⁴⁶, եթե ոչ ավելի վաղ, որոշ հոգևորա-
կանների շրջանակում տեղ գտած երևութական ընկալումներին հա-
կադդելու խնդիրն եղել է հայ եկեղեցականների օրակարգում և այդ
ընկալումները շարունակել են անհանգստացնել հայ հոգևորական-
ներին ողջ Է դարի ընթացքում²⁴⁷ ու հատկապես Ը դարի սկզբին²⁴⁸,
երբ հայրապետ Հովհան Օձնեցին ստիպված էր ընդարձակ թուղթ
գրել «Ընդդեմ երևութականաց»²⁴⁹ վերնագրով: Երևութական գա-
ղափարները քննադատող գրությունների ծավալի մեծացումը հիմք

²⁴⁵ Աբրահամ Ադրաթանեցի 2005, էջ 42:

²⁴⁶ Այս հարցում համամիտ չեմ Ե. Տեր-Մինասյանի հետ, ով, խոսելով Մա-
նագլերտի եկեղեցաժողովի մասին գրում է. «Ինչպես երևում է սակայն, հա-
յերի և այս ծայրահեղ Յուլիանիստների մէջ վիճարանութիւններն սկսուել են
դեռ Է. դարու վերջին» (**Տեր-Մինասեանց** 1908, էջ 209):

²⁴⁷ Է դարում հայտնի էր «Մայրագոմացոց աղանդ»-ը, որի տակ հասկաց-
վում էր Հովհան Մայրագոմեցու աշակերտ Սարգսի անվան հետ կապված
աղանդը (**Քենդեղյան** 1973, էջ 39–44): Մայրագոմեցիական աղանդի դեմ է
գրվել Թեոդորոս Քոթենավորին վերագրվող երկը, տե՛ս **Թեոդորոս** 2005, էջ
1243–1249:

²⁴⁸ Հովհան Օձնեցու կողքին Խոսրովիկ Թարգմանիչը և ս հանդես է եկել
երևութականության քննադատությամբ: Խոսրովիկ Թարգմանիչի և նրա եր-
կերի մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Յովսէփեան** 1899, **Ալիկեյան** 1904,
1905:

²⁴⁹ **Յոհան Աւձնեցի** 2007, էջ 45–66:

է տալիս ենթադրելու, որ Է դարի կեսից սկսած և հասկապես Ը դարի սկզբին երևութականությունը Հայոց եկեղեցու վարդապետությանը սպառնացող գլխավոր ուղղություններից է եղել:

Դառնալով պատկերամարտների վերաբերյալ առաջ քաշված երկրորդ վարկածին, մեր ուշադրությունը պետք է սևեռենք պավլիկյաններին վերաբերող հայոց մատենագրությունում պահպանված տեղեկությունների վրա: Իսկ մեզ հետաքրքրող ժամանակի համար գլխավոր սկզբնաղբյուրն է Հովհան Օձնեցու «Նորին ընդդեմ Պաւղիկեանց» գրությունը, որը բացահայտում է պավլիկյանների և պատկերամարտների գաղափարական կապը: Եվ ահա թե ինչ է գրում Հովհան Օձնեցին պավլիկյանների և պատկերամարտներին մասին. «40. նախկին մծղնեութեան պայղակենութեան խեշերանք, որք խրատեալք եւ ոչ իմաստնացեալք, ի Ներսիսէ կաթողիկոսէ, զկնի նորուն մահուանն խոսեալք չոգան դաւղեցին յօրորոսս ուրեք աշխարհիս մերոց: 41. Եւ ի նոսա հատուածեալք եկին յարեցան կշտամբեալքն ի կաթողիկոսացն Ադուանից պատկերամարտք ոմանք, զի սիրէ առ համանմանիսն իւր հասանել վիրպեպն ի ճշմարտութենէն»²⁵⁰: Իսկ թե ո՞ր հարցում էին համանման կերպով երկու կողմերը վրիպել ճշմարտությունից, բացահայտում է Հովհան Օձնեցու գրության հետևյալ հատվածը. «116. Բայց է եւ ոչ սուղ ինչ եւ գոր առ միմեանս ունիցին նոքա զթշնամութիւն, վասն զի իւրաքանչիւրոցն նոցա չարափառութիւն յոյժ աննմանիք են միմեանց եւ տարանջատականք: 117. Քանզի մին միով ճանապարհով եւ միւսն երկուք, որք ոչն են անմոլար, հակառակին անհասանելի **մարդեղութեանն Բանին** հասանել»²⁵¹:

Պավլիկյանների մոտ սրբապատկերների պաշտամունքի մերժման առանցքը տեսնելու համար, հարկ ենք համարում նաև անդրադարձ կատարել նրանց գաղափարախոսության մեջ մեզ հետաքրքրող խնդրի մասին՝ հիմնված բյուզանդական սկզբնաղբյուրների վրա:

Ահա թե ինչ է գրում Պետրոս Միկիլիացին պավլիկյանների մասին. «թող ոչ որ չկարծի թե զուր տեղը բերեցինք վկայությունները

²⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 39–44:

²⁵¹ Անդ, էջ 39, 44:

Մբ. Կույսի և Աստվածածանի մասին, քանի որ ճշմարտության թշնամիները կարծում են, որ Նրա աստվածային ծննդաբերությունը իրական չէ, այլ **երևույթական...**²⁵²» կամ «Նրանք (առաքյալները – Գ.Ն.) չէին ամաչում Քրիստոսի մարմնական տառապանքներից և հրաշքները սուտ չէին հայտարարում, այլ մտահոգ ճշմարտությամբ քարոզում էին նախախնամությամբ **մարմնացեալ Աստվածային Բանը**»²⁵³:

Մեզ հետաքրքրող խնդրի վերաբերյալ արժեքավոր տեղեկություն է հաղորդում նաև Գրիգոր վանականը՝ խոսելով պավլիկյանների մասին. «Նրանք չեն ընդունում Սուրբ Կույսին որպես Աստվածածին, ինչպես նաև չեն համարում որ Աստված **մարդեղացել** է նրա միջոցով»²⁵⁴: Գրիգոր վանականի մոտ բերված տեղեկությունից իմանում ենք, որ պավլիկյանները Քրիստոսին համարում էին երկնքից իջած հրեշտակ, որը կատարում էր երկնային Աստծո կամքը, իսկ այստեղից էլ հասկանալի էր դառնում, թե ինչու Քրիստոսի մարմնանալը նրանք պետք է համարեին երեւութական և ոչ իրական. «Նրանք (պավլիկյանները-ընդգծումը մերն է) ասում են, որ Աստված սիրեց մարդկային ցեղը և ցանկացավ ընդունել նրան: Նա կանչեց իր հրեշտակներից մեկին և հայտնեց նրան իր ցանկության և մտադրության մասին: Իսկ հետո հանձնարարեց իջնել երկիր, ծնվել կնոջից և մարդկանց քարոզել, որ իրենց Աստվածը ոչ թե երկնային աստվածն է, այլ իրենց արարող աստվածը, որն բնակվում է իրենց մեջ, և հրեշտակին, որ համաձայնել էր կատարել հանձնարարությունը, շնորհեց որդու անունը:.... Նա (Յիսուս – Գ.Բ.) իջավ երկնքից, ծնվեց Մարիամից, իրեն անվանեց Աստծո որդի և Աստծուց տրվածի շնորհի միջոցով կատարեց հանձնարարությունը, խաչվեց, թաղվեց, հարյավ և համբարձվեց»²⁵⁵: Գրիգոր վանականը խոսում է նաև սրբապատկերի պաշտելու պատճառի մասին, որը խորթ էր պավլիկյաններին. «Ես մեծարում և պաշտում եմ սրբապատկերում

²⁵² Տե՛ս **Petri Siculi** 1860, col. 1247–1248:

²⁵³ Տե՛ս նույն տեղում, col 1251–1252:

²⁵⁴ Տե՛ս **Friedrich** 1897, S. 72:

²⁵⁵ Նշվ. աշխ., էջ 74–75:

Քո (Քրիստոսի – Գ.Ն.) մարդացյալ սուրբ կերպարը, որի միջոցով հնացեալս վերակենդանացալ...»²⁵⁶:

Մեր խորին համոզմամբ Հայոց եկեղեցու նմանությամբ երևութականության դրսևորումներին հակազդելու խնդիրն եղել է նաև բյուզանդական եկեղեցու օրակարգում: Եթե զուգահեռներ անցկացնենք նաև բյուզանդական պատկերապաշտների՝ պատկերամարտներին արված մեղադրանքներին, ապա կտեսնենք, որ այնտեղ ևս մեղադրանքների առանցքը «ճշմարտապես զմարմնացեալ Բանին» տարբեր կերպ ընկալման մեջ էր հարցը: Ասվածը փաստարկված լինելու համար հարկ է մեջբերել պատկերապաշտների հայտնի առաջնորդներից Գերմանոս պատրիարքի՝ Թովմա եպիսկոպոսին և Մինդոսի մետրոպոլիտին ուղղված նամականում եղած «մեղադրանքները» պատկերամարտերի հասցեին. «Տիրոջ կերպարի պատկերումը սրբապատկերների վրա Նրա մարմնական տեսքով, մերկացնում է հերձվածողների այն դատարկաբանությունը, որ Տերը միայն **երևութական** և ոչ թե իրական կերպով է մարմնացել»²⁵⁷: Իր գրության մեկ այլ հատվածում Գերմանոս պատրիարքը, խոսելով սրբապատկերների պատկերման մասին հետևյալն է գրում. «...մենք պատկերում ենք Նրա կերպարը և Նրա տեսքը մարմին առած, այլ ոչ թե Նրա աստվածությունը, որն անհասանելի է և անտեսանելի: Մենք ցանկանում ենք ակնառու կերպով ներկայացնել հավատի առարկան և ցույց տալ, որ Նա ոչ թե **երևութական** և **անիրական** կերպով է խառնվել մեր բնությանը, ինչպես որ որոշ հին հերձվածողներ սովորեցրել են: Նա իսկապես և ճշմարիտ կերպով եղել է կատարյալ մարդ, բացառությամբ մեր մեջ առկա սատանայական մեղքի»²⁵⁸:

Հարկ ենք համարում նաև մեջբերել մեզ հետաքրքրող խնդրի վերաբերյալ կարևոր դիտարկում արած, պատկերամարտության հետազոտությամբ զբաղված հայտնի բյուզանդագետ Գեորգի Օստրոգորսկու կարծիքը, ով գտնում էր, որ. «կենտրոնական խնդիրը, որի շուրջ ընթանում է վեճը երկու հակամարտող կողմերի միջև, դա

²⁵⁶ Անդ, էջ 81:

²⁵⁷ Տե՛ս **Petri Siculi** 1860, col. 173 B:

²⁵⁸ Տե՛ս նույն տեղում, col. 157 B:

Քրիստոսի մարմնացման հարցն էր և ով մերժում էր Քրիստոսի սրբապատկերը, նա **դոկետ** էր»²⁵⁹:

Ինչպես տեսնում ենք, սրբապատկերների պաշտպանությամբ հանդես եկող կողմերը և Բյուզանդիայում և Հայաստանում կարծում էին, որ Քրիստոսին պատկերելը ծառայում է որպես երաշխիք նրա ճշմարիտ և իրական **մարմնացման**, իսկ սրբապատկերների պաշտամունքը Նրա **մարմնացման ոչ երևութական** հավատի երաշխիքն է²⁶⁰:

Ընդհանրացնելով նյութը Հայաստանում հանդես եկած առաջին պատկերամարտների մասին, կփաստենք այն իրողությունը, որ պատկերամարտությունը տեղ չգտավ եկեղեցական միջավայրում, իսկ դրան հակառակ, այն իր գոյությունը պահպանեց հերետիկոսների միջավայրում՝ ինչի մասին է վկայում Հովհան Ծանեցու «Ընդդեմ Պավդիկենաց» երկը, որտեղ քննադատության առանցքում են սրբապատկերների պաշտամունքը մերժողները:

Անիտիում. Պետք է փաստենք, որ Չ դարի վերջին և Է դարի սկզբին տեղ գտած տարածաշրջանային ռազմաքաղաքական զարգացումներով պայմանավորված բավականին թուլացել էր Հայոց եկեղեցու կենտրոնաձիգ ուժը, ինչից էլ օգտվելով, անջատողական հակումներ էին ցուցաբերել ինչպես Վրաց, այնպես էլ Ադվանից եկեղեցիներն ու Սյունյաց եպիսկոպոսությունը: Ահա այսպիսի բարդ իրադրությունում հայտնված Հայոց եկեղեցում հոգևորականների շրջանակում գտնվեցին այնպիսիք, որոնք Հայոց եկեղեցու դավանական անաղարտությունը պահպանելու համար մղված պայքարում բավարար զգուշավորություն չցուցաբերելու արդյունքնում ընկել էին ծայրահեղության մեջ՝ շեղվելով Հայոց եկեղեցու սահմանած դավանական ուղղությունից և ելնելով իրենց երևութական ընկալումներից՝ հանդես էին եկել պատկերամարտական գործունեությամբ:

Որպես ընդհանրացվող եզրահանգում, կարող ենք նշել այն վարկածը, որ Հայաստանում և Ադվանքում պատկերամարտության առաջացման պատճառ կարող էր ծառայել Մարմնացեալ Բանի

²⁵⁹ Տե՛ս **Ostrogorsk** 1929, S. 92:

²⁶⁰ Տե՛ս **Острогорский** 1927, с. 35:

երեւութական ընկալումը, որը տեղ էր գտել ինչպես Սյունիք գնացած քահանաների և Հայոց եկեղեցու որոշ հոգևորականների, այնպես էլ հերետիկոսական շրջանակներում:

ՄԱՍ Բ

ՊԱՏԿԵՐՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԾԻՍԱԿԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՄՏԱԾՈՂՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Բաղումյան 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 գեղազիտական 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 հայրաբանական 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 վերարթնացման 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 աներկբա 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, **Աղոնց** 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 Կիրք գպատկերազորութիւն առաւել պատուեն, և Հայք՝ զխաչ»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 հողովույթում պատկերապաշտությունը և պատկերամարտական հոսանքների դեմ պայքարը չի ունեցել նույն շեշտադրությունն ու ուժգնությունը, ինչն ակնհայտ էր Ը-Թ դարերում Բյուզանդական Եկեղեցին պեկոծած 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 Չ-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 օձման 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՝

- Չ-Է դարեր (Վրթանես Զերթող, Հովհան Մայրազունեցի),
- 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 օձման կանոնների ծիսաստվածաբանական նշանակությունը:

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

⁴ Առաջին անգամ այս սկզբնաղբյուրը գիտական շրջանառության մեջ է դրել Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության անդամ հ. Գարեգին Չարբիանայանը (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. «Միռն», 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 Միրարփի 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 Քերթոզ** 2004, էջ 493–500: Վրթանեսի աշխատությունը թարգմանվել է նաև գերմաներեն, անգլերեն և ռուսերեն. **Jurczyk** 2018, p. 135–137, 139–153, **Вртагес Кеpror** 2015, с. 408–419, **Խաչատրեան** 2016, էջ 519–522:

⁵ **Յովհան Մայրազունցի** 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 Քերթոզի թուղթն⁶ արժեքավոր է ոչ միայն պատմաստվածաբանական, բանասիրական և արվեստագիտական տեսանկյուններից, այլև համաքրիստոնեական նշանակություն ունի, քանզի նշանավոր բյուզանդագետ-արվեստաբան Միրարփի Տեր-Ներսիսյանի (1896–1989) բնորոշմամբ *«սենթ է լինի պատկերամարտների դեմ որևէ լեզվով գրված ամենահին գրությունը»*⁷: Այս սկզբնաղբյուրն առաջին անգամ անդրադառնում է Հայոց Եկեղեցուն 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 ցայտօր պահպանել իրենց գեղեցկությունն ու պայծառությունը: Ձեռագրերում այս աշխատությունը կոչվում է նաև «Յաղագս ընդ-

⁶ Թուղթը 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 քրիստոնեական ողջամիտ վարդապետութիւնը պատկերայագութեան 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 Մայրազոմեցու 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 համարնույթ երկերին և լույս սփռում հայկական «պատկերապաշտության» մոտեցումներին: Մրբապատկերների հարգության և պատկերամարտության հանդեպ Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշման վրթանեսյան փաստարկներն ու հակափաստարկները, մեջբերված սուրբգրային, հայրաբանական, պատմական օրինակները հզոր կռվան 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 Մայրազոմեցի** 2005, էջ 355, 357, **Մովսես 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 հոետոր¹²: 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 Բերթողի 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»։ **Ուխտանէս** 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 նզովելով»։ տե՛ս **Սամուէլ 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 Բերթողի դերը «Գիրք թղթոց» ժողովածուի կազմման գործում, որի թղթերից մեկում պահպանվել է նաև նրա «Քչկանորդի» մականունը. տե՛ս «Գիրք թղթոց» 1901, էջ 90: Ինչպես ժամանակին նկատել է Մաղաքիա արք. Օրմանյանը (1841–1918), Վրթանեսին տրված *քերթող* մականիքը հուշում է, որ նա եղել է միջնադարյան Սյունյաց նշանավոր դպրոցի սան: **Օրմանեան** 1912, էջ 594: Վրթանես Բերթողի թուղթն ընկալվել է «որպես երկիր ծարալի՝ ի բազում երաշտութենէ պասքեալ, ընդունելով անճրև շահեկան՝ գուարճացեալ յինքեան ցուցանէ զսովորութիւն, զանուշահոտ ծաղիկան երևցուցանելով տեսաւդացն»։ 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 է՝ 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 ալեկոծած պատկերամարտական վեճերը¹³: Բայց այսօր արդեն ապացուցված է, որ Ընդհանրական Եկեղեցում պատկերամարտական վիճաբանությունները ծագել են ավելի վաղ՝ դեռևս Դ դարում: Միրարփի 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 Զերթողը, հայ և բյուզանդացի մատենագիրների մեջբերումների նույնությունը բացատրում ընդհանուր սկզբնաղբյուրներից օգտվելու հանգամանքով, իսկ գրվածքի ժամանակը սահմանում 668 թ. առաջ¹⁴: Այս թուղթն

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 Մյունեցու (968–969) մտերիմներից մեկին. **Рамазян** 2013, с. 77, **Вртанес Кертог** 2015, с. 405–406.

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

ու հայկական իրականության մեջ պատկերամարտական շարժումն ուսումնասիրած մյուսը հեղինակները (Ներսես վրդ. Ակինյան, Մանուկ Աբեղյան, Երվանդ Մելքոնյան, Եզնիկ քին. Պետրոսյան, Հակոբ Զյոսեյան 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, Քիրտեան 1978, էջ 135–137:

¹⁶ Հակոբյան 2003, էջ 60:

դարերի նշանավոր աստվածաբան, ազգային-եկեղեցական գործիչ Հովհան Մայրագոմեցու՝ «Դաւթայ Մեծ Կողմանց եպիսկոպոսի վասն պատկերաց և նկարագրութեանց հայցուած ի Յոհաննէ Մայրագոմեցույ» 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

¹⁷ Թղթի մասին տե՛ս **Ալիսնեան** 1970, էջ 283, **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 17–19, **Schmidt** 1997, Տ. 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 սակաք ընթռնուն»։ **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 պավլիկյաններին. հմմտ. **Տեր-Մինասյան** 1968, էջ 123:

վարդապետին՝ պարզաբանելու «գպատնառ 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 վաստակի 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: Ծուրջ 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. «Աբրահամ Ա. կաթողիկոսի գահակալության վերջին տարիներին Հովհանը պետք է մոտ 21–22 տարեկան լիներ, որը եկեղեցական սուպարեզ մուտք գործելու համար բավարար տարիք էր, իսկ Կոմիտաս Ա

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:

կայտնողիկոսի վախճանի ժամանակ մոտ 38 տարեկան էր՝ հասուն և փորձառու մի եկեղեցական՝ հայրապետական գահին համակնեղու համար: Հովհան Մայրազումեցու երկարակեցության սպասույց է նաև նրա՝ Արցախի Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսի հետ ունեցած նամակագրությունը»²³: Պատկերամարտների դեմ պայքարում Հովհան Մայրազումեցու դերակատարության մասին է վկայում նաև ԺԳ դարի մատենագիր Մխիթար Այրիվանեցին. «Պատերազմ վասն նկարեալ եկեղեցւոյ, գոր եղոյ՝ Յովհան Մայրապետնեցին»²⁴: Մայրազումեցու 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 Մայրազումեցին կյանքի վերջին տարիներն անցկացրել է Գարդմանքում, որտեղ նրա մասին նույնիսկ ավանդագրույցներ են հյուսվել²⁵: Ուրեմն, Հովհան Մայրազումեցին, 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 Մայրազումեցու 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 Մայրազումեցու 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 պատճառա-

²³ Նույն տեղում:

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

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

բանում է, որ նրանց ընդդիմանալու է «ոչ եթե ի բանից ճշմարտություն է, այլ Գրոց վկայություններ»²⁶ ուղղափառ տեսանկյունից մեկնաբանելով սուրբգրային տեղիներն ու հիմնավորելով Եկեղեցու դիրքորոշումը խնդրի վերաբերյալ:

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

²⁶ **Վրթանես Քերթոզ** 2004, էջ 493:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 499:

²⁸ Նույն տեղում: Վրթանես Քերթոզը հակառակվում է նաև պատկերամարտների մոտ շրջանառվող կարծիքին, թե 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 Հռոմոնոց քերէին, և մեր ուսմունք անտի էին, եթէ նոքա չէին կորուստայ» (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 Վրթանես Քերթոզի «Ցաղագս 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 վերջա-

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, մծղեականներ, մարկիոնականներ, պավլիկյաններ) գաղափարական դրդապատճառների մասին: Վրթանեսի հիշատակած պատկերամարտները երկրպագում էին խաչին, բայց խաչյալի դեմ մարտնչում. «Այսպես Մանիքեցիքն և Մարկիոնացիքն առ աչառք համարին զճմարտութեամբ մարմնանալ Փրկչին, և յորժամ տեսանեն զպատկերս՝ զժմնին զայրագնեալք և մատուցեալք թշնամանեն» (30–31)³⁰: Մեջբերված հատվածը ցույց է տալիս, որ պատկերամարտների դավանած սկզբունքների հիմքում նաև վերոգրյալ աղանդավորական նյութերի 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

պես հարկ է, որ Վրթանես վարդապետը ազատվի իր իսկ ընդդիմախոսների թյուր պնդումների հեղինակ համարվելուց»։ տե՛ս **Մարթնոսյան** 1989, էջ 244:

²⁹ **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 18:

³⁰ **Վրթանես Բերթող** 2004, էջ 495:

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

Մովսես Եղիվարդեցու հակառակորդներից էր³²: Նրանք քաղկեդոնականությանը հարած մի քանի եպիսկոպոսների հետ Հովհաննես Բագարանցուն 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 «հրամայեք ամենևին չհաղորդել ընդ Հոռոման՝ 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 Սողբ 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 պատ-

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

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 դանկութիւն... բայց գնել ինչ և կամ գնոյ տալ որպէս Հրէից», տե՛ս **Գիրք թղթոց** 1901, էջ 194: Ավելին՝ Հայոց Հայրապետը հորդորում է նաև վրացիների հետ չաղթել, 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 Էսբրոեկի (1934–2003) կարծիքով հայ առաջին պատկերամարտներին զարմացրել է հակաթոռ կաթողիկոսության Ավանի տաճարի բյուզանդական պատկերագրությունը. **Esbroeck** 2003, S. 147.

կերը, պատկերամարտներն ավանդական պատասխանն են տալիս. «Արտաքոյ է պատուիրանաց և եթէ կռապաշտից է գործդ այդ... մեք ոչ պագանենք երկիր պատկերաց, զի չունիմք հրաման ի Գրոց»³⁵: Հետաքրքիր է, որ Մայրագոմեցին հարցնում է Աստծու պատկերը չընդունելու մասին, իսկ ընդդիմախոսների պատասխանն ընդհանուր պատկերներին է վերաբերում: Այա թղթի հեղինակը, որպես հակափաստարկ, բերում է Մովսեսի խորանի և Մողոմոնի տաճարի քանդակների օրինակները: Անհերքելի փաստ է, որ առաջին անգամ այս հիմնավորումները տալիս է Վրթանես Քերթոզն իր թղթում: Արդյոք Մայրագոմեցին տեղա՞յ է եղել Վրթանեսի աշխատությանը, թե՛ այլ սկզբնաղբյուրներից է օգտվել, դժվար է ստուգությամբ հաստատել կամ մերժել: Նկատի ունենալով, որ թե՛ Վրթանես Քերթոզը 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 կրոնասատվածաբանական 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 Քերթոզը հիմնվում է Ս. Գրքի, Եկեղեցու վարդապետների, եկեղեցական մատենագիր-

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

ների (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 համապատկերում՝ հակադրությունների, համեմատությունների և պատկերի հոգևոր-հուզական ընկալումների միջոցով ամբողջացնում խնդրի էությունը:

Վրթանես Զերթողը 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 Սովսեսի պատրաստած խորանի (Ելից ԻԶ 31, ԼԶ 8, 35), Մողմոնի տաճարի (Գ. Թագ. Զ 23–35) և Եզեկիել մարգարեի տեսիլքի (Եզեկ. Իս 2–4, ԻսԱ 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 առկայու-

³⁶ Վրթանես Զերթող 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:

թյունը տաճարներում³⁹: Ըստ բանասեր-փիլիսոփա Հակոբ Քյոսեյանի՝ Վրթանես Քերթոզի երկում հիշատակված Եգեկեցի տեսիլքի մարդակերպ քերովքեի և արմավենու հեռավոր արձագանքը «մեծ վերապահումներով» նշմարվում է Գառնահովտի Ս. Գևորգ եկեղեցու (Դ-Ե դդ.) պատկերաքանդակներում՝ լինելով աստվածաշնչյան համարնույթ պատկերների ազգային մեկնաբանությունը⁴⁰: Նույն երևույթին է անդրադառնում նաև Հովհան Մայրագոմեցին իր թղթի վերջում. «Այս մեր յայտ արարեալ զՄովսիսականն ի խորանին նկարակերտութիւն և զՄողմոնեան 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:

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

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 117–118:

⁴¹ **Հովհան 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 գնկարել եկեղեցի արինել» կանոնի աղոթքում ասվում է. «Դու, Տէր, սրբեա՛ և արինեա՛ զկերպագրութիւնս զայս՝ ի պատիւ և ի վայելչութիւն եկեղեցւոյ քո»: **Մայր Մաշտոց** 2012, էջ 160:

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

Վրթանես Քերթոզն սկսում է թվարկել Տիրոջ մասին հինկտակարանյան մարգարեությունները. «Եսայի ասէ զծնանելն, Երեմիա՝ զընդ մարդկան շրջելն, և Դաւիթ՝ զչարչարանացն և զթաղման, և Եզեկիել և Ովսէլ՝ զյարութենէն, Դանիէլ և Չաքարիա՝ զերկրորդ գալստենէն, Նաւում և Մաղաքիա՝ զդատաստանէն» (20)⁴⁶: Արդյոք մարգարեությունների այս թվարկումը պատահակա՞ն է, թե՛ ինչ-որ նպատակ և իմաստ ունի: Խոնդրի 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 Քերթոզն անգնահատելի տեղեկություններ է տալիս երբեմնի մեհենական նկարչության մասին: Քննադատելով հեթանոսական կռապաշտությունը և չաստվածների անբարո վարքագիծը՝ հեղինակը նշում է, որ Աստծու եկեղեցիներում նկարված ենք տեսնում «**զսուրբ Կոյս Աստուածածին և ի գիրկս իւր ունելով զՔրիս-**

⁴⁴ Տե՛ս Jurezyk 2018, p. 105–108:

⁴⁵ Հմմտ. Mathews 2008–2009, p. 112:

⁴⁶ Վրթանես Քերթոզ 2004, էջ 494, հմմտ. Вртанес Кертоз 2015, с. 410:

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

տոս... գտուրբն Գրիգոր և աստուածահաճոյ չարչարանք իւր և սուրբ առաքինութիւնք, և գտուրբն Ստեփաննոս Նախավկայն ի մէջ քարկոծողացն, գերանելի և գտուրբ կանայսն զԳայիանէ և զՀռիփսիմէ՝ հանդերձ ամենայն ընկերաւք և նահատակութեամբ նոյնպէս, և զայլ առաքինիս և զպատուականս և զհրեշտակակրանս, զորս 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 աստվածաշտությունը: Թղթի մեջբերված հատվածից պարզվում է, որ բացի Զրիստոսի 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

⁴⁸ **Վրթանէս Քերթոզ** 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 ռստանին, և զկենդանագրեալ զպատկեր մարդեղութեանն Զրիստոսի ածեալ ի մտիցն արևու մեծասքանչ 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-Ներսեսյան** 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:

վերստին ցույց տալ, որ «պատկերապաշտությունը» խորթ չէ Ս. Գրքին՝ զուգահեռներ անցկացնելով նույն նյութով գրվածքի և պատկերվածի միջև: Եթե ընդունում ենք Աստծու ներկայությունը «դեղով» գրված Աստվածաշնչում, ապա նմանապես չենք կարող մերժել եկեղեցիներում նույն նյութերով արված պատկերների առկայությունը. «Ի Գրոցն ականջք միայն լսեն, իսկ գնկարսն աչաւք 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 հուզահոգեբնախոսական ընկալման անհրաժեշտության մասին⁵⁴:

Վրթանեսը պատասխանում է նաև քրիստոնյաների դեմ պատկերամարտների և հրեաների՝ նյութը պաշտելու ամբաստանությանը: 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

⁵² Նույն տեղում:

⁵³ Ս. Հովհան Ոսկերեբանի աշակերտ Նեղոս Անկյուրացին († 430) նշում է, որ տերունական պատկերները կլինեն «գրքեր անուսների համար, կտրվորեցնեն 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 տառանդանաչները 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:

անում. «Մեք յորժամ երկիրպագանենք Սրբոյ Աւետարանին կամ բուրենք, ոչ եթէ փղին ոսկերացն մատուցանենք գերկրպագութիւն կամ յայքային..., այլ Բանի Փրկչին, որ ի մագաղաթին գրեալ է» (49)⁵⁵: Ինչպէս նկատել են նախորդ ուսումնասիրողները, այս վկայակոչումը գրեթէ 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^տ 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»

⁵⁵ Վրթանես Քերթոզ 2004, էջ 498:

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

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 122:

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

(51)⁵⁹: Վրթանես Քերթոռյին չի հետաքրքրում միայն եկեղեցիներում պատկերների գործածությունը կամ դրանց սուրբգրային, պատմա-աստվածաբանական հիմնավորումները: Նա անդրադառնում է նաև կերպարվեստի միջնադարյան գեղագիտության կարևոր դրույթներից մեկին՝ դիտարկելով պատկերը որպես հիշողություն (58, 66): Պատկերների միջոցով մենք «յայտնեալք զաներևոյթն ճանաչեմք, և դեղքն և նկարքն յհշողութիւն է Աստուծոյ և ծառայից նորա»⁶⁰: Այս փաստարկը շրջանառվել է նաև բյուզանդական մատենագիրների երկերում պատկերամարտական վեճերի բոլոր փուլերում⁶¹:

Սուրբգրային հիմնավորումներից հետո Վրթանես Քերթոռը մեջբերումներ է կատարում Եկեղեցու հայրերից և աստվածաբաններից՝ հանվանե հիշատակելով Ս. Հովհան Ոսկեբերանին (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 (Չ–Է դդ.) ճառերում⁶²: Ե՛վ Վրթանես Քերթոռը, և՛ Հովհան Դամասկացին պատկերների գործածությունը եկեղեցում համարում են հնագույն ավանդություն, իրենց խոսքը հիմնավորում Ս. Գրքով, հայրախոսական սկզբնաղբյուրներով և Եկեղեցու գործնական-ժիսական կյանքով՝ նմանվելով կառուցվածքով, բայց տարբերվելով ծավալով: Դամասկացին նույնպես հղում է Սևերիանոսին, Եվսեբիոսին և Ոսկեբերանին, բայց վերջինից այլ մեջբերումներ կատարելով: Ի տարբերություն Ղևոնդիոս Կիպրացու, Դամասկացին ճառերում Վրթանեսից մեջբերում է երեք հակափաստարկներ՝ պաշտպանելով պատկերների գործածությունը եկեղեցում: Վր-

⁵⁹ Վրթանես Քերթոռ 2004, էջ 498:

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

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

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

թանեսն առաջին հեղինակն է համաքրիստոնեական մատենագրության մեջ, որ հօգուտ պատկերների մեջբերել է Փրկչի կենդանագիր պատկերի պատմությունը: Նույնը տեսնում ենք նաև Դամասկացու ճառերում (I, 33)⁶³: Վրթանես Բերթողի «այսպես և պատկերացն երկրպագանել ոչ վասն դեղոցն է, **այլ վասն Քրիստոսի, յորոյ անունն ակարեցան**» (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 իմա-

⁶³ John of Damascus 2003, p. 41:

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

⁶⁵ Ուսու ուղղափառ Արևալի Ռամազյանը, Վրթանեսի թղթի ժուլերեն 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 Բերթողը»: 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 Բերթողին: Ուստի նա ստիպված թղթի գրության ժամանակը դնում է Դամասկացուց հետո. Вранес Кефтор 2015, с. 396:

⁶⁶ Mathews 2008–2009, p. 121:

նար և բնագրով ընթերցել 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 բանավոր կարող էր տեղեկանալ Վրթանեսի թղթի հակափաստարկների մասին⁶⁷:

Հօգուտ պատկերների Վրթանես Քերթողը երկու անգամ վկայակոչում է Եկեղեցու նշանավոր հայրապետներից Ս. Հովհան Ոսկերեբանին՝ 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 գործավում 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 Ոսկերեբանի երկրորդ մեջբերման աղբյուրը՝ չհայտ-

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 Ոսկերեբանի նույն ճառից. **Տեր-Ներսիսյան** 1975, էջ 23:

նաբերելով առաջինը⁶⁹: Հետագա ուսումնասիրողները հայրաբանական այս վկայակոչման համար հղում են նրան: Պրպտումների արդյունքում մեզ հաջողվեց հայտնաբերել նաև առաջին մեջբերման 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: Զանի 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

⁶⁹ Տե՛ս **Յովհաննու Ոսկեբերան 1861**, էջ 287, **Տեր-Ներսիսյան 1975**, էջ 8, հմմտ. **Вранес Кедрог 2015**, с. 411:

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

⁷¹ **John of Damascus 2003**, p. 150.

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

⁷³ Հմմտ. **Вранес Кедрог 2015**, с. 396–397:

Սևերիանոսի գործն ընթերցել է բնագրով կամ այդ աշխատանքին ծանոթ է եկեղեցական այլ հայրերի աշխատությունների միջոցով: Այլ խոսքով՝ և՛ Վրթանես Բերթողը, և՛ Հովհան Դամասկացին օգտվել են միևնույն հայրաբանական սկզբնաղբյուրներից: Երկրորդ՝ հայտնի է, որ Հայոց Եկեղեցու մի քանի հայրեր (Ս. Հովհան Օձնեցի, Ս. Անանիա Նարեկացի, Ս. Ներսես Ծնորհալի 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 բանաբաղումները, 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. «Եթէ մահկանացու թագաւորի պատկեր այնքան զաւրանայ, որչափ ևս առաւել անմահ Թագաւորին կերպարան և պատկերն» (25)⁷⁵:

Այս երկու հայրաբանական մեջբերումների մեջտեղում Վրթանես Բերթողը 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 եկեղեցուջն Ուռհայի**» (24)⁷⁶: Ընդգծված հատվածը կարևոր է երկու տեսանկյունից. նախ՝ Վրթանեսն առաջին հեղինակն է, որ համաքրիստոնեական այս սրբապատկերի

⁷⁴ Տեր-Ներսիսյան 1975, էջ 9:

⁷⁵ Վրթանես Բերթող 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 Գևրգիյան 2017, էջ 109–120:

օրինակով պաշտպանում է եկեղեցում պատկերների կիրառությունն ու պատկերահարգությունը, երկրորդ՝ նշում է Քրիստոսի պատկերի գտնվելու ճշգրիտ տեղը, մինչդեռ ժամանակակից բյուզանդական սկզբնաղբյուրները պարզապես հիշատակում են Եդեսիան⁷⁷: 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 առնույ, 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 Ժ–ԺԱ 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 պղնձաձույլ արձանախմբի մասին պատմող գրույցը (33–35)՝ օգտվելով այս երկի հայերեն ոսկեդարյան թարգմանությունից (VII, 18⁸⁰)⁸¹: Այս օրինակը լայնորեն կի-

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

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

⁷⁹ **Հովհաննես Սարկավազ** 2016, էջ 342, հմմտ. **Քյոսեյան** 1995, էջ 153:

⁸⁰ Վրթանեսի թղթում՝ 17. **Վրթանես Քերթոզ** 2004, էջ 496:

⁸¹ **Եւսեբիոս** 1877, էջ 557–558:

րառվել է հայ և բյուզանդական մատենագրությունների մեջ պատկերամարտական վեճերի ընթացքում⁸²:

Վրթանես Քերթոզը չի բավարարվում միայն Ընդհանրական Եկեղեցու վարդապետներին, մատենագրին վկայակոչելուց, այլև օգտվում է մեր ազգային-եկեղեցական ավանդությունից՝ հղելով առաքելաշավիղ 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 դրաւշելոցն 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 զպատկերագործան և զպատկերասէրսն և զպատկերապաշտսն յԻւր պատկեր աստուածութեանն հնազանդեսցուսցէ» (27)⁸⁴: Փաստորեն այս մեջբերման մեջ խոսվում է խաչի և քրիստոսապատկեր խաչի երկրպագության մասին, որով Վրթանես Քերթոզը հանդիմանում է ընդդիմախոսներին՝ ասելով. «Նշանին երկիրպագանէք... զխաչն պատուէք և զԽաչելեայն թշնա-

⁸² Բյուսեյան 2021, էջ 78:

⁸³ Ագաթանգեղոս 1983, էջ 54–55:

⁸⁴ Վրթանես Քերթոզ 2004, էջ 495:

մանէք» (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 նշանավոր Ավետարանի մանրանկարներում: Հավանաբար նման պատկերագրությունը տարածված է եղել նաև Հայաստանում, որի մասին այս մեջբերմամբ ակնարկում է նաև Վրթանես Քերթոզը⁸⁶:

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. Քրիստոնեության 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 Քերթոզի «Ընդդեմ պատկերամարտից» թղթի ներքոգրյալ երեք մեջբերումներում.

➤ «Մեք յորժամ երկիրպագանեմք Սրբոյ Աւետարանին կամ համբուրեմք, ոչ եթէ փոյին ոսկերացն մատուցանեմք զերկրպագութիւն կամ լայքային..., այլ Բանի Փրկչին, որ ի մագաղաթին գրեալ է» (49):

➤ «Այսպես և պատկերացն երկրպագանել ոչ վասն դեղոցն է, այլ վասն Քրիստոսի, յորոյ անուն նկարեցան» (51):

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

⁸⁵ Նույն տեղում:

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

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

Հայոց Եկեղեցու նշանավոր վարդապետներ Վրթանես Քերթո-
ղի «Ընդդէմ պատկերամարտից» և Հովհան Մայրազոմեցու՝ Մեծ
Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսին ուղղված թղթերից հետո պատ-
կերամարտների դէմ պայքարը Է դարավերջին և Ը դարասկզբին
նոր շեշտադրություններով և ուղղվածությամբ շարունակեցին ճա-
ռագիր, շարականագիր Սահակ Ա Ձորափորեցին (677–703) և հատ-
կապես ժամանակի ազգային-եկեղեցական գործիչ, աստվածաբան-
կանոնագետ Ս. Հովհան Գ Օձնեցին (717–728): Այս շրջանում նույն-
պես մեր մատենագիրները հերքում են պատկերամարտների հիմ-
նական մեղադրանքները (կռապաշտություն, նյութապաշտություն),
բայց նաև հստակ ուրվագծվում է պատկերների հիմնախնդրի ջա-
տագովության կրոնաստվածաբանական ձևափոխությունը՝ ընդ-
հանրական իկոնայի տարբեր դրսևորումների պաշտպանությունը
վերափոխելով և առավել շեշտելով փրկչական պատկերի, խաչի եր-
կրպագությունն ու պատվելը: Նման փոփոխությունը պայմանա-
վորված էր երկու հանգամանքով՝ արաբական իշխանության քաղա-
քականությամբ և քաղկեդոնականության անող ազդեցությամբ:
Բնականաբար, աշխարհաքաղաքական և հոգևոր վտանգների այս
թռուխուռում մեր վարդապետներն ու հայրապետներն ամեն ջանք
պիտի գործադրեին՝ պաշտպանելու Հայոց Եկեղեցու ինքնուրույ-
նությունն ու ազգային-քրիստոնեական ինքնությունը, որոնք ենթա-
դրում էին անպայմանավոր հավատարմություն լուսավորչական ա-
վանդությանը, ուղղափառ դավանության և սրբազան ծեսի մաքրու-
թյանը⁸⁷:

⁸⁷ Այս ժամանակաշրջանի աստվածաբանական մեր ժառանգության մեջ
հետաքրքիր միտում է նկատվում, երբ եկեղեցական մատենագիրները սկ-
սում են հաճախ շեշտել առաքելաշավիղ Ս. Գրիգոր Լուսավորչից ուղղա-
փառ դավանության հաստատումը հայոց մեջ ու դրա անադարտ պահպա-
նության անհրաժեշտությունը: Սահակ Ա Ձորափորեցին իր դավանաբա-
նական ճառում խնդրի վերաբերյալ ասում է. «Իսկ յազգէ Հայաստանեայցս

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

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 ցայսար**: Իսկ այլ արտաքին յամենայն չար աղանդիցն հերձուածողաց, որք երևացան յաշխարհիդ Հռովմայեցւոց կամ Լիբեացւոց կամ Ասիացւոց, ոչ կարացին եկամուտ լինել յագգս մեր, **զի ամբացեալ էր շնորհաւք վերնոյն ի ձեռն սրբոյն Գրիգորի և նորին ժառանգաւորացն**: Վասն այնորիկ անաղտ և անեգեր մնաց եկեղեցի սուրբ Աստուծոյ, որ յաշխարհիս Հայաստանեաց, ի վերայ հաստատուն հաւատոյ վիմի շինեալ և յամենասուրբ Երրորդութիւնն խարսխեալ կայ անսասանելի մինչև յաիտեան, 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. Մանագկերտի ժողովի Ը կանոնն արդեն անդրադառնում է Լուսավորչից փոխանցված ծիսական ավանդություններին և հորդորում նորամուծություններ չկատարել դրանց մեջ. «Արժան է զիսցն անխմոր և զգինին անապակ հանել ի սուրբ սեղանն՝ **ըստ աւանդելոյ մեզ սրբոյն Գրիգորի և չխոնարիել յայլ ազգաց քրիստոնէից յաւանդութիւնս... և մեզ ի նմին պարտ է յարամնալ և չտողով և ի բաց, և չառնել նորածնս ինչ**»։ տե՛ս **Կանոնագիրք հայոց Ա**, էջ 519:

⁸⁸ Ճառս զետեղված 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 Մռուտին և քանիցս հրատարակվել նրա անունով: Ձեռագրագետ-բանասեր Նորայր արք. Պողոսյանն այս ճառը չի ներառել «Գիրք թղթոց»-ի՝ լրացված և վերանայված երկրորդ հրատարակության մեջ՝ այն առանձին տպագրելով արդեն Սահակ Մռուտի անունով, սակայն չբերելով բավարար ապացույցներ. **Սահակ վարդապետ (Մռուտ) 1994, էջ 1–100**, աշխարհաբարի վերածումը՝ **Սահակ վարդապետ (Մռուտ) 2012, էջ 1–103**, ֆրանսերեն թարգմանությունը՝ **Esbroeck 1995, p. 367–439**: Վերջին անգամ բնագիրս հրատարակվել է ՄՀ-ում կրկին Սահակ Մռուտի ա-

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 մոլոր արարաբյուզանդական արշավանքների և պատերազմների խառնակ ժամակաշրջանում, երբ սրվել էին նաև հայ-քրիստոնեական 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 քաղկեդոնականություն ընդունել⁹²: Ի վերջո՝ կաթողիկոսին

նույնով, չնայած առաջաբանի հեղինակ Հակոբ Քյոսեյանը նշել է. «Ըստ հայագիտության մեջ իշխող կարծիքի, թուղթս պատկանում է Սահակ Ձորափորեցի հայրապետին (677–703)»։ Տե՛ս **Քացայայտություն** 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 Ձորափորեցին անձամբ կարող էր իր ճառի համար հատվածական թարգմանություններ կատարել Եկեղեցու վերոգրյալ հայրերից: Բացի այդ, այս երկում 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 **Քաղումյան** 2013, էջ 57:

⁹¹ Տե՛ս **Օրմանեան** 1912, էջ 755–787, **Տեր-Վանդյան** 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

հաջողվում է 695 թ. հետո հայրենիք վերադառնալ և նորոգել հարաբերություններն Աղվանից Եկեղեցու հետ: 701 թ. արաբները կրկին արշավում են Հայաստան, կողոպտում կաթողիկոսանիստ Դվինը, կոտորում բնակչությանը և շղթայակապ Դամասկոս գերեվարում Մահակ 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:

Մահակ Ա Ձորափորեցին, դիմելով ճաշի 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 խոտորեացիս, զի պատկեր Աստուծոյ խաչն է տուեալ մեզ ի պաշտան, 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 որպես քաղկեդոնականության ազդեցություն, ուստի պատկերահարգությունից առավել հետագա հայ եկեղեցական հեղինակներն առավելապես շեշտում են

մեր Տիրոջ և Աստուծո երկու բնություն՝ աստվածային և մարդկային, մեկ անձնավորությամբ անշփոթ և անբաժանելի ընդունողների հետ, և նրանք զրավոր երդում տվեցին այլևս չհակառակվել: Նրանք երբ վերադարձան, Հայաստանում մնացածները խորշում էին նրանց վերակացությունից, որպես հոռոմներին հարած և հակառակվում ու վիճում էին Մահակի և նրա հետ զնացողների 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 հաղորդված, ապա հոռոմներին, և այդպիսով ցույց տվեցին, որ նրանք անբուժելի են իրենց չարության մեջ», տե՛ս **Քարթիկյան** 1962, էջ 469:

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

խաչի յուրօրինակ պաշտամունքը հայոց մեջ: Ըստ Սահակ կաթողիկոսի՝ մյուս պատկերներն Աստված Ինքն է մերժել, որովհետև «ըստ հեթանոսության սովորության արարին և ոչ ըստ աստուածպաշտության աւրինացն, որ հրամայեալ է մեզ ի Գրոց Սրբոց»⁹⁴: Այնուհետև Հայոց Հայրապետը կրկին քաջալերում է հասցեատիրոջը՝ ուղղափառ հավատքի գորությունը ճանաչելու, արհանալու, հերձվածողական 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 Օճնեցին: 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 յուսավորչական աղանդությանը: Իբրև Եկեղեցու առաջնորդ՝ Ս. Հովհան Օճնեցին պայքարել է նաև պատկերամարտական հայացքներ ունեցող տարբեր աղանդավորական հոսանքների դեմ՝ նախորդների նման պաշտպանելով պատկերների վերաբերյալ Հայոց Եկեղեցու՝ արդեն իսկ ձևավորված դիրքորոշումը, նոր շեշտադրություն-

⁹⁴ Նույն տեղում:

⁹⁵ Նույն տեղում:

ներ կատարելով և վերստին հերքելով ներկայացված մեղադրանքները: Հիմնախնդրին նվիրված Օձնեցու «Ընդդեմ պառլիկեանց» ուշագրավ ճառը հավելյալ տեղեկություններ է հաղորդում ընդհանրապես պատկերամարտ աղանդավորների, նրանց պատկերացումների և գաղափարական ձևափոխության մասին⁹⁶: Չնայած ճառի խորագրին, այն ավելի ընդգրկուն է բովանդակության տեսանկյունից՝ քննադատելով ոչ միայն «նախկին սովետական պայրակեանութեան խեղերանք» աղանդավորներին, այլև առհասարակ պատկերամարտներին ու այն հակառակորդներին, որոնք Հայոց Եկեղեցուն հիմնականում մեղադրում էին կռապաշտության և նյութապաշտության մեջ⁹⁷: «Նախկին սովետական» 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

⁹⁶ Տե՛ս **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 34–47, բնագիրը լատիներեն գուգադիր թարգմանությամբ՝ **Յովհան Աւձնեցի** 1834, էջ 80–107, աշխարհարարի վերածումը՝ **Հովհան Օձնեցի** 1980, էջ 51–57: Արիստակես եպս. Մեղրակյանն առանց որևէ հիմնավորման վերոգրյալ և «Ընդդեմ երևութականաց» ճառերը կեղծիք է համարում. **Մեղրակեան** 1904, էջ 347:

⁹⁷ Ս. Հովհան Օձնեցին այս ճառում ամբողջական պատկերացում չի տալիս պավլիկյանների շարժման սկզբնավորման, գործունեության, ուսմունքի, կրոնաստվածաբանական 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 **Զարարյան** 2019, էջ 53–84:

⁹⁸ Նույն տեղում, էջ 39:

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

գործածությունը որպես կռապաշտություն դիտարկելն ու նյութի պաշտամունքը: Եթե Վրթանես Քերթողն 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 դիտանկյուններից: 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, ոտիսին վիրօք խարել զսիրտն, և ի ծածուկ ընդ ինքեան յարահիւսել ջանալով. զայն միայն գտեալ անձին յաղթութիւն, զստելն և նախատինս զմեօք արկանել զօտարոտւոցն 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 զայլք ընդ զառանց ընտանասցին համակամութեամբ»¹⁰²: Բացի այդ, նա տեղյակ է նաև հենց աղանդավորների միջև եղած թշնամանքի և տարակարծությունների մասին: Հակառակորդ պատկերամարտներին, այս դեպ-

¹⁰⁰ **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 34:

¹⁰¹ Նույն տեղում, էջ 46:

¹⁰² Նույն տեղում, էջ 46-47:

քում՝ առավելապես պավլիկյաններին, հաջողվել էր մոլորեցնել «քրիստոսասերներին»՝ դաշնակցելով «բռնակալների»՝ արաբների հետ: Ճառագիւրը 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 կառավարիչների, 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 կրոնազաղափարական 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 պավլիկյաններ-

¹⁰³ **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 39: Յովոք, 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՝ Միեր Պապյանն առավել հավանական է համարում անգլիացի հայագետ Ֆրիդրիխ Կոնիբերի (1856–1924) առաջ քաշած վարկածներից մեկը, ըստ որի՝ Ջրկան Տիգրիս և Եփրատ գետերի ակունքներին, բյուզանդական սահմանին ու Մանանադիին մոտ պետք է լինել 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 դեմ Օձնեցու կանոնական որոշումները

րի քայքայիչ գործունեությանը՝ օձնեցիագետ Մհեր Պապյանը գրում է. «Հայաստանի և Հայ Եկեղեցու համար պավլիկյանների դեմ պայքարը, իր կարևորությամբ, չէր զիջում քաղկեդոնականության դեմ մղվող պայքարին, քանի որ երկուսն էլ հարվածում էին միևնույն 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 քրիստոսաստյաց» 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 քարոզական ճիշտ մեթոդաբանությունը, որոնց շնորհիվ մարդկանց ներգրավում էին իրենց շարքերում¹⁰⁸: Հասկանալիորեն կրոնակաքաղաքական այս բարդ իրավիճակում Հայոց Հայրապետը մի կողմից չէր կարող ապավինել արաբների 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

միտված են խաղաղ բնակչության կյանքի, ունեցվածքի և անվտանգության պահպանմանը. **Мирумян** 2021, с. 249:

¹⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 111:

¹⁰⁶ **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 34: Ս. Հովհան Օձնեցու կանոնախմբի ԼԲ կանոնը հավատացյալներին հորդորում է չզիջերել, չխառնվել, չզրուցել, զնալ-զալ չունենալ պավլիկյանների հետ, «զի որդիք սատանայի են և լուցկիք յախտենական 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 գրկել 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 **Չաքարյան** 2019, էջ 74–75:

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. Յազիդ 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 Աբդո ալ-Մալիքը (724–725) անմիջապես չեղարկեց հրովարտակը, բայց նրա հետևանքները մնացին և ժամանակ առ ժամանակ բորբոքվեցին պատկերամարտական վիճաբանություններում: Յավոք, հրովարտակի բնագիրը չի պահպանվել՝ զանազան 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

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 **Թեովանես Խոստովանող** 1983, էջ 111: Թվում է, թե այս ավանդագրույցը բյուզանդական մատենագրության մեջ ստեղծվել է պատմական առավել ստուգություն հաղորդելու խալիֆի և նրա պատկերամարտ գործնության 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.

է նրա ազդեցությունը պատկերամարտների գաղափարախոսության վրա հենց Բյուզանդական կայսրության մեջ¹¹⁰:

Պատկերների հարցում Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը, Ս. Հովհան օձնեցու աստվածաբանական մոտեցումները և ժամանակաշրջանի պատկերամարտական վեճերը հասկանալու համար կարևոր է գիտենալ, թե ինչպե՛ս է Յագիդ 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 գերծ էին բյուզանդական ազդեցությունից: Ահա թե ինչպե՛ս է պատմիչը նկարագրում Յագիդ Բ խալիֆին. «Էր այր ժանտ, և մոլեկանութեամբ շարժեցեալ բազում չարեօք՝ մարտնչեր ընդ ազգիս քրիստոնէից, քանզի յածեալ յայսոյն պղծութեան բռնութենէ՝ տայր հրաման փշրել և խորտակել զկենդանագրեալ պատկերս ճշմարիտ մարդեղութեան Տեառն մերոյ և Փրկչին և նորին աշակերտացն: Խորտակեր և զնշան տէրութեան իսպչին

¹¹⁰ Յայսօր 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, 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 կովանն 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.

Քրիստոսի¹¹¹, զոր ուրեք ուրեք կանգնեալ էին յանուն ի պատճառս երկրպագութեան համագոյ Երրորդութեանն»¹¹²: Ըստ նույն պատմիչի՝ խալիֆը նաև խոզասպանության հրաման է տալիս և քիչ ժամանակ անց խեղդամահ լինում¹¹³: Հավանաբար այս հրովարտակը 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 առաքե-

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 գետեղված 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 պատմիչների՝ Վարդան Արևելցին (1198–1271) իր պատմագրական երկում այս իրադարձություններին անդրադառնում է մեկ ամփոփիչ նախադասությամբ. «Իսկ զՈւմար փոխէ Իգիտ... որ զխաչ 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. «Մա ազնուագոյն եղեալ քան զամենեսին, զրէ թուրղ իսլատոց առ Ղևոն կայսր Յունաց, և ընկալեալ ի նմանէ պատասխանիս՝ բազում ինչ ի Կուրանէ անտի իւրեանց արտաքս ընկէց զյոյժ առասպելագոյնն, քանզի ստուգապէս ծանեաւ զգաւրութիւնն, թեպէտ և ոչ համարձակեաց զամենայն բառնալ, այլ յոյժ պատկառանաւք ամաչեցեալ լքաւ ի ստութենէ անտի, որ յանդիմա-

լոց և մարգարէից պատուէք և կամ գնշան խաչին, որ դատապարտութեան գործարան էր ըստ օրինացն, կամ զպատկերս, զոր պատուէք»¹¹⁵: Այստեղ լավագոյնս արտահայտված են կրոնական գաղափարական տարածայնությունները, որոնք բնորոշ էին ժամանակի աղանդավորական հոսանքներին և հատկապէս պավլիկյաններին: Ուստի Ս. Հովհաննիս Երեւանցի «Ընդդէմ պաղիկեանց» ճառը հասկանալու համար անպայման պետք է հաշվի առնել ժամանակի քաղաքական-կրոնական խնդիրներն ու մթնոլորտը:

Ս. Հովհաննիս Երեւանցի անդրադառնում է հակառակորդների հիմնական մեղադրանքին՝ կռապաշտությանը, և ցույց տալիս ճշմարիտ աստվածպաշտության ու հեթանոսական բազմաստվածության ակնհայտ տարբերությունը¹¹⁶: Նա նախորդների նման հակադրվում է պատկերամարտներին՝ և ս 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 դևք են»՝ Օձնեցին մատնանշում է պատկերամարտների այն պատկերացումը, որ սրբապատկերներում և արձաններում դևեր են բնակվում¹¹⁷: Կռապաշտություն է ոչ միայն մարդակերպ արձանների պաշտամունքը (Ներրովթի, Բելի, Բահադի, Դիոսի, Որմիզդի, Արամազդի, Կռոնոսի, Արեսի, Հերմեսի, Չևսի), այլև երկնային և երկրային մարմիններինը (աստղերի, լեռների, բլուրների, ծառերի, քարերի), կենդանիներինը (ձիու, շան, կոկորդիլոսի, մկների): Ճառի այս հատվածը հետաքրքիր տեղեկություններ է պարունակում ընդհանրապէս հեթանոսության, զրադաշտականության և տարբեր մոլությունների մասին: Վերլուծելով ճառի այս հատվածը՝ արվեստաբան Վիգեն Դազարյանը նշում է. «Անկախ այն բանից, թե Օձնեցին տեսել է նման արձաններ Հա-

նեցաւ ի թղթոյ կայսերն»։ **Թովմա Արծրունի և Անանուն** 2010, էջ 139, հմմտ. **Gero** 1973, p. 44–47, **Бартиякян** 2002, с. 144–145.

¹¹⁵ Նույն տեղում, էջ 44:

¹¹⁶ **Տէս Չարարյան** 2019, էջ 49–51, **Петросиан** 1987, էջ 158–159:

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

յատանում 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-այատոնականություն), 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 Քրիստոսի պատկերն ու խաչը: Ի տարբերություն Վրթանես Քերթոզի՝ Մ. 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 իւելագարեալքն յայտոյն անհաւատութենէ, զարբոց մարգարէիցն զբանս ընդդէմ մեր բերելով, զոր առ ի յանդիմանութիւն հեթանոսական կռամոլութեանն է ասացեալ»¹¹⁹: Մ. Հովհանի եզրակացությունը հստակ է. «Մեք զմիայնոյ Միածնի Որդւոյն Աստուծոյ պաշտեմք զպատկեր և զնշան յաղթութեանն»¹²⁰: Փաստորեն հեղինակը հավասարության նշան է դնում փրկչական պատկերի և հաղթության նշանի միջև՝ ճառում ընդգծելով նաև խաչի ծիսաստվածաբանական նշանակությունը¹²¹: Նման շեշտա-

¹¹⁸ Ղազարյան 2004, էջ 09:

¹¹⁹ Յովհան Օձնեցի 1833, էջ 35:

¹²⁰ Նույն տեղում:

¹²¹ Թ դարի մատենագիր Չաքարիա Չագեցին ճառերից մեկում ասում է. «Եւ ի համբուրել մեզ զխաչն և զփրկչական պատկերն և զԱւետարանն՝ զՓրկիչն, ասեմք, համբուրեմք, և փոխանակ փափաքանացս մերոց համբուրիմք ի նմանէ»: **Չաքարիա Չագեցի** 1995, էջ 466, հմմտ. **Վրթանես Քերթոզ** 2004, էջ 498: Է դարի վարդապետ Վրթանես Քերթոզը «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 ավել-

դրությունը վկայում է խաչամարտ պատկերապաշտոնների գաղափարական վտանգավորության մասին, որոնք զգալիորեն տարբերվում են Վրթանես Քերթոզի նկարագրած պատկերապաշտոններից¹²²: 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, չնայած աստվածատուր բանականությունը «ցանկայ միշտ բանական բնութիւնս Գերագունի և առաջնոյ Պատճառին հասանել տեսութեամբ»¹²³: Ուստի միտքը հանախ զգայական երևույթների և իրերի պատճառով թակարդն է ընկնում, և մարդ սկսում է ճշմարիտ Արարչի փոխարեն ստեղծել աստվածային այլազան պատկերներ՝ հայտնվելով կոռուպտության մեջ: Սա շարունակվեց այնքան ժամանակ, քանի դեռ Աստված չգրթաց Իր պատկերով և նմանությամբ ստեղծված նույն մարդուն, «ծառայի կերպարանք վերցրեց և մարդկանց նման եղավ» (Փիլ. Բ 7), որպեսզի «ի ձեռն այտորիկ 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 «գանձված»՝ անփոփված անտեսանելիի մասին¹²⁶: Անդրադառնալով նյութի տարատեսակներին և դրանցով պատրաստված իրերին՝

լացնում է նաև պատկերն ու խաչը: Մատենագրական այս տվյալը կարևոր է Հայոց Եկեղեցու ծեսի ուսումնասիրման համար:

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

¹²³ **Յովհան Օձնեցի** 1833, էջ 41:

¹²⁴ Նույն տեղում, էջ 42:

¹²⁵ Նույն տեղում:

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

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 գոյս իմ...: Իսկ մեք զայն միայն յիւրաքանչիւրոցն բացորոշեալ պատուեմք ի նիւթոց, յորոց վերայ **գնմանութիւն 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: 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. «Ուրպես և ահաւասիկ մեք բանիւ առաքելոցն հաւատացեալքս ամենասուրբ Երրորդութեանն, նկատեմք օծեալ իւղովն գփրկութեանն գործարանս՝ զեկեղեցիս, զսեղանս, զխաչս, **զպատկերս**, և հաւատամք ընդ նմին ի ներքս զալ աստուածային գօրութեանն»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

¹²⁷ Նույն տեղում:

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

¹²⁹ Նույն տեղում, էջ 43:

¹³⁰ Նույն տեղում:

փայտեայ և կամ յինչ և իցէ նիւթոյ, և ոչ տացէ քահանային արհնել¹³¹ և ւաժանել զնա միւռնոնովն, ոչ է պարտ զնա ի պատիւ ընդունել կամ երկրպագություն մատուցանել, զի դատարկ և ունայն է յաստուածային զարութենէն և արտաքոյ աւանդութեան առաքելական եկեղեցւոյ: Իսկ զայնոսիկ, զորս արհնութեամբ և ւաժմամբ կատարեալ է, որք միանգամ և իցեն աստուածային խորհրդոցն գործարանք, 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 իսպ

¹³¹ Ծիսաստվածաբանական այս խնդիրը վեճի նյութ է դառնում Ժ դարում, երբ ժամանակի նշանավոր եկեղեցականներից Խոսրով եպս. Անձևացին մերժում է իսպի 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 չզոջալը՝ Անանիա Մոկացին (946–968) բանադրում է նրան: Ցավոք, Խոսրովի հակաճառական երկը կամ երկերը մեզ չեն հասել: Կաթողիկոս-եպիսկոպոս այս հակամարտության մանրամասների մասին պատկերացում են տալիս Անանիայի և նույն դարի մեկ այլ մատենագիր Հակոբ Ծպատեցու թղթերը. այս մասին տե՛ս **Քոզոյան 2004**, **Անանիա 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:

աւրինելոյ» կանոնում¹³⁴: Ժ-ԺԱ դարերի պատկերն արտացոլող ծիսակարգը բաղկացած է սուրբգրային ընթերցվածքներից, քարոզներից, աղոթքներից, իսկ խաչի օրհնությունն ուղեկցվում է նախ՝ ջրով, գինով 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: Եւման վերագրման պատճառը հավանաբար վերոգրյալ կանոնին առավել հնություն և վավերականություն հաղորդելն է: Չնայած տեսականորեն բացառված չէ նաև, որ Ե դարում ունեցել ենք խաչի օրհնության պարզ ծես, որը ճոխացել և կանոնակարգվել է արդեն Է դարում և հետագայում գետեղվել 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 մծղնեութեան պայդակենութեան խեշերանք»: Այս պավլիկյաններին 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 Յազիդ Բ խալիֆի հրովարտակի ազդեցությունը, որը պատճառ է դարձել առհասարակ պատկերների ոչնչացմանը:

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:

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

5. Քրիստոնյաներս երկրպագում և պատվում ենք Փրկչի պատկերն ու խաչը՝ մտածելով անտեսանելի մասին: Պատվելի են միայն այն նյութերը, իրերը, որոնց վրա ձևացնում ենք Քրիստոսի 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: Օծումից հետո այդ առարկաներն աստվածային զորությամբ 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 չհորձելով պաշտպան-

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

վել մեղադրանքներից՝ Վահան կաթողիկոսը փախչում է և ապաստանում Վասպուրականի Աբուսահլ-Համագասպ թագավորի մոտ՝ Ջորո 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 կղզում: 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 գահագրկման համար պետք է հիմնավոր պատճառներ լինեին՝ նկատի ունենալով նաև Վահանի շինարարական, եկեղեցական գործունեությունը նախքան կաթողիկոս դառնալը: Արդյոք ներկայացված մեղադրանքները շինձո՞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 (Ժ-ԺԱ 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 գործունեությանը՝ պատմիչը գրում է. «Սա ընդ քաղկեդոնական սիրելություն և հաճութիւն կամեցաւ առնել թղթովք»¹³⁸: Ցավոք, Ասողիկ պատմիչը որևէ կոնկրետ պատճառաբանություն չի բերում, թե ինչպէ՛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

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 փաղաքշական 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 նուագ լուրջ կոչումը». նույն տեղում, էջ 1112: Չպետք է մոռանալ, որ միջնադարում *իկ* վերջածանցով էլի անձնանուններ (Ալախոսիկ, Գոզիկ, Կոլոտիկ, Մեղրիկ) կան, որոնք ամենևին վիրավորական չեն. այս մասին տե՛ս **Սարգսյան** 2018, էջ 15–116:

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

¹³⁹ Նույն տեղում:

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 ընդունինք զկանոնեալսն սրբոյն Կիւրղի Երուսաղէմացւոյ, զոր և հաստատեաց յունուարի 2. յայտնութիւն Տեառն և քամահեաց զնոցայն: Եւ ի դէկտեմբերի ԻԵ. Դաւթի և Յակովբայ յիշատակ մեզ հրամայեաց 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 հայազգի 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 Ուռուհայեցու (ԺԱ–ԺԲ դդ.)՝ կայսրը սիրով է ընդունել կաթողիկոսի նամակը՝ մեծարելով գրողին և նամակաբերին, սիրո ուխտ հաստատել և Աշոտ թագավորի օգնականությունը

¹⁴⁰ Պաղոսի Տարանացի 2016, էջ 475:

¹⁴¹ Նույն տեղում:

խնդրել: Ընդառաջելով խնդրանքին՝ հայոց թագավորն ընտիր զինվորներից կազմված տաս հազարանոց զորախումբ է ուղարկում¹⁴²: Աթոռագրկված 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 գահագրկման բուն պատճառը՝ հայերի և հույների միջև միաբանության հասնելու նրա ցանկությունը. «Իսկ կայսրն տեղեկացեալ, եթէ Հայք ժողովով նորոգ եղեալ են զայլ ոմն կաթողիկոս, ոչ կամելով խռովութիւն ինչ արկանել ի նոսա՝ յորդորեաց զնա ի համբերութիւն»¹⁴³:

Քաղկեդոնականների հետ Վահանի հաստատած միության մասին է վկայում նաև Ներսես արք. Լամբրոնացին (1153–1198) Անտիոքի «արգելական ճգնավոր» հայ քաղկեդոնական Հուսիկին գրած պատասխան նամակում. «Վահան կաթողիկոս ի ժամանակս Վապի և Կոստանդեայ **ձգեցաւ ի հելլենացւոց հաղորդութիւն** և նովին աշտիճանաւն պատուեցաւ ի նոցանէ»¹⁴⁴: Լամբրոնացին խնդրին անդրադարձել է նաև հայտնի «Ատենաբանության» մեջ՝ թվարկելով քաղկեդոնականության հարած եկեղեցական գործիչներին. «զՎահանայ հայրապետին զհամաձայնութիւնն առ մեծ եկեղեցին Հռոմոնց»¹⁴⁵: Վերոբերյայ 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:

¹⁴² **Մատթեոս Ուռհայեցի** 1898, էջ 18:

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

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

¹⁴⁵ **Ատենաբանութիւն սրբոյն Ներսիսի Լամբրոնացւոյ**, էջ 94, հմմտ.

Ալեքսանյան 2019, էջ 52:

¹⁴⁶ Շարունակելով որոշ Մխիթարյան հայրերի «ուղղափառության» ընկալումը՝ Չամչյանը Վահանի մասին գրում է. «Սա յառաջագոյն իսկ ծանուցեալ ճշմարտիւ գուղղութիւն դաւանութեան Քաղկեդոնի սուրբ ժողովոյն» հանձնեալ հաւանեցաւ ընդ այն և միաբանեցաւ ընդ յոյնս և ընդ վիրս, և ի լինել իւր կաթողիկոս՝ թողով ևս հաստատեաց զմիաբանութիւնն ընդ նոսա».
Չամչեանց 1785, էջ 840:

Մատթեոս Ուռհայեցին նույնպես անդրադարձել է Վահան կաթողիկոսին՝ նրան անվանելով «սուրբ Հայրապետ», «զլաւն ի բնաւիցս գերանելին»¹⁴⁷, շփոթելով նրա գահակալության և մահվան տարեթվերը: Այս մատենագիրը ոչինչ չի ասում Վահանի՝ քաղկեդոնականությանը հարելու, պատկերներ բերելու, Անիի եկեղեցաժողովի և կաթողիկոսի աթոռագրության 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. «Մա **դաշնադիր եղև ընդ Վիրս միաբան դաւանութեամբ**, վասն որոյ ժողովեալ յամուրն Անի, ի թագաւորութեանն Աշոտոյ որդւոյ Աբասայ, բազում եպիսկոպոսաց և խաչակրաւն վանականաց, որք ծանուցեալ հաւաստեաւ 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 պարզամտաց՝ սուտ զմանէ կարծել զհամբաւ հերձուածոյն»¹⁴⁹: Անեցու վկայությունից պարզվում է, որ Վահանը դավանական միություն է կնքել քաղկեդոնական վրացիների հետ, ինչպես նաև նրանցից պատկերներ բերել Հայաստան: Յավոք, պատմիչը չի հստակեցնում, թե դրանք ի՞նչ պատկերներ էին՝ քաղկեդոնական սրբերի՞, թե՞ պարզապես 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 տեղեկություններ է հաղորդում ԺԳ–ԺԴ դարերի պատմիչ, Սյունիքի միտրոպոլիտ Ստեփաննոս Օրբելյանը († 1303): Նախքան Վահանի գահըն-

¹⁴⁷ Մատթեոս 1869, էջ 40–41:

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

¹⁴⁹ Նույն տեղում:

¹⁵⁰ Վարդան 1862, էջ 89:

կեցության 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 սյունեցու հանցանքները: Հայոց Եկեղեցու ուղղափառության 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 տուրբ հարցն յԱնի, յորում քննեալ գտին համախոհ Վրաց զՎահան կաթողիկոս, որ ի Բաղաց, և զի **պատկեր ենոյժ 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 *էյկոնը* (կաւն), դրանով իսկ շեշտելով դրանց ոչ ընդունելի լինելը¹⁵⁵: Փաս-

¹⁵¹ Ստեփանոս 1910, էջ 289:

¹⁵² Նույն տեղում:

¹⁵³ Պատմական այս կարևոր թղթի ամբողջական խորագիրն է. «Թուրք 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 Աղեքսանդրացւոյ»։ նույն տեղում, էջ 449–463:

¹⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 455:

¹⁵⁵ Հմմտ. **Πετροσιαν** 1987, էջ 202:

տորեն Վահան կաթողիկոսը ոչ միայն վրացիներից (քաղկեդոնականներից) սրբապատկերներ է բերել, այլև հրամայել է Ս. Սեդանի վրայի ավանդական խաչն այսուհետ փոխարինել սրբապատկերներով և առանց դրա Ս. Պատարագ չմատուցել: Որոշ ուսումնասիրողներ (Կդեմես Գալանոս, Կ. Շահնագարյան, 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 առանձին ուսումնասիրության: Ամենայն հավանականությամբ Վահան կաթողիկոսը փորձել էր հայկական եկեղեցական իրականություն 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: Երկարակ միջավայրում ստեղծված պատկերների մերժման մասին է վկայում նաև Հովհաննես Սարկավազը (1045–1129)՝ նկարագրելով ժամանակի իրավիճակը. «Այլ գյաճախութիւն պատկերաց աւտարոտոց ոմանց և անձանալթից՝ անուանացելոց սրբոց, մանաւանդ՝ որոյ գկնի հակառակք Քրիստոսի ժողովոյն Քաղկեդոնի, ոչ արժանի և տեսանելոյ անգամ արասցուք»¹⁵⁸: Սարկավազի 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 մոռա-

¹⁵⁶ Սեդրակեան 1904, էջ 120–121, Սեթրոսյան 1987, էջ 198–199:

¹⁵⁷ Հմմտ. Յովհան Մայրագոմեցի 2005, էջ 356:

¹⁵⁸ Յովհաննես Սարկավազ 2016, էջ 340, հմմտ. Սեթրոսյան 1987, էջ 199:

նալ, որ Ժ–ԺԱ դարերից մեզ հասած Մաշտոց ծիսամատյանի հնագույն տարբերակում պատկերի օրհնության հատուկ կանոն կա, իսկ Է դարի ականավոր եկեղեցականներից Վրթանես Քերթողի թղթում տրվում է մեր եկեղեցիներին հատուկ պատկերագրությունը¹⁵⁹: Մյուսյաց պատմիչի ձևակերպմամբ՝ խնդիրը ոչ միայն օտար պատկերների տեղադրումն էր հայկական եկեղեցիներում, այլև ավանդաբար Ս. Սեղանի խաչի փոխարինումը դրանցով¹⁶⁰: Այլ խոսքով՝ Վահան կաթողիկոսն այս քայլերով հակառակվում էր ար-

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. Սեղանի 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 մինչև ԺԳ դարը Հայոց Եկեղեցում շարունակվում էր Ս. Սեղանն առանց սրբապատկերի և միայն խաչով զարդարելու ծիսական ավանդույթը: Սրա օգտին է խոսում նաև այն փաստը, որ ԺԳ դարում բնօրինակված ձեռագիր Մաշտոցներում հայտնվում է Ս. Աստվածածնի պատկերի օծման 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 եկեղեցույ մէջ պատարագի սեղանին վրայ պատկեր գտնուած չըլլայ, կամ թե այդչափը դատապարտելի արարք մը ըլլայ և Հայ եկեղեցույ ուղղութեան դէմ, ուստի մեզի ալ տարադէպ չերևիր յունական **իկոնոստոսափ** 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 թե 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 գուտ 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 գայրույթը:

դեն իսկ դարերով հաստատված ծիսական ավանդույթին և կանոնիկ պատկերագրությամբ:

Մաղաքիա արք. Օրմանյանը Վահանի այթոռագրկության 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 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-Համագասպի 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

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

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

¹⁶³ Նույն տեղում, էջ 201:

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: Աբուսահիլին անգամ չէր անհանգստացրել Վահանի քաղկեդոնական հայացքները, խնդիրը քաղաքական ազդեցությունը պահպանելն էր:

Պատկերների խնդիրը հայ-բյուզանդական հարաբերությունների շրջանակում քննարկվում է նաև Իսաչիկ Ա Արշարունու կաթողիկոսության շրջանում, երբ բյուզանդացիները կրկին ջանքեր են գործադրում հայերին քաղկեդոնականացնելու համար¹⁶⁴: Ստեփանոս Տարոնեցու աշխատության մեջ ամբողջությամբ մեջբերված է Իսաչիկ 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 քրիստոնեություն 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: Իսաչիկ կաթողիկոսը մեղադրում է բյուզանդացիներին, որ «գբանդակեալն կամ զգրեալ պատկերն ի նիւթս ոմանս՝ պաշտէք աստուածալերաբար այնքան բազմութեամբ և պաշտանասիրութեամբ»¹⁶⁶, ինչպես նաև բյուզանդական պատկերապաշտության մեջ մարդապաշտության երևույթ տեսնում: Հապացույց իր պնդման՝ նա վկայակոչում է Ընդհանրական Եկեղեցու

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:

հայրերից Ս. Գրիգոր Աստվածաբանին (329–390), որը հեղինակություն է երկու Եկեղեցիներում էլ. «*Են ոմանք, ասէ, որք պատկեր սիրելեացն արարին, և որք զկնի եկին, անգիտացան զպատճառն և սովորութիւն կալեալ՝ Աստուած պաշտեցին*»¹⁶⁷: Ինչպէս երևում է նամակից, Մերաստիայի միտրոպոլիտը հոգուտ պատկերապաշտության բերել է նաև տեռատես կնոջ մասին ավանդազրույցը և Փրկչի անձեռակերտ պատկերի օրինակը, որոնք լայնորեն կիրառվել են հայ և բյուզանդական մատենագրությունների մեջ: Հայոց Հայրապետը, ընդգծելով Աբգար թագավորին ընծայաբերված փրկչական պատկերի 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. «*Չտէրունեան և զաստուածախառն մարմինն և զաստուածացեալ ծառայական և արարածական բնութիւն աստարացուցանէք 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 սովորություն և աստվածաբանական մտածողությանը, որոնք էլ պատճառ դարձան նրա գահագրկմանը: Այս-

¹⁶⁷ Նույն տեղում:

¹⁶⁸ Նույն տեղում:

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

տեղ հաշվի պետք է առնել նաև իշխանության և ազդեցութ-
յան համար Արժույթի և Բազմառուների միջև պայքա-
րը, նրանց կրոնաքաղաքական կողմնորոշումները:

➤ Իսպիկ Ա Արշարունին Սեբաստիայի միտրոպոլիտին
գրած նամակում առաջին անգամ պաշտոնապես պատ-
կերների հարցը քննարկում է քրիստոսաբանական խնդիր-
ների շրջանակում՝ շեշտելով երկրպագությունը Փրկչի պատ-
կերին:

➤ Միևնույն ժամանակ այս դարաշրջանը նշանավոր-
վում է որմնանկարչության ծաղկմամբ Ախթամարի Ս. Իսա-
չում, Գնդեվանքում, Շատիկ վանքում, Որոտնավանքում,
Տաթևի վանքում, Մոկքի Ապարանից վանքում և այլուր¹⁷⁰:

Պատկերների խնդրի շուրջ հայոց եկեղեցու դիրքորոշման հստակեցումը ԺԱ–ԺԲ դարերում

Պատկերապաշտությանն ու պատկերամարտությանն առնչվող
խնդիրները նորովի են քննարկվում Միջնադարյան Հայաստանի
վարդապետաց դասի հակաճառական, աստվածաբանական երկե-
րում 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 ծիսագործնական ավանդության վրա¹⁷¹: Մեր վարդապետ-

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

¹⁷¹ Այս շրջանում պատկերների խնդիրը քննարկվել է նաև աղանդավո-
րական շարժման շրջանակում: Մասնավորապես Ժ–ԺԱ դարերի ռազմա-
քաղաքական գործիչ Գրիգոր Մագիստրոսը «Յաղագս նկարագրութեան
սրբոյ եկեղեցւոյն սրահի գալթի. գրեաց և գայտսիկ և սակս մանիքեցւոց»
խորագրով թղթում քննադատում է թոնդրակեցիներին, որոնք պավլիկյան-
ներից ժառանգած պատկերամարտական հայացքներ ունեին. «Բազմաց
մոլորեալ ի սնոտի մտածութեան իւրեանց յաժման բաղբաղենի խորհուրդս
իւրեանց, կասկածանս բերեալ կարկատեն զրաբանութեամբ, կռապաշտու-
թիւն զմերս պաշտաւն համարելով, իբրև թէ պատուողացն զնշան խաչին և
զպատկերս սրբոցն»». **Գրիգոր Մագիստրոս** 2012, էջ 305: Ապա նա թղթի

ները շարունակում են Վրթանես Քերթոզի, 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 Սարկավազի, Ս. Ներսես Շնորհալու և Մխիթար Գոշի՝ մեր առաջ հառնում են նաև գեղազետ աստվածաբաններն ու ուղղափառ դավանանքի ջերմեռանդ պաշտպանները, որոնց աշխատությունների 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 հականառութեան ընդդէմ երկաբնակաց» 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 Զարաբնեցու մասնակցությամբ (մոտավորապես 1059–1068 թթ.) և Ղրտիլայի բանավեճը՝ Սոսթենես Սարմաշեցու մասնակցությամբ (1046 թ.): Եվ բոլորովին սխալ չի լինի, եթե ասենք, որ այդ երկն անմիջական արդյունքը լինի հենց Ղրտիլայի (Չավախքում) 1046 թվականի բանավեճի և նրա յուրովի արձա-

հասցեատեր քրիստոնյային հորդորում է երկրպագել խաչին և պատվել սրբերի պատկերները՝ «*զմտաւ ւծելով զչարչարանս և զնսահատակութիւնն իտցաւ*». նույն տեղում, էջ 305–306, հմմտ. **Քյոսեյան** 1979, էջ 133:

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

զանքը՝ 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 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 հակաճառական 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 հակաճառության «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 մանկաման պատկերների ստեղծման նպատակն էր խղճահարություն առաջացնել և պատկերների միջոցով ծնողներին հեռու պահել կրկին մեղանչելուց: Դատապարտելով պատկերա-

¹⁷³ Մեկիքսեթ-Բեկ 2016, էջ 119:

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:

պաշտական ցանկացած դրսևորում՝ հեղինակն այն կռապաշտութ-
յուն է համարում և կողմ արտահայտվում պատկերի «չափավոր»
ընկալմանը: 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
նարտարաց նկարեցաւ, այնմ երկիր պագանել»¹⁷⁶: Այնուհետև իր ա-
սածը հիմնավորելու համար հեղինակը մարդկանց հասկանալի կեն-
ցադային օրինակ է բերում. «Եւ արդ, ո՞վ որ, զթագաւոր կենդանի
տեսեալ յաթող փառաց նստեալ, թողուլ զայն և մեռեալ պատկերի,
որ ի մարդկանէ նկարագրեալ, այնմ երկիր պագանիցէ»¹⁷⁷: Ինչպես
նկատում է Հակոբ Բյոսեյանը. «Խաչի հետ մեկտեղ, նրա վրա բևեռ-
ված 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 պատկերա-
մարտական 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 կռապաշտության մեջ ընկնելու պատճառ դառնալ ա-
նուսների և տգետների համար: Այս ամենը հաշվի առնելով՝ ավելի
լավ է երկուսն էլ մերժել ու միայն խաչը պաշտել և դրան երկրպա-
գել¹⁷⁹: Քննադատելով պատկերապաշտության ծայրագեղ դրսևո-
րումները և ակնարկելով բյուզանդացիների ծիսական սովորույթնե-
րը՝ 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 սովորույթ-

¹⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 290:

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

¹⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 75–76:

¹⁷⁹ Նույն տեղում:

ներից, 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 մեք 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 մատուցանել, զի մի տգիտութեամբ գայթակղեալ ի կռապաշտութիւն անկանիցին»¹⁸⁰:

Սանահնեցու այս մտածումները կրկնում և շարունակում է նույն դպրոցի մեկ այլ հոշակավոր սան, աստվածաբան, տոմարագետ, մանկավարժ և գեղագետ Հովհաննես Սարկավազը (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 զմարգարեիցն և զյայտնեաց վկայիցն տեսանիցենք յեկեղեցիսն և ի վկայարանս զղորշմեալ 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: Հովհաննես Սարկավագի դավանաբանական գրվածքի «Վասն պատկերաց» և «Վասն մասանց պատուոյ, յորում և վասն պատկերաց դարձեալ» գլուխները նույնպես կարևոր սկզբնաղբյուր են պատկերների խնդրի ժամանակի ընկալումներն ու մոտեցումները հասկանալու համար¹⁸²: Հեղինակը տեղյակ է խնդրին առնչվող ոչ միայն գեղագիտական ըմբռումներին, քրիստոնեական մատենագրության մեջ շրջանառված ավանդագրույցների և մոտեցումներին, այլև ժողովրդի մեջ արմատացած սխալ սովորույթներին: Իբրև նախանձախնդիր եկեղեցական՝ նա զգուշացնում է հեռու մնալ օտար՝ քաղեկդոնական սրբերի պաշտամունքից, ինչ-

¹⁸⁰ Նույն տեղում:

¹⁸¹ **Յովհաննես Սարկավագ** 2016, էջ 335: Այս աշխատության մասին տես **Սեբոսյան** 1987, էջ 219–220, **Քյոսեյան** 1979, էջ 127–134:

¹⁸² Նույն տեղում, էջ 335–343:

պես նաև տներում չադոթել անհայտ սրբերի պատկերների առաջ¹⁸³: Շարունակելով Վրթանես Քերթոդի միտքը, թե՛ «Այսպես և պատկերացն 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 արարածներին և նյութին՝ սրբոց պատկերագրության հատվածում արձանագրելով. «Նոյնպես և յորժամ զկենդանագրութիւնն նոցա պատկերաց տեսանենք յեկեղեցիս և ի վկայարանս՝ երկրպագելով Աստուծոյ, զճգնութիւնն նոցա միջնորդ և աւժանդակ մեզ առ նոյն ինքն մատչելոյ առնումք՝ աղպել նաքաւք, որոց գծագրութիւնն, և ոչ գունովք երանգոցն և կամ զինչ նիւթովք և իցէ, զՏէրն մեր և զԱստուած ի հաշտութիւն ամել»¹⁸⁵: Սարկավագը քաջատեղյակ է հայ և բյուզանդական մատենագրություններում կենցաղավարած պատկերը՝ որպէս 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

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 գետեղել, որով որոշակի կերպով իրարմէ կը գատուին հոգևոր յարգանքի և արուեստական գարդի առարկաները» **Օրմանեան** 1911, էջ 137:

¹⁸⁴ **Վրթանես Քերթոդ** 2004, էջ 498:

¹⁸⁵ **Յովհաննէս Սարկաւագ** 2016, էջ 34, **Քյոսեյան** 1979, էջ 130:

¹⁸⁶ Տէս **Πετροσιαν** 1987, էջ 218–223:

Արգարու՝ **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 տարածվում էր միայն փրկչական պատկերների վրա¹⁸⁸: Դրանք տեսնելով՝ պետք է գոհանանք «արտի 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 մատուցելուն տրվող հարգանքի համատեքստում՝ մեկ անգամ ևս արձանագրելով Քրիստոսի Եկեղեցու դիրքորոշումն այդ հարցում. «Պատուել զուրբ նշխարս երանելեացն ոսկերաց բարուք 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,

¹⁸⁷ **Յովհաննէս Սարկավագ** 2016, էջ 342:

¹⁸⁸ Հմմտ. **Քյոսեյան** 1979, էջ 132:

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

¹⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 339:

որոնք կռապաշտության են տանում: Հենց սրբերը կտրտմեին և կընդդիմանային նման մոտեցումներից: Պաշտպանելով պատկերի ընկալման չափավոր մոտեցումը՝ Սարգավազը 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 զգաստացուցանել»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-քյուզանդական և հայ-վրացական եկեղեցական հարաբերությունների և երկխոսության ժամանակ: Ս. Ներսես Շնորհալիին 1165 թ. քյուզանդական Մանուել Ա Կոմնենոս կայսրին հղած «Գիր հաւատոյ խոստովանութեան Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ» 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 տնաւրենութեան 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 տխմարների բերանները: Շնորհալիին 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 դե-

¹⁹¹ Նույն տեղում:

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

դոցն, այլ Քրիստոսի, որ է պատկեր աներևութին Աստուծոյ Հաւր երկրպագենք նովաւ»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. «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 էությամբ 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 ծուներ 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

¹⁹³ Նույն տեղում, էջ 352:

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:

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 մեկությամբ և դավանական հանդուրժողականությամբ 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. Սեղբեստրոսն 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: Պատմածիսական տեսանկյունից հետաքրքիր է Գոշի երկուստեք մեղադրանքը. «Չի որպէս Հայք զխաչ անարգեցին՝ արհամարհանաւք յամենայն տեղիս կանգնելով, նոյնպէս և Յոյնք և Վիրք՝ զպատկերս»¹⁹⁷: Ամփոփելով պատկերներին առնչվող հատվածը՝ Մխիթար վարդապետը եզրակացնում է. «Չի գոր գիտեմք՝ ընդունիմք և պատուեմք, զի յիշեցուցիչ է՝ որպէս պատմութիւն վարուց սրբոցն, բայց զի արք տգէտք 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 արժարժվել է մեկ այլ առիթով նույնպես: Մասնավորապես Չաքարե ամիրսպասալարը մեծ փափագ ուներ Հայոց

¹⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 353–354:

¹⁹⁶ **Մուրադյան** 2011, էջ 217:

¹⁹⁷ **Մուրադյան** 2011, էջ 246:

¹⁹⁸ Նույն տեղում:

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 (1203–1221): 1207 թ.¹⁹⁹ Ստում գումարված ժողովի Դ կանոնը սահմանում էր. «Ընդունել գնկարագրությւն պատկերի Փրկչին, և ամենայն սրբոց, և մի՛ խոտել գնոսա իբրև գպատկերս 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 Քրիստոսի 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՝ այդ-

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

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

պիսով 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 սաղմոսներից ու կարճ աղոթքից: Սաղմոսների ընթերցումից հետո դրված խրատում ասվում է. «Եւ արհնութիւն և փառս հանեն, և տեառնագրեն զբոլոր եկեղեցին միւռոնասն, 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 «գնկարել[ա]լ եկեղեցի» արտահայտության ներքո ի՞նչ պետք է հասկանալ՝ եկեղեցու որմնանկարների, տարբեր սրբերի, տերունական պատկերների օրհնություն, թե՞ նույն ձեռք 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:

²⁰¹ **Մայր Մաշտոց** 2012, էջ 160–161, Վենետիկի Մխիթ. մատ. ձեռ. Հ^մ 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 Մանդակունին 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, **Սեբոսյան** 1987, էջ 190:

²⁰² Նույն տեղում, էջ 160:

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

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 Մաշտոցուն»²⁰⁴: Բայց արդեն ԺՂ դարի ձեռագիր «Մաշտոցներուն»²⁰⁵, երբ 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 գպատկեր Սուրբ Աստուածածնին»²⁰⁸: Փաստացի տպագիր «Մայր Մաշտոցուն» 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: Չ–Է 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

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

²⁰⁵ Վենետիկի Մխիթ. մատ. ձեռ. Հ^մ 1173/332, 1345 թ., թ. 73ա–78բ, Հ^մ 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 միարարների թարգմանություններից է. տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Չ, 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:

տարբեր ժամանակաշրջաններում և դրանց ծիսաստվածաբանական կիրառությունը²¹⁰: Այստեղ նկատի ունենք մեր մատենագրության 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 օրհնվե՞լ-օծվե՞լ են և նոր զետեղվել եկեղեցիներում, թե՞ ոչ:

Առաջին անգամ պատկերների օրհնության և օծման մասին մեր մատենագրության մեջ հստակ նշում է Ս. Հովհան Օձնեցին «Ընդդեմ պաղիկեանց» ճառում՝ չանդրադառնալով ծիսական արարողությանը. «Որպես 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

²¹⁰ Յայսօր 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 Այիշանը (1820–1901) մեծ ցանկություն 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 Աստվածամայրը» 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 յաւելումա՞ւ... և վերջէն բնագրին հիւսումա՞ծ»՝ վկայակոչելով նաև Խոսրով Անձևացուն, ինչպես

դարերում ստեղծված և մատենագիրների կողմից վկայված հայկական եկեղեցիների որմնանկարչության նկարագրությունները, որոնք նույնպես առանց ծիսական մանրամասների են²¹³: Խաչի և պատկերների օժման մասին է խոսում նաև ԺԱ–ԺԲ դարի մատենագիր Հովհաննես Սարկավազն 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 պատկերորմնանկարների օրհնության կարգ, ավելի ճիշտ՝ նույն ծիսականունը 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:

նաև հավելելով. «Չպիտի սխալած ըլլանք, երբ ըսենք թէ Մաշտոցին մէջ գտնուած «Չնկարեալ եկեղեցի և պատկեր օրհնելոյ և օժելոյ» 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 Անձնացու լռությունը պատկերների օրհնության կամ օժման մասին պետք է բացատրել միայն եկեղեցական այս հորը հուզող խնդիրների մատնանշմամբ:

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

²¹⁴ **Յովհաննես Սարկավազ** 2016, էջ 359–360, **Ստրոսիան** 1987, էջ 222–223:

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

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 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 «Մուրբ ես, Տէր Աստուած մեր» սկսվածքով կարճ աղոթքը, ապա հետագայում այն դարձել է «Տէր Աստուած զօրութեանց» սկսվածքով մեծ աղոթքի երկրորդ հատվածը: «Մայր Մաշտոցում» հաստուկ նաև նշվում է, որ աղոթքը եպիսկոպոսն է ասում:

Պատկերների օրհնության նախնական աղոթքում ասվում է. «Մուրբ ես, Տէր Աստուած մեր, և ի սուրբս հանգուցեայ, սրբեա՛ր գպատկերս վկայից քոց զայսոսիկ, գոր այժմ մեք քեզ ստացաք: Ի յիշատակ նոցին ոչ երկրպագելի, իբրև զկենդանիս պատուիլ, այդ ի պայծառութիւն սրբոյ եկեղեցւոյ քո, զերկրպագութիւն և զփառս քեզ միայնոյ հատուցուք բարերարիդ Աստուծոյ: Դու Տէր, սրբեա՛ր և աւրինեա՛ր զկերպագրութիւնս զայս՝ ի պատիւ և ի վայելչութիւն եկե-

²¹⁶ Մայր Մաշտոց 2012, էջ 160:

ղեցւոյ 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 Հար 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 եկեղեցու վայելչության և պատվի՝ վարձահատույց լինելով նաև պատկերագրողներին: Իսկ մեծ աղոթքի սկզբում խոսվում է մարդու արարչագործության, նրա մեղանչման, 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 գոհյա և գորինակ պատկերի գտնուց հրեշտակաց և հրեշտակապետաց, և գտնուց մարդկայինս սեռի, որք քեզ արժանաւորեցան և ընկալան ի Քէն զՀոգիդ Սուրբ: Եւ արդ, ժողովեալքս ի տաճար Քո սուրբ, Հայր երկնաւոր, աղաչեմք զՔեզ 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

²¹⁷ Նույն տեղում, էջ 160–161:

²¹⁸ Հմմտ. **Վրթանես 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:

արբեսցի ճակատ պատկերիս այս նշանաւ սուրբ խաչիս և մեռանաւս»²²¹, որպեսզի այն «լինիցի արագահաս օգնական և փրկիչ ի Տէր ապաւինելոց, ճանապարհորդաց՝ պահապան, ալէկոծելոց՝ օգնական, հիվանդաց՝ բժշկարան, մեղաւորաց քաւարան»²²²: Խնդրում ենք նաև Տիրոջից, որ պատկերին բժշկելու, դևերին հալածելու, բարեխոս լինելու, հոգու և մարմնի առողջություն շնորհելու գործություն տա: Եթե պատկերը որևէ սրբի է, ապա նրա Ս. Աջը թող մեզ գորացնի, «զգերեալս ազատեսցէ, զբանտարկեալս հանցէ, զանհաւատսն խորտակեսցէ և պահպանեսցէ 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 զինեաւ, և սրբեն մաքուր կտաւօք, և հանեն ի բեմն»²²⁴: Այստեղ առաջիմն անգամ խոսվում է պատկերների նյութի՝ կերպասի կամ փայտի, ինչպես նաև նշվում է օծմանը նախորդող ծիսական արարողությունների մասին՝ ջրով, գինով լվացում, մաքուր կտորով մաքրում և զետեղում բեմի վրա: Այս կա-

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

²²² Նույն տեղում:

²²³ Նույն տեղում:

²²⁴ Նույն տեղում, էջ 153:

նունում բառային որոշակի տարբերությամբ նույնպես դրված է «Տէր Աստուած գորութեանց» մեծ քարոզը «Սուրբ ես, Տէ՛ր, և ի սուրբս բնակեալ» հասվածով, 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 անուանոյ Քո պատուական համարելով զմահ, ընկա՛լ 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 զոհանալ զՔէն յամենայն ժամ, Տէ՛ր մեր, Յիսու՛ս 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 որպես հիշողություն**, որը հայ մատենագրության մեջ առաջին անգամ շրջանառել է Վրթանես 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, քանզի 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

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

²²⁶ **Վրթանես Քերթոզ** 2004, էջ 498:

²²⁷ Նույն տեղում:

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 ԿՁ 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 սեղանին: 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 գնոսս, և մի՛ առնէք ձեզ նմանութիւն մարդոյ և զամենայն կերպս կենդանեաց: Եւ արդ, մէք 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 յարեցել 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 յախտեան ընդ Հօրդ և Սուրբ Հոգւոյն»²²⁸: Մեզ համար հետաքրքիր է այս աղոթքի շարունակությունը, որը բառացի վերցված է Ազաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ զետեղված մեր հավատքի հոր՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի աղոթքից: Այս նույն հատվածն է վկայակոչել նաև Վրթանես Քերթոզը «Ընդդէմ պատկերամարտից» ճառում՝ դատապարտելով կռապաշտությունը և անդրադառնալով քրիստոսապատկեր խաչի երկրպագությանը, ինչպես նաև Ս. Ներսես Շնորհալիի թղթերից մեկում²²⁹:

²²⁸ Նույն տեղում, էջ 156:

²²⁹ **Վրթանես Քերթոզ** 2004, էջ 495, **Ազաթանգեղոս** 1983, էջ 54–55, **Ներսես Շնորհալի** 2022, էջ 202:

Փրկչական պատկերի օրհնության կանոնում այս հատվածի ծիսականոնական բնույթ ստանալը միջնադարում նշանակում էր նաև հավատարմություն լուսավորչական ուղղափառ դավանանքին: Չուզահեռ մեջբերենք տվյալ երկու հատվածները.

<p>ԿԱՆՈՆ ՓՐԿՉԱԿԱՆ ՊԱՏ- ԿԵՐ ՕՐՀՆԵԼՈՅ</p> <p>Բայց զի սիրեցին մարդիկ պաշտել զպատկերս մարդադէմս փայտագործս ճարտարագործ հիւսանց, եղև Ինքն պատկեր մարդկան, զի զպատկերագործան և զպատկերապաշտան Իւրում պատկերի աստուածութեանն հնազանդեցուցէ: Եւ վասն զի սովոր էին մարդիկ երկիր պազանել անշունչ պատկերաց մեռելոց, եղև Ինքն մեռալ պատկեր ի վերայ խաչին. մեռաւ և անշնչացաւ, զի ընդելականաւն զնոսա արագ արագ հնազանդեցուցէ Իւրում պատկերին: (Էջ 156):</p>	<p>ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ</p> <p>Վասն զի սիրեցին պաշտել զպատկերս մարդադէմս փայտագործս ճարտարագործս հիւսանց, եղև Ինքն պատկեր մարդկան, զի զպատկերագործան և զպատկերապաշտան և յԻւր պատկեր աստուածութեանն հնազանդեցուցէ: Եւ վասն զի սովոր էին մարդիկ երկիր պազանել անշունչ պատկերաց մեռելոց, եղև Ինքն մեռեալ պատկեր ի վերայ խաչին. և մեռաւ և անշնչացաւ, զի ընդելականաւն զնոսա արագ արագ հնազանդեցուցէ Իւրում պատկերին (I, 80–81):</p>
---	---

Աղոթքի վերջում անդրադարձ է կատարվում նաև փրկչական պատկերի ծիսական գործածությանը՝ «*պատնառ երկրպագութեան համագոյ Երրորդութեանը*»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՝ «գորաւիզ և օգնական մեզ և

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:

ամենայն հաւատացելոց Քոնց»²³³, որպէսզի «ամենեքեան որք աղա-
ջեսցեն գՔեզ՝ 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 մահտարաժամէ կամ վասն փրկելոյ ի թշնամեաց և յամե-
նայն չար պատահարաց, Դու, Տէր, անսայցես և փրկեսցես զնոսա:
Եւ որք գայցեն առաջի սորա և խնդրեսցեն ի Քէն ժամանել յօգնա-
կանութիւն զրպարտելոց յատենի և կամ վշտացելոց ի պէսպէս փոր-
ձութեանց, Դու, Տէր, ողորմեսցիս և օգնեսցես նոցա: Եւ որք երկիր
պազանիցեն սրբոյ պատկերիս յանուն Քո և աղօթեսցեն վասն խա-
ղաղութեան աշխարհի և վասն բարեկարգութեան քաղաքի և պահ-
պանութեան 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, Տէր, խոնարհ-
եսցիս յաղաչանս նոցա և արասցես ողորմութիւն և խնամարկու-
թիւն ըստ իւրաքանչիւր պիտոյից»²³⁴:

Աղոթքներին հաջորդում են ըստ պատշաճի շարականը, խնկ-
արկություն պատկերին և երկրպագություն:

Կանոնի խրատը նաև հրահանգում է, որ եթե Փրկչի պատկե-
րում նկարված են նաև Հայր Աստվածը և Սուրբ Հոգին, օծման բա-
նաձևը փոխվում է:

4. Կանոն օրհնելոյ զպատկեր Սուրբ Աստուածածնին

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

Օծմանը նախորդող աղոթքում Աստծուց մեղքերի թողություն
ենք հայցում՝ ասելով. «Մերձեցի՛ր և այժմ ի ձեռն անտեսանելի զօ-

²³³ Նույն տեղում:

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

րութեանդ ի պատկերս յայս, զոր արարաք յանուն մօր Քո, և սրբեա՛ զսա որպէս և յայնժամ զտապանակն, որ էր յօրինակ կուսական արձանդին, 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 տրա և խնդրեն զողորմութիւն, Դու լուիցես նոցա՝ բարեխօսութեամբ Միածնիդ Քո մօր, որպէս և նա ի Կանա Գալիլեացոց Նորին հայցուածով զշուրն ի գինի փոխարկեաց»²³⁶:

Պատկերի օծումից, սարկավազի 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 աշխարհ բերեց Ս. Բարթողիմէոս առաքյալը:

Ծեսն ավարտվում է ըստ պատշաճի շարականով, քարոզով և աղոթքով: Կանոնը նաև հրահանգում է, որ «եթէ զՓրկիչն հանեալ ի

²³⁵ Նույն տեղում, էջ 158:

²³⁶ Նույն տեղում:

²³⁷ Նույն տեղում:

գիրկս ունիցի, հարկ է և ի վերայ նորա գիրկչական պատկերի օրհնութիւնն կատարել»²³⁸:

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

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

ՄԱՍ Գ

ՊԱՏԿԵՐԱՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ԵՐԿԵՐ

Սարգիս Մեղրոնյան

ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

DOI: 10.54503/978-5-8080-1550-0-211

***Պատկերների վերաբերյալ Էրվիրի (Դ դար), Հինգվեցյան
(691/2 թ.), Հիերիայի (754 թ.) և Նիկիայի Բ (787 թ.)
ժողովների ժամանակ ընդունված կանոններն ու հավատո
սահմանումներ***

Ներածություն

Եկեղեցու պատմության ողջ ընթացքն անցել է դավանական և կանոնական հարցերի շուրջ անդադար բանավեճերով: Դրանք հատկապես սուր են եղել Դ-Ը դարերում, երբ Ե դարում տարբեր վարդապետական ուղղությունների բաժանված եկեղեցիները ներքին և միջեկեղեցական ժողովների, քննարկումների ու բանավեճերի ընթացքով փորձում էին սահմանել իրենց լեզվամտածողությանն ու աշխարհընկալմանն ամենից հարագատ վարդապետությունը: Այս երկար գործընթացում եկեղեցիների կողմից որդեգրված այս կամ այն վարդապետական ուղղությունը հաճախ բնորոշել է նաև տվյալ եկեղեցու հետևորդների «ազգային/քաղաքական» ինքնությունը: Ուստի շատ կարևոր է նշյալ պատմական գործընթացներն ուսումնասիրել՝ դուրս գալով գուտ ազգային մատենագրության ու տեղական պատմության շրջանակներից, քանի որ վերոնշյալի համատեքստում նույնիսկ տեղական, ազգային-եկեղեցական խնդիրները պայմանավորված են եղել համաշխարհային գործընթացներով: Նշվածի համատեքստում առանցքային նշանակություն են ունեցել քրիստոսաբանական բանավեճերը, որոնց ուղիղ շարունակությունն է Ը դարի առաջին կեսին Արևելահռոմեական կայսրության տարած-

քում ծագած պատկերների շուրջ աստվածաբանական, եկեղեցա-քաղաքական և կանոնական վեճը: Չնայած այն հանգամանքին, որ սովյալ խնդիրը ծագել էր կայսերական եկեղեցու ներսում, այնուամենայնիվ դրա արձագանքները հասել են քրիստոնեական բոլոր եկեղեցիներ և յուրօրինակ ձևով շարունակվում են նաև մեր օրերում: Խնդիրն իր դրսևորումն է ունեցել նաև Հայոց եկեղեցում: Մակայն, ինչպես արդեն նշեցինք, նույնիսկ տեղական, որոշ դեպքերում նեղ ազգային հարցերը հնարավոր է պարզաբանել միայն համաշխարհային պատմության ու գործընթացների համատեքստում: Ուստի, ելնելով այս տրամաբանությունից, ներկա հրապարակմամբ նպատակ ունենք շրջանառել պատկերների շուրջ առկա կանոններն ու հավատո սահմանումները մինչև խնդրում առանցքային նշանակություն ունեցած Նիկիայի Բ ժողովը, ինչպես նաև քննական հրատարակմամբ ներկայացնել Նիկիայի Բ ժողովի կանոններն ու հավատո հանգանակը: Մեր կարծիքով, այսպիսի հրապարակումը թույլ կտա ուսումնասիրողներին հասկանալ խնդիրն ավելի խորքային, ինչպես նաև դրանց համեմատությունը խնդրի վերաբերյալ հայկական սկզբնաղբյուրների հետ ավելի հասկանալի կդարձնի պատկերների շուրջ ծագած վեճի արձագանքները Հայոց եկեղեցում ու Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը նշյալ խնդրի վերաբերյալ:

Էջվիրի ժողովի Լ2 կանոնը

Առհասարակ, երբ խոսվում է պատկերների շուրջ եկեղեցու վերաբերմունքի վերաբերյալ վարդապետական վեճի մասին, ապա ժամանակագրորեն հիմնականում նկատի են առնվում Ը-Թ դարերը, երբ արդեն կային հստակ ձևավորված պատկերամարտների և պատկերապաշտների «կուսակցություններն» ու դրանց միջև առկա եկեղեցա-քաղաքական և աստվածաբանական առճակատումը: Մակայն պատկերների նկատմամբ պաշտոնական վերաբերմունք արտահայտելու խնդիրն առաջացել էր շատ ավելի վաղ շրջանում¹, որի

¹ Պատկերի վերաբերյալ վաղ շրջանի եկեղեցու և առանձին հայրերի վարդապետության մասին տե՛ս **Campenhausen** 1952, էջ 33–60, **Thümmel** 1992:

վառ ապացույցը Գ դարի սկզբներին տեղի ունեցած Էլվիրի տեղական ժողովի² ԼՁ կանոնն է.

<p>XXXVI. <i>Ne picturae in ecclesia fiant.</i></p> <p>Placuit picturas in ecclesia esse non debere, nequod colitur et adoratur in parietibus depingatur³.</p>	<p>ԼՁ. <i>Եկեղեցում նկարներ չպետք է լինեն.</i></p> <p>Որոշվեց, որ գեղանկար պատկերներ եկեղեցում չպետք է լինեն, որպեսզի այն, ինչ պաշտելի և երկրպագելի է, պատերին չպատկերվի:</p>
---	---

Չնայած այն հանգամանքին, որ այս ժողովը տեղական բնույթի էր և հետևաբար դրա որոշումներն, ըստ էության, տարածելի չեն Ընդհանրական եկեղեցու ողջ կառույցի վրա, այնուամենայնիվ հաշվի առնելով, որ դրա գումարման ժամանակ Եկեղեցին դեռ բաժանված չէր և բոլոր Աթոռները դեռ գտնվում էին հաղորդական միության մեջ, հետևաբար այս պարագայում նույնիսկ տեղական ժողովները քննելի են Ընդհանրական եկեղեցու պատմության և ամբողջության համատեքստում:

Էլվիրի ժողովը տեղի է ունեցել Հռոմեական կայսրության տարածքում գտնվող Իլլիրերիս քաղաքում (վեստգոթ.՝ Էլիրերի, արաբ. և իսպ.՝ Էլվիրա), որը գտնվում է ժամանակակից Իսպանիայի հարավ-արևելյան հատվածում, հնարավոր է ներկայիս Գրանադա քաղաքի տեղում կամ դրանից ոչ հեռու⁴: Ժողովի ժամանակ ընդունվել են 81 կանոններ⁵, որոնք գրեթե ամբողջությամբ կարգապահա-

² Էլվիրի ժողովի մասին տե՛ս **Koch** 1916, **Reichert** 1990, **Rudolph** 2004; **Комнев** 2008, **Denzinger**, 2009:

³ Կանոնի լատիներեն բնագիրը տե՛ս **Diez/Rodriguez** 1984, էջ 253: ԼՁ կանոնի առանձին մանրամասն վերլուծությունը տե՛ս **Rudolph** 2004:

⁴ **Rudolph** 2004, p. 1.

⁵ Էլվիրի ժողովի կանոնների բնագրի գիտական հրատարակությունը տե՛ս **Diez/Rodriguez** 1984, էջ 233–268; տե՛ս նաև **Mansi**, vol. 31, պյուն 1–19; Concilium Eleberitanum. – PL, 84, պյուն 301–310: Կանոնների առանձին ուսումնասիրությունը՝ ծանոթագրություններով տե՛ս **Reichert** 1990: Ուսումնասիրողների մոտ կա կարծիք, որ այս կանոնների մի մասը ոչ թե ըն-

կան բնույթի են: Գիտության մեջ դրանցից հատկապես շատ է քննարկվել ԼՁ կանոնը, քանի որ պատմության մեջ այն Եկեղեցու՝ առաջին պաշտոնական դիրքորոշումն է պատկերների կամ, ինչպես հաճախ խնդրով զբաղվող գիտնականներն են նշում, արվեստի նկատմամբ վերաբերմունքի շուրջ⁶: Ուսումնասիրողների կարծիքները հատկապես տարբերվում են այս կանոնի նշանակության վերաբերյալ եզրակացություններում:

ա) Ըստ մի մասի՝ եկեղեցական իշխանությունն այսպիսի կանոն էր սահմանել՝ անհանգստանալով կամ խուսափելով այն հանգամանքից, որ պատկերները կարող են ժամանակից շուտ քրիստոնեության խորհուրդները բացահայտել նրանց, ովքեր դեռ պատրաստ չէին՝ ամբողջությամբ ներեկեղեցականացած չլինելու պատճառով⁷,

բ) մտավախություն կար, որ այդպիսի պատկերները կենթարկվեին հեթանոսական պղծության կամ կօգտագործվեին մոգության մեջ⁸,

գ) կամ որ համապատասխան գեղանկարչական ոճը, որը տարածված էր այդ ժամանակվա Իսպանիայում, հարիր չէր եկեղեցական կիրառմանը⁹,

դ) ուսումնասիրողների մի մասն էլ բացատրում է ԼՁ կանոնը, որպես տասնաբանեայի Երկրորդ պատվիրանի¹⁰ կատարում՝ ավելի

դունվել է հենց Էլվիրի ժողովի ժամանակ, այլ կամ վերցվել է այլ ժողովներից, կամ ավելացվել է ավելի ուշ՝ Արևմուտքի կանոնական ժողովածուների կազմման ժամանակ (տե՛ս **Копцев** 2008, էջ 80): Այնուամենայնիվ, ուսումնասիրողների հիմնական մասի կողմից 81 կանոններն էլ համարվում են որպես Էլվիրի ժողովի կանոններ:

⁶ **Rudolph** 2004, էջ 2: Կանոնի վերաբերյալ ուսումնասիրությունների ցանկը տե՛ս անդ, ծանոթ. 4:

⁷ Առաջին դարերի Եկեղեցում նորադարձներին, նույնիսկ արդեն մկրտված, դեռ թույլատրված չէր մասնակցել բոլոր խորհուրդներին: Նույնիսկ սահմանափակում կար քարոզի կամ ուսուցումների մասնակիցների պարագայում: Նորադարձը պետք է որոշակի «կրթական» ճանապարհ անցներ, ունենար հոգևոր համապատասխան պատրաստվածություն, որպեսզի պատրաստ լիներ Եկեղեցում կատարվող խորհուրդներին և հասկանար վարդապետական ուսուցումները:

⁸ Հմմտ. **Rudolph** 2004, **Копцев** 2008:

⁹ Տե՛ս անդ:

լայն իմաստով, այն է՝ կռապաշտությունից կամ դրա հնարավոր դրսևորումներից խուսափում¹¹,

ե) կամ որպես այն հանգամանքի արտահայտում, որ նպատակահարմար չէ հավերժն ու աննյութականը պատկերել ապականի և նյութականի միջոցով¹²:

Առաջադրված տեսակետները հերքելու կամ հիմնավորելու համար կարևոր նշանակություն ունի ժողովի թվագրման հարցը, որը նույնպես գիտության մեջ լայնորեն քննարկված է: Ուսումնասիրություններում այն տատանվում է 305/6–324 թվականների արանքում¹³: Սակայն որոշ հանգամանքներ, ինչպես օրինակ ժողովին նակցած եպիսկոպոսներից մեկի մահվան թվականը (316 թ.), ինչպես նաև մեկ այլ եպիսկոպոսի՝ Օվսիա Կորդուբացու (լատ.՝ *Osius Cordubensis*)՝ 307 թ. Կոստանդին կայսեր կողմից որպես իր խորհրդական նշանակվելն ու ֆիզիկապես այլ վայրում գտնվելը, ցույց են տալիս, որ ժողովն, այնուամենայնիվ, պետք է տեղի ունեցած լինի նախքան 307 թ.՝ հավանաբար 306 թ-ին:

Սա մի ժամանակաշրջան է, երբ նոր-նոր էին անցել Դիոկղետիանոս կայսեր 303–305 թթ-ի հալածանքները քրիստոնյաների հանդեպ, որոնք Եկեղեցու պատմության մեջ ամենադաժան հալածանքների թվին են պատկանում: Սակայն, ինչպես կարելի է եզրակացնել Էվլիրի ժողովի որոշ կանոնների բովանդակությունից¹⁴, այդ հալածանքներին նախորդած ժամանակաշրջանում, քրիստոնյաներին ոչ միայն արդեն հանդուրժում էին Իսպանիայում, այլև նրանք

¹⁰ «Մի՛ արացես դու քեզ կուռս ըստ ամենայն նմանութեան. որ ինչ յերկինս ի վեր, եւ որ ինչ յերկիր ի խոնարհ, եւ որ ինչ ի ջուրս ի ներքոյ երկրի: Մի՛ երկիրպագանիցես նոցա, եւ մի՛ պաշտեսցես զնոսա» (Ելից Ի 4–5):

¹¹ Հմմտ. **Rudolph** 2004, **Копцев** 2008:

¹² Տե՛ս անդ:

¹³ Էվլիրի ժողովի թվականի վերաբերյալ տե՛ս **Koch** 1916, էջ 61–67; **Denzinger** 2009, էջ 76; **Reichert** 1990; **Копцев** 2018, էջ 79–80:

¹⁴ Տե՛ս ժողովի Ա, Բ, Գ, Դ, Ը, ԾԵ, ԾԶ, ԾԷ, ԾԹ և այլն կանոնները, որոնցից պարզ է դառնում, որ քրիստոնյաներն Իսպանիայում ինտեգրված են եղել հասարակական լայն շրջանակ ընդգրկող աշխատանքներում՝ հաճախ զբաղեցնելով նաև տարբեր պաշտոններ և համակեցության մեջ լինելով հեթանոսների հետ (հմմտ. **Rudolph** 2004, էջ 2):

բավականին ներգրավված էին տեղի ոչ քրիստոնեական հասարակության գրեթե բոլոր շերտերում¹⁵: Ուստի, բախվելով Դիոկղետիանոսի հալածանքների դաժանությանը, քրիստոնյաների զգալի մասնավելի է ինտեգրվում հեթանոսական բարքերին՝ որոշ դեպքերում հրաժարվելով հանրային կյանքի քրիստոնեական մասից¹⁶: Հալածանքների դադարից հետո առերեսվելով ստեղծված իրավիճակին՝ եկեղեցական վերնախավն Իսպանիայում ստիպված էր հնարավորինս արագ միջոցներ ձեռք առնել քրիստոնեական համայնքները գերակա հեթանոսական ազդեցություններից ապահովելու և, ըստ էության, նաև ուրացումների ընթացքը կասեցնելու համար: Թերևս այս հանգամանքներն էին, որ դրդեցին տեղի եպիսկոպոսներին և հոգևորականությանը այդժամանակվա համար նման աննախադեպ հնչեղության և խիստ կարգապահական բնույթի կանոններով ժողովի գումարումը¹⁷, որի տրամաբանության համատեքստում էլ սահմանվել է նաև պատկերները եկեղեցում արգելող ԼԶ կանոնը:

Կանոնի մեկնաբանման վերոնշյալ հինգ հիմնական տեսակետներից գատ, կա ևս երկու հարցադրում, որոնք կարևոր նշանակություն ունեն դրա բովանդակությունը հասկանալու համար¹⁸:

ա) Առաջինն այն է, որ կանոնում ձևակերպված արգելքին բուն կանոնի տեքստում բավարար հիմնավորում և բացատրություն չի տրվում: Չկա նաև ուղիղ հղում աստվածաշնչյան որևէ հատվածին: Սա լրացուցիչ բարդություն է առաջացնում կանոնի հնարավորինս միանշանակ մեկնաբանման համար:

բ) Մյուս հարցը կանոնի երկրորդ մասում առկա հետևյալ ձևակերպման նշանակությունն է՝ «...որպեսզի այն, ինչ պաշտելի և երկրպագելի է, պատերին չպատկերվի»: Խնդիրն այն է, որ այս հատվածը շարադրված է այնտեղ, որտեղ ավելի սպասելի էր տեսնել

¹⁵ Տե՛ս **Rudolph** 2004:

¹⁶ Տե՛ս անդ:

¹⁷ Ըստ Կոպցևի՝ Էվլիրի ժողովը միտված էր մի կողմից հեթանոսական տարբեր ազդեցությունները չեզոքացնելուն, մյուս կողմից՝ նոր ձևավորվող իրականության մեջ Եկեղեցու կյանքը կանոնակարգելուն (տե՛ս **Копцев** 2008 էջ 80):

¹⁸ Տե՛ս **Rudolph** 2004, **Копцев** 2018:

կանոնում սահմանված արգելքի առավել հստակ հիմնավորումը: Հետևաբար ԼԶ կանոնի մեկնաբանման բանալին, հիմնականում, կապված է այս հատվածի բացատրությունից:

Ինչպես նշում է Կոնրադ Ռուդոլֆը, պատկերների նկատմամբ Եկեղեցու վեարերմունքի շուրջ առաջացած խնդիրները հաճախ անհասկանալի կամ խնդրահարույց են լինում, քանի որ դրանց համար ամենահիմնաքարային աղբյուրը՝ Աստվածաշունչը, այս խնդրում, առաջին հայացքից, պարունակում է հակասություններ¹⁹: Բանն այն է, որ օրինակ չնայած նույն Երկրորդ պատվիրանի արգելքին, հենց Հին Կտակարանից հայտնի են դեպքեր, երբ հատուկ, կամ որոշակի «պաշտամունքային» նշանակության պատկերներ են արվել, ինչպես օրինակ անապատում Մովսես մարգարեի կողմից պղնձե օձի բարձրացման դեպքում²⁰: Հնարավորինս կարճ ձևակերպելով՝ սա բացատրվում է այն հանգամանքով, որ Երկրորդ պատվիրանի նախնական նշանակությունը միայն աստվածայինի պատկերման արգելքին էր վերաբերում: Նաև այն հանգամանքը, որ այս պատվիրանը տեղակայված է երկու այնպիսի պատվիրանների արանքում, որոնք վերաբերում են միայն աստվածայինին, այդպիսի մեկնաբանությունն առհասարակ խնդիր չէր հարուցում²¹: Սակայն, հետագայում Հրեաստանն աստիճանաբար գերակա դարձող և որոշ դեպքերում պարտադրվող հելլենական մշակույթի ազդեցության վտանգից պաշտպանելու նպատակով՝ Մակաբայեցիները սկսեցին Երկրորդ պատվիրանը մեկնաբանել որպես առհասարակ պատկերների արգելք: Կոնրադ Ռուդոլֆն այսպիսի փոփոխությունն անվանում «Երկրորդ պատվիրանի պատկեամարտական ընթերցման Մակաբայեցիների մեկնաբանություն»²²:

Դատելով միջնադարում ընթացած պատկերների շուրջ աստվածաբանական վեճից՝ քրիստոնեությունը ժառանգել է վերոնշյալ երկու մոտեցումն էլ: Հարցն այն է, թե արդյո՞ք այս նույն տրամաբանությամբ պետք է նաև մեկնաբանել Էլվիրի ԼԶ կանոնը, թե՛ սա

¹⁹ Տե՛ս **Rudolph** 2004, էջ 4:

²⁰ ԹԻՄ ԻԱ 9:

²¹ Հմմտ. **Rudolph** 2004, էջ 4:

²² **Rudolph** 2004, p. 4.

մեկ այլ մեկնաբանման կարիք ունի: Այս խնդիրը հասկանալու համար անհրաժեշտ է մասերի բաժանել կանոնը՝ առանձին դիտարկելով նույնիսկ որոշ բառեր:

Նախ կանոնի սկզբում հրապարակվում է հետևյալ որոշումը՝ «գեղանկար պատկերներ եկեղեցում չպետք է լինեն...»: Այս հաստատվածում ուշադրություն պետք է դարձնել այն հանգամանքին, որ չի խոսվում ամեն տեսակ պատկեր արգելելու մասին, այլ կոնկրետ՝ «գեղանկար պատկերների», մյուս կողմից շեշտվում է պատկերներն արգելելու հստակ վայրը՝ «եկեղեցին»: Եթե այստեղ «եկեղեցի» ասելով նկատի է առնված արդեն իսկ տաճարային կամ պաշտամունքային ճարտարապետություն ունեցող կառույցը, ապա սրանից կարելի է եզրակացնել, որ արգելքը չի վերաբերել առհասարակ ամեն տեղ պատկերներն արգելելուն, քանի որ այս շրջանում քրիստոնեական համայնքները լայնորեն դեռ շարունակում էին պաշտամունքային կյանքով ապրել նաև այսպես կոչված «տնային եկեղեցիներում»՝ փոքր խմբերով: Այնուամենայնիվ վերջում նշված «պատերին չպատկերելու» հանգամանքը հստակ ցույց է տալիս, որ խոսքը կառույցի մասին է²³:

Մյուս հանգամանքը, որին պետք է ուշադրություն դարձնել, պատկերները հենց *պատերն* (լատ.՝ parietibus) նկարելու արգելքն է: Հիմնվելով այս ձևակերպման վրա՝ կարելի է որոշակիորեն եզրակացնել, որ արգելքը վերաբերել է առավելաբար «մոտմունենտալ գեղանկարչությանը»²⁴: Ուսումնասիրողներից ոմանք, հիմնվելով դրա վրա, եզրակացնում են, որ արգելքը վերաբերել է միայն որմնանկարչությանը²⁵, սակայն նրանց կարծիքները կիսվում են արգելքի պատճառի վերաբերյալ եզրակացություններում²⁶: Ուսումնասիրողները

²³ Կոնրադ Ռուդոլֆը կանոնի լատիներեն բնագրում կիրառված *ecclesia* եզրույթը համեմատել է Էլվիրի ժողովի բոլոր կանոններում նույն բառի հետ և եզրակացրել է, որ այս պարագայում այն օգտագործվում է հենց շինություն իմաստով, այլ ոչ թե որպես համայնքային կառույց կամ համայնք (տե՛ս **Rudolph** 2004, էջ 4–5):

²⁴ Հմմտ. **Копцев** 2008, էջ 81:

²⁵ **Bevan** 1940, 115–116; **Успенский** 1997, էջ 18; հմմտ **Копцев** 2008, էջ 81:

²⁶ Հմմտ. **Копцев** 2008, էջ 81:

նշում են ամենատարբեր հավանական պատճառներ՝ խոնավության հետևանքով նկարների ջնջվելու վտանգից մինչև վերևում նշված հինգ կետերը:

Այնուամենայնիվ, եթե պատկերի տեսակի կամ ոճի մասին շարադրանքից կարելի է որոշակի եզրակացություն անել, ապա լռության է մատնված այն հարցը, թե ու՞մ կամ ինչի՞ պատկերը չպետք է արվի եկեղեցու պատերին: Այսինքն խնդիրը միայն աստվածայինի պատկերման ազե՞լքն է, թե՞ նաև սրբերի և առհասարակ աստվածաշնչային դրվագների: Այս խնդրում որոշակի պարզաբանում է մտցնում հաջորդիվ եկող հատվածն, ըստ որի կանոնը սահմանողները պատվիրում են՝ «որպեսզի այն, ինչ *պաշտելի* և *երկրպագելի* է, պատերին չպատկերվի»: Մենք միտումնավոր ընդգծեցինք «պաշտելի» և «երկրպագելի» բառերը, քանի որ դրանց կիրառումը այս համատեքստում անուղղակի հղում է հենց Երկրորդ պատվիրանին, որում կարդում ենք հետևյալը. «Մի՛ արասցես դու քեզ կուռս ըստ ամենայն նմանութեան... Մի՛ *երկրպագանիցես* նոցա, եւ մի՛ *պաշտեսցես* զնոսա» (Ելից Ի 4–5)²⁷: Այստեղ հետաքրքրականն այն է, որ կանոնի շարադրողները, կիրառելով այս բառերը, մասնավորապես լատիներեն *adorabis* (*երկրպագել*) եզրույթը, որն Արևմուտքում առհասարակ կիրառելի է միայն աստվածայինի հանդեպ²⁸, անուղղակիորեն ցույց են տալիս, որ արգելվող պատկերն աստվածայինն է, սակայն խուսափելու համար կռապաշտությունից: Հատկանշական է նաև այն, որ հենց «կռապաշտության» թեման է բավականին հաճախ արժարժվում ժողովի տարբեր կանոններում²⁹: Սակայն այստեղ խնդիրը ոչ թե կռապաշտությունն է ինքնին, այլ կռապաշտությունը՝ որպես ուրացման հավանական պատճառ բացառելը:

Ուստի, հաշվի առնելով ժողովի գումարման ժամանակաշրջանը՝ հավանաբար այսպիսի կանոն սահմանելու անհրաժեշտություն էր առաջացել քրիստոնեության պաշտամունքային արարողություն-

²⁷ Անշուշտ նույնն է նաև լատիներեն բնագրի պարագայում՝ *colitur* և *adoratur* բառերի կիրառման դեպքում, որոնք կիրառված են Երկրորդ պատվիրանի լատիներեն բնագրում՝ «Non adorabis ea neque coles»:

²⁸ Լատ. ուղիղ ձևը «adoratur» (տե՛ս **Копиев** 2008, էջ 82):

²⁹ Տե՛ս **Rudolph** 2004:

ները հեթանոսական որևէ ազդեցությունից զերծ պահելու համար: Հետևաբար նման բովանդակության կանոնի ընդունումն, ըստ ամենայնի, պայմանավորված չի եղել ներեկեղեցական կամ ներքրիստոնեական բանավեճերով, այլ, ըստ երևույթին, ուղղված է եղել արտաքին ազդեցություններից պաշտպանվելուն: Դ դարի առաջին քառորդին քրիստոնեությունը Հռոմեական կայսրության տարածքում արդեն թույլատրված կրոն էր, ուստի աստվածաբանական միտքը զուտ բարոյախրատական շեշտադրումներից անցում է կատարում արդեն գիտական հիմնավորված լեզվին՝ օգտագործելով նախևառաջ հելլենական փիլիսոփայության լեզուն և որոշակիորեն յուրացնելով դրա մտածողությունը: Քրիստոնեությունը դառնում է նաև ազնվական վերնախավի կրոնը: Հետևաբար, տրամաբանական է, որ ազդեցությունների վտանգ կառաջանար նաև հեթանոսական ծիսական սովորույթներից: Չնայած Էվլիբի ժողովի մի շարք կանոնների, այդ թվում նաև ԼԶ կանոնի շուրջ գիտության մեջ մինչ այժմ քննարկումները շարունակվում են, այնուամենայնիվ դրա սահմանումը պետք է պայմանավորված լիներ վերոնշյալով:

Հինգվեցյան ժողովի՝ պատկերագրությանն առնչվող կանոնները

Մինչև Ը դարի պատկերամարտների և պատկերապաշտների միջև վեճը, պատկերների նկատմամբ Եկեղեցու պաշտոնական վերաբերմունքի մեկ այլ կարևոր օրինակ են 691/92 թթ. Հինգվեցյան կոչվող Տրուլյան ժողովի ՀԳ, ՁԲ և Ճ կանոնները³⁰:

ՕԴ	ՀԳ
[51,23-52,1-2] Τοῦ ζωοποιού σταυροῦ δεῖξαντος ἡμῖν τὸ σωτήριον, πᾶσαν σπουδὴν ἡμᾶς τιθέναι χρὴ τοῦ τιμῆν τῆν ἀξίαν	Քանզի կենարար խաչը մեզ փրկություն ցույց տվեց, մենք պետք է գործադրենք մեր ողջ նախանձախնդրությունը՝ պատշաճ պա-

³⁰ Կանոնների բնագիրը տե՛ս ACO/II, 2, 4, էջ 51, 54, 59: Թարգմանությունն իրականացրել ենք հունարեն բնագրից՝ համեմատելով Փրայսի անգլերեն թարգմանության հետ (տե՛ս **Price** 2020, էջ 149–150, 156, 173):

<p>ἀποδιδόναι τῷ δι' οὗ σεσῶσμεθα τοῦ παλαιοῦ παραπτώματος. ὅθεν καὶ νῶ καὶ λόγῳ καὶ αἰσθήσει τὴν προσκύνησιν αὐτῷ ἀπονέμοντες τοὺς ἐν τῷ ἐδάφει τοῦ σταυροῦ τύπους ὑπὸ τινων κατασκευαζομένους ἐξαφανίζεσθαι παντοίως προστάσσομεν, ὡς ἂν μὴ τῆ τῶν βαδιζόντων καταπατήσει τὸ τῆς νίκης ἡμῖν τρόπαιον ἐφουβρίζοιτο. τοὺς οὖν ἀπὸ τοῦ νῦν τοῦ σταυροῦ τύπον ἐπὶ ἐδάφους κατασκευάζοντας ὀρίζομεν ἀφορίζεσθαι.</p>	<p>տիվ տալով նրան, ինչով մենք փրկվել ենք նախնական հանցանքից: Ուստի երկրպագելով նրան մտքով, խոսքով և հայվածքով³¹ պատվիրում ենք, որպեսզի խաչի պատկերները, որոնք ումանք պատկերել են հատակին, ամբողջությամբ ոչնչացվեն, որպեսզի մեր հաղթության նշանը չանարգվի՝ ոտնակոխ արվելով: Մենք սահմանում ենք, որ այսուհետ բոլոր նրանք, ովքեր խաչ կպատկերեն հատակին, որոշվեն [Եկեղեցուց]³²:</p>
<p style="text-align: center;">ՊԵ</p> <p>Են տիս տօն սեպտօն Եիկօնօն ցրաֆաձիս ամոնօս ճակտյլօ տօս Քրօծրօմօս ճեիկնյմեոս Եցխարատեա, ճս Եիս տյօն քարելիօթի տից իարիտօս տօն անիթիոն իմն ճիա նօմօս քրօսօֆաինօն ամոն, Քրիստօն տօն թեօն իմօն. տօս սօն</p>	<p style="text-align: center;">ՁԲ</p> <p>Պաշտելի պատկերների որոշ նկարագրողումներում պատկերվում է գառ՝ նրա վրա ուղղված Նախակարապետի ցուցամատով, որն ընդունվել է որպես շնորհի նախապատկեր՝ օրենքի միջոցով նախօրոք մեզ ցույց</p>

³¹ Բնագրի *աժտիցիս* եզրույթը նշանակում է *զգայարաններով ընկալում/հստում*:

³² Բնագրի *ափօրիչօ* բայը նշանակում է *սահմանաքաճան անել/սահմաններով անջատել/արանձնացնել*: Այս եզրույթի լատիներեն թարգմանությունը համապատասխան բնագրերում սովորաբար լինում է *excommunication*, որը նշանակում է գրկել հաղորդությունից, այս պարագայում Եկեղեցու հետ հաղորդությունից: Գրաբար տեքստերում այս եզրույթը սովորաբար թարգմանվում է *որոշել* բառով: Մենք այստեղ հետևել ենք գրաբարյան ձևին՝ ավելացնելով *Եկեղեցի* բառը, որպեսզի միտքն ավելի պարզ լինի:

παλαιούς τύπους και τὰς σκιάς ὡς
 τῆς ἀληθείας σύμβολά τε και
 προχαράγματα τῆ ἐκκλησία παρα-
 δεδομένους κατασπαζόμενοι, τὴν
 χάριν προτιμῶμεν και τὴν ἀλή-
 θειαν, ὡς πλήρωμα νόμου ταύτην
 ὑποδεξάμενοι. ὡς ἂν οὖν τὸ
 τέλειον κὰν ταῖς χρωματουργίαις
 ἐν ταῖς ἀπάντων ὄψεσιν ὑπο-
 γράφηται, τὸν τοῦ αἵροντος τὴν
 ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ἁμοῦ,
 Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, κατὰ τὸ
 ἀνθρώπινον χαρακτήρα και ἐν
 ταῖς εἰκόσιν ἀπὸ τοῦ νῦν ἀντὶ τοῦ
 παλαιοῦ ἁμοῦ ἀναστηλοῦσθαι
 ὀρίζομεν, δι' αὐτοῦ τὸ τῆς τα-
 πεινώσεως ὕψος τοῦ θεοῦ λόγου
 κατανοοῦντες και πρὸς μνήμην
 τῆς ἐν σαρκὶ πολιτείας τοῦ τε
 πάθους αὐτοῦ και τοῦ σωτηρίου
 θανάτου χειραγωγούμενοι και τῆς
 ἐντεῦθεν γενομένης τῷ κόσμῳ
 ἀπολυτρώσεως.

տվող իրական Գառին՝ Քրիստոս-
 սին՝ մեր Աստծուն³³: Չնայած
 մենք ընդունում ենք հին պատ-
 կերներն ու հետքերը³⁴ փո-
 խանցված Եկեղեցուն որպես
 խորհրդանշաններ և ճշմարտու-
 թյան նախապատկերներ, [այ-
 նուամենայնիվ] նախապատվու-
 թյունը տալիս ենք շնորհին և ճշ-
 մարտությանը, քանի որ մենք
 ստացանք դրանք որպես օրենքի
 կատարում: Ուստի որպեսզի
 նույնիսկ նկարչությամբ կա-
 տարյալը հնարավոր լինի պատ-
 կերել բոլորին ի տես, մենք սահ-
 մանում ենք, որ աշխարհի մեղքն
 Իր վրա վերցնող Գառը՝ մեր
 Աստված Քրիստոս, այսուհետ
 նույնիսկ նկարներում հին ժա-
 մանակների գառի փոխարեն
 պետք է պատկերվի մարդկային
 կերպարով: Այդպիսով մենք ըն-
 կալում ենք Աստված Բանի խո-
 նարհման վսեմությունը և հիշա-
 տակում ենք Նրա մարմնավոր
 կյանքը, Նրա չարչարանքներն ու
 փրկչական մահը և դրանից
 բխող աշխարհի [մեղքերի] թո-
 դությունը:

³³ «Օրենքի» գառը Պատեքի գառն է (Ելից ԺԲ 1–28) և այստեղ հակադր-
 վում է իրական Գառին, որը վերցնում է աշխարհի մեղքը (<Նվի. Ա 29)
 (հմմտ. Price 2020, էջ 156, ծանոթ. 248):

³⁴ Տւիւս բառը թարգմանվում է շողք:

Ք	Ծ
<p>Οἱ ὀφθαλμοὶ σου ὀρθὰ βλέπῃ- σαν, καὶ πάση φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν, ἢ σοφία διακελεύεται ῥαδίως γὰρ τὰ ἑαυτῶν ἐπὶ τὴν ψυ- χὴν αἰ τοῦ σώματος αἰσθήσεις εἰσκρίνουσι. τὰς οὖν τὴν ὄρασιν καταγοητευούσας γραφάς, εἴτε ἐν πίναξιν εἴτε ἄλλως πῶς ἀνατεθει- μένας, καὶ τὸν νοῦν διαφθειρού- σας καὶ κινούσας πρὸς τὰ τῶν αἰσχυρῶν ἡδονῶν ὑπεκκαύματα οὐδαμῶς ἀπὸ τοῦ νῦν οἰφδῆποτε τρόπῳ προστάσσομεν ἐγχαράτ- εσθαι. εἰ δέ τις τοῦτο πρᾶττειν ἐπιχειρήσοι, ἀφοριζέσθω.</p>	<p>«Աչք քո ուղիղ հայեցին³⁵ եւ ա- մենայն պահպանութեամբ պա- հեա զսիրտ քո³⁶»՝ հրամայում է իմաստությունը: Քանզի մար- մնի զգացումները հեշտությամբ տապալիրվում են հոգում: Հե- տևաբար մենք հրամայում ենք որպեսզի այսուհետ որևէ պա- րագայում նկարչական արտա- դրանք չարվի ոչ տախտակի վրա, ոչ էլ ցուցադրված որևէ այլ կերպ, որը կհմայի տեսողու- թյունը և կայլասերի միտքը՝ հու- զելով ամոթալի հաճույքներ ա- ռաջացնող գրգիռ: Եթե որևէ մեկն իր վրա նման գործառույթ կվերցնի, թող որոշվի [Եկեղե- ցուց]:</p>

Այս ժողովը կարևորագույն նշանակություն ունի եկեղեցու պատմության մեջ, նախ որպես Կոստանդնուպոլսի Բ (553 թ.) և Գ (680/81 թթ.) ժողովների լրացում, ապա դրա ժամանակ ընդունված կանոնների աննախադեպ քանակով (102) ու կարևորությամբ³⁷:

³⁵ Առակ. Գ 25:

³⁶ Առակ. Գ 23:

³⁷ Կանոնների հունարեն բնագրի գիտական հրատարակությունը տե՛ս ACO/II, 2, 4, էջ 21-61: Ժողովը գումարվել է Կոստանդնուպոլսի կայսերա-
կան պալատի Տրուլյա կոչվող գմբեթավոր սրահում, այդ պատճառով կոչ-
վում է Տրուլյան ժողով: Ե և Չ համարվող «Տիեզերաժողովներում» քնն-
արկվել են միայն դավանական բնույթի հարցեր և որպես այդպիսիք առան-
ձին կանոններ կարելի է ասել չեն սահմանվել: Հետևաբար գումարվում է
նաև այս ժողովը, որի նպատակն էր կարգապահական և ծիսական խնդիր-
ները կարգավորող կանոնների սահմանումը, այդ պատճառով այս ժողովն
ընդունված է նավանել նաև «Հինգվեցյան» (Quinisextum), որ նշանակում է

Ինչպես տեսանք՝ ՀԳ կանոնը խաչի նշանը պատվելու և այն հատակին չպատկերելու մասին է³⁸: Ճ կանոնով արգելվում էր որևէ նյութի վրա անպարկեշտ մտքեր առաջացնող պատկերագրությունը³⁹: Առանձնահատուկ կարևորություն ունի ՁԲ կանոնը, որը պատկերների նկատմամբ եկեղեցու վերաբերմունքի ուսումնասիրման համատեքստում գիտության մեջ ամենաքննարկված կանոններից մեկն է⁴⁰: Դրանով ժողովականները հորդորում են այսուհետ Քրիստոսին պատկերել մարդաբանական կերպարով և ոչ թե՛ Գառի, ինչպես ընդունված է եղել նախկինում⁴¹: Ըստ կանոնի՝ այդպիսի պատկերագրությամբ պետք է հստակ շեշտվեր Աստված-Բանի ի-

հինգերորդի և վեցերորդի լրացում (ժողովի մասին մանրամասն տե՛ս **Փափազեանց** 1848, էջ 315–316, **Dagron** 2007, էջ 59–96, **Ohme** 1990, **Ohme** 2016, էջ 317–336, նույնի վերահրատարակությունը՝ **Ohme** 2022, էջ 433–453, **Flogaus** 2009, էջ 25–64, հմմտ. **Մեյքոնեան** 2024, էջ 168, ծանոթ. 601): Հինգվեցյան ժողովը կարևոր նշանակություն ունի նաև Հայոց եկեղեցու պատմության ուսումնասիրման համատեքստում, քանի որ ժողովի ԼԲ, ԼԳ, ԾՁ, ՁԱ, ՂԹ կանոններն ուղղված են հայերին (տե՛ս **Казарян** 2022, էջ 46–73; **Մեյքոնեան** 2024, էջ 168–179): Հինգվեցյան կամ Տրուլյան ժողովի կանոնախումբը հանախ հանդիպում է նաև «Ձ տիեզերաժողովի կանոններ» վերնագրով, ինչպես օրինակ կանոնախմբի վրացերեն թարգմանությունը (**Хахановъ** 1903, էջ 76–159), որը սակայն տարբեր է հունարեն բնագրից թե՛ բովանդակությամբ, թե՛ կանոնների քանակով (100 կանոն): Նույն վերնագրով կա պահպանված նաև կանոնախմբի հայերեն թարգմանությունը՝ հավանաբար արված ԺԳ–ԺԴ դարերում (տե՛ս Վենետիկի Մխիթարյան Մատենադարան, թիվ 1661 ձեռ., եր. 80ա–106ա): Սակայն այս պարագայում նույնպես տարբեր են թե՛ բովանդակությունը, թե՛ կանոնների քանակը (75 կանոն): Հայերեն թարգմանության հրատարակումն ու դրանց համեմատությունը հունարեն բնագրի և վրացերեն թարգմանության հետ կարող է բազմաթիվ հարցերի պատասխաններ գտնելուն:

³⁸ Հատակին արված խաչեր հանդիպում են սկսած Դ դարից, սակայն դրանք արգելել էր դեռ Թեոդոսիոս Բ կայսրը Ե դարում: Հինգվեցյանի այս կանոնով էլ ավելի խիստ՝ կանոնական ուժով արգել է դրվում, սակայն այս արգելքը ոչ թե պայմանավորված էր պատկերամարտական միտումներով, այլ ժամանակաշրջանով պայմանավորված անհանգստությունից, որ սրբազան նշանները կաղծվեն (հմմտ. **Price** 2020, էջ 150):

³⁹ Կանոնի մեկնաբանումը տե՛ս **Ohme** 2006, էջ 63, հմմտ. **Price** 2020, էջ 173:

⁴⁰ Տե՛ս **Vogt** 1988, էջ 135–149:

⁴¹ Տե՛ս ACO/II, 2, 4, էջ 54, 2–13:

րական մարմնավոր կյանքը⁴²: Առանց խորամուխ լինելու այս երեք կանոնների առանձին կողմերի մանրամասների մեջ, որոնց վերաբերյալ կան բազմաթիվ հրապարակումներ⁴³, կանոնների բովանդակությունից կարելի է արդեն նկատել, որ ի տարբերություն Էլվիրի ժողովի, այստեղ պատկերների խնդիրն արդեն ներեկեղեցական միջավայրում քննարկվող հարց է դարձել, որի նպատակն այլևս ոչ այնքան արտաքին վտանգներից քրիստոնեական վարդապետության պաշտպանությունն է, այլ Եկեղեցու ներսում պատկերների նկատմամբ այդ ժամանակ ձևավորված որոշակի վարվելակերպի վերանայումն ու հստակ սահմանումներն են: Այնուամենայնիվ ՁԲ կանոնի բովանդակությունը ցույց է տալիս, որ արդեն իսկ տվյալ խնդրում զուտ վարվեցողության սահմանումներին զուգահեռ հատունանում են նաև աստվածաբանական հարցադրումներ, որոնք ունենին հստակ քրիստոսաբանական հիմք⁴⁴: Այս համատեքստում խնդիրն ավելի է սրվում Ը դարի առաջին կեսին, երբ Արևելահռոմեական կայսրության գահին է բարձրանում Լևոն Գ կայսրը (717–741 թթ): Նա 726 թվականին պատկերապաշտությունն արգելող մի հրամանագիր է արձակում՝ դրանում ինքն իրեն հռչակելով միևնույն ժամանակ և՛ կայսր, և՛ նվիրապետ⁴⁵:

Հիերիայի 754 թ. պատկերամարտական ժողովն ու ժողովի ժամանակ ընդունված սահմանումը

Ըստ Արևելահռոմեական կայսրության ավանդված պատմագրության՝ Լևոն կայսրն իր՝ վերոնշյալ կտրուկ որոշումը կապում է 726 թվականին Ֆիրա կամ Սանտորինի կղզում մեծ հրաբխի ժայթքման հետ, որը կայսրը մեկնաբանում է որպես պատկերապաշտու-

⁴² Տե՛ս անդ:

⁴³ Տե՛ս **Vogt** 1988, էջ 135–149, **Успенский** 1997, էջ 91–105, **Ohme** 1988, էջ 325–345:

⁴⁴ Հինգվեցյան ժողովից հետո պատկերամարտության խնդրի վերաբերյալ տե՛ս **Ostrogorsky** 1929:

⁴⁵ Հրամանագրի տեքստը չի պահպանվել տե՛ս **Ադոնց** 2003, էջ 21:

թյան համար պատիժ⁴⁶: Սակայն այստեղ պատկերների պաշտամունքն արգելելուց պակաս կարևոր չէ այն, որ կայսրն իրեն հռչակում էր նաև նվիրապետ: Սա ուղիղ առճակատում էր եկեղեցական նվիրապետության և ողջ հոգևոր վերնախավի հետ: Կայացված որոշումից հետո Լևոն Գ-ը հրամայում է նաև հրաքիսի ժամանակ տեղի ունեցած երկրաշարժից ավերված Քրիստոսի՝ իր պալատում գտնվող բրոնզաձույլ հարթաքանդակը փոխարինել խաչի պատկերով⁴⁷: Ըստ ամենայնի տեղի ունեցած բնական աղետը նա մեկնաբանում է որպես աստվածային նշան՝ իր քաղաքական նկրտումներն իրացնելու համար, իսկ եղած բոլոր պատկերների մերժմամբ և խաչի պատկերը կենտրոնական հարթակում տեղադրելով՝ նա հավանաբար փորձում է իր նախորդների՝ հատկապես Հերակլ Ա կայսեր նմանությամբ⁴⁸, խաչի վերբարձրացմամբ վերականգնել կայսրության երբեմնի հզորությունը⁴⁹: Սակայն Լևոն կայսեր փորձը՝ դավանաբանական հարցերում միանձնյա որոշումներ կայացնել, հենց սկզբից հանդիպում է հակառակության: Երկար ժամանակ նրա հրովարտակը հրաժարվում է վավերացնել Կոստանդնուպոլսի այդ ժամանակվա պատրիարք Գերմանոս Ա-ը (715–730 թթ.)՝ պատճառաբանելով, որ առանց ժողովի նման հարցերի վերաբերյալ որոշումն անկարելի է⁵⁰: Պատրիարքը մի քանի տարի դիմադրելուց հետո 730 թվականին ստիպված է լինում լքել Կոստանդնուպոլսի աթոռը՝ այն զիջելով Անաստաս պատրիարքին (730–754 թթ.), ով ավելի դյուրութայամբ է գործակցում կայսրին⁵¹:

⁴⁶ Տե՛ս **Hiereia** 754 (2002), էջ 4–5): Արդեն Ը դարի վերջերից Լևոն Գ կայսրը համարվում է որպես պատկերամարտության հիմնադիր (տե՛ս անդ, ծանոթ. 9):

⁴⁷ Այս իրադարձության պատմականության և դրա շուրջ քննարկումների մասին տե՛ս **Hiereia** 754 (2002), էջ 4–5, ծանոթ. 8:

⁴⁸ Հերակլ կայսրը 630 թվականին գերությունից ազատել էր Քրիստոսի Խաչափայտը և վերադարձրել Երուսաղեմ (տե՛ս **Մելքոնեան** 2024, էջ 98–101):

⁴⁹ Տե՛ս **Speck** 1996, (19–45) 29; հմմտ. **Hiereia** 754 (2002), էջ 5:

⁵⁰ Տե՛ս **Thümmel** 2006, էջ 456–457: Վեճերի նախնական շրջանում Գերմանոսի պատրիարքության մասին տե՛ս **Stein** 1999, էջ 11–15:

⁵¹ Տե՛ս **Rochow** 1999, էջ 22–29:

Լևոն Գ կայսեր հրամանագիրը չի ընդունվում նաև Հռոմի այթոռի կողմից: Շուտով պատկերների արգելքի որոշման դեմ իր ձայնն է բարձրացնում նաև Հովհան Դամասկացին՝ գրելով խնդրի վերաբերյալ իր երեք ճառերը⁵²:

Պատկերների շուրջ վեճի այս շրջանում, որի մասին աղբյուրները շատ տեղեկություններ չեն պահպանել, կողմերը հիմնականում գալիս են այն եզրակացության, որ ձեռագործ որևէ իր չի կարող Աստծուն մատուցվող նույն եկրպագությանն արժանանալ⁵³:

741 թվականին Լևոն Գ կայսեր մահվանից հետո նրա որդին՝ Կոստանդին Ե-ը (741–775), շարունակում է հոր որդեգրած քաղաքականությունը⁵⁴: Սակայն ի տարբերություն իր հոր՝ Կոստանդին կայսրը խնդիրը փորձում է լուծել ոչ թե առանձին հրամանագրով, այլ եկեղեցական ժողով գումարելով: Այդպիսով նա ձգտում էր վերջնականապես սահմանել և կանոնականացնել պատկերների նկատմամբ Եկեղեցու վերաբերմունքն ու դրանից բխող վարդապետությունը: Ժողովը գումարվում է 754 թվականի փետրվարի 10-ից օգոստոսի 8-ն ընկած ժամանակահատվածում Կոստանդնուպոլիսի հակընդեմ մասում՝ Բոսֆորի ասիական հատվածում գտնվող Հիերիայի պալատում, և չնայած այն հանգամանքին, որ դրան չեն մասնակցում ո՛չ Արևելքի, այն է՝ Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի և Երուսաղեմի պատրիարքները, ո՛չ էլ Հռոմի պապը, այնուամենայնիվ ժողովը հռչակվում է որպես Է «Տիեզերաժողով»⁵⁵: Ժողովին մասնակցում են 338 եպիսկոպոս, որոնցից Սիլիոնի եպիսկոպոս Կոստանդինը օգոստոսի 8-ի վերջին նիստում ընտրվում է Կոստանդնուպոլիսի պատրիարք, քանի որ նախորդ պատրիարք Անաստասը ժողովի բացումից կարճ առաջ անակնկալ մահացել էր⁵⁶:

⁵² Տե՛ս Ադոնց 2003, էջ 21–24:

⁵³ Տե՛ս **Hiereia** 754 (2002), էջ 5:

⁵⁴ Կոստանդին Ե-ի վարած քաղաքականության մասին տե՛ս **Gero** 1977:

⁵⁵ Այս ժողովի գումարման մանրամասների, սկզբնաղբյուրների, դրա ժամանակ կայացրած որոշումների մասին հանգամանալից տե՛ս **Hiereia** 754 (2002):

⁵⁶ **Hiereia** 754 (2002), էջ 7:

Չնայած այն հանգամանքին, որ ժողովի նիստերի արձանագրությունները չեն պահպանվել, այնուամենայնիվ Նիկիայի Բ ժողովի (787 թ.) վեցերորդ նիստի արձանագրություններում⁵⁷ պահպանվել է Հիերիայի ժողովի ժամանակ ընդունված հանգանակը (horos)⁵⁸, որի ուսումնասիրությամբ հնարավոր է եզրակացություն կազմել ժողովի կողմից հռչակված վարդապետության մասին:

Հանգանակը կազմված է մի քանի թեմատիկ մասերից⁵⁹: Այն սկսվում է ժողովը գումարողի և դրա գումարման վայրի մասին կարճ տեղեկությամբ, այնուհետև համառոտ ներկայացվում է պատկերապաշտության առաջացման պատմությունը՝ անվանելով այն հերետիկոսություն, քանի որ Արարչի փոխարեն պաշտամունքի առարկա է դարձել արարածը: Մյուս «Տիեզերաժողովների» հետ ժառանգական կապը և օրինականությունը ապահովելու համար հանգանակի կենտրոնական մասում, ըստ հաջորդականության, թվարկվում են տիեզերական համարվող բոլոր ժողովներն ու դրանց պատմությունը՝ հանգամանորեն նշելով այն բոլոր հերետիկոսությունները, որոնք նգովված են եղել այդ ժողովների կողմից: Այս հատվածն ավարտվում է ընդհանրացնելով քրիստոսաբանական այն հիմնական սահմանումները, որոնք ավանդում են մինչ այդ եղած ժողովները: Սրանով նախատեսվում էր հանգանակի հաջորդ մասում փաստարկված քրիստոսաբանական հիմքով հերքել պատկերապաշտությունը: Հիմնական թեզն այն էր, որ պատկերագրության արվեստը հակասում է «Տիեզերաժողովների» սահմանումներին, քանի որ այն միաժամանակ հիշեցնում է և՛ նեստորականություն, և՛ արիոսականություն: Ըստ ժողովականների՝ որևէ նկարով անհնար է պատկերել Քրիստոսին, ով և՛ Աստված է, և՛ մարդ, հետևաբար, պատկերողը կա՛մ արարված մարմնի հետ պատկերում է

⁵⁷ Հունարեն բնագիրը տե՛ս ACO/II, 3, 3, էջ 600–793:

⁵⁸ Հանգանակի տեքստը հունարեն՝ գուգադիր գերմաներեն թարգմանությամբ տե՛ս **Hiereia** 754 (2002), էջ 30–69: Անգլերեն թարգմանությունը տե՛ս **Price** 2018, էջ 668–684: Հանգանակը Նիկիայի Բ ժողովի համատեքստում տե՛ս **Sahas** 1986:

⁵⁹ Տե՛ս **Ադոնց** 2003, 24–26, **Луховицкий** 2014, էջ 301–304: Հանգանակի վաղապետությունն ըստ մասերի տե՛ս **Hiereia** 754 (2002), էջ 9–28:

նաև աննկարագրելի Աստվածությունը, կա՛մ իրար է խառնում խառնման չենթակա միությունը⁶⁰: Իսկ եթե պատկերապաշտներն արդարանային՝ ասելով, թե պատկերվում է միայն Քրիստոսի տեսանելի և շոշափելի մասը, ապա կհանգեին նեստորականության, քանի որ Քրիստոսի ո՛չ մարմինը, և ո՛չ էլ հոգին մտահայելի չեն Աստվածայինից առանձին⁶¹: Հետևաբար, ըստ ժողովականների, Քրիստոսի միակ և ճշմարիտ պատկերը Հաղորդությունն է⁶²:

Հանգանակում խոսվում է նաև Աստվածածնի և սրբերի կերպարների մասին՝ նշելով, որ նրանք կենդանի են Աստծո առաջ, իսկ մեռած արվեստի միջոցով նրանց «վերակենդանացնելու» փորձերը նմանվում են կռապաշտության⁶³: Այնուհետև բերվում են պատկերները մերժող սուրբգրային և հայրաբանական մեջբերումներ, և որոշում է կայացվում հեռացնել բոլոր սրբապատկերները եկեղեցիներից⁶⁴: Ընդհանուր շարադրանքն ավարտվում է նգովքներով՝ այդ թվում նգովվում է նաև Գերմանոս Ա պատրիարքը, ով փաստացի Լևոն Գ կայսեր և նրա քաղաքականության աջակիցների առաջին հակառակորդն էր:

Ստորև ներկայացնում ենք ժողովի ժամանակ ընդունված սահմանման հայերեն թարգմանությունը⁶⁵:

⁶⁰ Տե՛ս անդ, էջ 38–40:

⁶¹ Տե՛ս անդ, էջ 40–42:

⁶² Տե՛ս անդ, էջ 44:

⁶³ Տե՛ս անդ, էջ 48:

⁶⁴ Տե՛ս անդ, էջ 56–58:

⁶⁵ Թարգմանությունն իրականացրել ենք հունարեն բնագրից՝ համեմատելով Ռիխարդ Փոպսի անգլերեն և Տորստեն Կռաննիխի, Քրիստոֆ Շուբերտի ու Կլաուդիա Չոդեի համատեղ արված գերմաներեն թարգմանությունների հետ (տե՛ս **Price** 2018, էջ 668–684; **Hiereia** 754 (2002), էջ 30–69): Ամեն պարբերության սկզբում [] փակագծերով նշված են հունարեն բնագրի գիտական հրատարակության էջերն ու տողերը: Տեքստի մեջ մեր կողմից արված միջամտությունները նույնպես վերցված են [] փակագծերի մեջ: Տեքստում առկա սուրբգրային և հայրաբանական ուղիղ մեջբերումները վերցրել ենք չակերտների մեջ: Սուրբգրային մեջբերումները նշել ենք ըստ 1805 թվականի Չոհրապյան հրատատարակության՝ հունարենի հետ տարբերությունների դեպքում նշելով նաև դրանք: Ծանոթագրելիս հիմնվել ենք անգլերեն և գերմաներեն թարգմանությունների ծանոթագրություններ:

Հիերիայի 754 թ. ժողովի սահմանումը

«[606,16] Սուրբ, մեծ և տիեզերական յոթներորդ ժողովի սահմանումը (ծրօս):

[608, 23–25, 610, 1–2] Սուրբ, մեծ և տիեզերական ժողովը, գումարված Աստծո բարեհաճությամբ և մեր աստվածադիր ու ուղղափառ կայսրերի՝ Կոստանդինի և Լևոնի ամենաբարեպաշտ կարգադրությամբ, այս աստվածապահ և կայսերական քաղաքում, մեր սուրբ և անարատ Տիրուհու՝ Աստվածածնի ու միշտ Կույս Մարիամի վեհաքանչ եկեղեցում, որը կոչվում է Վլախերեն, որոշեց հետևյալը:

[610, 22–25] Աստվածությունը՝ բոլոր բաների պատճառն ու լրումը, Իր բարությանը բոլոր բաները չգոյությունից գոյություն բերողը, սահմանեց, որ դրանք պետք է գտնվեն կարգավորված և ներդաշնակ շարժման մեջ, որպեսզի, մնալով շնորհի մեջ՝ պարզված նրանց շնորհաբաշխությամբ, տոկունություն պահպանեն առանց շեղումների և գապեն որևէ շեղում այս կամ այն ուղղությամբ իրենց ճշմարիտ դրությունից:

[612, 12–20] Սակայն երբ նա, ով [կոչվեց] Արուսյակ (Εωσφορος) իր նախկին պայծառության պատճառով և Աստծո կողքին հաստատված իր սեփական կարգն ունեյր, իր ամբարտավանությունը բարձրացրեց ընդդեմ իր Արարչի, արդյունքում նա իր ըմբոստ գորքի հետ դարձավ խավար, և իր սեփական կամքով անկաժ փառավոր աստվածային առաջնորդությունից, որը ստեղծում է լույս և գերազանցում է լույսը, հայտնվեց որպես ամեն չարի պատճառ, մոզոնող և ուսուցիչ՝ և կորցրեց իր ողջ փայլը, չհանդուրժելով, որ մարդը՝ արարված Աստծո կողմից, իր փոխարեն ներմուծվեց փառքի մեջ, որը հաստկացված էր իր համար, նա իր ամբողջ չարությունը պարպեց նրա վրա և խաբեությամբ զրկեց նրան Աստծո փառքից ու պայծառությունից՝ դրդելով նրան երկրպագել արարածին՝ Արարչի փոխարեն:

[614, 1–12] Այդ պատճառով Արարիչ-Աստված, չցանկանալով տեսնել՝ ինչպես է Իր ձեռքի գործը քանդվում, այն բանից հետո, երբ Ինքը

րի վրա: Թարգմանությունը խմբագրելու համար մեր խորին շնորհակալությունը փ.գ.թ. Օլգա Վարդագարյանին:

օրենքի և մարգարեների միջոցով հոգ էր տարել նրա փրկության համար, և քանի որ այն այլևս չէր կարող վերադառնալ իր նախկին վեհությանը, կամեցավ/ցանկացավ վերջին և նախասահմանված ժամանակներում երկիր ուղարկել Իր Որդուն և Բանին⁶⁶: Նա, Հոր բարեհաճությամբ⁶⁷ և հավասարազոր ու կենսաստեղծ Հոգու համագործակցությամբ բնակվեց կուսական (*παρθενικη*) արգանդում և ընդունեց Նրա սուրբ և անաղարտ մարմնից Իր առանձնական գոյությամբ կամ հիպոստասիսով մարմին՝ համագոյակից մեզ (*ἐν τῇ ιδίᾳ ὑπάρξει ἡγοῦν ὑπαστάσει σάρκα λαβὼν τὴν ἡμῖν ὁμοούσιον*)՝ միացնելով և կերպավորելով այն բանական ու մտավոր հոգու միջնորդությամբ, Նա նրանից ծնվեց ամեն արտահայտություն և մտավոր հասկացություն գերազանցող կերպով, սեփական կամքով խաչը հանձն առնելով մահ ընտրեց և երեք օրից հարություն առավ մեռյալներից, այդպիսով կատարելով Իր ամբողջ փրկչական տնօրինությունը, [616, 5–7] Նա հեռացրեց մեզ դիվական ապականիչ ուսմունքից, այսինքն կուռքերի խաբեությունից և պաշտամունքից, և պարզեց մեզ մեծարանք⁶⁸ «հոգւով եւ ճշմարտութեամբ»⁶⁹:

[616, 27–31] Եվ ապա երկինք համբարձվեց նրանով, ինչ ընդունել էր⁷⁰, և թողեց իր սուրբ աշակերտներին ու առաքյալներին որպես այս փրկչական հավատքի ուսուցիչներ: Նրանք զարդարեցին մեր եկեղեցին, ինչպես Նրա հարսնացուին՝ բարեպաշտության շողացող ու ճառագայթող ուսուցումներով և ցուցադրեցին նրան իր ամբողջական գեղեցկությամբ ու գերազանցող հրաշագեղությամբ՝ կարծես «ոսկեհուն զարդարեալ եւ պանուճեալ»⁷¹: Նրա այդ հոյակապությունն ընդունվեց [618, 1–2] մեր հոշակավոր հայրերի ու ուսու-

⁶⁶ Եբր. Ա 1–4; Ա Հովհ. Դ 9:

⁶⁷ Դուկ. Գ 22:

⁶⁸ Հունարեն բնագրում կիրառված է «*προσοκύνησις*» բառը, որը նշանակում է մեծարել, պատվել, հարգել, սակայն ավետարանական համապատասխան հատվածում հայերեն թարգմանված է «երկրպագություն» բառով (տե՛ս հաջորդ ծանոթագրությունը):

⁶⁹ «Հոգի է Աստուած, եւ երկրպագուացն նորա հոգւով եւ ճշմարտութեամբ պարտ է երկիր պագանել» Հովհ. Դ 24:

⁷⁰ Այսինքն՝ այն մարմնով, որ ընդունել էր Կույս Մարիամից:

⁷¹ Մաղմ. ԽԴ 14:

ցիչների, ինչպես նաև վեց սուրբ ու տիեզերական ժողովների կողմից և պահպանվեց առանց նվազեցման:

[624, 8–14] Կրկին չարության վերոհիշյալ սկզբնավորողը չկարողացավ հանդուրժել նրա բարգավաճող վիճակը և չէր երկմտում տարբեր ժամանակներում ու տարբեր եղանակներով չարագործություններ մտադրելուց, «որպեսզի խաբեությամբ իր ձեռքը վերցնի մարդկային ցեղը, և այդպես քրիստոնեության քողի տակ նա կրկին կռապաշտություն գաղտնի ներմուծեց՝ իր իմաստակություններով հավատացնելով նրանց, ովքեր նայում էին իրեն, ոչ թե հրաժարվել արարածից, այլ մեծարել և երկրպագել նրան, և համարել, որ արարվածը՝ կոչված Քրիստոսի անունով, Աստված է»:

[630, 5–12] Այդ պատճառով, ինչպես հնում մեր փրկության «գորագույն ու կատարիչը՝ Հիսուս»⁷², Իր իմաստնագույն աշակերտներին և առաքյալներին զգեստավորեց Ամենասուրբ Հոգու գորությամբ և նրանց ուղարկեց, որպեսզի վերացնեն ամեն նման երևույթ, նույն կերպ նաև այժմ Նա կոչեց Իր ծառաներին՝ մեր հավատացյալ, առաքելախավասար կայսրերին՝ իմաստություն և արժանավորություն [հաղորդելով նրանց] նույն Հոգու գորությամբ, որպեսզի նորոգեն և ուսուցանեն մեզ, ոչնչացնեն դիվական արգելքները՝ կանգնեցված ընդդեմ Աստվածնանաչողության⁷³, և մերկացնեն սատանայական նենգությունն ու խաբեությունը:

[632, 27–28] Խթանված լինելով իրենց համակած աստվածային նախանձախնդրությամբ և չջանկանալով տեսնել հավատացյալների եկեղեցին դևերի գայթակղության զոհ՝ [634, 23–29] նրանք հրավիրեցին Աստծո կողմից սիրված եպիսկոպոսների հոգևորական համագումարը, որպեսզի այն, միասին ժողով գումարելով, ուսումնասիրի [Սուրբ] Գիրքը՝ կերպարների խաբուսիկ պատկերագրության [խնդրի] վերաբերյալ, որը ստորացնում է մարդկանց միտքն Աստծուն վայելող վերառաքվող երկրպագությունից առ արարված առարկաների երկրային և նյութական երկրպագություն, և կայացնի իր սեփական որոշումն Աստվածային ներշնչանքով՝ գիտենալով մարգարեների մոտ

⁷² Եբր. ԺԲ 2:

⁷³ Եփես. Դ 11–12, Բ Կորնթ. Ժ 4–5:

գրվածը՝ «Չի շրթունք քահանային⁷⁴ զգուշացին գիտութեան. եւ օրէնս խնդրեացեն ի բերանոյ նորա. զի հրեշտակ⁷⁵ Տեառն ամենակալի է»⁷⁶:

[636, 32–33] Եւ իրապես, մեր սրբազան ժողովը՝ այժմ գումարված, որի [մասնակիցների] թիվը կազմում է 338 մարդ, հետևելով ժողովական որոշումներին, [638, 1–2] ուրախությամբ ընդունում և հռչակում է վարդապետություններն ու ավանդությունները, որոնք դրանք հաստատել են՝ սահմանելով, որ մենք պետք է դրանք անսասան պահենք: [638, 13–23] Նախևառաջ պետք է հիշատակել սուրբ և տիեզերական մեծ ժողովը՝ գումարված Նիկիայում՝ այժմ սրբերի դասին դասված մեծ կայսեր Կոստանդինի ժամանակներում, որը հոգևորականությունից կարգալույծ արեց պիղծ Արիոսին այն պատճառով, որ նա ասում էր, թե Աստծո անստեղծ Որդին՝ համագոյակից Հորը և Սուրբ Հոգուն և բոլոր իմաստներով նույն փառքն ու պատիվն ունեցողն, արարած է, և որը հռչակեց մեր փրկչական հավատքի աստվածաշունչ հանգանակը:

Եւ ապա 150 սուրբ հայրերի ժողովը, որը գումարվեց այս կայսերական քաղաքում Թեոդոսիոս մեծ կայսեր օրոք, որը դատապարտեց հոգեմարտ Մակեդոնին այն համար, որ նա հայհոյում էր ընդդեմ Ամենասուրբ և Անստեղծ Հոգու, և պղծորեն ուսուցանում էր, որ Նա համագոյակից չէ Հորն ու Որդուն: Այն (նշյալ ժողովը) ավելի պարզ և հանգամանալից դարձրեց մեր փրկչական հավատքի հանգանակը՝ հաստատելով, որ Սուրբ և Ամենագոր Հոգին ևս Աստված է:

[640, 1–9] Դրանց հետևեց 200 սուրբ հայրերի ժողովը՝ գումարված առաջին անգամ Եփեսոսում Թեոդորոս Կրտսերի ժամանակներում, որը դատապարտեց հրեամիտ և մարդապաշտ Նեստորին այն պատճառով, որ նա վարդապետում էր, թե Քրիստոս՝ Աստծո Բանը, առանձնական է կնոջից ծնված Քրիստոսից՝ առանձին անձերի բաժանելով Աստված-Բանին և մարդուն, այդպիսով ուսուցանելով ի մի Քրիստոս երկու հիպոստաս և մերժելով հիպոստասիսային միությունը, որի համաձայն Նա (Քրիստոս) ոչ թե երկրպագելի է մյուսի

⁷⁴ Հունարեն բնագրում հոգնակի է:

⁷⁵ Հունարեն գնագրում հոգնակի է:

⁷⁶ Մատթ. Բ 7:

(Քրիստոսի) հետ միասին, այլ մտածելի է որպես Մեկ Հիսուս Քրիստոս՝ միածին Որդին, Որը երկրպագելի է Իր սեփական մարմնով մի (միասնական) երկրպագությանը (καθ' ἓν οὐχ ὡς ἕτερος ἐτέρω συμποσकुνεῖται, ἀλλ' εἷς νοεῖται Χριστὸς Ἰησοῦς υἱὸς μονογενής, μιᾷ προσκυνήσει τιμώμενος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός)

[640, 20–29] Հաջորդիվ մեծ և հայտնի ժողովը Քաղկեդոնում՝ գումարված աստվածասեր կայսր Մարկիանոսի ժամանակներում՝ բանադրանքի ենթարկած Դիոսկորոսին և թշվառ Եվտիքեսին՝ ուսուցանող, որ Աստված-Բանի կատարյալ հիպոստասիսային միությունից հետո մի և նույն Քրիստոս և Տերն՝ Իր մարմնով չի գտնվում երկու բնություններում, այլ իբրև թե երկու բնությունների այնպիսի միություն է տեղի ունեցել, որ գոյացել է մի բնություն՝ խառնված և ձուլված:

Բացի այդ կա ժողով՝ գումարված Կոստանդնուպոլսում 165 սուրբ հայրերի կողմից, Հուստինիանոսի՝ Աստծո ողորմածի օրերում, որը նգովեց Որոգինեսին, ով նաև անվանվում է Ադամանտիոս (Ἀδαμάντιον), Եվագրիոսին և Դիդիմոսին՝ նրանց հեթանոսական գրություններով, Թեոդորոս Մոպսուեստացուն և Դիոդորոսին՝ Նեստորի ուսուցչին, Սևերոսին, Պետրոսին ու Չորասին՝ իրենց աստվածամերժ ուսուցումներով, [642, 1–2] նաև Իբասի երևակայական նամակը՝ ուղղված պարսիկ Մարիին՝ այդպիսով հաստատելով սուրբ և մեծ չորրորդ ժողովի բարեպաշտական վարդապետությունը:

[642, 21–27] Ինչպես նաև կա 170 սուրբ հայրերի ժողովը՝ գումարված աստվածապաշտ կայսր Կոստանդնի թագավորության օրոք, այս աստվածապահ քաղաքում, որը [եկեղեցուց] հեռացրեց և բանադրեց Թեոդոր Փարանցուն, Կյուրոս Ալեկսանդրացուն, Հնորիոս Հռոմեացուն, այստեղ գահակալած⁷⁷ Սերգիոսին, Պողոսին, Պյուրոսին և Պետրոսին, նաև Մակարիոս Անտիոքացուն և նրա աշակերտ Ստեփանոսին այն պատճառով, որ նրանք ասում էին, թե մեր Աստ-

⁷⁷ Այստեղ հիշատակվող Սերգիոսը, Պողոսը, Պյուրոսն ու Պետրոսը եղել են Կոստանդնուպոլսի պատրիարքներ:

ված միեդեն Քրիստոսի երկու բնություններում մի կամք և մի ներգործություն է⁷⁸:

[644, 2–6] Այսպիսով, այս սուրբ և տիեզերական վեց ժողովները, որոնք բարեպաշտորեն և աստվածահաճությամբ սահմանեցին մեր քրիստոնյաների անաղարտ հավատքի վարդապետությունը՝ ուսուցանված աստվածատուր Ավետարանով, ի մի Քրիստոս՝ մեր Տեր և Աստված, հայտարարեցին մի հիպոստասիս երկու բնությամբ, կամքերով և ներգործությամբ և ուսուցանեցին, որ և՛ հրաշագործությունները, և՛ չարչարանքները պատկանում են Մի և Նույնին:

[644, 30–34] Մենք նույնպես մեծ ջանքով և քննությամբ և Ամենասուրբ Հոգու ներշնչանքով ուսումնասիրեցինք, քննեցինք և գտանք, որ նկարիչների անօրեն արվեստը հայիոյանք է ընդդեմ մեր փրկության այդ կարևորագույն վարդապետության, այսինքն [ընդդեմ] Քրիստոսի տնօրինության (οικονομία) և կործանում է նույն սուրբ և տիեզերական վեց ժողովները՝ գումարված և ներշնչված Աստծով, [648, 11–12] և որ այն վերականգնում է Նեստորին, ով մեզ համար մարդացած Որդուն և Աստծո Բանին որդիների երկվության բաժանեց, [650, 4–5] ինչպես նաև [վերականգնում է] Արիոսին, Դիոսկորոսին, Եվտիքեսին ու Սևերոսին, ովքեր ուսուցանում էին մի Քրիստոսի երկու բնությունների [իրար] խառնման և ձուլման մասին:

[652, 8–14] Ուստի մենք ճիշտ համարեցինք մեր ներկա սահմանմամբ մանրամասնությամբ ներկայացնել նրանց մոլորությունը, ովքեր դրանք (պատկերները) պատրաստում և [դրանց (պատկերներին)] երկրպագում են, քանզի բոլոր աստվածակիր/աստվածագլյաց (θεοφόρων) հայրերը և սուրբ ու տիեզերական ժողովները մեր անբիծ, անարատ և Աստծո կողմից ընդունելի (θεαπόδεκτον) հավատքն ու համաձայնությունն այնպես են մեզ փոխանցել, որ ոչ ոք չկարողանա բաժանման կամ ձուլման որևէ եղանակ հնարի այս՝ բանականությունից և հասկացությունից վեր, անճառելի և անհասանելի միության մեջ, որն ի հայտ եկավ որպես երկու բնության միեդեն հիպոստատով միակ անձը:

⁷⁸ Այս խնդրի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս **Մեկրոնեան** 2024:

[654, 13–14] Այդ ի՞նչ անմիտ մտադրություն է ողորմելի նկարչի, ով հանուն ամոթալի շահույթի փորձում է անել այն, ինչն անկարելի է, այն է՝ պիղծ ձեռքերով ստեղծել այն, ինչին հավատում են սրտով և դավանում են շրթունքներով:

[656, 24-29-658, 1–2] Քանզի նա պատրաստեց մի նկար և անվանեց այն Քրիստոս, սակայն «Քրիստոս» անունը նշանակում է և՛ Աստված, և՛ մարդ: Հետևաբար այն դառնում է նաև Աստծո՞⁷⁹ և մարդու պատկեր: Եվ այդպիսով նա կամ իր ունայն մտածողության համաձայն պատկերել է անսահման Աստվածությանը՝ սահմանափակելով այն արարված մարմնով, կամ [իրար է] խառնել այս անխառն միությունը՝ ընկնելով ճուլման անօրենության մեջ [և] արդյունքում Աստվածությանը երկու անգամ հայիոյելով՝ սահմանափակման և ճուլման պատճառով: Նույն կես պյո աստվածհայիոյության մեջ է ընկնում նա, ով պաշտում է [պատկերը], և վայ նրանց երկուսին էլ հավասարապես, քանզի նրանք մոլորվել են նույն Արիոսի, Դիոսկորոսի, Եվտիքեսի և ակեֆալների⁸⁰ աղանդով:

[662, 7–11] Քրիստոսի անհասանելի և հավերժական աստվածային բնության պատկերման համար քննադատվելով ողջամիտ մարդկանց կողմից՝ նրանք, անկասկած, կղիմեն այլ անհեթեթե՞⁸¹ պաշտպանության, այն է՝ թե «մենք պատկերում ենք միայն մարմնի կերպը, որը մենք տեսել, շոշափել ենք և որի հետ շփվել ենք»⁸², - ինչը պիղծ է և նեստորական սատանայության մտացածին հորինվածք:

[664, 4–14] Այստեղ անհրաժեշտ է նաև հետևյալը դիտարկել. եթե ըստ ուղղափառ հայրերի «միաժամանակ [և՛] մարմին, [և՛] Աստված-Բանի մարմին» (ἅμα σάρξ ἅμα θεοῦ λόγος σάρξ) [ձևակերպումն ընդունելի է], որը բաժանման որևէ միտք չի պարունակում, այլ որպես ամբողջական լրիվությամբ ընդունված էր աստվածային բնության կողմից և ամբողջությամբ աստվածացած էր, հետևաբար ինչպե՞ս կարող է այն (մարմինը) առանձնացվել կամ առանձին հիպոս-

⁷⁹ Կող. Ա 15:

⁸⁰ «Ակեֆալներ=անառաջնորդներ» անվամբ կոչվում էին սևերիանոսականների առանձին մի խմբի:

⁸¹ Հունարենում բառացի *կործանարար*:

⁸² Ա Հովհան. Ա 1; Դուկ. ԻԳ 39:

տասի հետ կապվել նրանց կողմից, ովքեր պղծորեն փորձում են դա
անել: Նույնը վերաբերում է նաև նրա սուրբ հոգուն: Քանզի երբ Որ-
դու աստվածությունը յուրացրեց մարմնի բնությունը Իր սեփական
հիպոստատում (προσλαβούσης γὰρ τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος ἐν τῇ ἰδίᾳ
ὑποστάσει τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν), հոգին միջնորդում էր աստվածու-
թյան և մարմնի նյութաբանության⁸³ միջև: Եվ ինչպես «միաժամա-
նակ [և՛] մարմին, [և՛] Աստված-Բանի մարմին» [ձևակերպումն է ըն-
դունելի], նույնկերպ՝ «միաժամանակ [և՛] հոգի, [և՛] Աստված-Բանի
հոգի» (οὐτως ἅμα ψυχῇ ἅμα θεοῦ λόγου ψυχῇ) [ձևակերպումը]. Եր-
կուսը միասին, քանի որ հոգին, անկասկած, աստվածացած է նույն
կերպ, ինչպես մարմինը, և Աստվածությունն անբաժանելի է
նրանցից, նույնիսկ կամավոր չարչարանքների ժամանակ մարմնից
հոգու բաժանման պարագայում: Քանզի որտեղ Քրիստոսի հոգին է,
այնտեղ է նաև Աստվածությունը, և որտեղ Քրիստոսի մարմինն է,
այնտեղ ևս Աստվածությունն է:

[666, 7–22] Այսպիսով, եթե Աստվածությունը դրանցից (մարմնից և
հոգուց) անբաժանելի էր մնում չարչարանքների ժամանակ, ինչպե՛ս
են կարողանում այդ անմիտները իրենց ծայրահեղ տգիտությամբ
առանձնացնել մարմինը, որն Աստվածության հետ կապված և աստ-
վածացած էր, և փորձել իսկապես նկարել հասարակ մարդու պատ-
կեր: Որովհետև դրանք նրանք ընկնում են անօրենության մեկ այլ
փոսի մեջ. բաժանելով մարմինն Աստվածությունից, վերագրելով
նրան առանձնական հիպոստատիս և մարմնին տալով այլ անձնավո-
րություն, որին էլ նրանք պնդում են, թե արտապատկերում են: Այդ-
պիսով նրանք ցույց են տալիս չորրորդ դեմքի ավելացումը Երրոր-
դությանը, և առավելևս՝ նրանք պատկերում են այն, ինչ Աստծո կող-
մից ընդունվել էր, իբրև առանց Աստծո: Արդյունքում նրանք, ովքեր
մտադրվում են նկարել Քրիստոսի պատկերը, մնում են կա՛մ նկար-
ված աստվածության հետ, որն էլ ձուլված է մարմնի հետ, կա՛մ
Քրիստոսի մարմնի հետ, որը բաժանված և զրկված է Աստվածութ-
յունից, բացի այդ մարմինը ստանում է անհատականություն՝ իր հի-
պոստատիսով, ինչը նրանց դարձնում է նեստորականների նման

⁸³ Կարծրություն կամ թանձրություն իմաստով:

ընդդեմ Աստծո իրենց պայքարում: Նրանք, ովքեր ընկնում են այդպիսի աստվածհայեցողության և պղծության մեջ, պետք է ամաչեն, ապաշխարեն և դադարեն դա. և՛ նրանք, ովքեր անում են, և՛ նրանք, ովքեր սիրում ու երկրպագում են «Քրիստոսի պատկերին», որը նրանք կեղծորեն պատրաստում են և կեղծորեն էլ այդպես անվանում: Խուսափենք հավասարապես Նեստորի բաժանումից և Արիոսի, Դիոսկորոսի, Եվտիքեսի ու Սևերիոսի ձուլումից՝ չարիքներ, որոնք որքան էլ ծայրահեղ հակասում են իրար, սակայն հավասարապես պիղծ են:

[670, 12–29] Թող նրանք, ովքեր պատրաստում և փափագում են Քրիստոսի իրական պատկերը և երկրպագում դրան, իրենց հոգիների մաքրությամբ ուրախանան, հրճվեն ու լցվեն վստահությամբ և մատուցեն այն հոգու և մարմնի փրկության համար: Դա փոխանցվեց Իր շնորհյալներին Իր կամավոր չարչարանքների ժամանակ որպես քահանայության (ιεροτελεστής) և մեզնից մեր խմորը (φύραμα)⁸⁴ ամբողջությամբ ընդունած Աստծո ջինջ կերպարան (τύπον) և հիշատակում: Քանզի երբ Նա պատրաստվում էր Ինքն Իրեն կամովին հանձնել Իր՝ քաջագով և կենսատու մահվանը, Նա վերցրեց հացը, օրհնեց այն, գոհացավ, բեկանեց, բաժանեց ու ասաց. «Առեք կերեք՝ սա Իմ մարմինն է, որ բաշխում եմ մեղքերի թողության համար»: Նույն կերպ մատուցելով զավաթն՝ ասաց. «Մա Իմ արյունն է, սա արեք իմ հիշատակի համար»⁸⁵: Քանի որ երկնքի տակ չկար Նրա կողմից ընտրված որևէ այլ պատկեր կամ կերպարան, որը կկարողանար արտապատկերել Նրա մարմնավորումը: Այսպիսով ահա Նրա կենսատու մարմնի պատկերը, որը արժան և երկրպագելի էր դառնում: Սակայն ի՞նչ էր ցանկանում ամենագետ Աստված այդպիսով առաջ բերել: Ոչ այլ բան, քան մեզ՝ մարդկանց համար ցույց տալ և ամբողջությամբ պարզ դարձնել Իր փրկության տնօրինությամբ կատարված խորհուրդը: Քանզի այն, ինչ Նա մեզնից ընդունեց, ուղղակի մարդկային էության նյութեղենությունն է՝ ամբողջական բոլոր տե-

⁸⁴ Այսինքն մեր բաղադրյալ մասը:

⁸⁵ Մատթ. ԻՉ 26–28, Մարկ. ԺԴ 22-ից, Գուկ. ԻԲ 19-ից, Ա Կորնթ. ԺԱ 23–25:

սակետներից, սակայն առանց առանձնական անհատականության/դեմքի (ιδιοσυστατον πρόσωπον), որպեսզի Աստվածությանը մեկ այլ՝ [հավելյալ] դեմք չավելանա, նաև այդ պատճառով Նա կարգադրեց, որ որպես պատկեր մատուցվի հատուկ նյութ, այն է՝ հացի սուբստանցը՝ չգոյացնելով մարդկային կերպար՝ այդպիսով խուսափելով կռապաշտությունից:

[672, 1–13] Այսպիսով, ինչպես Քրիստոսի մարմինն է իր բնությամբ սուրբ, քանի որ ներաստվածացած է, ակնհայտորեն այդպես է նաև նշանակվածը (θέσει)⁸⁶, այն է՝ Նրա սրբազան պատկերը, քանի որ ներաստվածացած է օրհնության շնորհով: Դա կատարեց Տեր Քրիստոս, ինչպես ասացինք. այնպես, ինչպես Նա ներաստվածացրեց մարմինը, որն Ինքը ընդունեց՝ Իր բնությունից բխող հատուկ օրհնությամբ միավորության միջոցով ներաստվածացնելով, այնպես էլ Նա սահմանեց, որ Հաղորդության հացը, որպես Իր բնական մարմնի իրական պատկեր՝ օրհնված Սուրբ Հոգու էջքով, դառնա աստվածային մարմին՝ հոգևորականի միջնորդությամբ, ով կերպարանափոխությամբ ընծաները փոխակերպում է հասարակից սրբազանի: Արդեն Աստծո մարմինը, բնությամբ հոգևորված և բանական, օծված էր Սուրբ Հոգու Աստվածությանը: Նույն կերպ էլ Նրա մարմնի աստվածատուր պատկերը՝ աստվածային հացը՝ Նրա կողի կենարար արյան զավաթի հետ միասին, լցված էր Սուրբ Հոգով: Այդ պատճառով էլ դա ներկայացվեց որպես մեր Աստծո՝ Քրիստոսի տնօրինության մարմնավորման ճշմարիտ պատկեր, ինչպես արդեն ասվել էր՝ դա փոխանցել է մեզ բնության կյանքի ճշմարիտ Արարիչն Իր սեփական խոսքերով:

[676, 15–18], [680, 1–2] Սակայն կեղծիքով այսպես կոչված պատկերների չար անունը չի բխում Քրիստոսի, առաքյալների կամ հայրերի ավանդածից, և չկա սուրբ աղոթք դրա օրհնության համար, որպեսզի արդյունքում հնարավոր լիներ դրա փոխակերպումը հասարակից սրբազանի, այլ [այն] մնում է հասարակ և անպետք, ինչպիսին այն պատրաստ էլ էր նկարիչը:

⁸⁶ Հունարեն «θέσει» բառերը նշանակում է մի բան, որն այդպիսին է ինչ-որ մեկի կամեցողությամբ և ոչ թե բնականից:

[680, 22–24] Եթե այդպիսի մոլորությամբ տարվածներից ոմանք ասեն, որ չնայած Քրիստոսի՝ այսպես կոչված պատկերի մերժման վերաբերյալ մեր կողմից ասվածը մի հիպոստասիսով միավորված երկու բնությունների անբաժանելի և անխառն լինելու պատճառով ճիշտ և բարեպաշտ [կարելի էր համարել] (*διὰ τὸ ἀδιαίρετον καὶ ἀσύγχυτον τῶν δύο φύσεων τῶν ἐν τῇ μιᾷ ὑποστάσει συνελθουσῶν*), [682, 1–4, 17–20] սակայն, [այնուամենայնիվ] իրենք չեն ըմբռնում, թե ինչու՞ ենք մենք [այդ պարագայում] արգելում անարատ ու պատվելի՝ բառի բուն իմաստով Աստվածածնի, մարգարեների, առաքյալների և մարտիրոսների պատկերները, որոնք լոկ մարդիկ էին և մի հիպոստասիսով միավորված երկու՝ Աստվածային ու մարդկային բնություններից չէին, ինչպես մի/միեդեն Քրիստոսի (*ἐνὸς Χριστοῦ*) պարագայում, ապա նրանց պետք է պատասխանել, որ երբ առաջինը մերժված է, երկրորդի կարիքը բնավ այլևս չկա:

[684, 13–22] Այնուհանդերձ, մենք կներկայացնենք նաև դրանց հերքման հիմքերը: Քանզի Ընդհանրական Եկեղեցին մեր՝ քրիստոնյաների կողմից ընկալվում է հուդայականության և հեթանոսության միջև⁸⁷, այն չի կիսում դրանցից ոչ մեկի, ոչ էլ մյուսի հասարակ ծեսը, այլ ընթանում է բարեպաշտության և աստվածատուր խորհուրդների նոր ուղով (*ἀλλὰ καινήν εὐσεβείας καὶ μυσταγωγίας θεοπαράδοτου τριβὸν ὁδεύει*)՝ մի կողմից մերժելով հուդայականության արյունալի զոհաբերության ու ողջակիզման [ծեսերը], մյուս կողմից խորշելով հեթանոսության կողմից, ի հավելումն զոհաբերությունների, կուռքեր պատրաստելուց և կուռքերին երկրպագելուց: Քանի որ հեթանոսությունն է այդ նողկալի արվեստի հեղինակն ու հորինողը: Չունենալով հարության հույս՝ այն հնարեց իրեն արժանի խաղալիք, որպեսզի խաբեությամբ գոյություն չունեցողին ներկայացնի որպես գոյություն ունեցող: Ուստի, եթե Նրանում (Եկեղեցում) չկա օտար որևէ բան, ապա դա էլ, որպես օտար [մի բան] և դիվահար մարդկանց հորինվածք թող հեռացվի Քրիստոսի Եկեղեցուց:

⁸⁷ Եկեղեցու այսպիսի ընկալումը հանդիպում է արդեն առաջին դարերի հայրերի մոտ (տե՛ս **Hiereia** 754 (2002), էջ 82, ծանոթ. 95):

[686, 28–32] Հետևաբար թող լռեն աստվածատուր մեր այս դատավճռի ու որոշման (θεαποδέκτου γνώμης τε και ψήφου) դեմ ստող և [դրանք] անարգող բոլոր բերանները: Քանզի սրբերը, որոնք հաճելի եղան Աստծուն և Նրանից ստացան սրբության պատիվը, միշտ ապրում են Աստծո հետ⁸⁸, չնայած որ նրանք այստեղից հեռացել են: Նա, ով մտածում է հավերժացնել նրանց (սրբերին) մեռած և նողկալի արվեստով, որը երբեք կենդանի չի եղել, այլ գուր տեղը հորինվել է մեր հեթանոս հակառակորդների կողմից, երևան է գալիս որպես աստվածհայհոյող:

[690, 5–16] Ինչպե՞ս են նրանք համարձակվում հեթանոսների գռեհիկ արվեստով պատկերել ամենափառավորյալ Աստվածամորը, Ում վրա տարածվում էր Աստվածության ամբողջության շողքը⁸⁹, Ում միջոցով մեզ շողաց անմատույց լույսը, Ով երկնքից էլ բարձր է և քերովրեններից էլ սուրբ է: Կամ նրանց, որոնք պետք է թագավորեն Քրիստոսի հետ և գահակալեն Նրա հետ, դատեն աշխարհն ու Նրա համափառակիցը դառնան, որոնց, ինչպես ասում են Գրությունները, աշխարհն արժանի չէր⁹⁰, չե՞ն ամաչում արդյոք նրանք պատկերել հեթանոսների արվեստով: Հարիր չէ քրիստոնյաներին, [որ] հարության հույսն են ստացել, ընդունել դևերին երկրպագող հեթանոսների սովորությունները, և չնչոտ ու մեռած նյութով վիրավորել սրբերին, որոնք պետք է փայլեն այդպիսի հզոր ու այդ տեսակ փառքով: Քանզի մենք օտարներից չենք ընդունում մեր հավատի ապացույցները: Քանի որ երբ դևերը դիմում էին Քրիստոսին որպես Աստված, Նա հանդիմանում էր նրանց՝ մերժելով դևերի վկայությունը⁹¹:

[692, 21–29] Ի հավելումն մեր երկար կշռադատված և քննված վարդապետության մենք կրերենք հստակ վկայություններ ինչպես աստվածաշունչ Գրքերից, այնպես էլ մեր հանրաճանաչ հայրերից, որոնք համաձայն են մեզ հետ և վավերացնում են մեր այս բարեպաշտական մտադրությունը: Նրանց ճանաչողը նրանց չի հակաճառի, իսկ չճանաչողը պետք է ծանոթանա և ընդունի նրանց, քանզի նրանք

⁸⁸ Հռոմ. ԺԴ 8:

⁸⁹ Դուկ. Ա 35:

⁹⁰ Եբր. ԺԱ 38:

⁹¹ Մարկ. Ա 24; Գ 11:

Աստծուց են: Եվ հենց ըստ առաջին խոսքի՝ Աստծո կողմից ընտրված ձայնից, որն ասում է. «Հոգի է Աստուած, եւ երկրպագուացն նորա հոգուով եւ ճշմարտութեամբ պարտ է երկիր պագաններ»⁹², և նորից. «զԱստուած ոչ որ ետես երբէք»⁹³, և «Դուք ոչ զձայն նորա երբէք լուարուք. եւ ոչ զտեսիլ նորա տեսէք»⁹⁴, և [ձայնը]⁹⁵, որն օրհնված է համարում նրանց, ովքեր չտեսան Նրան, սակայն, այնուամենայնիվ հավատացին⁹⁶, [696, 16–19] իսկ Հին Կտակարանում [ձայնը] ասաց Մովսեսին և ժողովրդին. «Մի՛ արասցես դու քեզ կուռս ըստ ամենայն նմանութեան. որ ինչ յերկինս ի վեր, եւ որ ինչ յերկիր ի խոնարի»⁹⁷: Այդ պատճառով լեռան վրա «դուք լսեցիք բառեր՝ արտաբերվող հրի միջից, և ոչ թե տեսաք որևէ նմանակ (ὁμοίωμα), այլ լսեցիք միայն ձայն»⁹⁸:

[698, 19–23] «Եւ փոխեցին զփառս անեղծին Աստուծոյ՝ ի նմանութիւն պատկերի եղծանելի մարդոյ. հնագանդեցան եւ պաշտեցին զարարածս, եւ ոչ զԱրարիչն»⁹⁹: Եվ նորից. «գի թեպէտ եւ գիտեաք մարմնով զՔրիստոս, այլ այդ ոչ եւս նոյնպէս գիտենք»¹⁰⁰: «Զի հաւատովք գնամք, եւ ոչ կարծեօք»¹⁰¹: Եվ նույն [առաքյալը] հստակ ասել է. «Հավատը լսելուց է, իսկ լսելը Աստծո խոսքով է»¹⁰²:

[706, 10–18] Նույնը սովորեցնում են նաև առաքյալների աշակերտներն ու նրանց հետնորդները՝ մեր Աստծո կողմից ներշնչված հայրերը: Եպիփան Կիպրացին՝ դրոշակակիրների¹⁰³ մեջ ամենաերևելին, [այսպէս] է ասում. «Ականջ դրեք ձեզ և պահպանեք ձեր կողմից ըն-

⁹² Հովհ. Դ 24:

⁹³ Հովհ. Ա 18:

⁹⁴ Հովհ. Ե 37:

⁹⁵ Հավելում գերմաներեն և անգլերեն թարգմանություններից:

⁹⁶ Հովհ. Ի 29:

⁹⁷ Ելից Ի 4; Երկր. Օրինաց Ե 8:

⁹⁸ Երկր. Օրինաց Դ 12; Հովհ. Ե 37:

⁹⁹ Հռոմ. Ա 23, 25:

¹⁰⁰ Բ Կորնթ. Ե 16:

¹⁰¹ Բ Կորնթ. Ե 7: Հունարեն բնագրում *կարծեօքի* փոխարեն *պատկերօք* է:

¹⁰² Հռոմ. Ժ 9, 17:

¹⁰³ «Σημειοφόρος» եզրույթը հայրաբանական գրականության կիրառվում է որպես քրիստոնեական հավատի համար մարտնչող/պայքարի դրոշակակիր (հմմտ. էջ 83, ծանոթ. 108):

դունված ավանդությունը: Մի շեղվեք ո՛չ աջ, ո՛չ ձախ» : [Ապա] նա ավելացնում է. «Իսկ հիմա մտապահեք այս, իմ սիրելի գավակներ, պատկերներ մի բերեք եկեղեցիներ կամ սրբերի դամբարաններ, այլ միշտ հիշեք Աստծուն ձեր սրտերում, նաև հասարակ տներում: Քանզի քրիստոնյային թույլատրված չէ վերամբարձվել աչքերով կամ թափառաշրջել մտքով»: Նա թողել է և այլ մտորումներ պատկերների ստեղծման դեմ, որոնք կարող են գտնվել ջանասիրաբար ուսումնասիրողների կողմից:

[712, 10–12] Գրիգոր Աստվածաբանը նույնպես խոսում է իր երկերում. «Անպարկեշտ է հավատ ունենալ գույների մեջ, այլ ոչ թե սրտում: Քանզի հավատը գույներին ջնջվում է առանց դժվարության, իսկ մտքի խորքերում ունեցած հավատն ինձ հաճելի է»¹⁰⁴:

[714, 18–25] Հովհան Ոսկեբերանն ուսուցանում է այսպես. «Մենք գրվածքների միջոցով հրճվում ենք սրբերի ներկայությամբ՝ ունենալով ոչ թե նրանց մարմինների պատկերները, այլ՝ նրանց հոգիների: Քանզի բառերը, որոնք նրանք արտաբերել են, նրանց հոգիների կերպարներն են»: «Քանի որ լավագույն կերպն իմանալ, ինչն է ճիշտ,- ասել է սուրբ Բարսեղը,- Աստվածաշունչ Գրվածքների ուսումնասիրությունն է: Քանզի դրանցում կարելի է գտնել և գործերի ժառանգությունն ու երանելի այրերի վարքերը՝ փոխանցված որպես Աստծո համաձայն սպրած կյանքերի կենդանի պատկերներ, Աստծո համաձայն գործերի օրինակողներ»¹⁰⁵:

[716, 16–18] Նաև Աթանասը՝ Ալեքսանդրիայի լուսավորիչը, ասել է. «Ինչպե՞ս չխղճալ նրանց, ովքեր երկրպագում են արարածներին: Քանզի տեսնողներն աղոթում են չտեսնողներին, իսկ լսողները՝ չլսողներին: Քանզի արարածը երբեք չի փրկվելու արարածի կողմից»¹⁰⁶:

[718, 13–15] Նույն կերպ ասել է նաև Ամփիլոքիոս Իկոնացին. «Մեր գործը չէ տախտակների վրա ներկերով պատկերել սրբերի դեմքերը,

¹⁰⁴ PG, vol. 37, 913, 39; հմմտ. **Hiereia** 754 (2002), էջ 83, ծանոթ. 112:

¹⁰⁵ Հմմտ. **Hiereia** 754 (2002), էջ 83, ծանոթ. 113:

¹⁰⁶ Հմմտ. անդ, էջ 84, ծանոթ. 114:

քանի որ նրանք չեն մեզ անհրաժեշտ, այլ առաքինությամբ նրանց կյանքին ընդօրինակելը»¹⁰⁷:

[728, 13–20] Սրա հետ համաձայնությամբ՝ նույն բանի մասին հետևյալն է ուսուցանում Թեոդոտոս Անկյուրացին՝ Կյուրեղի համախոհը. «Մեր կողմից ընդունված ավանդությունը ներկերով պատկերների վրա սրբերի արտաքին տեսքը ծեփելը չէ, այլ մեզ ուսուցանել են ազդեցություն կրել նրանց առաքինություններից՝ ինչպես, կենդանի կերպարներից, այն բանի միջոցով, ինչ հայտնված է նրանց մասին Սուրբ Գրություններում, և ներշնչվել դրանով նրանց համանման նախանձախնդությամբ: Քանզի կարո՞ղ են արդյոք այդպիսի պատկերներ կանգնեցնողներն ասեն, թե ինչպիսի՞ օգուտ են նրանք քաղում դրանցից կամ ինչպիսի՞ հոգևոր հայեցության են նրանք հանգում՝ հիշելով նրանց: Սակայն ակնհայտ է, որ այդ պատկերացումն անմիտ է և սատանայական խորամանկության հնարանք է»:

[730, 23–30-732, 1–16] Համանման կերպով Եվսեբիոս Պամփիլացին գրում էր Կոնստանտիա կայսրուհուն¹⁰⁸, երբ վերջինս խնդրում էր նրանից ուղարկել Քրիստոսի պատկերը. «Քանզի դու նույնպես գրել ես ինչ-որ պատկերի մասին՝ վերագրվող Քրիստոսին, ցանկանալով, որ այն ուղարկենք քեզ, ի՞նչը նկատի ունես և ի՞նչ ես հասկանում, երբ ասում ես Քրիստոսի պատկեր: Արդյո՞ք ճշմարիտն ու անփոփոխը, որ կրում է Նրա բնական հատկությունները, թե՞ այն, որը Նա ընդունեց հանուն մեզ, երբ ընդունեց ծառայի կերպարանք: Սակայն ես ինքս չեմ կարծում, որ դու հարցնում ես Աստծո պատկերի մասին, քանզի դու ուսուցանվել ես Նրա կողմից, որ ոչ ոք չի ճանաչում Հորը, բացի Որդուց, և որևէ մեկը չի կարող իրապես ճանաչել Որդուն [732, 1], բացի միայն Հորից, Ով Նրան ծնեց»¹⁰⁹:...¹¹⁰)

[732. 1–16] «Սակայն դու, իհարկե, փնտրում ես ծառայի և մարմնի պատկերը, որով Նա կերպավորվեց հանուն մեզ, սակայն մենք ու-

¹⁰⁷ Անդ, ծանոթ. 115:

¹⁰⁸ Կոնստանդին Մեծի խորթ քույրը:

¹⁰⁹ Մատթ. ԺԱ 27:

¹¹⁰ Նամակն այստեղ հատվածաբար է վերարտադրված:

սուցանվել ենք, որ Նա խառնվեց Աստվածության փառքի հետ և «ընկղմեսցի մահկանասցուս ի կենաց անտի»¹¹¹:.....

«Ո՛վ այդ դեպքում ի վիճակի կլիներ ընդհանուր գծերով և մեռած ու անկենդան ներկերով և գծերով պատկերել Նրա պատվի և փառքի շողացող ու ցոլացող ճառագայթները, երբ նույնիսկ ներշնչյալ աշակերտները չկարողացան նայել Նրան լեռան վրա, այլ ընկան երեսի վրա՝ խոստովանելով, որ չեն կարողանում դիմանալ այդ տեսարանին: Եթե նույնիսկ Նրա մարմնավոր կերպը հասավ այդպիսի գորության, երբ կերպարանափոխվեց Իր մեջ բնակվող Աստվածության, ի՞նչ կարող ենք ասել այն դեպքում, երբ դեն նետելով մահկանացությունը և մաքրելով ապականությունը՝ Նա փոխեց ծառայի կերպը Տեր Աստծո փառքով՝ մահվան նկատմամբ Իր հաղթանակից և երկինք համբարձվելուց հետո, և այն բանից հետո, երբ Իր տեղը գրավեց թագավորական գահին՝ Հոր աջ կողմում և այն բանից հետո, երբ հանգչեց Հոր՝ անասելի և անբացատրելի գրկում, [և] Նրան, համբարձման և վերականգման պահին ողջունում էին երկնային գորությունները բացականչելով. «Համբարձեք իշխանք գորունս ձեր ի վեր, համբարձցին դրունք յաւիտենից եւ մտցէ Թագաւոր փառաց»¹¹²:

[744, 26–28] Մենք ի մի բերեցինք և մեր ներկա [հավատի] սահմանման/հանգանակի մեջ ամփոփեցինք Սուրբ Գրքի և Եկեղեցու հայրերի շատ վկայություններից այս քչերը, որպեսզի այն չափից դուրս երկար չլինի: Դրանք զգալիորեն ավելի շատ են, սակայն մենք մեր կամքով որոշեցինք թողնել դրանք՝ դրանց չափից դուրս շատ լինելու պատճառով: [746, 1–7] Հստակ հիմնվելով այս Աստվածաշունչ Գրքերի և երանելի հայրերի վրա, և մեր ոտքերը դնելով Աստծուն հոգով երկրպագելու վեմի վրա և լինելով համախոհ հանուն սուրբ, ամենագո և կենարար Երրորդության՝ մենք բոլորս, զգեստավորված քահանայության պատվով, միաբերան սահմանում ենք, որ որևէ պատկեր, ինչ նյութից կամ նկարագարդման վարպետի չար ար-

¹¹¹ Բ Կորնթ. Ե 4:

¹¹² Սաղմ. ԻԳ 9:

վեստով էլ պատրաստված լինի, նողկալի, մերժելի և վտարելի է քրիստոնեական եկեղեցուց:

[750, 4–9] Որևէ մեկը, ով երբևէ համարձակվել է զբաղվել այդ անարգ և պիղծ զբաղմունքով, այլևս չպետք է համարձակվի: Ով այսուհետ կհամարձակվի պատրաստել պատկեր կամ երկրպագել դրան, կամ տեղադրել այն եկեղեցում կամ մասնավոր տանը, կամ թաքցնել այն, եթե այդպիսին լինի եպիսկոպոս կամ երեց կամ սարկավագ, թող կարգալույծ լինի: Եթե այդպիսին վանական կամ աշխարհական լինի, թող բանադրվի և ենթարկվի դատի՝ կայսերական օրենքների համաձայն՝ որպես Աստվածային պատվիրանների հակառակորդ և հայրերի վարդապետության թշնամի:

[752, 27–30] Ինչպես նաև մենք սահմանում ենք, որպեսզի որևէ մեկը նրանցից, ով առաջնորդում է Աստծո որևէ եկեղեցի կամ հոգևոր որևէ հաստատություն (εὐαγοῦς οἴκου), պատկերների այս խարկանքի նվազեցման պատրվակով չհամարձակվի ձեռք բարձրացնել Աստծուն ընծայված սուրբ սպասքերի վրա՝ դրանք փոփոխության ենթարկելու նպատակով, քանի որ դրանք պատկերավոր են (ἐνζῶδα)¹¹³ [754, 12–13, 28–31–756, 1–3], ոչ խորանի ծածկոցների կամ այլ կտորեղենի (βῆλα) կամ որևէ այլ բանի վրա՝ նվիրված հոգևորական ծառայությանը, որպեսզի դրանք չդառնան կիրառության համար անպետք, և եթե որևէ մեկը, զորություն ստանալով Աստծուց, ցանկանա փոփոխել այդ անոթները կամ խորանի ծածկոցները, նա չպետք է հանդգնի անել դա առանց սրբազան ու երանելի տիեզերական պատրիարքի հավանության և մեր աստվածապաշտ ու քրիստոսասեր կայսրերի թույլտվության, որպեսզի այդ պատրվակով սատանան չնվաստացնի Աստծո եկեղեցիները: Պաշտոնյաներից կամ նրանց ենթականերից կամ աշխարհականներից որևէ մեկը չպետք է օգտագործի այդ պատրվակը, որպեսզի ձեռք դնի աստվածային եկեղեցիների վրա և գերի վերցնի դրանք, ինչպես վարվել են որոշները անցյալում՝ վարվելով անպատեհորեն:

¹¹³ Նկատի է առնված այն, որ այս սպասքերը կարող էին ունենալ զարդանախշ (հմմտ. Price, 2018, էջ 679, ծանոթ. 78, **Hiercia** 754 (2002), էջ 85, ծանոթ. 133):

[756, 14–20] Քանի որ այս ամենը ճշմարիտ է և հաստատվում է Աստծո շնորհով, մենք ճիշտ ենք համարում մեր այս համընհանուր աստվածահան ժողովական գրության մեջ որոշումները շարադրել գլուխների բաժանված, քանզի մենք կարծում ենք, որ խոսում ենք առաքյալների օրինակով և իրապես հավատում ենք, որ Քրիստոսի հոգին ունենք¹¹⁴: Եվ ինչպես մեր նախորդները հավատում էին նույնին և հռչակում էին այն, ինչ իրենք սահմանել էին ժողովում, նույնպես և մենք հավատում ենք նույնին և համատասխանաբար էլ հռչակում ենք: Մենք սկզբում կշարադրենք հայրերի որոշ ձևակերպումներ, որից հետո [նրանց] համաձայն և համապատասխան կասեման ենք այն, ինչ մենք ինքներս որոշեցինք:

[758, 4–28-760, 1–2] Եթե որևէ մեկը չի ընդունում առաքյալների և հայրերի ավանդածի համապատասխան, որ Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու մեջ մի և նույն Աստվածությունն է, բնությունն ու էությունն է, կամքն ու ներգործությունն է, գորությունն ու տերությունն է, արքայությունն ու իշխանությունն է՝ երկրպագելի երեք անձերով կամ դեմքերով (ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἅτοι προσώποις), նզովյալ լինի:

Եթե որևէ մեկը չի խոստովանում, որ Մեկը (ἕνα) նույն Սուրբ Երրորդությունից՝ այն է Որդին ու Բանն Աստծո, մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս, ժամանակներից առաջ եղել է Հորից Աստվածությամբ, և որ նույն Ինքը վերջին օրերում հանուն մեր փրկության իջավ երկնքից և մարմնավորվեց Սուրբ Հոգուց ու Միշտ Կույս Մարիամից և ծնվեց Նրանից մարդկային ամեն ստածողությունից անդին, նզովյալ լինի:

Եթե որևէ մեկը չի ընդունում, որ Էմմանուելը ճշմարիտ Աստված է, և, հետևաբար, Սուրբ Կույսը Աստվածածին է, քանզի Նա մարմնապես ծնեց մարմնավորված Աստված Բանին, նզովյալ լինի:

Եթե որևէ մեկը չի ընդունում, որ Բանը Հոր Աստծուց հիպոստասիսային միությամբ միավորված է մարմնին և որ Քրիստոս միեղեն է Իր մարմնի հետ (ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός), այսինքն՝ Մի և Նույնը և՛ Աստված է, և՛ մարդ, նզովյալ լինի:

¹¹⁴ Բ Կորնթ. Է 40: Բնագրում՝ «πνεῦμα Χριστοῦ», որ ուղիղ թարգմանվում է «Քրիստոսի ոգին»: Սակայն մենք հետևում ենք հայ թարգմանական ավանդույթին՝ սուրբգրային համատեքստում «πνεῦμα»-ն թարգմանելով «հոգի»:

Եթե որևէ մեկը չի ընդունում, որ Տիրոջ մարմինը կենարար է և որ այն հենց Հայր Աստծուց Բանի մարմինն է, այլ [մտածում է, որ այն] պատկանում է ուրիշին՝ Նրանից տարբեր՝ միավորված Նրա հետ արժանավորությամբ, այսինքն ստանալով միայն Աստվածային բնակում, այլ ոչ թե հակառակը, որ այն կենարար է, ինպես ասացինք, քանի որ Բանի մարմինն ամեն բանում կյանք ծնելու գորություն ունի, նգովյալ լինի:

Եթե որևէ մեկը մեր ճշմարիտ Աստված մի Քրիստոսում չի ընդունում երկու բնություն, երկու բնական կամքեր և երկու բնական ներգործություններ՝ [իրար] միավորված/ընդհանուր (κοινωνικῶς) ու [իրարից] անբաժան, անփոփոխ, անանջատ և անխառն՝ համաձայն սուրբ հայրերի վարդապետության, նգովյալ լինի:

Եթե որևէ մեկը չի ընդունում, որ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս նրանով, ինչ Ինքն ընդունեց, այսինքն մարմնով՝ լցված բանական և մտավոր հոգով, գահակալում է Հայր Աստծո հետ, և որ Ինքը նորից գալու է Իր Հոր փառքով՝ դատելու ողջերին և մեռյալներին՝ ոչ այլևս [նյութեղեն] մարմնով ինչպես նաև ոչ անմարմին (οὐκ ἐστὶ μὲν σάρκα, οὐκ ἄσωματον δέ), այլ ավելի ներաստվածացած մարմնով (θεοειδεστέρου σώματος)՝ Նրան հայտնի հիմքերով, այնպես, որ տեսանելի լինի Իրեն խոցողների կողմից¹¹⁵, և Ինքը մնա Աստված առանց նյութեղենության¹¹⁶ (καὶ μείνη θεὸς ἔξω παχύτητος), նգովյալ լինի:

[760, 9–12] Եթե որևէ մեկը կփորձի Աստված Բանի աստվածային բնույթը ըստ մարմնավորման պատկերացնել նյութական ներկերով այլ ոչ թե պատվի Նրան ամբողջ սրտով մտքի աչքերով՝ բազմաձև ի բարձունս՝ փառքի գահին՝ Աստծո աջակողմում¹¹⁷՝ արևի փայլից ավելի բարձր¹¹⁸, պետք է նգովյալ լինի:

[762, 2–5] Եթե որևէ մեկը կփորձի աննկարագրելի Աստված Բանի էությունն ու հիպոստասը մարմնավորման պատճառով՝ պատկերել մարդկային կերպարով՝ նյութական ներկերի միջոցով, և դրա փո-

¹¹⁵ Հովհ. ԺԹ 34; Հայտն. Ա 7:

¹¹⁶ Թանձրություն, կարծրություն իմաստով:

¹¹⁷ Մարկ. ԺԶ 19; Գործք Է 55:

¹¹⁸ Հայտն. ԻԱ 23:

խարեն Նրան չի ընդունում Աստված, որը մարմնավորումից հետո
ևս ոչ պակաս աննկարագրելի է, թող նգովյալ լինի:

[764, 2–6, 25–27] Եթե որևէ մեկը կփորձի մի նկարով պատկերել
Աստված Բանի բնության՝ մարմնի հետ անբաժանելի հիպոստասի-
սային միությունը, այսինքն դրանցից [գոյացած] մեկ իրողություն՝
առանց խառնման ու բաժանման՝ անվանելով այն Քրիստոսի կեր-
պարան (իսկ հայտնի է, որ Քրիստոս անուն է՝ մատնանշող Աստ-
ծուն և մարդուն), և դրա արդյունքում առաջ կբերի երկու բնու-
թյունների խառնման հրեշավոր տեսարանը, թող նգովյալ լինի:

Եթե որևէ մեկը առանձնացնում է Աստված Բանի հիպոստասիսի
հետ միավորված մարմինը՝ համարելով այն ուղղակի մարմին և հե-
տևաբար փորձում է այն պատկերել կերպարանքով, թող նգովյալ
լինի:

[766, 6–9, 18–20] Եթե որևէ մեկը բաժանում է մի Քրիստոսին երկու
հիպոստասիսների՝ մի կողմում դնելով Աստծո Որդուն, իսկ մյուս
կողմում՝ Կույս Մարիամի որդուն, և չի ընդունում, որ Նա մի և
նույնն է, այլ կարծում է, որ նրանց միջև առկա է միայն հարաբե-
րական միություն և այդ պատճառով պատկերում է Կույսի [որդուն]
առանձին՝ իբրև իր առանձնական հիպոստասիսն ունեցող, թող
նգովյալ լինի:

Եթե որևէ մեկը պատկերում է մարմինը՝ աստվածացած Աստվածա-
յին Բանի հետ միավորվածությամբ՝ իբրև առանձնացնելով Նրան
Նրա ընդունած և Նրան ներաստվածացրած Աստվածությունից և
այդպիսով դարձնելով նրան չաստվածացած, թող նգովյալ լինի:

[768, 4–8, 27–30] Եթե որևէ մեկը նյութական ներկերով կփորձի
պատկերել Աստված Բանին՝ գոյություն ունեցող Աստվածային կեր-
պարանքով և ընդունած ծառայի կերպար իր իսկ հիպոստասում
նմանվելով մեզ ամեն ինչով, բացի մեղքից, որպես թե նա լիներ հա-
սարակ մարդ, և [կփորձի] առանձնացնել Նրան անբաժան և անփո-
փոխ Աստվածությունից՝ ներմուծելով չորրորդություն սուրբ և կե-
նարար Երրորդության մեջ, թող նգովյալ լինի:

Եթե որևէ մեկը չի խոստովանում սուրբ և Միշտ Կույս Մարիամին
ըստ էության և ճշմարտապես Աստվածածին՝ գերազանցող յուրա-
քանյուր տեսանելի և անտեսանելի արարածի, և չի հայցում / աղեր-

սում Նրա միջնորդությունը մաքուր հավատքով, քանի որ Նա ունի արտոնություն Իրենից ծնված մեր Աստծո առջև, թող նգովյալ լինի: [770, 8–13] Եթե որևէ մեկը կփորձի նյութական ներկերով պատկերել բոլոր սրբերի դեմքերը՝ անկենդան և համր կերպարներով, որևէ օգուտ չբերող (քանի որ դա սատանայական խաբկանքի ապարդյուն մտադրություն և մտահղացում է), և դրա փոխարեն իր մեջ չի վերարտադրի նրանց առաքինությունները որպես կենդանի պատկերներ այն բանի միջոցով, որ հայտնի է նրանց մասին Գրություններում, և այդպիսով իր մեջ չի արթնացնի նրանց հատուկ նախասնձախնդրություն, ինչպես ասել են մեր ներշնչյալ հայրերը, թող նգովյալ լինի:

[772, 19–23] Եթե որևէ մեկը չի ընդունում, որ բոլոր Աստծուն գոհացնողները սկզբից մինչ մեր օրերի սրբերը՝ օրենքից առաջ, օրենքի ժամանակ և շնորհի ներքո, արժանի են Նրա առջև հոգով և մարմնով, և չի աղերսում նրանց աղոթքները, մինչդեռ նրանք, Եկեղեցու ավանդությամբ, արտոնված են աշխարհի համար միջնորդելու, թող նգովյալ լինի:

[774, 11–15, 22–26] Եթե որևէ մեկը չի ընդունում մեռյալների հարությունը, դատելն ու հատուցումը յուրաքանչյուրին Աստծո արդարացի չափանիշով՝ ըստ արժանվույն, և որ անվախճան է թե՛ /պատիժը, թե՛ Երկնային Արքայությունը, որը Աստվածային երանությունն է, քանզի Երկնային Արքայությունն ըստ աստվածային առաքյալի խոսքի ուտելիք և ըմպելիք չէ, այլ արդարություն, խաղաղություն և ուրախություն է Սուրբ Հոգով¹¹⁹, նգովյալ լինի:

Եթե որևէ մեկը չի ընդունում մեր այս սուրբ և Տիեզերական յոթներորդ ժողովը, այլ որևէ կերպ քննադատում է այն, և ամբողջական համոզումով չի ողջունում, ինչ այն սահմանեց ըստ Աստվածաշունչք Գրությունների, թող նգովյալ լինի Հոր և Որդու և Սուրբ Հոգու, ինչպես նաև Յոթը Սուրբ ու Տիեզերական ժողովների կողմից:

[776, 14–21] Այժմ, երբ մենք սահմանեցինք դա ամբողջ մանրակրկիտությամբ և ճշտությամբ, մենք վճռում ենք, որ որևէ մեկին չի թույլատրվում արտաբերել կամ շարադրել կամ կազմել մեկ այլ հավա-

¹¹⁹ Հռոմ. ԺԴ 17:

տամք, կամ մտածել կամ ուսուցանել այլ կերպ: Ինչ վերաբերում է նրանց, ովքեր կհամարձակվեն կազմել այլ հավատամք կամ հրապարակել, կամ ուսուցանել, կամ ավանդել այն նրանց, ովքեր ցանկանում են դարձի գալ դեպի ճշմարտության ճանաչումը որևէ հերետիկոսությունից կամ նորամուծությունից (այսինքն կմտցնեն հորինված բառեր, որպեսզի շրջեն այն, ինչ մենք այժմ վճռեցինք), եթե այդպիսիք եպիսկոպոսներ կամ կղերականներ են, ապա թող կարգալույծ լինեն՝ եպիսկոպոսները՝ եպիսկոպոսությունից և կղերավորները՝ հոգևորականությունից, իսկ եթե նրանք վանական կամ աշխարհական են, ապա թող նզովյալ լինեն:

[778, 2–26] Աստվածային կայսրեր Կոստանդինն ու Լևոնն ասացին. «Թող սուրբ և Տիեզերական ժողովն ասի, արդյո՞ք հենց նոր կարգացված սահմանումը հրապարակվեց բոլոր սրբազան եպիսկոպոսների համաձայնությամբ»:

Սուրբ ժողովը հռչակեց. «Մենք բոլորս այսպես ենք հավատում, մենք բոլորս հետևում ենք նույնին: Մենք բոլորս հավանություն ենք տվել, ողջունել և ստորագրել ենք այն: Մենք բոլորս ուղղափառ ենք մեր համոզումներում: Մենք բոլորս հոգևոր փառաբանությամբ երկրպագում ենք հոգևոր Աստվածությանը (*πάντες νοερός τῆ νοερά θεότῃ λατρεύοντες προσκονοῦμεν*): Դա առաքյալների հավատն է, դա հայրերի հավատն է, դա ուղղափառների հավատն է: Հենց այդ կերպ էին նրանք Աստծուն մատուցում փառաբանություն երկրպագությամբ: Երկա՛ր տարիներ կայսրերին: Տեր, պահպանիր խաղաղության լուսավորիչներին: Տեր, պարզևիր նրանց բարեպաշտության կյանք: Հավերժ թող լինի Լևոնի և Կոստանդինի հիշատակը: Դուք եք աշխարհի խաղաղությունը: Ձեր հավատը կպաշտպանի ձեզ: Փառաբանեք Քրիստոսին, և Նա կպահպանի ձեզ: Դուք ամրացրիք ուղղափառությունը: Տեր, պարզևիր նրանց բարեպաշտ կյանք: Թող նախանձը հեռու լինի նրանց իշխանությունից: Աստված պահպանի ձեր տիրապետությունը: Աստված խաղաղություն պարզևի ձեր կառավարմանը: Ձեր կյանքը՝ ուղղափառների կյանքն է: Երկնային Թագավոր, պահպանիր նրանց երկրի վրա: Երկնային արքա, պահպանիր երկրայիններին: Ձեր միջոցով Տիեզերական եկեղեցին խաղաղություն ձեռք բերեց: Դուք ուղղափառության լու-

սատուներ եք: Պահպանիր, Տեր, աշխարհի լուսավորիչներին: Հավերժ թող լինի Լևոնի և Կոստանդնի հիշատակը: Նոր Կոստանդնին՝ ամենաբարեպաշտ կայսրին, երկա՛ր տարիներ: Պահպանիր, Տեր, նրան, ով ունի ուղղափառ ծագում: Պարզևկիր նրան, Տեր, բարեպաշտ կյանք: Հեռու պահիր նրա իշխանությունը նախանձից: Ամենաբարեպաշտ կայսրուհուն երկա՛ր տարիներ: Տերը պահպանի նրան, բարեպաշտին և ուղղափառին: Պահպանիր Ձեր իշխանությունը նախանձից: Աստված պահպանի ձեր տիրակալությունը: Աստված խաղաղություն պարզևի ձեր արքայությանը: Դուք հստակ լուսաբանեցիք/մեկնաբանեցիք Քրիստոսի տնօրինության անխառնելիությունը (τὸ ἀσύγχυτον τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας ὑμεῖς διησκρινήσατε): Դուք հաստատակամորեն հայտարարեցիք Քրիստոսի երկու բնությունների անբաժանելիության մասին: Դուք հաստատեցիք սուրբ և Տիեզերական վեց ժողովների վարդապետությունը: Դուք արմատախիլ արեցիք կռապաշտության որևէ դրսևորում: Դուք հաղթանակեցիք այդ մոլորության ուսուցիչների հանդեպ: Դուք անպատվության պանը գամեցիք նրանց, ովքեր հավատում են հակառակին»:

[782, 2–8] Դուք ոչնչացրիք չարակարծիք Գերմանոսի¹²⁰, Գեորգիոսի և Մանսուրի¹²¹ տեսակետը:

Թող նգովյալ լինի Գերմանոսը՝ երկերեսանին և փայտապաշտը:

Թող նգովյալ լինի Գեորգիոսը, ով կիսում էր նրա համոզումներն ու կեղծում հայրերի վարդապետությունը:

Թող նգովյալ լինի Մանսուրը՝ չարանունն ու սարակինոսամետը (σαρακηνόφορον)¹²²:

Թող նգովյալ լինի Մանսուրը՝ պատկերապաշտն ու կեղծիքներ գրողը:

Թող նգովյալ լինի Մանսուրը՝ Քրիստոսին հայհոյողն ու Նրա արքայության դեմ դավեր հյուսողը:

¹²⁰ Կոստանդնուպոլսի Գերմանոս Ա պատրիարքը, ում գահակալության տարիներին սկսվեց պատկերամարտական շարժումը:

¹²¹ Խոսքը Հովհան Դամասկացու մասին է (հմմտ. **Hiereia** 754 (2002), էջ 88, ծանոթ. 164):

¹²² Այսինքն՝ մահմեդականներին հարողը: Այս եզրի բացատրությունը տե՛ս **Hiereia** 754 (2002), էջ 89, ծանոթ. 166:

Թող նգովյալ լինի Մասնուրը՝ անօրենություն ուսուցանողն ու Սուրբ Գրքերի կեղծ մեկնիչը:

Երրորդությունը դատապարտել է բոլոր երեքին»:

Ժողովի անցկացման ընթացքից հետաքրքրական է նաև այն հանգամանքը, որ կայսրն ինքը չի մասնակցում դրան՝ բացառությամբ միայն վերջին նիստը: Սրանով, հավանաբար, փորձ է արվում ցույց տալ, որ կայսեր կողմից ժողովականների վրա որևէ ճնշում չկա և նա չի միջամտում եկեղեցու դավանաբանական ու վարդապետական հարցերին: Այնուամենայնիվ Հիերիայի ժողովով կայսրության տարածքում պատկերամարտությունը պաշտոնապես կանոնականացվում է, որի դեմ պայքար են սկսում հիմնականում վանականները՝ երկար տարիներ ենթարկվելով Կոստանդնուպոլսի իշխանությունների կողմից հալածանքների: Տասնամյակներ ձգվող պայքարը լրջապես խարխուլում է եկեղեցա-վարչական կառավարման համակարգը, ինչպես նաև խորացնում է Հռոմի և Արևելքի մյուս պատրիարքական աթոռների հետ Կոստանդնուպոլսի պառակտումը:

Նիկիայի 787 թ. ժողովի կանոններն ու հավատո սահմանումը

Վերոնշյալ իրադարձություններին զուգահեռ մեծ փոփոխություններ էին տեղի ունենում նաև Արևմուտքում, որտեղ ֆրանկների թագավոր Կարլոս Մեծը, նվաճելով լանգոբարդների թագավորությունը, դառնում է արևմտյան աշխարհի հզորագույն տիրակալն ու Արևելահռոմեական կայսրության անմիջական հարևանը, ով ամբողջությամբ հավատարիմ էր Հռոմի աթոռին: Այսպիսի գործակցությունը նշանակալիորեն ուժեղացնում էր Հռոմի դիրքերը Կոստանդնուպոլսի հետ հարաբերություններում, իսկ հաշվի առնելով նաև այն հանգամանքը, որ Արևելքի աթոռներն արդեն իսկ գտնվում էին արաբական գերիշխանության ներքո կամ դրա վտանգի տակ, ապա օր առաջ Կոստանդնուպոլսի համար կենսական էր ներքին խաղաղության ու եկեղեցական միության վերականգնումը: Ահա նաև այս խնդիրներով էր պայմանավորված վերոնշյալ նպատակով 787 թվականի Նիկիայի Բ ժողովի կանոնների այդքան խիստ եկեղեցա-վարչական բովանդակություն ունենալը, չնայած այն հանգամանքին, որ

ժողովն ուղղված էր պատկերամարտության վարդապետության չեզոքացմանը: Այս պարագայում պատկերամարտությունը վարդապետական կամ աստվածաբանական հասկացություն լինելուց գատ, նաև եկեղեցաքաղաքական դիրքորոշում էր դարձել, որի հռչակումով, ինչպես տեսանք, Լևոն Գ կայսրը Կոստանդնուպոլսի գահակալին հռչակում էր և՛ կայսր, և՛ նվիրապետ՝ կայսերական իշխանությանը վերագրելով բացարձակ իշխանություն:

Եկեղեցա-վարչական այսպիսի ճգնաժամով էր հավանաբար նաև պայմանավորված այն, որ Նիկիայի Բ ժողովի գումարումից առաջ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության գահին է բազմեցվում ոչ թե հոգևորական կամ վանական դասից որևէ մեկը, այլ կայսերական քարտուղար Տարապիոսը, ով աշխարհականների դասից էր: Նա հայտնի էր իր կրթությամբ և լավագույնս տիրապետում էր հենց վարչա-կանոնական հարցերին:

Այսպիսով ժողովը բացվում է 787 թվականի սեպտեմբերին և ավարտվում է նույն թվականի հոկտեմբերին: Այն ունեցել է 8 նիստ, սահմանել է նոր հավատո հանգանակ՝ մերժելով պատկերամարտությունը, նգովելով Հիերիայի 754 թվականի ժողովը՝ որպես կայսրության պաշտոնական դավանանք հռչակելով պատկերապաշտությունը, ինչպես նաև ընդունել է 22 կանոններ, որոնց բնագիրը՝ հայերեն միջնադարյան թարգմանությամբ կներկայացնենք հաջորդիվ¹²³:

Նիկիայի Բ ժողովի կանոնները

Այսպիսով, ստորև ներկայացնում ենք Նիկիայի Բ ժողովի (787 թ.) կանոնների հայերեն թարգմանությունը՝ հունարեն բնագրի հետ գուգադիր: Հունարեն տարբերակի համար հիմք ենք վերցրել Էրիխ Լամբերցի 2016 թվականի հրատարակությունը¹²⁴, իսկ հայերենի համար Վենետիկի Սբ. Ղազար կղզու Մխիթարյան վանքում պահ-

¹²³ Այս բնագիրն առաջին անգամ հրատարակել ենք Արևելյան աղբյուրագիտության Ե համարում, որտեղ կային մի քանի վրիպակներ (տե՛ս **Մելքոնյան** 2024b, էջ 274–303):

¹²⁴ Տե՛ս ACO/II, 3, 3, էջ 898, 1–924, 13:

վող թիվ 1661 ձեռագիրը¹²⁵, որը բյուզանդական կանոնագրքի հայերեն թարգմանությունն է՝ արված հավանաբար ԺԳ–ԺԴ դդ-ում¹²⁶:

Որոշ ուղղագրական և տեխնիկական նշումներ

() – հունարենի պարագայում բնագրի համապատասխան էջերի և հայերենի պարագայում ձեռագրի թերթերի համապատասխան երեսի նշում,

[] – մեր միջամտությունները. փակագրերի բացում, բացակայող տառերի ավելացում,

«» – ձեռագրում առկա սուրբգրային և հայրաբանական ուղիղ մեջբերումներն առել ենք չակերտների մեջ՝ տողատակում նշելով Աստվածաշնչի համապատասխան հատվածը կամ աղբյուրը,

յ – ա և ո ձայնավորներից հետո հաճախ բացակայում է յ բաղաձայնը, որն ավելացրել ենք՝ գրելով շեղագիր,

Ե և Է տառերի գրչության ձևը ձեռագրում գրեթե չի տարբերվում, ուստի առաջնորդվել ենք դասական հայերենի ուղղագրության կանոններով,

m – ձեռագրում հանդիպող m նշանը բացել ենք որպես «ամենայն», իսկ յո և գո հապավումները համապատասխանաբար «յամենայն» և «գամենայն»¹²⁷:

Կանոնների վերնագրերը գրել ենք շեղագիր ընդհանուր տեքստից առանձնացնելու համար: Ընթացիկ նշգրտումների և ծանոթագրությունների համար օգտվել ենք Նիկիայի Բ Ժողովի գործողու-

¹²⁵ Մատենան է Կանոնագիրք հայ հոռոմոց եւ Պատմություն Ժողովոց, Վենետիկի Մխիթարյան Մատենադարան, թիվ 1661 ձեռ., եր. 106ա–116ա: Ձեռագրի տրամադրման համար մեր խորին շնորհակալությունը Վենետիկի Մխիթարյան ձեռագրատան վարիչ՝ Հայր Վահան վարդապետ Օհանյանին:

¹²⁶ Ձեռագրի և դրա բովանդակության մասին մանրամասն տե՛ս **ՃԷՄՃԷՄ-ԵԱՆ** 1996, էջ 346–354, **ԱԿԻՆԵԱՆ** 1951, էջ 256–259, **ԲՈՂՈՅԱՆ** 2006, էջ 104–105, **ԲՈՂՈՅԱՆ** 2016, էջ 11–23:

¹²⁷ Ձեռագրում հանդիպող տարբեր նշանների և փակագրերի ընթերցման համար առաջնորդվել ենք հետևյալ հրատարակությամբ՝ **Petermann** 1841, էջ 4–5:

թրուների արձանագրությունների՝ Ռիչարդ Փրայսի անգլերեն թարգմանությունից¹²⁸:

	<p>Κανόνες εκκλησιαστικοὶ ἐκ- φωνηθέντες παρὰ τῆς ἐν Νι- καίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον¹²⁹</p>	<p>Կանոնք սրբոց հարցն, որոց ի Նիկիա երկրորդ ժողովոյն: Ի թուականութեան յ:ցմդ: ի պարեպաշտ թագաւորութեան Կոստանդիանոսի և մար նորա չելինա: Տիեզերական ժողով սուրբ ի ելթներորդ (106ա)//</p>
<p>1.</p>	<p>Α΄ <i>Ὅτι δεῖ τοὺς θεῖους κανόνας κατὰ πάντα φυλάττεσθαι</i> Тоїς тїн ієраτικїн лачоṷсїн ἀξίαν μαρτύріа τε καὶ κατορ- θώματα αὶ τῶν κανονικῶν διατάξεών εἰсїн ὑποτυπῶсεις· ἄς δεχόμενοι ἀσμένως μετὰ</p>	<p>Ա <i>Չի պարտ է գլխտուածային կա- նոնս յամենայնի պահել:</i> Որոց զքահանայական արժա- նս վիճակեալք իցեն վկայութի- ւնք և ուղղագնացութիւնք. կանոնական կարգադրութե- անցն իցեն պատճառք. զորս</p>

¹²⁸ Տե՛ս **Price** 2018: Ժողովի կանոնների անգլերեն թարգմանությունը նույն տեղում, էջ 607–624:

¹²⁹ Ինչպես տեսնում ենք հունարեն և հայերեն տարբերակներում կանոնախմբի վերնագիրը տարբեր է, սակայն հունարեն այլ տարբերակներում պահպանվել է նաև հետևյալ ձևը, որը համապատասխանում է հայերեն թարգմանության առաջին մասին. «Κανόνες τῶν ἐν Νικαίᾳ πατέρων συνελθόντων τὸ δεύτερον ἐν ἔτει ‚ςορς‘ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως ἰνδικτιῶνος ἰα΄ εὐσεβῶς βασιλευόντων Κωνσταντίνου καὶ Εἰρήνης τῆς αὐτοῦ μητρός» (կանոնախմբի վերնագրի տարընթերցումների մասին տե՛ս **Pitra** 1878, էջ 103, ծանոթագրություն, **Бенешевич** 1906, էջ 205, ծանոթագրություն 1; АСО/II, 3, 3, էջ 898, ծանոթագրություն D): Այսպիսի խնդիր առկա է ոչ միայն կանոնախմբի վերնագրի պարագայում, այլ նաև առանձին կանոնների գլխագրերում: Առհասարակ, ինչպես նշում է կանոնների գիտական հրատարակիչ Էրիխ Լամբերցը, Նիկիայի Բ ժողովի կանոնների վերնագրերն ավելացվել են 787 թվականից հետո՝ հավանաբար Թ դարի սկզբներին, և դրանք ոչ միշտ են համապատասխանում կանոնների բովանդակությանը, ինչպես օրինակ Բ, ԺԲ և ԻԲ կանոնների պարագայում (տե՛ս АСО/II, 3, 3, էջ XVI, ծանոթ. 52, հմմտ. **Price** 2018, էջ 609):

<p>τοῦ θεοφάντορος Δαβιδ ἄδο- μεν πρὸς τὸν δεσπότην Θεόν λέγοντες· Ἐν τῇ ὁδῷ τῶν μαρ- τυρίων σου ἐτέρφθην ὡς ἐπὶ παντὶ πλούτῳ καὶ· Ἐνετείλω δικαιοσύνην τὰ μαρτύριά σου εἰς τὸν αἰῶνα· συνέτισόν με καὶ ζήσον με. Καὶ εἰ εἰς τὸν αἰῶνα ἢ προφητικὴ φωνὴ ἐν- τέλλεται ἡμῖν φυλάττειν τὰ μαρτύρια τοῦ Θεοῦ καὶ ζῆν ἐν αὐτοῖς, δῆλον ὅτι ἀκράδαντα καὶ ἀσάλευτα διαμένοντα, ὅτι καὶ ὁ θεόπτης Μωϋσῆς οὕτω φησὶν· Ἐν αὐτοῖς οὐκ ἔστι προσθεῖναι καὶ ἀπ' αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἀφαιρεῖν· Καὶ ὁ θεῖος ἀπόστολος ἐν αὐτοῖς ἐγκαυ- χώμενος βοᾷ· Εἰς ἃ ἐπιθυμοῦ- σιν ἄγγελοι παρακύψαι, καὶ εἰ ἄγγελος εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.</p> <p>Τούτων οὕτως ὄντων καὶ δια- μαρτυρουμένων ἡμῖν ἀγαλ- λιώμενοι ἐπ' αὐτοῖς, ὡς εἴ τις εὔροι σκύλα πολλά, ἀσπασίως</p>	<p>ρῖνηνιῆταρ յաւԺարութեամբ հաւնդերձ աստուածայայտ մարգարէին Դաւթի. երգեմբ առ Տէրն Աստուած ասելով. «Ի ճանապարհս պատվիրանաց քոց զուարճացաւ որպէս յամե- նայն մեծութիւն»¹³⁰ և «պատ- վիրեցեր զարդարութիւն զվկա- յութիւնս քո յաւիտե[ա]յն իմաս- տուն արա և կեցոյ զիս»¹³¹. և յաւիտեան մարգարեական ձայնն պատվիրէ մեզ պահեալ զվկայութիւնս Ա[ստուծոյ] և կեալ ի նոսա. յայտ է թէ ան- խախտելի և անշարժելի մնաս- ցէն. վասնզի և աստուածա- տեսն Մովսէս պսալէ ասաց. «Թէ ի նոսա ոչ է յաւերլլ. և ի նոցանէ ոչ է թողոլլ». և Աստու- ածայինն առաքեալ ի նոսա պարծելով գոչէ. «Թէ յորս կա- րաւտին հրեշտակք հայել»¹³². և «Թէ հրեշտակաւ ետ Աւետա- րանէ ձեզ քան զոր ընկալայք. նզովեալ եղիցի»¹³³: Այսպիսեացս արդեալք այս- պէս գորովք. և վկայելով մեզ ցնծացոյր ի նոսա «որպէս որ գտանէ որ աւարս քաղուն»¹³⁴.</p>
---	---

¹³⁰ Սաղմոսաց 118:14:

¹³¹ Սաղմոսաց 118:138,144

¹³² Ա Պէտ. Ա 12:

¹³³ Քաղ. Ա 9:

¹³⁴ Սաղմ. ՃԺԸ 62:

<p> τούς θείους κανόνας ένστερ- νιζόμεθα και όλόκληρον τήν αὐτῶν διαταγήν και άσάλευ- τον κρατύνομεν τῶν έκτεθέν- των ύπό τῶν άγίων και σαλ- πίγγων τοῦ πνεύματος παν- ευφήμων Άποστόλων τῶν τε ἔξ άγίων οικουμενικῶν συνό- δων και τῶν τοπικῶς συνα- θροισθεισῶν ἐπὶ έκδόσει τοι- ούτων διαταγμάτων και τῶν άγίων Πατέρων ήμῶν· Ἐξ ένδῶς γάρ άπαντες και τοῦ αὐ- τοῦ Πνεύματος αὐγασθέντες ὄρισαν τά συμφέροντα. Καί οὗς μὲν τῷ άναθέματι παρα- πέμπουσι και ήμεῖς άναθεμα- τίζομεν· οὗς δέ τῇ καθαιρέσει και ήμεῖς καθαιροῦμεν· οὗς δέ τῷ (898) άφορισμῷ και ήμεῖς άφορίζομεν· οὗς δέ ἐπιτιμίῳ παραδιδόασι, και ήμεῖς ὡσαύ- τως ύποβάλλομεν. Άφιλάργυ- ρος γάρ ὁ τρόπος, άρκούμενοι τοῖς παροῦσιν· ὁ βεβηκῶς εἰς τρίτον οὐρανόν και άκούσας ἄρῶρητα ρήματα, Παῦλος ὁ </p>	<p> և յաւԺարութեամբ զԱստուա- Ժային կանոնս յոգիս ընգալ- ցուք. և ամենակատար զկտա- կս զայս և շարժելի կալեալ. զեղեալսն ի փողոյց հոգոյն. զամենագով առաքելոցն. և զո- րս ի սրբոց տիեզերական ժո- ղովոցն. և զորոց ի տեղիս իւր- եանց ժողովելոցն յաւանդու- թիւն (106բ)// այսպիսի կտա- կարանացս. և սրբոց հարցն մերոց¹³⁵. քանզի ի միոյ ամենե- քեան. և ի նոյն հոգ[ւ]ոյ յուսա- տրեալք. սահմանեցին զակ- տակարս: Եւ արդ զորս ընդ նգովս արկին. և մեք նգովեմք գնոսս. և զորս ընդ որոշմամբ. և մեք որոշեմք. և զորս պատ- ժոց ետուն. և մեք գնոսայ ի նոյնն արկանեմք. «վասնզի անարժաթասերէ բարք. բաւա- կան եղեալք որոց մերձի- ցեն»¹³⁶. որ էլ յերրորդ երկինն և յուսւ բանս անճառս¹³⁷. Պո- ղոս աստուածային առաքեալ. մեծաձայնարար գոչէ: </p>
---	--

¹³⁵ Սա վերաբերում է կանոնների այնպիսի ժողովածուներին, ինչպիսին է «ԺԴ տիտղոսների կանոնագիրքը» կազմված մոտ. 580 թ. (տե՛ս **Ohme** 2012, էջ 25–26; **Wagschal** 2015, էջ 55–56), որի մեջ ներառվել են հայրափոսական հատվածներ, ինչպես նաև ժողովների որոշումներ: Ամբողջական ցանկը տե՛ս Հինգվեցյան ժողովի Բ կանոնում (**Ohme** 2006, էջ 32–34) հմմտ. **Price** 2018, էջ 610, ծանոթ. 17:

¹³⁶ Երբ. ԺԳ 5:

¹³⁷ Բ Կորնթ. ԺԲ 2–4:

	<p>θεῖος Ἀπόστολος διαβρήδην βοᾷ.</p>	
<p>2.</p>	<p>Β´</p> <p><i>Ὅτι δεῖ τὸν χειροτονούμενον ἐπίσκοπον ἀσφαλῶς συντάσσεσθαι τοὺς κανόνας φυλάττειν· εἰ δὲ μὴ γε, μὴ χειροτονεῖσθαι</i>¹³⁸</p> <p>Ἐπειδήπερ ψάλλοντες συντασσόμεθα τῷ Θεῷ· Ἐν τοῖς δικαιώμασί σου μελετήσω, οὐκ ἐπιλήσομαι τῶν λόγων σου, πάντας μὲν Χριστιανούς τοῦτο φυλάττειν σωτήριο, κατ' ἐξάιρετον δέ τοὺς τὴν ἱερατικὴν ἀμπεχομένους ἀξιαν. ἔνθεν ὀρίζομεν, πάντα τὸν προάγεσθαι μέλλοντα εἰς τὸν τῆς ἐπίσκοπῆς βαθμὸν πάντως τὸ ψαλτήριο γινώσκειν, ἵνα ὡς ἐκ τούτου καὶ πάντα τὸν κατ' αὐτὸν κληρὸν οὕτω νοθετῇ μνεῖσθαι, ἀνακρίνεσθαι δὲ ἀσφαλῶς ὑπὸ τοῦ μητροπολίτου, εἰ προθύμως ἔχει</p>	<p>բ.¹³⁹</p> <p><i>Չի պարտ է գալնլ որ հանդերձեալ է ձեռնադրել եպիսկոպոս. անկախաբար խստորիւնել գլխննու պահել, ապա թէ ոչ. մի ձեռնադրեցի.</i></p> <p>Քանզի սաղմնսել ուխտեցար Ա[ստուծոյ] «յիբաւունս քո խնկացայց և ոչ մոռացայց զբանս քո»¹⁴⁰. Ամենայն քրիստոնէից զայս պահեալ փրկութիւն իցէ. ևս առաւել իսկ. որոց զբահանայական զգեցելէն զարժանս: Ուստի հրամա[յ]եմք զամենեսան որք հանդերձել են յառաջ ածիլ յեպիսկոպոսութիւն աշտիճանս. ամենևինք զսաղմնսարանն գիտել, որպէսզի յայնմանէ և զամենայն վիճակն իւր այնպէս իրատեսցէ ուսանել. եւ քննել ըստուգապէս. ի մետրապալստէն, եթէ յաւժարութիւն ունի ընթեռնուլ մեկնելա-</p>

¹³⁸ Ըստ Փրայսի, այս վերնագիրը չի կարող բնագիր լինել, քանի որ չի համապատասխանում կանոնի բովանդակությանը (Price 2018, էջ 611, ծանոթ. 21): Իսնդիրն այն է, որ ի տարբերություն վերնագրի, բուն կանոնը հորդորում է լավագույնս տիրապետել Սաղմնսարանին, սուրբգրային տեքստերի մեկնություններին ու կանոնական սահմանումներին՝ դրանց հիման վրա ուսուցանելու համար:

¹³⁹ Հայերեն ձեռագրի աջ լուսանցքում, սույն կանոնի սկզբնամասին գուրահեռ նույն գրչի ձեռքով արված է հետևյալ մակագրությունը. «լաւ լսէ և գգուշ կաց ի ձեռնադրու[թ]ի[ւնէ]»:

¹⁴⁰ Սաղմ. ՃԺԸ 16:

	<p>ἀναγινώσκειν ἐρευνητικῶς καὶ οὐ παροδευτικῶς τούς τε ἱεροὺς κανόνας, τὸ ἅγιον Εὐ-αγγέλιον τὴν τε τοῦ θείου Ἀποστόλου βίβλον καὶ πᾶσαν τὴν θείαν Γραφήν, καὶ κατὰ τὰ θεῖα ἐντάλματα ἀναστρέ-φουσθαι καὶ διδάσκειν τὸν κατ' αὐτὸν λαόν. „Οὐσία γὰρ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστὶ τὰ θεοπαράδοτα λόγια “- εἴτουν ἢ τῶν θείων Γραφῶν ἀληθινὴ ἐπιστήμη-, καθὼς ὁ μέγας ἀπεφάνετο Διονύσιος. Εἰ δὲ ἀμφισβητοῖται καὶ μὴ ἀσμενίζοι οὕτω ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, μὴ χειροτονεῖσθω. Ἐφη γὰρ προφητικῶς ὁ Θεός· Σὺ ἐπί-γνωσιν ἀπόσω, κἀγὼ ἀπόσο-μαί σε τοῦ μὴ ἱερατεύειν μοι.</p>	<p>պէս և ոչ գանցառնելով. գումրը կանոնս, գումրը Աւետարանն, զգիրք սատուածային ստաբել- յոյն. և գամենայն սատուածա- յին գիրս. և ըստ սատուածա- յին պատվիրանացն վարել. և ուս(107ա)/ուցանել գտող- վորդն իւր. վասն զի ստացու- ած քահանայապետութեան, որ ըստ մեզ սատուածատոր բանքն իցէն. այսինքն է սա- տուածային գրոց ճշմարիտ ա- բուեստն. որպէս մեծն յայտնե- աց Դիոնիսիոս, իսկ եթէ յեր- կուսացի վիճելով. և ոչ յաւժա- րեացի. այնպէս առնել. մի ձեռ- նադրեացի, քանզի սասց մար- գարէարար Աստուած. «եթէ դու զգիտութիւն մերժեացես. և ես մերժեցից զքեզ ոչ քահանա- յագործել ինձ»¹⁴¹:</p>
<p>3.</p>	<p>Γ´ <i>Ὅτι οὐ δεῖ ἄρχοντας ψηφί- ζεσθαι ἐπίσκοπον</i></p> <p>Πᾶσαν ψῆφον γινομένην πα- ρὰ ἀρχόντων, ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ἢ διακόνου ἄκυ- ρον μένειν κατὰ τὸν κανόνα τὸν λέγοντα· „Εἴ τις ἐπίσκο- πος κοσμικοῖς ἄρχουσι χρη- σάμενος δι’ αὐτῶν ἐγκρατῆς</p>	<p>Գ <i>Չի ոչ է պարտ իշխանաց հա- շուել եպիսկոպոս կամ քահանա կամ սարկաւազ</i></p> <p>Ամենայն հաշիւ եղել յիշխա- նաց եպիսկոպոս կամ քահա- նա, կամ սարկաւազ. անհաս- տատ մնացել ըստ կանոնին որ ասէ. «եթէ որ եպիսկոպոս. աշ- խարհական իշխանս շստանա. և նորովք զեկեղեցի կայցէ.</p>

¹⁴¹ Ուլիէ Դ 6:

	<p>ἐκκλησίας γένηται, καθαιρείθω και ἀφοριζέσθω και οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ πάντες.“ Δεῖ γὰρ τὸν μέλλοντα προβιβάζεσθαι εἰς ἐπισκοπὴν ὑπὸ ἐπισκόπων ψηφίζεσθαι, καθὼς παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ ὄριστα ἐν τῷ κανόνι τῷ λέγοντι: „Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ (900) πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτον ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψηφῶν γινομένων και τῶν ἀπόντων και συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιῆσθαι, τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων, δίδοσθαι καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ.“</p>	<p>լուծցի և որոշեացի. և հաղորդակիցք նորայ ամենիքեան»¹⁴²: Վասնզի պարտէ, որ հանդերձեալ է. եպիսկոպոս լինել. յեպիսկոպոսաց հաշի/ի, որպէս և հրամայեցաւ կանոնն ի սրբոց հարցն, որոց ի Նիկիա. որ ասէ. «թէ պարտ է զեպիսկոպոսն մանաւանդ յամենայն եպիսկոպոսաց իշխանութեանն կացուցանել: Ապա թէ դժվարին իցէ այնպիսին. կամ վասն պատահելոյ հարկին. կամ վասն յերկարութեան ճանապարհին. ամենևին երիս եպիսկոպոսս ի միասին ժողովել և հաշվել. հանդերձ հաշվուայ այլոցն ամենեցուն ի ձեռն[ա]ղորոց. և յայնժ(107բ)//ամ ձեռնադրութիւն լիցի. իսկ ձեռնագիր հաստատութեան ամենեցունցն. տայցի մետրապալիտին»¹⁴³:</p>
4.	<p>Δ´</p> <p><i>Περὶ τοῦ ἀπέχεσθαι τοὺς ἐπισκόπους πάσης δοσοληγίας</i></p>	<p>Դ.¹⁴⁴</p> <p><i>Յաղագս եթէ պարտէ ի բաց կայ եպիսկոպոսաց յամենայն կաշառառութեանց.</i></p>

¹⁴² Առաքելական կանոն. I:

¹⁴³ Տէ՛ս Նիկիայի Ա ժողովի Դ կանոնը:

¹⁴⁴ Հայերեն ձեռագրի աջ լուսանցքում, սույն կանոնի սկզբնամասին գուրահեռ նույն գրչի ձեռքով արված է հետևյալ մակագրությունը. «վասն եպիսկոպոսաց. տես ինչ հրամայէ»:

	<p>τινά τῶν ὑπ' αὐτὸν κληρικῶν ἢ σεπτὸν ναὸν κλείων μὴ γίνεσθαι ἐν αὐτῷ τὰς τοῦ Θεοῦ λειτουργίας, εἰς ἀναίσθητα τὴν ἑαυτοῦ μανίαν ἐπιπέμπων, ἀναίσθητος ὄντως ἐστὶ καὶ τῇ ταυτοπαθείᾳ ὑποκείμεται, καὶ ἐπιστρέψει ὁ πόνος αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, ὡς παραβάτης ἐντολῆς Θεοῦ καὶ τῶν Ἀποστολικῶν διατάξεων. Παραγγέλλει γὰρ καὶ Πέτρος ἡ κορυφαία τῶν Ἀποστόλων ἀκρότης· Ποιμαίνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἐκουσίως, κατὰ Θεόν, μὴ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως, μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου· καὶ φανερωθέντος τοῦ Ἀρχιποίμενος κομεισθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.(902)</p>	<p>սուկ[ւ]ոյ կամ այլ իրաց. և կամ վասն այլ առանձին իւրում ախտին, գտանիցի խափանել ի պատարագէ. և որոշել զոր յիւրում վիճակելոցն կամ գտանար Աստուծոյ փակել, զի մի լիցի ի նմայ պաշտաւնս Աստուծոյ և յանշրգայութիւն զիրու մոլեգնութիւնն արձակ (108ա)/ելով. անշրգայիցէ ստուգապէս և ինքն. և յիւրում ախտին եղիցի անգել. «և դարձցի ցաւք նորա ի գրութի իւր»¹⁴⁹, որպէս յանցող պատշիրանացն Աստուծոյ և առաքելական ասանդութեանցն, վասն զի պատվիրէ և Պետրոս ախոյեանն առաքելոցն. «եթէ հովուէք զոր ի ձեզ զհաւսն Աստուծոյ. այց առնելովն՝ մի հարկարար, այլ կամաւորապէս ըստ Աստուծոյ, մի զազրաշահութամբ, մի որպէս տիրեալք վիճակին, այլ աւրինակք եղեալք հաւտին. և յայտնեալ հովուապետին. ընգալջիք զանթառամ պսակն փառաց»¹⁵⁰:</p>
5.	<p>Է՛ <i>Օտի օի օնեւիճօնտէ տօճ կղ-</i></p>	<p>Ե.¹⁵¹ <i>Չի որք անգոսնէն գլխիկոսս</i></p>

¹⁴⁹ Սաղմ. է 17:

¹⁵⁰ Ա Պետր. Ե 2–4:

¹⁵¹ Հայերեն ձեռագրի ձախ լուսանցքում՝ սույն կանոնի սկզբնամասին գուգահեռ, նույն գրչի ձեռքով արված է հետևյալ մակագրությունը. «Եպիսկոպոս կարդա և թ իմացիր զպատիժ քն»:

<p>ρικοὺς διὰ τὸ τετάχθαι ἐν ἐκκ- λησίᾳ χωρὶς δοσίων ἐπιτιμῶ ὑπόκεινται</p> <p>Ἄμαρτία πρὸς θάνατόν ἐστιν, ὅταν τινὲς ἀμαρτάνοντες ἀδι- όρθωτοι μένωσι. Τὸ δὲ τούτου χεῖρον, ἐὰν καὶ τραχηλιῶντες κατεξανίστανται τῆς εὐσεβεί- ας καὶ τῆς ἀληθείας, καὶ προ- τιμῶμενοι τὸν μαμωνᾶν τῆς τοῦ Θεοῦ ὑπακοῆς καὶ τῶν κανονικῶν αὐτοῦ διατάξεων μὴ ἀνεχόμενοι. Ἐν τούτοις οὐκ ἔστι Κύριος ὁ Θεός, εἰ μὴ πω ταπεινωθέντες τοῦ ἰδίου σφάλματος ἀνανήψωσι· χρῆ γὰρ μᾶλλον αὐτοὺς προσέρ- χεσθαι τῷ Θεῷ καὶ μετὰ συν- τετριμμένης καρδίας τὴν ἄφε- σιν τούτου τοῦ ἀμαρτήματος καὶ τὴν συγχώρησιν αἰτεῖσθαι, οὐχὶ ἐναβρύνεσθαι τῇ ἀθέσμῳ δόσει. Ἐγγὺς γὰρ Κύριος τοῖς συντετριμμένοις τῇ καρδίᾳ. Τοὺς οὖν ἐγκανχωμένους διὰ δόσεως χρυσίου τετάχθαι ἐν ἐκκλησίᾳ καὶ ταύτῃ τῇ πο- νηρᾷ συνθηεῖα ἐπελπίζοντας τῇ ἀλλοτριούσῃ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐκ πάσης ἱερωσύνης καὶ ἐκ τούτου ἀναιδεῖ προσώπῳ καὶ ἀπερικαλύπτῳ στόματι</p>	<p>զի կարգաւոր են յեկեղեցին ա- ռանց կաշառոցն ընդ պատժուիք լիցին</p> <p>«Մերք որչափ մահու իցէն»¹⁵², այնէ. յորժամ մեղանշել ոմանք անուղերք մնացէն. այլև վատթար քան զայս իցէ, եթէ հպարտացեալք հակառակ յա- րիցէն ընդդէմ բարեպաշտու- թեանն և ճշմարտութեանն. և նախապատուեացեն զմամոն- նայն քան զաստուածային յո- ղութիւնն. կանոնական աւան- դութանց նորա ոչ անսայցեն: Յայնսով ոչ գոյ Տ[է]ր Ա[ս- տուա]ծ, եթէ որ երբ եք խո- նարեալք. և ի սխալանացն իրեանց դարձցին. պարտ է նոցա մանաւանդ մատչել առ Աստուած. և հանդերձ բեկեալ սրտի զթողութիւն այնմիկ մե- ղացն և զբաւութիւն հայցել. և ոչ հպել յանպատշաճ տուրս, քանզի «մերձէ Տէր այնոցիկ ո- րոց բեկեալ են սրտի»¹⁵³: Եւ արդ զ(108թ)//որս պարծեցցին ի ձեռն տարտ ոսկ[ւ]ոյ կարգել յեկեղեց[ւ]ոց, և յայս չար սովո- րութիւնս յուսացե[ա]լ իցէն, որ աւտար աւտարացուցանէ յԱ- ստուծոյ և յամենայն քահանա- յութենէ. և յայնմանէ անա-</p>
--	---

¹⁵² Ա Յովհ. Ե 16:

¹⁵³ Ստղմ. ԼԳ 19:

<p>ὄνειδιστικοῖς λόγοις τοὺς δι' ἀρετὴν βίου ὑπὸ τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἐκλεγέντας καὶ καταταγέντας ἐκτὸς δόσεως χρυσοῦ ἀτιμάζοντας, πρῶτα μὲν τοῦτο ποιῶντας τὸν ἔσχατον βαθμὸν λαμβάνειν τοῦ οἰκείου τάγματος. Εἰ δὲ ἐπιμένειεν, δι' ἐπιτιμίου διορθούσθωσαν. Εἰ δέ τις ἐπὶ χειροτονία φανείη ποτὲ τοῦτο πεποηκῶς, γινέσθω κατὰ τὸν ἀποστολικὸν κανόνα τὸν λέγοντα: „Εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατῆς γένηται ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ ὁ χειροτονήσας καὶ ἐκκοπτέσθω παντάπασι καὶ τῆς κοινωνίας, ὡς Σίμων ὁ μάγος ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου.“ Ὡσαύτως καὶ κατὰ τὸν δεῦτερον κανόνα τῶν ἐν Καλχηδόνι ὁσίων Πατέρων ἡμῶν τὸν λέγοντα: Εἴ τις ἐπίσκοπος ἐπὶ χρήμασι χειροτονίαν ποιήσῃ καὶ εἰς πρᾶσιν καταγάγοι τὴν ἄπρατον χάριν καὶ χειροτονήσοι ἐπὶ χρήμασιν ἐπίσκοπον ἢ χωρεπίσκοπον ἢ πρεσβύτερους ἢ διάκονους ἢ τινα τῶν ἐν τῷ κλήρῳ κατα-</p>	<p>ύιαթ երեսուր և անդուռն բերանուր անարգութեան բանիւր, գրսս ի ձեռն առաքինի վարուց ի Հոգ[ւ]նյն Սրբոյ ընդրեսուր իցէն և կարգեսուր. ի ձեռն կաշառանաց ոսկ[ւ]ոյ անգոսնեսցեն, որք զայսոսիկ արսսցէն, նախ պարսս է նոցա զվե[ր]ջին աշտիճանն ունել զիրում կարգին, և թէ մնացէ ի նոյն, ի ձեռն պատժոց ուղղեսցի: Իսկ եթէ ի ձեռնադրութիւն գտանի որ զայս անել, եղիցի ըստ առաքելական կանոնին՝ այսինքն է ԻԹ, որ ասէ. «որ որ եպիսկոպոս ի ձեռն ընչից իրաց, արժանիս այսմիկ տիրեսցէ. կամ քահանա, կամ սարկաւազ յուծցի ինքն և որ ձեռնադրեսցն գնա, և անգցին ամենևին ի հաղորդութենէ: Իբրև զՍիմոն կախարդն յինէն ի Պետրոսէ». սայալէ և ըստ երկրորդ կանոնին, որ ի Քաղկեդոն սրբոց հարցն, որ ասէ. «եթէ որ եպիսկոպոս, ի ձեռն ընչից ձեռնադրութիւն արսսցէ. և ի վաճառ ածցէ զանվաճառելի շնորհն, և ձեռնադրեսցէ կաշառանաւք, եպիսկոպոս կամ զաւառի եպիսկոպոս¹⁵⁴, կամ քահանա, կամ սարկա-</p>
--	---

¹⁵⁴ Խոսքը քրիստոնեային (χωρεπίσκοπος) մասին է:

	<p>ριθμουμένων ἢ προβάλοιτο ἐπὶ χρήμασιν οικονόμον ἢ ἔκδικον ἢ παραμονάριον ἢ ὅλως τινὰ τοῦ κανόνος δι’ αἰσχροκέρδειαν οἰκείαν, ὁ τοῦτο ἐπιχειρήσας ἐλεγχθεὶς κινδυνεύετω εἰς τὸν ἴδιον βαθμόν, καὶ ὁ χειροτονούμενος μηδὲν ἐκ [904] τῆς κατ’ ἐμπορίαν ὠφελείσθω χειροτονίας, ἢ προβολῆς, ἀλλ’ ἔστω ἀλλότριος τῆς ἀξίας ἢ τοῦ φροντισματος οὐπερ ἐπὶ χρήμασιν ἔτυχεν. Εἰ δέ τις καὶ μεσιτεύων φανείη τοῖς οὕτως αἰσχροῖς καὶ ἀθεμίτοις λήμμασι, καὶ οὗτος, εἰ μὲν κληρικὸς εἶη, ἐκ τοῦ οἰκείου ἐκπιπτέτω βαθμοῦ, εἰ δὲ λαϊκὸς ἢ μοναχός, ἀφοριζέσθω.“</p>	<p>լագ, կամ գայլ որ ի կլերիկոսաց, կամ թէ դիցէ կաշառանաւք. իկոնոմոն. կամ եղիկոս. կամ եկեղեցապահ. կամ գայլ (109ա)// որ, որ ի կանոնի իցեն, վասն իւրում զագրաշահութեանն, որ յանդիմանեացի գայսուսիկ ձեռնարկել վտանգեացի յիւրմէ աշտիճանէն .n., որ ձեռնադրեալն իցէ ի նմանէ. ոչինչ աւգտեացի ի վաճառական ձեռնադրութենէն կամ ի յառաջարկելոյն, այլ իցէ աւտար յարժանութենէն, կամ ի հոգացողութենէն, յորո ի ձեռն ընչից էհաս: Եւ թէ որ միջնորդեալ գտանիցի այնպիսի զագրելի և անպատշաճ գործոյն, և նա եթէ կլերիկոս իցէ, անգցի յիւրում աշտիճանէն, և թէ աշխարհական կամ միակե[ա]յց՝ որոշեացի»¹⁵⁵:</p>
<p>6.</p>	<p>Σ’ <i>Περὶ τοῦ γίωεσθαι τοπικὴν σύνοδον κατὰ χρόνον</i> Ἐπειδὴπερ κανὼν ἐστὶν ὁ λέγων· Δις τοῦ ἔτους καθ’ ἐκάστην ἐπαρχίαν χρῆ γίνεται διὰ</p>	<p>Չ.¹⁵⁶ <i>Վասն լինելոյ տեղացի սիւնհոդոսն յամենայն տարոջ:</i> Վասն զի կանոն իցէ, որ ասէ, թէ «երրորդ անգամ¹⁵⁷ ի տար[ւ]ոյն, ըստ ամենայն իշխա-</p>

¹⁵⁵ Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի Բ կանոն: Կանոնների բնագրում «որոշեացի» բառի փոխարեն՝ «նգովեացի» է (հմմտ. Price 2018, էջ 614, ծանոթ. 42):

¹⁵⁶ Հայերեն ձեռագրի ձախ լուսանցքում սույն կանոնի սկզբնամասին գուգահեռ, նույն գրչի ձեռքով արված է հետևյալ մակագրությունը. «պարտեպիսկոպոսի, որ ամեն տարի քննե գիասու իւր»:

¹⁵⁷ Հունարենում երկու անգամ է:

	<p>φον θεσμοθεσίαν οὕτως κρα- τεῖν. Ὅσοι οὖν σεπτοὶ ναοὶ καθιερώθησαν ἐκτὸς ἁγίων λειψάνων μαρτύρων, ὀρίζο- μεν ἐν αὐτοῖς κατάθεσιν γε- νέσθαι λειψάνων μετὰ καὶ τῆς συνήθους εὐχῆς. καὶ εἰ ἀπὸ τοῦ παρόντος τις εὐρεθῆ ἔπισ- κοπος χωρὶς λειψάνων καθιε- ρῶν ναόν, καθαιρείσθω ὡς παραβεβηκῶς τὰς ἐκκλησιασ- τικὰς παραδόσεις.</p>	<p>αι, և ըստ անգձագրութեան և անարիւնադրութեան, պնդու նուեալ, որք առանց նշխարաց սրբոցն նորոգեցան (110ա)// սուրբ տաճարք. հրամայեմք ի նոսա դրութիւն լինել նշանաց սրբոց վկայիցն, իսկ եթէ որ¹⁶² յայսմ հետէ արհնեցել տաճար առանց նշխարաց սրբոց վկա- յիցն, լուծցի որպէս յանցող ե- կեղեցական աւանդութեանցն:</p>
<p>8.</p>	<p>Η´ <i>Ὅτι τοὺς Ἑβραίους οὐ χρὴ δέ- χεσθαι, εἰ μὴ πῶ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας ἐπιστρέψωσιν</i> Ἐπειδὴ πλανώμενοί οἱ ἐκ τῆς τῶν Ἑβραίων θρησκείας μυκ- τηρίζειν ἔδοξαν Χριστὸν τὸν Θεὸν, προσποιούμενοι χρισ- τιανίζειν, αὐτὸν δὲ ἄρνούμε- νοι, κρύβδην καὶ λαθραίως σαββατίζοντες καὶ ἕτερα Ἰου- δαϊκὰ ποιοῦντες, ὀρίζομεν τούτους μήτε εἰς κοινωνίαν μήτε εἰς εὐχὴν μήτε εἰς ἐκ- κλησίαν δέχεσθαι - ἀλλὰ φα- νερῶς ἔστωσαω κατὰ τὴν ἑαυτῶν θρησκείαν Ἑβραῖοι - μήτε τοὺς παῖδας αὐτῶν βαπ- τίζειν μήτε δοῦλον ὠνήσασ- θαι ἢ κτᾶσθαι. Εἰ δὲ ἐξ εἰλικ-</p>	<p>Ը <i>Չի հրեայսն ոչ է պարտ ըն- դունել, եթէ ոչ ի բողոք սրտէ դարձցի</i> Քանզի մորորեալք, որք ի հրէից ազգէն, այպանել կամեցան գՔրիստոս Աստուած կեղծու- որեալք իբրև թէ քրիստոնայք իցէն, և գնա ուրացեալք գաղ- տաբար, շարաթանալով և այլ ինչ հրեականս առնելովք, հրա- մայեմք զայնոսիկ ոչ ի հադոր- դութիւն ընդունել, և յեկեղեցի, այլ յայտնի լինեալ ըստ իրե- անց ազգին հրէայս, և ոչ գման- գունս նոցա մկրտել, և ոչ ծա- ռայս գնել կամ ստանալ: Իսկ թէ ի նշմարիտ սրտէ և ի հաւա- տոյ դարձցին ոմանք ի նոցանէ, և խոստովանեցի յամենայն</p>

¹⁶² Հունարեն բնագրում՝ «Եպիսկոպոս»:

	<p>ρινοῦς καρδίας καὶ πίστεως ἐπιστρέψοι τις αὐτῶν καὶ ὁμολογήσοι ἐξ ὅλης καρδίας, θριαμβεύων τὰ κατ' αὐτοὺς ἔθη καὶ πράγματα πρὸς τὸ καὶ ἄλλους ἐλεγχοῦναι καὶ διορθώσασθαι, τοῦτον προσδέχεσθαι καὶ βαπτίζειν καὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ καὶ ἀσφαλίζεσθαι αὐτοὺς ἀποστῆναι τῶν Ἑβραϊκῶν ἐπιτηδευμάτων· εἰ δὲ μὴ οὕτως ἔχοιεν, μηδαμῶς αὐτοὺς προσδέχεσθαι. (908)</p>	<p>սրտէ հրապարակելով զսովորութիւնն իրեանց և զիրն, որպէս թէ և զայս յանդիմանեալ և դարձուցանեալ, զայնսիկ ընդունել և մկրտեալ պարս իցէ, և զմանգունս նոցա, և զգուշացուցանել զնոսայ ի բաց կալ ի հրէական խորհրդոցն, ապա թէ ոչ այսպէս ունիցին, ոչ ամենևին ընդուն[եսցին]:</p>
<p>9.</p>	<p>Θ´ <i>Περὶ τοῦ μὴ κρύπτειν τινὰ τῆς χριστιανοκατηγορικῆς αἰρέσεως βίβλον</i> Πάντα τὰ μεираκιώδη ἀθύρματα καὶ μανιώδη βακχεύματα, τὰ ψευδοσυγγράμματα τὰ κατὰ τῶν σεπτῶν εἰκόνων γινόμενα, δέον δοθῆναι ἐν τῷ ἐπισκόπῳ Κωνσταντινουπόλεως, ἵνα ἀποτεθῶσι μετὰ τῶν λοιπῶν αἰρετικῶν βιβλίων. Εἰ δὲ τις εὐρεθείη ταῦτα κρύπτων, εἰ μὲν ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ μοναχός ἢ λαϊκός, ἀναθεματιζέσθω.</p>	<p>Թ- <i>Վասն եթէ ոչ է պարսոս նւնք թարցանել ի չարախաւսից քրիստոնէից հերձուածողաց գրոցն</i> Չամենայն տղայական խաղալի, և զմղեգնական (110բ)// բարբաջմունս, և զուստ զիրն. ընդդէմ սեփական պատկերացն եղեալ, պարտէ տալ յեպիսկոպոսարան Կոստանդինուպոլսոյ, որպէսզի դիցին ընդ այլ հերձուածողաց գրոցն: Իսկ եթէ գտանիցի որ թարցուցել զնոսա, եթէ եպիսկոպոս իցէ կամ քահանա կամ սարկաւազ, լուծցի, և թէ աշխարհական կամ միակեաց որոշեսցի:</p>
<p>10.</p>	<p>Ι´ <i>Ὅτι οὐ δεῖ κληρικὸν ἀπολιπεῖν τὴν ἐάντοῦ παροικίαν καὶ ἐν ἑτέρα ἀφικέσθαι χωρὶς εἰδήσε-</i></p>	<p>Ժ- <i>Չի ոչ է պարսոս կերիկոսի թողող զիր բնակութիւն և յայրու գնալ, սոսանց գիտութեան իւրոյ եպիս-</i></p>

<p><i>ως τοῦ ἐπισκόπου</i></p> <p>Ἐπειδή τινες τῶν κληρικῶν παραλογιζόμενοι τὴν κανονικὴν διάταξιν ἀπολιπόντες τὴν ἑαυτῶν παροικίαν εἰς ἑτέρας παροικίας ἐκτρέχουσι, κατὰ τὸ πλεῖστον δὲ ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκῳ καὶ βασιλίδι πόλει, καὶ εἰς ἄρχοντας προσεδρεύουσιν ἐν τοῖς αὐτῶν εὐκτηρίοις τὰς λειτουργίας ποιοῦντες, τούτους οὖν χωρὶς τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου καὶ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως, οὐκ ἔξεστι δεχθῆναι ἐν οἴῳδῃποτε οἴκῳ ἢ ἐκκλησίᾳ· εἰ δέ τις τοῦτο ποιήσῃ ἐπιμένων, καθαιρεῖσθω. Ὅσοι δὲ μετ' εἰδήσεως τῶν προλεχθέντων ἱερέων τοῦτο ποιοῦσιν, οὐκ ἔξεστιν αὐτοῖς κοσμικὰς καὶ βιωτικὰς φροντίδας ἀναλαμβάνεσθαι, ὡς κεκωλῦσθαι τοῦτο ποιεῖν παρὰ τῶν θείων κανόνων. Εἰ δέ τις φωραθεῖ τῶν λεγομένων μειζοτέρων τὴν φροντίδα ἐπέχων, ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρεῖσθω. Μᾶλλον μὲν οὖν ἦτω πρὸς διδασκαλίαν τῶν τε παίδων καὶ τῶν οἰκετῶν, ἐπαναγινώσκων αὐτοῖς τὰς θείας Γραφάς· εἰς τοῦτο γὰρ καὶ τὴν</p>	<p><i>կոպուի</i></p> <p>Քանզի ոմանք ի կլերիկոսաց, արհամարհեալք զկանոնական կոսական, թողեալ զիւ[ր]եանց բնակութիւնս յայլում բնակութիւն ընթանան, և մանաւանդ առաւել յայսմ և թագուհիս քահարաց, և առ իշխանսն դարանեացին, յեկեղեցիս նոցա զպաշտանս առնելովք. զայնսիկ արդար առանց իրեանց եպիսկոպոսին, և Կոստանդինուպոլսոյ, ոչ է պարտ ընդունել ուրեք ի տուն կամ յեկեղեցի, իսկ զայս արացել, թէ մնա ի նոյնն, լուծցել, իսկ որ գիտութեամբ իրեանց եպիսկոպոսին զայս արացէն, ոչ է արժան նոցա աշխարհականն և կենցաղական հոգս առնուլ, որպեսզի և արգելալ զայս առնել առ յաստուածային գրոցն և ի կանոնացն¹⁶³: Եւ թէ որ յանդնեացի ի մեծամեծացն զհոգս ունել, կամ դարպասացի, և կամ լուծցի, մանաւանդ եթէ առ վարդապետութիւն մանգանց և (111ա)// ծառայից, ընթերնուլ զքահանայութիւնն վիճակեցաւ:</p>
--	---

¹⁶³ Առաքելական Չ և ՉԱ կանոններն արգելում էին հոգևորականներին աշխարհիկ գործերով զբաղվել (հմմտ. **Price** 2018, էջ 617, ծանոթ. 54):

	ιερωσύνην ἐκκληρώσατο.(910)	
11.	<p>ΙΑ΄ <i>Ὅτι δεῖ οἰκονόμους εἶναι ἐν τοῖς ἐπίσκοποις καὶ τοῖς μοναστηρίοις</i> <i>Ἐπόχραιο ὄντες πάντας τοὺς θεῖους κανόνας φυλάττειν καὶ τὸν λέγοντα, οἰκονόμους εἶναι ἐν ἐκάστη ἐκκλησίᾳ παντὶ τρόπῳ ἀπαράτρωτον διατηρεῖν ὀφείλομεν. Καὶ εἰ μὲν ἕκαστος μητροπολίτης ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ αὐτοῦ καθιστᾷ οἰκονόμον, καλῶς ἂν ἔχοι· εἰ δὲ μὴ γε, ἐξ ἀθηντίας ἰδίας τῷ Κωνσταντινουπόλεως ἐπισκόπῳ ἄδειά ἐστι προχειρίζεσθαι οἰκονόμον ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ, ὡσαύτως καὶ τοῖς μητροπολίταις, εἰ οἱ ὑπ’ αὐτοὺς ἐπίσκοποι οὐ προαιροῦνται οἰκονόμους ἐγκαταστήσαι ἐν ταῖς ἑαυτῶν ἐκκλησίαις· τὸ αὐτὸ δε φυλάττεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν μοναστηρίων.</i></p>	<p>ԺԱ <i>Ձի պարտ [Է] Էղննուն յինել յեպիսկոպոսարանս և ի վանս</i> Պարտական գրով ենք գամենայն սստուածային կանոնս պահել և գայն որ ասէ [Է]կննուն յինել յիրաքանչիր եկեղեցիս, ամենայն դիմաք անդրդուելի և հաստատ պահեալ պարտիմք: Եւ թէ իրաքանչիր մետրապալիտ յեկեղեցի իւրում կացուցանէ իկոնոմն, բարիոք է, ասպա թէ ոչ, յիշխանութենէ Կոստանդինուպալսու եպիսկոպոսին պարտ է ձեռնարկել, իկոնոմն յեկեղեցի նորա, սայ պէս և միտրապալիտք, եթէ եպիսկոպոսք իւրեանց, ոչ յաւժարին իկոնոմս կացուցանել յիրեանց եկեղեցիսն: Նոյնպէս պահեսցի այս և ի վանորայս:</p>
12.	<p>IB΄ <i>Ὅτι οὐ δεῖ ἐκποιεῖσθαι ἐπίσκοπον ἢ ἡγούμενον ἐκ τῶν προαστειῶν τῆς ἐκκλησίας</i> <i>Εἴ τις ἐπίσκοπος εὐρεθῆ ἢ</i></p>	<p>ԺԲ <i>Ձի ոչ է պարտ եպիսկոպոսի կամ վանից առաջնորդի. յապարակաց եկեղեց[ւ]ոյն արտաքոյ¹⁶⁴ վանանել</i> Եպիսկոպոս կամ առաջնորդ</p>

¹⁶⁴ Ըստ Փրայսի, «արտաքոյ» նշանակում է Կոստանդնուպոլսից դուրս (սե՛ս **Price** 2018, էջ 618, ծանոթ. 58):

<p> ἡγούμενος ἐκ τῶν αὐτουργίων τοῦ ἐπισκοπέιου ἢ τοῦ μοναστηρίου ἐκποιούμενος εἰς ἀρχοντικὴν χεῖρα ἢ καὶ ἐτέρῳ προσώπῳ ἐκδιδούς, ἄκυρον εἶναι τὴν ἔκδοσιν, κατὰ τὸν κανόνα τῶν ἁγίων Ἀποστόλων τὸν λέγοντα· Πάντων τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὁ ἐπίσκοπος ἐχέτω τὴν φροντίδα καὶ διοικεῖτω αὐτὰ ὡς Θεοῦ ἐφορῶντος, μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτῷ σφετερίζεσθαι τι ἐξ αὐτῶν ἢ συγγενέσιν ἰδίοις τὰ τοῦ Θεοῦ χαρίζεσθαι· εἰ δὲ πένητες εἶεν, ἐπιχορηγεῖτω ὡς πένησιν, ἀλλὰ μὴ προφάσει τούτων τὰ τῆς ἐκκλησίας ἀπμπολεῖτω. Εἰ δὲ προφασίζοιτο ζημίαν ἐμποιεῖν καὶ μηδὲν πρὸς ὄνησιν τυγχάνειν τὸν ἀγρόν, μηδ' οὕτως τοῖς κατὰ τόπον ἄρχουσιν ἐκδιδόναι τὸν τόπον, ἀλλὰ κληρικοῖς ἢ γεωργοῖς. Εἰ δὲ πανουργία πονηρᾶ χρήσονται καὶ ἐκ τοῦ γεωργοῦ ἢ τοῦ κληρικοῦ ὠνήσεται ἄρχων τὸν ἀγρόν, καὶ οὕτως ἄκυρον εἶναι τὴν πρᾶσιν καὶ ἀποκαθίστασθαι ἐν τῷ ἐπισκοπέῳ ἢ ἐν τῷ μοναστηρίῳ· καὶ ἐπίσκοπος ἢ ἡγού- </p>	<p> վանից, եթէ գտանիցի յագարակաց եպիսկոպոսարանին, կամ ի վանիցն, վաճառել յիշխանական ձեռն, կամ այլ ումէք արտարք տուել, անհաստատ իցէ վաճառելն, ըստ կանոնի սրբոց առաքելոցն, որ ասէ, թէ «ամենայն եկ[եղ]եցական իրացն, եպիսկոպոսն կալցէ զհոգս, և ուղղացէ զնսսա, որպէս Աստուծոյ տեսանելով, այլ ոչ ունիցի իշխանութիւն ի նոցանէ առանձնացուցանել ինչ, և կամ ազգայ (111թ)/կցաց իւրոց զԱստուծոյոյն շնորհեալ: Իսկ թէ տնանք իցէն, տացէ որպէս տնանագց, այլ մի պատճառանաւք նոցա գեկեղեց[ւ]ոյն ծախեացէ»¹⁶⁵: Այլ թէ պատճառէ, թէ տուգանս առնել և ոչ վաճառել իցէ ագարակն, սակայն և ոչ այնպէս տեղացի իշխանացն տացէ զտեղին, այլ կլերիկոսաց, կամ մշակաց: Իսկ եթէ չար խորամանկութիւնս տացել, և ի կլերիկոսէն, կամ ի մշակէն. գնացէ իշխան զագարակն, այնպէս անհաստատ իցէ վաճառն և դարձցի յեպիսկոպոսարանն, կամ ի վանսն, և եպիսկոպոսն կամ առաջնորդն, որ զայն գործեաց, </p>
---	--

¹⁶⁵ Առաքելական ԼԸ կանոն:

	<p>μενος τοῦτο ποιῶν ἐκδιωχθήτω, ὁ μὲν ἐπίσκοπος τοῦ ἐπισκοπείου, ὁ δὲ ἡγούμενος τοῦ μοναστηρίου, ὡς διασκορπίζων κακῶς ἅ οὐ συνήγαγεν. (912)</p>	<p>հալածեցի. եպիսկոպոսն յեպիսկոպոսարանէն, և առաջնորդն ի վանիցն, որպէս թէ ցրվեալք չարաբար գոր ոչ ժողովեցին:</p>
<p>13.</p>	<p>Π´ <i>Ὅτι μεγάλης κατακρίσεως ἄξιοι εἰσιν οἱ τὰ μοναστήρια κοινῶντες</i> Ἐπειδὴ διὰ τὴν γενομένην κατὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν συμφορὰν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καθηρπάγησάν τινες εὐαγεῖς οἴκοι ὑπὸ τινῶν ἀνδρῶν, ἐπισκοπεῖά τε καὶ μοναστήρια, καὶ ἐγένοντο κοινὰ καταγῶγια, εἰ μὲν οἱ διακρατοῦντες ταῦτα προαιροῦνται ἀποδιδόναι, ἵνα κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἀποκατασταθῶσιν, εὖ καὶ καλῶς ἔχει· εἰ δὲ μὴ γε, εἰ μὲν τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ εἰσι, τούτους καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν, εἰ δὲ μοναχοί ἢ λαϊκοί, ἀφορίζεσθαι, ὡς ὄντας κατακρίτους ἀπὸ τοῦ Πατρός, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, καὶ τετάθωσαν ὅπου ὁ σκώληξ οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, ὅτι τῆ τοῦ Κυ-</p>	<p>ԺԳ <i>Չի մեծ դատապարտուածանս արժանի իցէն, որք զվանս հասարակաց բնակողիւն առնիցին</i> Քանզի վասն եղիլոյ ըստ մեղաց մերոց փորձութեանն յեկեղեցիս յախրշտակեցան սուրբ տուևք յարանց ոմանց, եպիսկոպոսարանք և վանորայք, և եղէն հասարակաց բնակողիւն: Եւ արդ որ որ ունիցի գնուսս, յաւժարասցին տալ, որպէսզի ըստ առաջնոյն կարգեցին, բարիոր ունիցին, ապա թէ ոչ, եթէ ի կարգ քահանայական իցեն, լուծանել գնուսս հրամայեմք, և թէ միակեացք կամ աշխ[արհ]ական որոշեցին, որպէս ստոյգ դատապարտեալս, ի Հորէ և յՈրդ[ւ]ոյ. և ի Հոգ[ւ]ոյն Սրբոյ, և կարգեցին «անդ (112ա)// որդն ոչ վախճանի. և հուրն ոչ շիջանի»¹⁶⁶, վասն զի Տեառն ձայնին հակառակ կացին, որ ասէր, թէ «մի</p>

¹⁶⁶ Մարկ. Թ 47:

	<p>ρίου φωνῆ ἐναντιοῦνται, τῇ λεγούσῃ· Μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ Πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου.</p>	<p>առնէք գոռուն հաւր իմայ տուն վաճառոյ»¹⁶⁷:</p>
<p>14.</p>	<p>ΙΔ΄ <i>Ὅτι οὐ χρὴ ἐκτὸς χειροθεσίας ἀναγινώσκειν ἐν τῇ συνάξει ἐπ’ ἄμβωνος</i> <i>Ὅτι τάξις ἐμπολιτεύεται ἐν ἱερωσύνῃ πᾶσιν ἀρίδηλόν ἐστιν, καὶ ἀκριβεία διατηρεῖν τὰς τῆς ἱερωσύνης ἐγχειρήσεις Θεῷ εὐάρεστον. καὶ ἐπειδὴ ὀρθῶμεν ἐκτὸς χειροθεσίας νηπιόθεν τὴν κουρὰν τοῦ κλήρου λαβόντας τινάς, μήπω δὲ παρ’ ἐπισκόπου χειροθεσίαν λαβόντας, καὶ ἀναγινώσκοντας ἐν τῇ συντάξει ἐπ’ ἄμβωνος, ἀκανονίστως τοῦτο ποιοῦντας, ἐπιτρέπομεν ἀπὸ τοῦ παρόντος τοῦτο μὴ γίνεσθαι· τὸ αὐτὸ δὲ φυλάττεσθαι καὶ ἐπὶ μοναχῶν. Ἀναγνώστου δὲ χειροθεσίαν ἄδειά ἐστὶν ἐν ἰδίῳ μοναστηρίῳ καὶ μόνον ἐκάστῳ ἡγουμένῳ ποιεῖν, εἰ αὐτῷ τῷ ἡγουμένῳ ἐπετέθη χειροθεσία παρ’ ἐπισκόπου</i></p>	<p>ԺԴ <i>Չի ոչ է պարտ առանց ձեռնադրութեան ընթեռնույ ի ժողովն ի վերայ[] ամբունիս</i>¹⁶⁸. Վասն զի կարգ քաղաքավարեցի ամենայն քահանայութեան, յայտ իսկ է, և զգոշութեամբ պահպանել զքահանայութեան ձեռնարկութիւնս. Աստուծոյ հանձնի է և վասն զի տեսանիմք առանց ձեռնադրութեան ի մանգութենէ զհարթումն կլերիկոսութեան առելովմանց, և ընթեռնուն ի ժողովս ի վերայ ամբունին, առանց կանոնաց զայս առնելով, հրամայեմք այսուհետև ոչ այսպիսի լինել: Սպալէս և պահեցի այս և ի միակեցաց, իսկ ընթերցողի ձեռնադրութիւն, իշխանութիւն ունիցի իւրում վանուցն միայն առնել, իւարաքանչիւր վանից առաջնորդ, եթէ իցէ քահանա կրանաւոր, և ձեռնարկել իցէ յեպիսկոպոսէն առաջ-</p>

¹⁶⁷ Յովհ. Բ 16:

¹⁶⁸ Ըստ Փրայսի ենթադրության, այս կանոնը սահմանվել է՝ ելնելով հոգևորականության ընտրությունը ժառանգականությամբ պայմանավորելու հայկական սովորությանը հակադրվելուց, ինչպես հաղորդվում էր դեռս Հինգվեցյան ժողովի IԳ կանոնում (Price 2018, էջ 619, ծանոթ. 66):

	<p>πρὸς προεδρίαν ἡγουμένου, δηλονότι ὄντος αὐτοῦ πρεσβυτέρου. Ὡσαύτως καὶ κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἔθος τοὺς χωρεπικόνους κατ' ἐπιτροπὴν τοῦ ἐπισκόπου δεῖ προχειρίζεσθαι ἀναγνώστας. (914)</p>	<p>ներդ վանիցն, նոյնպէս և ըստ առաջին սովորութեանն զաւանաց եպիսկոպոսք, հրամանաւ եպիսկոպոսին պարտին առնել ձեռնադրութիւն ընթերցողաց:</p>
<p>15.</p>	<p>ΙΕ´ <i>Ὅτι οὐ δεῖ κληρικὸν ἐν δυσὶν ἐκκλησίας κατατάσσεσθαι</i> Κληρικὸς ἀπὸ τοῦ παρόντος μὴ καταταπτέσθω ἐν δυσὶν ἐκκλησίαις· ἐμπορίας γὰρ καὶ αἰσχροκερδείας ἴδιον τούτο καὶ ἀλλότριο ἐκκλησιαστικῆς συνηθείας. Ἐκούσαμεν γὰρ ἐξ αὐτῆς τῆς Κυριακῆς φωνῆς ὅτι Οὐ δύναται τις δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει, καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ τοῦ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. Ἐκαστος οὖν κατὰ τὴν ἀποστολικὴν φωνὴν ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἐν τούτῳ ὀφείλει μένειν καὶ προσεδρεύειν ἐν μιᾷ ἐκκλησίᾳ. Τὰ γὰρ δι' αἰσχροκέρδειαν γινόμενα ἐπὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἀλλότρια τοῦ Θεοῦ καθεστήκασιν. Πρὸς δὲ τὴν τοῦ βίου τοῦ-</p>	<p>ԺԵ <i>Չի ոչ է պարտ կերիկոսի յերկու եկեղեցիս կարգի</i> Կերիկոս յայսմեանէ մի կարգեցի յերկու եկեղեցիս, քանզի վաճառականութեան և զաքրաշահութեան առանձնութիւն է այս, և աւտար յեկեղեցական սովորութենէ, վասն զի լուսք ի տերունական ձայնեն, եթէ «ոչ կարէ որ երկուց տերանց ճանայեալ»¹⁶⁹: «Արդ իւրաքանչիւր որ, յոր կոչեցան», ը[ս]տ առաքելական ձայնին, «ի նոյն պարտ է մնալ»¹⁷⁰, և հաստատել ի մի եկեղեցի, քանզի որք վասն զաքրաշահութեան յիցին յեկեղեցական իրս, աւտար եղեն յԱստուծոյ, իսկ առ կենցաղոյս այսմիկ պէտս, պէտպէս արվեստք իցեն, յայնցանէ, եթէ կամեցի որ զպէտս մարմնոյն արասցէ, քանզի ասէ առաքել[ա]լ. «զպէտս իմ և գորոց ընդ»</p>

¹⁶⁹ Մատթ. Չ 24: Հունարեն բնագրում ամբողջական հաստվածն է հղված:

¹⁷⁰ Ա Կորնթ. Է 20:

	<p>του χρείαν ἐπιτηδεύματά εἰσι διάφορα. Ἐξ αὐτῶν, εἴ τις βούλοιτο, τὰ χρειώδη τοῦ σώματος ποριζέσθω· ἔφη γὰρ ὁ Ἀπόστολος, Ταῖς χρεῖαις μου καὶ τοῖς οὖσι μετ' ἐμοῦ ὑπῆρέτησαν αἱ χεῖρες αὐται. Καὶ ταῦτα μὲν ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ πόλει· ἐν δὲ τοῖς ἔξω χωρίοις διὰ τὴν ἔλλειψιν τῶν ἀνθρώπων παραχωρεῖσθω.</p>	<p>ἡν, սպասաւորեցին ձերքս այս»¹⁷¹: Եւ այսոսիկ իմն, յստուածապահ քաղաքիս յայսմիկ, իսկ յարտաքո գաւառս վասն պակասութեան մարդկան թոյլ տացցի:</p>
<p>16.</p>	<p>ΙΣ΄ <i>Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικὸν ἄνδρα ἱματίοις πολυτελέσιν ἀμφιένυσθαι</i> Πᾶσα βλακεία καὶ κόσμησις σωματικῆ ἀλλότριαί ἐστί τῆς ἱερατικῆς τάξεως. Τοὺς οὖν ἑαυτοὺς κοσμοῦντας ἐπισκόπους ἢ κληρικούς δι' ἐσθήτων λαμπρῶν καὶ περιφανῶν, τούτους διορθοῦσθαι χρή· εἰ δὲ ἐπιμένοιεν, ἐπιτιμίῳ παραδίδοςθαι· ὡσαύτως καὶ τοὺς τὰ μύρα χριστομένους. Ἐπειδὴ ρίζα πικρίας ἄνω φύουσα μίασμα γέγονεν ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἢ τῶν χριστιανοκατηγόρων αἵρεσις καὶ οἱ ταύτην δεξάμενοι οὐ μόνον τὰς εἰκονικὰς ἀναζωγραφῆσεις ἐβδελύξαντο, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν εὐ-</p>	<p>ԺԶ <i>Չի ոչ է պարտ քահանայ[յ]ական արանց. քաղնա[յ]ծախս հանդերձս զգեճույ</i> Ամենայն պճնողութիւն և գարդ զարմնականք աւտար իցեն ի քահանայական կարգէ: Եւ արդ զորս գարդարեացեն զհնրեանս եպիսկոպոսք և կլերիկոսք ի ձեռն ըսգեստից պայծառ և երևելի, այնպիսեացն ուղղաւորել պարտիցէ, իսկ եթէ մնացեն ի նոյն պատժոց մատնեցին, սայպէս և որք զբորմունս աւճանիցին, վասն զի «արմատ դառնութեան ի վեր բուսեալ պղծութիւն»¹⁷², եղև կաթողիկէ եկեղեց[ւ]ոյ, քրիստոնէից չարախաւսից հերձուածն, եւ որք գնոսա ընդ (113ա)//ունեցան, ոչ միայն</p>

¹⁷¹ Գործք. Ի 34:

¹⁷² Եբր. ԺԲ 15:

<p>λάβειαν ἀπόσαντο, τοὺς σεμνῶς καὶ εὐσεβῶς βιοῦντας προσοχθίζοντες· καὶ πεπλήρωται ἐπ’ αὐτοῖς τὸ γεγραμμένον· Βδέλυγμα ἁμαρτωλῶ θεοσέβεια· εἰ εὐρεθῶσι τοίνυν ἐγγελῶντες τοῖς τὴν εὐτελεῖ καὶ σεμνήν ἀμφίεσιν περικειμένοις, δι’ ἐπιτιμίου διορθούσθωσαν. Ἐκ γὰρ τῶν ἄνωθεν χρόνων πᾶς ἱερατικὸς ἀνὴρ μετὰ μετρίας καὶ σεμνῆς ἀμφιάσεως ἐπολιτεύετο - πᾶν γὰρ ὃ μὴ διὰ χρείαν, ἀλλὰ διὰ καλλωπισμὸν παραλαμβάνεται περπερείας ἔχει κατηγορίαν, ὡς ὁ μέγας ἔφη Βασίλειος -, ἀλλ’ (916) οὐδέ ἐκ σηρικῶν ὑφασμάτων πεποικιλμένην ἐσθῆτα ἐνδέδυτό τις, οὐδὲ προσετίθεσαν ἑτερόχροα ἐπιβλήματα ἐν τοῖς ἄκροις τῶν ἱματίων. Ἦκουσαν γὰρ ἐκ τῆς θεοφθόγου γλώττης, ὅτι οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν.</p>	<p>գպատկերական կերպարանայգիրս գարշեսցին, այլև ամենայն երկեղաժուրիւն ի բաց մերժեցին, զորս պարկեշտութեամբ և բարեպաշտութեամբ վարին, ձանձրացուցանելովք, և կատարեցաւ ի վերա նոցա գրելն, եթէ «նշաւակ ամբարիշտ մեղաւորաց. Աստուածպաշտութիւնն»¹⁷³: Եթէ գտանիցի արդևք ծաղր առնել զորս գծուծ և պարկեշտ պարեգաւսսս վեր արկեալ իցէն, ի ձեռն պատժոց ուղղեսցին, քանզի առ ի վերուստ ժամանակացն, ամենայն քահանայական այր, հանդերձ չափաւոր և պարկեշտ զգեստից քաղաքավարեր, վասն զի ամենայն ինչ, որ ոչ վասն պիտոյից, այլ վասն գեղազարդելոյ առցի, «գպանողութեան ունի զչարախաւսութիւն», որպէս մեծն ասէ Վասիլիոս¹⁷⁴: Այլև ոչ յարիշմեղէն հանգնելոցն պանդունել հանդերձ ըսգնուին, և ոչ այլ ինչ յաւելարդեցին գոյնս արկանել ի ծայրս պատմունանացն¹⁷⁵, վասն զի լուսն յԱստուածախաւս լեզուէն, եթէ «որք զփափուկս զգեցեալէն ի</p>
---	---

¹⁷³ Ժող. Ա 25:

¹⁷⁴ Մատթ. ԻԳ 5:

¹⁷⁵ Մատթ. ԺԱ 8:

	<p>δούλην ἢ ἐλευθέραν ἐν ἐπισκοπείῳ κτώμενος φωραθείη ἢ ἐν μοναστηρίῳ πρὸς ἐγχείρησιν διακονίας τινός, ἐπιτιμάσθω, ἐπιμένων δέ καθαιρείσθω. Εἰ δὲ καὶ τόχοι ἐν προαστείοις γυναῖκας εἶναι καὶ θελήσοι ἐπίσκοπος ἢ ἡγούμενος πορεύαν ἐν τοῖς ἐκεῖσε ποιήσασθαι, παρόντος ἐπισκόπου ἢ ἡγουμένου μηδὲ ἄλλως ἐγχείρησιν διακονίας ποιῆσθαι κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν γυναίκα, ἀλλ' ἰδιαζέτω ἐν ἐτέρῳ τόπῳ, ἕως ἂν τὴν ἀπαναχώρησιν ποιήσῃται ὁ ἐπίσκοπος <ἢ ὁ ἡγούμενος>, διὰ τὸ ἀνεπίληπτον. [918]</p>	<p>պատճառ իցէ, և արդ եթէ որ աղախին կամ ազատ յեպիսկոպոսարանին ստացցի, կամ յարանց վանս յաղագս սպասաւորութեան իմիք, պատժեցցի, և թէ մնացէ ի նոյնս. լուծցի: Այլ թէ և հանտիպեցցի յազարակս վանիցն, կնոջ բնակել, և կամեցցի եպիսկոպոսն, կամ առաջնորդն ճանապարհ առնել ընդ այն, որչափ ժամանակ անդ լիցի եպիսկոպոսն կամ առաջնորդն, մի ամենևին ձեռնարկիցէ սպասաւորութեան յայնմ ժամանակի կնոջն, այլ առանձնացի այլ տեղ[ւ]ոջ մինչև զգնալն արացէ, եպիսկոպոսն կամ առաջնորդն:</p>
<p>19.</p>	<p>ΙΘ' <i>Περὶ τοῦ ἐκτὸς δοσίων τὰς κατατάχας τῶν ἱερατικῶν μοναχῶν τε καὶ μοναστριῶν γίνεσθαι</i> Τοσοῦτον κατενεμήθη τῆς φιλαργυρίας τὸ μῦθος εἰς τοὺς ἡγήτορας τῶν ἐκκλησιῶν, ὥστε καὶ τινες τῶν λεγομένων εὐλαβῶν ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἐπιλαθομένους τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου ἐξαπατηθῆναι καὶ διὰ χρυσίου τὰς εἰσοδοχὰς τῶν προσερχομένων τῷ ἱερατικῷ τάγματι καὶ τῷ μονήρει βίῳ ποιῆσθαι. Καὶ γίνεται</p>	<p>ԺԹ <i>Յաղագս թէ առանց տաղոյ կարգաւորութիւն քահանայից և միակեցաց և միայնուհեաց լինիցին</i> Այնչափ արածեցաւ արծարծութեան ախտն յառաջնորդս եկեղեցեացն, որպէսզի և ոմանք յերկեղած արանց և ի կանա[ն]ց մոռացեալք գաատվիրանս (114ա)// Տեսոն պատրեցան և ի ձեռն ոսկ[ւ]ոյ զընդունելութիւնս որոց կացեն ի քահանայական կարգին, և ի կրաւնաւորական կենցաղս առնիցէն. եւ լինիցի որոց սկիզ-</p>

	<p>„ὧν ἡ ἀρχὴ ἀδόκιμος καὶ τὸ πᾶν ἀπόβλητον“, ὡς φησιν ὁ μέγας Βασίλειος: Οὐδὲ γὰρ Θεῶ διὰ μαμωνᾶ δουλεύειν ἔξεστιν. Εἴ τις οὖν εὐρεθεῖη τοῦτο ποιῶν, εἰ μὲν ἐπίσκοπος ἢ ἡγούμενος ἢ τις τοῦ ἱερατικοῦ ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρεῖσθω κατὰ τὸν δεύτερον κανόνα τῆς ἐν Καλχηδόνι ἀγίας συνόδου, εἰ δὲ ἡγουμένη, ἐκδιωχθήτω ἐκ τοῦ μοναστηρίου καὶ παραδοθήτω ἐν ἐτέρῳ μοναστηρίῳ πρὸς ὑποταγὴν, ὡσαύτως καὶ ἡγούμενος μὴ ἔχων χειροτονίαν πρεσβυτέρου. Ἐπὶ δὲ τῶν παρὰ γονέων διδομένων δίκην προικῶν τοῖς τέκνοις ἢ ἰδιοκτῆτων αὐτῶν πραγμάτων προσαγομένων, ὁμολογούντων τῶν προσαγομένων ταῦτα εἶναι ἀφιερωμένα τῷ Θεῶ, ὠρίσαμεν, κἄν τε μείνοι, κἄν τε ἐξέλθοι, μένειν αὐτὰ ἐν τῷ μοναστηρίῳ κατὰ τὴν ὑπόσχεσιν αὐτῶν, εἰ μὴ εἴη αἰτία τοῦ προεστῶτος.</p>	<p>րն անսիրձ և ամենայն անընդունելի, որպէս ասէ մեծն Վասիլիոս. «քանզի և ոչ Աստուծոյ ի ձեռն մամոնային ծառայել արժան իցէ»¹⁷⁸: Եւ արդ որ որ գտանիցի զայս անել, եթէ եպիսկոպոս իցէ կամ առաջնորդ վանից կամ այլ որ ի քահանայից, կամ դադարեացի, կամ լուծցի, ըստ երկրորդ կանոնին, որ ի Քաղկեդոնի սուրբ ժողովոյն¹⁷⁹: Իսկ թէ մայրապետ իցէ, հալածեացի ի վանիցն, և տացցէ յայլ վանք ընդ հնազանդութեամբ, սպալէ և առաջնորդ, որ ոչ ունի ձեռնադրութիւն քահանայի: Իսկ վասն ընչից որ տացցին ի ծննդացն զաւակաց, իբրև զպրիզս. կամ յայլ ինքնաստաց ընչից իրեանց մատուցեն, և խոստովանին մատուցողքն, թէ այսորիկ ն/իրեալք են Աստուծոյ, հրամայեմք զայնորիկ, եթէ մնացէն և թէ ելցէն ի վանիցն մնացէն ինչքն ի վանքն ըստ խոստմանն իրեանց, եթէ ոչ իցէ պատճառն յառաջնորդէն:</p>
20.	<p>Κ’ <i>Ἵτι οὐ δεῖ ἀπὸ τοῦ παρόντος γίνεσθαι διπλοῦν μοναστήριον</i></p>	<p>Ի <i>Չի ոչ է պարտ յայսմեանէ կրկին վանք լինել, և յաղազս կրկին</i></p>

¹⁷⁸ PG 31, Col. 192 A.

¹⁷⁹ Հմմտ. Price 2018, էջ 622, ծանոթ. 88:

<p><i>καὶ περὶ τῶν διπλῶν μοναστηρίων</i></p> <p>Ἀπὸ τοῦ παρόντος ὀρίζομεν μὴ γίνεσθαι διπλοῦν μοναστήριον, ὅτι σκάνδαλον καὶ πρόσκομμα τοῖς πολλοῖς τοῦτο γίνεται. Εἰ δέ τινες μετὰ συγγενῶν προαιροῦνται ἀποτάξασθαι καὶ τῷ μονήρει βίῳ κατακολουθεῖν, τοὺς μὲν ἄνδρας δεόν ἀπιέναι εἰς ἀνδρεῖον μοναστήριον καὶ τὰς γυναῖκας εἰσιέναι ἐν γυναικείῳ μοναστηρίῳ· ἐπὶ τούτῳ γὰρ εὐαρεστεῖται ὁ Θεός. Τὰ δὲ ὄντα ἕως τοῦ νῦν διπλᾶ κρατεῖτωσαν κατὰ τὸν κανόνα τοῦ ἁγίου Πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου καὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ οὕτω διατυπούσθωσαν· Μὴ διατάξθωσαν ἐν ἐνὶ μοναστηρίῳ μοναχοὶ καὶ μονάστριαι· (920) μοιχεία γὰρ μεσολαβεῖ τὴν συνδιαίτησιν. Μὴ ἐχέτω παρρησίαν μοναχὸς πρὸς μονάστριαν ἢ μονάστρια πρὸς μοναχόν ἰδίᾳ προσομιλεῖν· μη κοιταξέσθω μοναχὸς ἐν γυναικείῳ μοναστηρίῳ μηδὲ συνεσθιέτω μονάστρια κατὰ μόνας. Καὶ ὅτε τὰ ἀναγκαῖα τοῦ βίου παρὰ τοῦ ἀνδρείου μέρους</p>	<p><i>վանորացն</i></p> <p>Յայսմեհտէտէ հրամայեմք ոչ լինել կրկին վանս զի գայթաղորդիւն և անգումն բարձաց լիցի այն, այլ եթէ որ յազակցաց իւրոց հրաժարեացէ յաժարութեամբ (114բ)// և միանձնական վարուց հետևել կամեցի, զարսն հրամայեմք յարանց վանսն գնալ և զվանայս ի կանախ[ն]ց վանս, վասն զի յայսոսիկ հաճեցի Աստուած: Իսկ որք իցէն մինչև ցայժմն կրկին կալցէն զվանոն սուրբ հարն մերոյ Վասիլիոս, որ ըստ կտակաց նորա այնպէս աւրինադրեցի¹⁸⁰, մի կենցաղեցին ի մի վանք միակեացք և միայնուհիք, քանզի շնութիւն ընդ մէջ անցցէ կենակցութեանն, մի ունիցի համարձակութիւն միակե[ա]ց առ միայնուհի, կամ միայնուհի առ միակեաց առանձին գրուցել, մի ննջեցեն միակեացք ի կանախ[ն]ց վանս, և մի կերիցէ միայնուհի առանձինն: Այլ եթէ հարկ լիցի զպէտս կենցաղոյս յարանց դասէն մատուցանել նոցա, արտաքո դրանն գայնոսիկ առցէ մայրապետ կա-</p>
---	---

¹⁸⁰ PG 31, 1156–7; 1228; 997–1000.

	<p>πρὸς τὰς κανονικὰς ἀποκομίζονται, ἔξωθεν τῆς πύλης ταῦτα λαμβανέτω ἢ ἡγουμένη τοῦ γυναικείου μοναστηρίου μετὰ γραδὸς τινος μοναστρίας. Εἰ δὲ συμβῆ καὶ συγγενῆ τινὰ θέλει θεάσασθαι ὁ μοναχός, ἐπὶ παρουσία τῆς ἡγουμένης ταύτης προσομιλείτω διὰ μικρῶν καὶ βραχέων λόγων καὶ συντόμως ἔξ αὐτῆς ἀπαναχωρείτω.</p>	<p>նաց վանիցն, հանդերձ այլ պառաւ միայնուհ[ւ]ոյ, և թէ պատահի զագգայկից ոմն տեսանել միակէ[ւ]ց, առաջի մայրապետ ընդ նմա խաւսեցի, ի ձեռն դոյզն և սակաւ բանից:</p>
21.	<p>KA´ <i>Ἵτι οὐ δεῖ καταλιμπάνειν τοὺς μοναχοὺς τὰ οἰκεῖα μοναστήρια καὶ ἐν ἑτέροις μεταβαίνειν</i> Μὴ δεῖν μοναχόν, ἢ μονάστριαν, καταλιμπάνειν τὴν οἰκείαν μονήν καὶ ἐν ἑτέρα ἀπέρχεσθαι. Εἰ δὲ συμβῆ τοῦτο, ξενοδοχεῖσθαι αὐτόν ἀναγκαῖον, προσλαμβάνεσθαι δὲ ἄνευ γνώμης τοῦ ἡγουμένου αὐτοῦ οὐ προσήκει.</p>	<p>ԻԱ <i>Չի ոչ է պարտ թողոյ միակէցաց զվանս իրեանց և յայրուն գնայ</i> Ոչ է պարտ միակէցի կամ միայնուհոյ թողոյ զվանս իւր և յայրու գնայ: Իսկ եթէ պատահի այս, հիրընգալել գնա հարկ է, այլ ընգալնուլ գնա առանց գիտութեան առաջնորդին իւրոյ ոչ է պարտ:</p>
22.	<p>KB´ <i>Ἵτι δεῖ μετ' εὐχαριστίας καὶ πάσης φειδοῦς καὶ εὐλαβείας μοναχοὺς, εἰ συμβῆ, μετὰ γυναικῶν ἐσθίειν</i> Θεῶ μὲν τὸ πᾶν ἀνατίθεσθαι καὶ οὐ τοῖς ἰδίοις θελήμασι δουλοῦσθαι μέγα χρῆμα τυγχάνει. Εἴτε γὰρ ἐσθίετε εἴτε πίνετε, ὁ θεῖος Ἀπόστολός</p>	<p>ԻԲ <i>Չի որ պարտ է հանդերձ գողութեանք և անենայն խնամ (115ա) // ուլ և երկէ[ւ]ղածութեանք միակէցաց ընդ կնոջ ուտել</i> Աստուծոյ զամենայն վերայ անձնեալ և ոչ իւրու կամացն ծառայել մեծ ինչ իցէ, «զի թէ ուտիցէք և թէ ըմպիցէք ի փառս Աստուծոյ զամենայն արաս-</p>

<p>φησι, πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε. Χριστὸς οὖν ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις αὐτοῦ τὰς ἀρχὰς τῶν ἀμαρτημάτων ἐκκόπτειν προστέταχεν· οὐ γὰρ ἡ μοιχεία μόνον παρ' αὐτοῦ κολάζεται, ἀλλὰ καὶ ἡ κινήσις τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὴν τῆς μοιχείας ἐγχείρησιν κατακέκριται λέγοντος αὐτοῦ· Ὁ ἐμβλέψας γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Ἐνθεν οὖν μαθητευθέντες λογισμούς ὀφείλομεν καθαιρεῖν. Εἰ γὰρ καὶ πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει, ὡς ἐξ ἀποστολικῆς φωνῆς διδασκόμεθα. Ἐπανάγκες οὖν ἐστι παντὶ ἀνδρὶ διὰ τὸ ζῆν ἐσθίειν. Καὶ οἷς μὲν ὁ βίος ἐστὶ γάμου καὶ τέκνων καὶ λαϊκῆς διαθέσεως, ἀναμῖξ ἐσθίειν ἀνδρας καὶ γυναῖκας τῶν ἀδιαβλήτων ἐστὶ, μόνον τῷ διδόντι τὴν τροφήν τὴν εὐχαριστίαν προσάγοντας καὶ μὴ διὰ τινων θυμελικῶν ἐπιτηδευμάτων εἶτουν σατανικῶν ἁσμάτων κίθαρῶν τε καὶ πορνικῶν (922) λυγισμάτων. οἷς ἐπέρχεται</p>	<p>ζήρ»¹⁸¹ ասէ առաքելին: Արդ Քրիստոս Աստուածն մեր յԱւետարանս իւր գսկիսքն մեղացն հատանել հրամայեաց, քանզի ոչ շնութիւն միայն առ ի նմանէ դատուցի այլև շարժումն խորհրդոց, առ շնութեան ձեռնարկութիւնն դատապարտեցի՝ ասելով նմա, թէ «ամենայն որ հայի ի կին առ ի ցանկանալ նմայ. անդէն շնացաւ ընդ նմա ի սրտի իւրում»¹⁸², ուստի արդարև ուետայ, զխորհուրդս պարտիմք մարքեալ, քանզի «թէև ամենայն մարթիցէ, այլ ոչ ամենայն աւգուտ»¹⁸³, որպէս յառաքելական ձայնէն ուսանիմք: Հարկ իցէ ամենայն առն վասն կերոյ ուտել այլ որոց կենցաղն իցէ ամուսնութեան և աշխարհական խորհ[ը]րդոց, իստոն ուտել արանց և կանա[ն]ց ոչ է խոտելի, բայց միայն Տվողին կերակրոց զգոհութիւն մատուցանել և մի ի ձեռն պողողական ինչ երգոց, և արվեստից, կամ սատանայական թմբկոց և այլ պողողական բանից, յորոյ վերա գայցէ մարգարէական անեծքն՝ այսպէս ասելով. «վայ</p>
---	--

¹⁸¹ Ա Կորնթ. Ժ 31:

¹⁸² Մատթ. Ե 28:

¹⁸³ Ա Կորնթ. Չ 12, Ժ 23:

<p>χείρ ἢ ἐν οἴκῳ τινός, ἄδειαν ἔχειν αὐτὸν τοῦτο ποιεῖν, ὡς τῆς χρείας κατεπειγούσης. (924)</p>	<p>յիցն: (116ա)</p>
--	---------------------

Չնայած այն հանգամանքին, որ 787 թ. Նիկիայի Բ ժողովի գումարման պատճառ, ըստ էության, հանդիսացել էր պատկերների շուրջ եկեղեցում տասնամյակներ շարունակ ընթացող վեճը, այնուամենայնիվ, ուսումնասիրելով թե՛ ժողովի արձանագրությունները և թե՛ դրա կանոնները, պարզ է դառնում, որ ժողովի ժամանակ պատկերների նկատմամբ եկեղեցու վերաբերմունքին և դրանց աստվածաբանությանը շատ քիչ տեղ է հատկացվել: Ժողովի ութ նիստերից միայն երկուսն են զբաղվում պատկերների խնդրով, իսկ, ինչպես կարելի է դատել կանոնների բովանդակությունից, ապա դրանցից որևէ մեկն առհասարակ պատկերներին որպես այդպիսին չի անդրադառնում: Այս առումով կարևոր է նաև ժողովում ընդունված հավատոսահմանման տեքստը¹⁸⁶, որի առաջին մասը կրկնում է Նիկիա-Կոստանդնուպոլսյան հավատամքը, սակայն երկրորդ մասը նվիրված է պատկերների նկատմամբ վերաբերմունքին¹⁸⁷: Ուստի հաջորդիվ անհրաժեշտ ենք համարում նաև Նիկիայի Բ ժողովի հավատոսահմանման դավանագրի հրապարակումը՝ հայերեն գուգադիր թարգմանությամբ¹⁸⁸, որով ամբողջանում է Դ-Ը դարերի եկեղեցական ժողովներում պատկերների վերաբերյալ ընդունված կանոնների և սահմանումների «ցանկը»: Այն նաև թույլ կտա հետագա ուսումնասիրություններում ավելի մանրամասնությամբ վերլուծել պատկերամարտների և պատկերապաշտների միջև եղած վեճը Ը դարում:

¹⁸⁶ Հունարեն բնագիրը տե՛ս ACO/II, 3, 3, էջ 820, 11–828, 17; գերմաներեն թարգմանությունը՝ **Uphus** 2004, էջ 2–11; անգլերեն թարգմանությունը՝ **Price** 2018, էջ 561–566:

¹⁸⁷ Նիկիայի Բ ժողովի հանգանակի տեքստի և դրա բովանդակության քննության մասին մանրամասն տե՛ս **Nichols** 1988, էջ 171–181; **Dumeige** 1988, էջ 258–268; **Nikolaou** 1989, էջ 43–56; **Uphus** 2004:

¹⁸⁸ Թարգմանությունն իրականացրել ենք հունարեն բնագրից՝ համեմատելով անգլերեն և գերմաներեն թարգմանությունների հետ: () փակագծերով նշել ենք բնագրի էջերը:

<p>Όρος τῆς ἁγίας μεγάλης καὶ οἰκουμενικῆς ἐν Νικαΐα συνόδου τὸ δεύτερον</p>	<p>Նիկիայի երկրորդ սուրբ, մեծ և տիեզերական ժողովի սահմանումը</p>
<p>Ἡ ἁγία μεγάλη καὶ οἰκου- μενική σύνοδος ἡ κατὰ θεοῦ χάριν καὶ θέσπισμα τῶν εὐσεβῶν καὶ φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Εἰρήνης τῆς αὐτοῦ μητρὸς συναθροισθεῖσα τὸ δεύτερον ἐν τῇ Νικαέων λαμπρᾷ μητροπόλει τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας ἐν τῇ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐπο- νομαζομένη Σοφία, ἀκολουθή- σασα τῇ παραδόσει τῆς κα- θολικῆς ἐκκλησίας ὥρισε τὰ ὑποτεταγμένα. Ὁ τὸ φῶς τῆς αὐτοῦ ἐπιγνώ- σεως ἡμῖν χαρισάμενος καὶ τοῦ σκότους τῆς εἰδωλικῆς μανίας ἡμᾶς λυτρωσάμενος Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, νυμφευσάμενος τὴν ἁγίαν αὐτοῦ καθολικὴν ἐκκλη- σίαν <i>μη ἔχουσαν σπίλον ἢ ρυτί- δα, ταύτην ἐπηγγείλατο διαφυ- λάττεσθαι τοῖς τε ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς διεβεβαιούτο ληγων. μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέ- ρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶ- νος· ταύτην δὲ τὴν ἐπαγγελίαν</i></p>	<p>Սուրբ, մեծ և տիեզերական ժողովը, որն Աստծո բարեհաճու- թյամբ և մեր բարեպաշտ ու քրիս- տոսասեր կայսրեր՝ Կոստանդինի և նրա մոր՝ Իրենեի հրամանով երկ- րորդ անգամ գումարված Բյուջան- իայի նահանգի հռչակավոր մետրո- պոլիա Նիկիայում, Աստծո՝ Սոֆիա կոչվող սուրբ եկեղեցում, հետևելով Ընդհանրական Եկեղեցու ավան- դությանը, սահմանեց հետևյալը</p> <p>Մեզ Իր իմացության լույսը պարգևած և կրապաշտական մո- լազարության խավարից ազատած Քրիստոս՝ մեր Աստված, կնություն առնելով Իր սուրբ Ընդհանրական Եկեղեցին, «որը չունի ո՛չ արատ, ո՛չ աղտեղություն»¹⁸⁹, խոստացավ պաշտպանել Նրան և վստահեցրեց իր սուրբ աշակերտներին. «Եւ ա- հաւաքիկ ես ընդ ձեզ եմ զամենայն աւուրս՝ մինչեւ ի կատարած աշ- խարհի»¹⁹⁰: Այս խոստումը Նա տվեց ոչ միայն նրանց, այլ նաև մեզ,</p>

¹⁸⁹ Եփեսացիս Ե 27:

¹⁹⁰ Մատթ. ԻԸ 20:

καὶ βασιλίδι πόλει, „πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν. πατέρα, παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. καὶ εἰς τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἰῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. εἰς μίαν

αἰν, որ դրանից հետո աստվածապահ արքայաքարաքում գումարվեց՝ «հավատում ենք մեկ Աստծո, Ամենակալ Հորը՝ երկնքի և երկրի, երևելիների և աներևույթների Արարչին. և մեկ Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսին, Աստծո միածին Որդուն՝ բոլոր ժամանակներից առաջ ծնված Հորից, Լույսը՝ Լույսից, ճշմարիտ Աստված՝ ճշմարիտ Աստծուց, ծնված՝ ոչ արարված, էակից Հորը, Որի միջոցով ամեն ինչ եղավ, Ով հանուն մեզ՝ մարդկանց և մեր փրկության համար՝ իջավ երկնքից, մարմնացավ Սուրբ Հոգուց և Կույս Մարիամից և մարդացավ, Ով Պոնտացի Պիղատոսի օրերում մեզ համար խաչվեց, չարչարվեց, թաղվեց և համաձայն Գրությունների երրորդ օրը հարություն առավ, համբարձվեց երկինք, նստեց Հոր աջ կողմում, (824) գալու է նույն փառքով՝ կենդանիների և մեռյալներին դատելու, Երա արքայությունը վախճան չունի; նաև Սուրբ Հոգուն՝ անեղին և կատարյալին, Ով բխում է Հորից, ով Հոր և Որդու հետ համապաշտելի և համափառակից է, Ով մարգարեների միջոցով խոսեց; ի մի ընդհանրական և առաքելական սուրբ Եկեղեցի; մենք ընդունում ենք մի մկրտություն մեղքերի թողության համար; մենք սպասում ենք մեռելների հարությանը և գա-

τοῖς Σευῆρον, Πέτρον καὶ τὴν πολυβλάσφημον αὐτῶν ἀλληλόπλοκον σειράν. μεθ' ὧν καὶ τὰ Ὁριγένους Εὐαγγρίου τε καὶ Διδύμου μυθεύματα ἀναθεματίζομεν, ὡς καὶ ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει συγκροτηθεῖσα πέμπτη σύνοδος. εἶτά τε καὶ δύο θελήματα καὶ ἐνεργείας κατὰ τὴν τῶν φύσεων ιδιότητα ἐπὶ Χριστοῦ κηρύττομεν, καθ' ὃν τρόπον καὶ ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἕκτη σύνοδος ἐξεβόησεν, ἀποκηρύξασα Σέργιον, Ὀνώριον, Κύρον, Πύρρον, Μακάριον τοὺς ἀθελήτους τῆς εὐσεβείας καὶ τοὺς τούτων ὁμόφρονas. καὶ συνελόντες φαμέν. πάσας τὰς ἐκκλησιαστικὰς ἐγγράφως καὶ ἀγράφως τεθεσπισμένας ἡμῖν παραδόσεις ἀκαινοτομήτως φυλάττομεν. ὧν μία ἐστὶ καὶ ἡ τῆς εἰκονικῆς ἀναζωγραφήσεως ἐκτύπωσις ὡς τῆ ἱστορίᾳ τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος συνάδουσα πρὸς πίστωσιν τῆς ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν τοῦ

մենք նրանց ենք ավելացնում Սևերուսին և Պետրոսին և նրանց բազմաթիվ աստվածալիցությունների իրար փոխկապակցող շղթան¹⁹⁶: Նրանց հետ միասին մենք նգովում ենք նաև Որոգինեսի, Եվագրիոսի և Դիդիմոսի հորինվածքները, ինչպես դա արել է Կոստանդնուպոլսում գումարված հինգերորդ ժողովը: Եվ ապա հաստատելով հայտարարում ենք Քիստոսի երկու կամքեր և ներգործություններ՝ բնությունների առանձնահատկությունների համաձայն, ինչպես դա հռչակել է նաև Կոստանդնուպոլսում գումարված վեցերորդ ժողովը՝ դատապարտելուց հետո բարեպաշտությանն անպատրաստակամ Սերգիոսին, Հոնորիոսին, Կյուրոսին, Պյուրոսին, Մակարիոսին և նրանց համախոհներին¹⁹⁷: Եվ ամփոփելով ասում ենք հետևյալը. բոլոր եկեղեցական ավանդությունները, որոնք հաստատվել են գրավոր կամ բանավոր, մենք պահպանում ենք անփոփոխ: Դրանցից մեկը նաև արտապատկերումն է¹⁹⁸ սրբապատկերային

¹⁹⁶ Խոսքը Սևերոս Ամսիդրացու և Պետրոս Ապամեացու մասին է, ովքեր բանադրվել էին Կոստանդնուպոլսի 536 թ. ժողովին:

¹⁹⁷ Այս հատվածն ավելի ընդարձակ կա նաև Հիերիայի հավատո հանգանակում: Խոսքը միաներգործական-միակամական վարդապետության հետևորդների մասին է (տե՛ս **Մեթոնեան** 2024):

¹⁹⁸ Հունարեն համարժեքը *ἐκτύπωσις* բառն է, որը նշանակում է ոչ նշանակում է պատկերում/պատկերացում/նկարագրություն: Մակայն ոչ թե պայմանական պատկերացում, այլ բնօրինակի իրական վերապատկերում, ինչ-

θεοῦ λόγου ἐνανθρωπήσεως καὶ εἰς ὁμοίαν λυσιτέλειαν ἡμῖν χρησιμεύουσα. τὰ γὰρ ἀλλήλων δηλωτικὰ ἀναμφιβόλως καὶ τὰς ἀλλήλων ἔχουσιν ἐμφάσεις.

Τούτων οὕτως ἐχόντων τὴν βασιλικὴν ὥσπερ ἐρχόμενοι τρίβον ἐπακολουθοῦντες τῇ τε θεηγόρῳ διδασκαλίᾳ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν, καὶ τῇ παραδόσει τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας - τοῦ γὰρ ἐν αὐτῇ οἰκήσαντος ἁγίου πνεύματος εἶναι ταύτην γινώσκομεν - ὀρίζομεν σὺν ἀκριβείᾳ πάση καὶ ἐμμελείᾳ παραπλησίως τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ ἀνατίθεσθαι τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας τὰς ἐκ χρωμάτων καὶ ψηφίδος καὶ ἐτέρας ὕλης ἐπιτηδεῖως ἐχούσης ἐν ταῖς ἁγίαις τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις, ἐν ἱεροῖς σκεύεσι

ἠλυαρζητοῦμαι. որպէս մի բան, որ համահունչ է ավետարանական պատումի պատգամին՝ հաստատել Աստված-Բանի իրական և ոչ թե երևութական մարդացումը, և որը ծառայում է մեզ՝ նույն օգուտը [բերելով]: Քանզի այն [բաները], որոնք փոխադարձաբար վկայում են իրար, առանց կասկածի նաև բացատրում/արտահայտում են իրար:(824)

Քանզի այդպես է, [ապա] մենք, իբրև արքայական ճանապարհով գնացողներ¹⁹⁹, հետևում ենք մեր սուրբ Հայրերի աստվածախոս վարդապետությանն ու Ընդհանրական Եկեղեցու ավանդությանը, քանզի գիտենք, որ այդ ավանդությունը Սուրբ Հոգուց է, ով բնակվում է դրանում, [և] ամենայն մանրակրկիտությամբ ու հոգածությամբ սահմանում ենք. նույնվերա, ինչպես պատվելի և կենսատու Իսաչի նշանը, մեծարելի և սուրբ պատկերները՝ [իսկն դրանք արված] գույներով, խնամարտերից կամ այլ պատշաճելի նյութից, պետք է վերադրված [իսկն] Աստծո սուրբ եկեղեցի-

պես կնիքի դրոշմը: Սա նաև ենթադրաբար կապվում է այն սրբերի մասին բազմաթիվ պատմություններով, որոնք հայտնվում են մարդկանց երագներին և ճանաչվում են իրենց ուղղակի նմանությամբ սրբապատկերներում նկարված իրենց կերպարների շնորհիվ (տե՛ս **Auzépy** 1987, էջ 162; հմմտ **Price** 2018, էջ 564, ծանոթ. 51):

¹⁹⁹ Թվոց Ի 17:

καὶ ἐσθήσεσι, τοίχοις τε καὶ σαρκοῖς, οἴκοις τε καὶ ὁδοῖς, τὴν τε τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰκόνα, τῆς ἀγράντου δεσποίνης ἡμῶν τῆς ἁγίας θεοτόκου τιμίων τε ἀγγέλων καὶ πάντων ἁγίων καὶ ὁσίων ἀνδρῶν - ὅσφ γὰρ συνεχῶς διὰ εἰκονικῆς ἀνατυπώσεως ὄρωνται, τοσοῦτον καὶ οἱ ταύτας θεώμενοι διανίστανται πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν -, καὶ ταύταις ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν - οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θεῖα φύσει, ἀλλ' ὄν τρόπον τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ καὶ τοῖς ἁγίοις εὐαγγελίοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἱεροῖς ἀναθήμασι - καὶ θυμαμάτων καὶ φώτων προσαγωγὴν πρὸς τὴν τούτων τιμὴν ποιεῖσθαι, καθὼς καὶ τοῖς ἀρχαίοις εὐσεβῶς εἴθισται. ἡ γὰρ τῆς εἰκόνας τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν. (826)

ներում, սուրբ անդերին և հազուսներին, պատերին և տախտակներին, սներում և ճանապարհներին, և այն էլ մեր Տեր, Աստված և Փրկիչ Հիսուս Քրիստոս, մեր անաղարտ Տիրուհի սուրբ Աստվածածնի, կամ պատվելի հրեշտակների և բոլոր սուրբ ու երանելի այրերի պատկեր[ներ]ը, [քանզի] որքան շարունակական են նրանք սրբապատկերային արտանկարչության միջոցով հայվում, այնքան նրանց նայողները հավվում են հիշել դրանց նախակերպարներին և բաղձանքով [լցվել] նրանց հանդեպ. անհրաժեշտ է նրանց հարգանք և փառաբանող երկրպագություն մատուցել, [սակայն] ոչ այն իրական երկրպագությունը՝ համապատասխան մեր հավատքին, որը պատշաճ է միայն աստվածային բնությանը [մատուցել], այլ այն նույն կերպով, որով մեծարանք է մատուցվում պատվելի և կենսատու Խոսչի նշանին, սուրբ Ավետարաններին և մնացյալ սրբազան ընձաներին, [ինչպես նաև] նրանց պատվին պետք է խնկարկում և լույս մատուցվի, ինչպես դա հատուկ էր նախնիների բարեպաշտական սովորությանը, քանզի պատկերին մատուցված հարգանքը փոխանցվում է նաև նախակերպարին, և ով պատվում է պատկե-

Οὕτω γάρ κρατύνεται ἡ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν διδασκαλία εἴτουν παράδοσις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων εἰς πέρατα δεξαμένης τὸ εὐαγγέλιον, οὕτω τῶ ἐν Χριστῶ λαλήσαντι Παύλῳ καὶ πάσῃ τῇ θεῖα ἀποστολικῇ ὁμηγύρει καὶ πατρικῇ ἀγιότητι ἐξακολουθοῦμεν κρατοῦντες τὰς παραδόσεις ἃς παρειλήφαμεν, οὕτω τοὺς ἐπινικίους τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικῶς κατεπάδομεν ὕμνους· Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε, θύγατερ Ἰερουσαλήμ. Τέρπου καὶ εὐφραίνου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου. περιεῖλε κύριος ἐκ σοῦ τὰ ἀδικήματα τῶν ἀντικειμένων σοι. λελύτρωσαι ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν σου. κύριος βασιλεύς ἐν μέσῳ σου. οὐκ ὄψει κακὰ οὐκέτι, καὶ εἰρήνη ἐπὶ σοὶ εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.

Τοὺς οὖν τολμῶντας ἐτέρως φρονεῖν ἢ διδάσκειν ἢ κατὰ τοὺς ἐναγεῖς αἰρετικούς τὰς ἐκκλησιαστικὰς παραδόσεις ἀθε-

ρρ, ηρῶνιւմ պատվում է պատկերվածի հիպոստասը: (826)

Քանզի այսպիսով հաստատվում է մեր սուրբ Հայրերի վարդապետությունը, այն է՝ Ընդհանրական Եկեղեցու ավանդությունը, որն ընդունել է Ավետարանը աշխարհի մի ծայրից մյուսը: Այսպես մենք հետևում ենք Պողոսին, ով խոսեց Ջրիտոսով²⁰⁰, և Առաքյալների աստվածային ողջ բազմությանն ու Հայրերի սրբազնությանը՝ կառչելով ավանդություններից, որոնք մենք ստացել ենք²⁰¹: Այսպիսով մենք մարգարեական [կարգի] հաղթական երգեցողությամբ [ընդունում ենք] Եկեղեցուն. «Ուրախ լեր յոյժ դուստր Սիովնի, եւ քարոզեա Երուսաղէմ. ուրախ լեր՝ եւ զուարճացի՛ր յամենայն սրտէ քումմէ՛ դուստր Երուսաղէմի: Չի եհան ի քէն Տէր շուրջ զանիրաւութիւնս. փրկեաց զքեզ Տէր ի ձեռաց թշնամեաց քոց. Թագաւոր Իսրայէլի»²⁰² Տէր ի միջի քում, եւ ոչ եւս տեսցես զչարիս»²⁰³:

[Եվ] ահա նրանք, ովքեր հանդգնում են այլ կերպ մտածել, ուսուցանել կամ անիծյալ հերետիկոսների նմանողությամբ մերժել Եկեղե-

²⁰⁰ Բ Կորնթ. Բ 17:

²⁰¹ Բ Թեսաղոնիկ. Բ 15:

²⁰² Հունարենում «Իսրայելի»-ին բացակայում է: Մենք առաջնորդվել ենք Աստվածաշնչի Չոհրայյան հրատարակությամբ:

²⁰³ Սովոնիա Գ 14-15:

τεῖν καὶ καινοτομίαν τινὰ ἐπινοεῖν ἢ ἀποβάλλεσθαι τι ἐκ τῶν ἀνατεθειμένων τῇ ἐκκλησία, εὐ-αγγέλιον ἢ τύπον τοῦ σταυροῦ ἢ εἰκονικὴν ἀναζωγράφησιν ἢ ἅγιον λείψανον μάρτυρος, ἢ ἐπινοεῖν σκολιῶς καὶ πανούργως πρὸς τὸ ἀνατρέψαι τι τῶν ἐνθέσμων παραδόσεων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ἔτι γε μὴν ὡς κοινοῖς χρῆσθαι τοῖς ἱεροῖς κειμηλίοις ἢ τοῖς εὐαγέσι μοναστηρίοις, ἐπισκόπους μὲν ὄντας ἢ κληρικούς καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν, μονάζοντας δὲ ἢ λαϊκοὺς τῆς κοινωνίας ἀφορίζεσθαι.

ցու ավանդություններն ու որևէ նորարարություն հորինել կամ մերժել որևէ բան, որ ընծայված է Եկեղեցուն - [լինի դա] Ավետարան, Խաչի նշան, սրբապատկերային նկար կամ սրբազան մասունք – կամ այլասերվածորեն ու չարամտորեն մտադրվում է ոչնչացնել Ընդհանրական եկեղեցու օրինական ավանդության նույնիսկ որևէ հատվածը միայն, ինչպես նաև [հանդգնում է] սրբազան անդամները կամ նվիրական վանքերը կիրառել հասարակ մարդկանց²⁰⁴ նմանորթյամբ, [ապա] կարգադրում ենք այսպես՝ եթե եպիսկոպոս կամ կղեր լինի, ապա կարգալույծ արվի, եթե վանական կամ աշխարհական, ապա որոշվի [Եկեղեցուց]²⁰⁵:

²⁰⁴ Հունարենով այստեղ կիրառված է *κοινοῖς*, որ նշանակում է *սրբաքան*:

²⁰⁵ Հունարեն *κοινωνία* բառը նշանակում է և՛ *հարդորություն*, և՛ *համայնք*, հետևաբար այստեղ խոսքը եկեղեցուց հեռացվելու մասին է առհասարակ:

ՄԱՍ Գ

ԴՐԱՄԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԱՐՎԵՍ

ՊԱՏԿԵՐՆԵՐԻ ԽՆԴԻՐԸ ՄԻՋՆԱԳՎԱՐՈՒՄ ԸՍՏ ԴՐԱՄԱԳԻՏԱԿԱՆ ՆՅՈՒԹԻ

Արմինե Չոհրաբյան

Հայաստանի պատմության թանգարան

DOI: 10.54503/978-5-8080-1550-0-297

Դրամագիտությունն ունի պատմական գործընթացներում սոցիալ-տնտեսական, ռազմաքաղաքական, գաղափարախոսական հարցերն ուսումնասիրելու իր մեթոդաբանությունը: Պատմության բազմաթիվ շրջադարձային փուլեր հաճախ սկսվել են դրամների պատկերագրության փոփոխությունից՝ ձևավորելով գաղափարախոսությունն արտացոլող խորհրդանիշների կանոնիկ բնույթը: Դրամներն օբյեկտիվ աղբյուր են նաև միջնադարյան դավանաբանական խնդիրները՝ կայսրությունների քաղաքականության համատեքստում քննելու առումով:

Միջնադարյան դրամները, որպես քարոզչության, միջոց արտացոլում են արևմտյան և արևելյան քաղաքակրթությունները ներկայացնող երկու համաշխարհային կրոնների՝ քրիստոնեության և իսլամի միջև գոյություն ունեցող ինչպես հակասությունները, այնպես էլ մշակութային փոխազդեցությունները: Պատկերների արգելքը և, հակառակը, դրանց կիրառումը քրիստոնյա և իսլամական քաղաքակրթությունների պայքարի յուրատեսակ դրսևորում է դառնում ամբողջ միջնադարում:

Պատմական ասպարեզ իջած նոր ուժի համար, որը միշտ ուղեկցվում է իրավաժառանգորդության, իշխանության օրինականության ու միջազգային ճանաչման հիմնախնդիրներով, պատկերը, խորհրդանիշը ձեռք է բերում առանձնակի նշանակություն: Հատկապես դրամաթողարկումը և դրամի պատկերագրությունն են հանդիսանում նոր իշխանության լեգիտիմությունը քարոզող և ամրագրող

միջոց, որոնք արտացոլում են նոր իշխանության ոչ միայն գաղափարախոսությունը, քաղաքական հավակնությունները, այլև կապը նախորդ կառավարող ուժի հետ: «Դրամի պատկերագրությունն արտացոլում է ոչ միայն առանձին տիրակալի, այլև նոր արքայատոհմի գերիշխանության հաստատումը, որը դրան հասել էր ապստամբության և բռնազավթման ճանապարհով»¹:

Բարբարոսական ցեղերը, Ե դարում ավերելով կայսրության մայրաքաղաք Հռոմը, իրենց ատելությունն ուղղում էին քանդակի դեմ, կոտորում և ոչնչացնում այն: Նրանք, ի հակակշիռ հռոմեական կայսրական արվեստի, վերածնեցին կելտական, գերմանական ցեղերի զարդանախշային և զազանային ոճը: «Այս արվեստը հոգեհարազատ էր Եվրոպան բնակեցրած կելտական ցեղերին՝ արթնացնելով նրանց մեջ սեփական վաղ անցյալը, այսպես կոչված «լատենական» կամ ուշերկաթեդարյան մշակույթը (Ք.ա. 2–Բ դդ.), երբ արվեստում կենդանիների և բույսերի տարբեր ձևերը տարալուծվում են զարդանախշի մեջ: Հաստատվում է «ինքնագործ» դեկորատիվ կիրառական արվեստ՝ հակառակ պրոֆեսիոնալի, «ֆիգուրայինի», որը փառաբանում էր կայսրերին: Հռոմեական ժառանգության դեմ պայքարը արտացոլում էր ստրուկների և ազատագրված ցեղերի բողոքը, որոնք կոտորում էին իրենց ճնշողների և կեղեքողների, ինչպես նաև նրանց աստվածների արձանները»²:

Դրա հետ միասին, բարբարոսական թագավորությունները, ընդհուպ մինչև Ը դ., թողարկել են հռոմեաբյուզանդական դրամների ընդօրինակություններ՝ պահպանելով նույն պատկերագրությունը՝ իրենց համար «ատելի» կայսրերի պատկերներով և անուններով (նկ. 1):

Ուշ հռոմեական և վաղ բյուզանդական դրամների վրա չկան Քրիստոսի կամ սրբերի պատկերներ: Դիմերեսին բացառապես կայսրերի պատկերներն են, դարձերեսին կա՛մ խաչ է, կա՛մ Քրիստոսի մենագիրը (Chi-Rho քրիստոգրամ), կամ լաբարում՝ խաչի պատկերով: Կոստանդիանոս Մեծը (306–337) Քրիստոսի մենագի-

¹ Тревэр 1939, с. 275.

² Любимов 1982, с. 14–15.

րը, որն, ըստ ավանդության, երևացել է կայսեր տեսիլքում որպես նրա հաղթանակի նախանշան³, պատկերել է միայն պղնձե դրամներին (նկ. 2): Իտալի պատկերով ամենավաղ դրամները թողարկել է Աքսումի թագավոր Էզանասը (330–358)⁴ (նկ. 3): Հռոմի կայսր Վալենտիանոս Ա-ը (364–374) իր ոսկի դրամներին՝ հատված Անտիոքում, առաջին անգամ պատկերեց խաչ (նկ. 4):

Քրիստոնյա կայսրերը երկար ժամանակ պահպանեցին հռոմեական դրամների դարձերեսի պատկերագրությունը Վիկտորիայի պատկերով, սակայն աստվածուհու ձեռքի խորհրդանիշները՝ պսակը, ճյուղը փոխարինեցին խաչակիր գավազանով: Կարելի է թևավոր Վիկտորիային ներկայացնել պարզապես որպես հրեշտակ, սակայն պատկերին ուղեկցող գրությունը՝ VICTORIA AVGVSTORVM (Հաղթած կայսր) հիմք է տալիս մտածել, որ պատկերի տակ «թաքնված է» հենց Հաղթանակ/Վիկտորիան⁵ (նկ. 5): Դարձերեսի պատկերագրությունը ենթադրում էր ուղղափառ քրիստոնեության հաղթանակը կայսրության ինչպես արտաքին, այնպես էլ ներքին թշնամիների, հատկապես ադանդավորական շարժումների նկատմամբ, որոնք միշտ Բյուզանդիային մեծ խնդիրների առաջ են կանգնեցրել: Հուստինոս Բ կայսրը (565–578) ոսկե դրամի դարձերեսին պատկերեց Կոստանդնուպոլիսը՝ գահին բազմած կանացի ավեգորիկ պատկեր (նկ. 6): Մայրաքաղաքը մարմնավորող պատկերը պայմանավորված էր նրանով, որ կայսրը կորցրել էր իր նախորդի՝ Հուստինիանոս Ա-ի (527–565) նվաճած տարածքները Արևմուտքում և իր ուշադրությունը կենտրոնացրել էր Կոստանդնուպոլիսը բարեկարգելու վրա:

Տիբերիոս Բ կայսեր օրոք (578–582) Վիկտորիայի պատկերի փոխարեն դրամի դարձերեսին հանդես է գալիս աստիճանաձև հիմքին կանգնեցված մեծադիր գորավոր խաչը՝ խորհրդանշելով Քրիստոսի խաչելության վայր Գողգոթան (նկ. 7):

³ **Донини** 1989, с. 218.

⁴ **Higel** 2003, p. 3.

⁵ Բյուզանդիայի կայսրեր, ընդհուպ մինչև Կոստանդին Ե-ը (741–775), պահպանեցին դարձերեսի այս գրությունը, որն ի հայտ է եկել Հռոմում դեռևս Ա դարում:

Վաղ շրջանում Քրիստոսի պատկերումը դրամների վրա հանդիպում է միայն հատուկ առիթներով թողարկումներում: Դրանցից առաջինը Մարկիանոս կայսեր (450–457) և Պուլխերիայի, մյուսը՝ Ադրիանոսի (491–518) և Արիադնեի ամուսնության առիթով թողարկված սոլիդներն են: Այդ դրամների դարձերեսին Քրիստոսը կանգնած է կայսրական գույգի միջև՝ օրհնելով նրանց ամուսնությունը: Նման պատկերազրույթունը քրիստոնյա աշխարհում լայն տարածում ուներ, որի մասին վկայում են ամուսնական մատանիները, մեդալիոնները և այլն⁶:

Արծաթե դրամը քարոզչության գործիք

Դրամը որպես քարոզչության միջոց հաճախ իր արտացոլումն է գտնում ոչ միայն պատկերազրույթյան, այլև դրամի մետաղի մեջ: Արծաթի և ոսկի դրամների թողարկման խնդիրը եղել է Արևելքի և Արմուտքի պայքարի յուրատեսակ դրսևորում: Ալեքսանդր Մակեդոնացուց սկսած Արևմուտքը ոսկու, իսկ Արևելքը արծաթի ստանդարտի տարածաշրջան է եղել: Սակայն ինչպես Արևելքն էր պարբերաբար ձգտում զբաղեցնել Արևմուտքի տեղը որպես ոսկու տարածաշրջան, այնպես էլ Արևմուտքն էր արծաթի թողարկմամբ պարբերաբար ձգտում նվազեցնել իր ոսկու արտահոսքը Արևելք: Ե դ. Բյուզանդիայի և Սասանյան Իրանի միջև կնքված փոխադարձ համաձայնությամբ տարածաշրջանը բաժանվում է դրամական շրջանառության երկու ոլորտի, համապատասխանաբար միմյանց լրացնող երկու դրամական համակարգով, Արևմուտքում հաստատվում է ոսկու, իսկ Արևելքում՝ արծաթի ստանդարտ⁷:

Ամբողջ Չ դ. Բյուզանդիան արծաթե դրամներ թողարկել է միայն հատուկ առիթներով⁸: Դրանց դարձերեսին հաճախ պատկերված է կայսրը՝ լուսապսակով, որը հավանաբար ընդգծում է Բյուզանդիայի կայսեր սրբազնությունը՝ որպես Քրիստոսի փոխանորդ

⁶ Հովհաննիսյան 2014, էջ 62:

⁷ Meix 1973, p. 376:

⁸ Grierson 1968, p. 17.

երկրի վրա (նկ. 8): «Չորրորդ դարի վերջում արդեն կայսրը սուրբ էր, ապրում էր Սրբազան պալատում՝ սուրբ արարողությամբ շրջապատված և, քանի դեռ արժանի էր, հարգվում էր որպես Աստոծ Փոխանորդ»⁹: Արևելքում Բյուզանդիան ընդհանրապես արծաթե դրամներ չի թողարկել՝ պահելով Պարսկաստանի հետ Ե դ. կնքած համաձայնագրի պայմանները: Իրավիճակը փոխվում է Է դարում:

614 թ. պարսկա-բյուզանդական պատերազմի ժամանակ Սասանյան Խոսրով Բ-ի (590–628) զորքերը մտնում են Երուսաղեմ և գերության տանում խաչափայտը: 615 թ. Բյուզանդիայի կայսր Հերակլետոսը (610–641) մտցնում է ծանր քաշի նոր արծաթե դրամ հեքսագրամը (վեց գրամար), որի տեսական քաշն է 6.82 գ.¹⁰ (նկ. 9): Դրամի դիմերեսին պատկերված են Հերակլետոսը որդու՝ Հերակլետոս Կոստանդինի հետ: Դարձերեսին Չորսվոր խաչը՝ աստիճանաձև հիմքի վրա:

Հերակլետոս կայսրը (610–641), արծաթե նոր տիպի դրամներ թողարկելով, դրանք դարձրեց քարոզչության կարևոր գործիք, որով ընդհարումը Պարսկաստանի հետ ձեռք էր բերում «սրբազան պատերազմի» նշանակություն: Հերակլետոսի թողարկած արծաթե հեքսագրամը, որի դարձերեսին աստիճանաձև հիմքին պատկերված խաչը խորհրդանշում էր Գողգոթան և Քրիստոսի խաչափայտը, նշանավորում էր նոր պայքարի սկիզբ՝ Սուրբ խաչը Երուսաղեմ վերադարձնելու համար: Դա է վկայում հեքսագրամի դարձերեսին հայտնված գրությունը. «Թող Աստված օգնի հռոմեացիներին»: Խաչափայտը հաջողվեց վերադարձնել միայն 628 թ.՝ Հերակլետոսի ձեռնարկած հաջող ռազմական արշավանքների արդյունքում: Սակայն հեքսագրամները մնացին շրջանառության մեջ նաև Հերակլետոսից հետո՝ մինչև Հուստինիանոս Բ-ը: Նույն 628 թ. Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի միջև հաշտություն կնքվելուց մոտ մեկ ամիս անց դավադրաբար սպանվեց Խոսրով Բ-ը՝ երկիրը թողնելով տնտեսական և քաղաքական ծանր կացության մեջ: Կտրուկ նվազեց սասանյան արծաթե դրամների թողարկումը, որը հավանաբար

⁹ Runciman 1975, p. 17.

¹⁰ Grierson 1968, p. 18.

հույսեր էր ներշնչում Բյուզանդիային, թե հատկապես իր արծաթե դրամը իշխող կղառնա Արևելքում: Դրան խանգարեցին արաբական նվաճումները, երբ արաբներն իրենց գրաված տարածքները բաժանեցին երկու ոլորտի. Բյուզանդիայից վերցված տարածքներում շրջանառվում էին ոսկե և պղնձե արաբ-բյուզանդական, իսկ նախկին պարսկական տարածքներում՝ արաբ-ասասնյան արծաթե դրամները:

Պատահական չէր նաև հեքսագրամի քաշի ընտրությունը, որը կրկնում էր աստվածաշնչյան սրբազան սիկդի քաշը՝ դրամին հաղորդելով բացառիկ սրբազան նշանակություն: Հրեական կշռադրամային համակարգին վերաբերող աղբյուրները ընդհանուր շեքել/սիկդ անվան տակ ներկայացնում են ստատերը կամ տյուրոսյան տետրադրախման՝ մոտ 13.5 գ. քաշով, իսկ սրբազան շեքել/սիկդի տակ կես շեքելը կամ դիդրախման (հայկական աղբյուրներում՝ դիդրաքմե/երկդրամեան¹¹)՝ 6.75 գ.¹²: Սրբության սիկդը կամ կես շեքել/դիդրախման, ըստ Աստվածաշնչի, տաճարին նվիրաբերվող դրամն էր. «Երբ նրանք Կափառնայում եկան, երկդրամեան տուրքը պահանջողները մոտեցան Պետրոսին և ասացին. «Ձեր վարդապետը երկդրամեանը չի՞ տալիս»: Նա դիմեց Քրիստոսին, որը պատասխանեց. «Գնա՛ ծով ու կարթ գցի՛ր, և առաջին Ձուկը, որ դուրս կելնի, վերցրո՛ւ ու բա՛ց նրա բերանը և մի սատեր (ստատեր) կգտնես. ա՛ռ այն և իմ ու քո փոխարեն նրանց կտաս»¹³:

Ըստ Ֆ. Գրիերսոնի, Հերակլետոսը թողարկելով հեքսագրամը, «վերակենդանացրեց» հին դիդրախման¹⁴: Վերջինս Դիոկղետիանոս կայսեր բարեփոխումներից հետո Արևելքում հարկային գանձվող դրամական միավորն էր: Դիդրաքմեն, որպես գլխահարկի դիմաց գանձվող դրամ, հիշատակում է Մովսես Կաղանկատվացին. «Մովորութեան աշխարհագրի Պարսից թագաւորութեան զգլխահարկ զդիդրաքմա»¹⁵:

¹¹ Վարդանյան 1983, էջ 232:

¹² Shmitt-Korte, Price 1994, p. 126–127.

¹³ Մատթ. ԺԷ, 24–27:

¹⁴ Grierson 1968, p. 17.

¹⁵ Մովսես Կաղանկատուացի 2010, էջ 220:

Հեքսագրամը նշանակում է նաև վեցթևանի աստղ, որն առաջանում է հունարեն Ι(Ιησός) և Χ(Χριστός) տառերի համադրումից: Այս խորհրդանիշը լայնորեն տարածված էր վաղ բյուզանդական արվեստում (նկ. 11): Հեքսագրամը՝ միաժամանակ նաև որպես Դավթի աստղը խորհրդանշող բառ, ընդգծելու էր Բյուզանդիայի կայսեր և Դավթի թագավորի ու նրա սերնդի կապը Քրիստոսի հետ¹⁶:

Հեքսագրամը և՛ իր խորհրդանշական քաշով, և՛ պատկերագրությամբ, և՛ դրամի անվան գույգ նշանակությամբ, քարոզում էր բյուզանդական բանակի առջև դրված սրբազան նպատակը: Այն է՝ պայքարել և պարսկական գերությունից ազատել Քրիստոսի խաչափայտը՝ վերադարձնելով այն Երուսաղեմ:

Պատկերամարտության շրջանում նույնպես, առաջին հերթին, արծաթե դրամները դարձան նոր քաղաքականության քարոզչության միջոց, ինչպես Է դ. հեքսագրամները: Հեքսագրամին փոխարինեց արծաթե նոր դրամական միավոր միլիարեսիոնը, առանց դիմերեսի կայսեր պատկերի: Պատկերամարտ առաջին կայսր Լևոն Գ-ի (717–741) մտցրած միլիարեսիոնում զորավոր խաչը տեղափոխվեց դիմերես, իսկ դարձերեսին տեղ գտավ արաբական դրամի ոճը հիշեցնող գրություն (նկ. 12): Առանց պատկերների արծաթե դրամի թողարկումը, հնարավոր է, փորձ էր մրցակցել օրեցօր արծաթե դիրհեմների թողարկման մեծ ծավալներ իրականացնող Արաբական խալիֆայության հետ:

Չ. Մայլար նշում է, որ «Բյուզանդական արծաթե դրամը կրում է զորավոր խաչը՝ աստիճանաձև հիմքի վրա և քրիստոնեական գրություններ՝ խառը լատիներեն, հունարեն տառերով, այն դեպքում, երբ արաբական դրամը միայն գրություններով է և քուֆի տառերով, սակայն դրանց թողարկումը, ընդհանուր ոճը, երկուսի մոտավոր քաշը և չափը արտառոց նման են»¹⁷: Չ. Մայլար հիմնավորում է կապը արաբական դիրհեմի և բյուզանդական միլիարեսիոնի միջև այն փաստով, որ բյուզանդական արծաթե միլիարեսիոնը հաճախ խփված է արաբական դիրհեմի վրա: Չեն հանդիպում արաբական դրա-

¹⁶ **Չոհրաբյան** 2021, էջ 111:

¹⁷ **Miles** 1960, p. 189.

մի վրա խփված Լևոն Գ-ի միլիարեսիոններ: Դրանք վերաբերում են Կոստանիդին Ե-ի և Լևոն Դ-ի, Լևոն Դ և Կոստանիդին Չ-ի, Կոստանիդին Չ-ի և Իրենեի (նկ. 13), Թեոփիլոսի և Միքայել Գ-ի որոշ թողարկումներին, որոնց տակ ակնհայտ նկատվում են արաբական դրամի հետքեր¹⁸: Ամենայն հավանականությամբ սկսած Կոստանիդին Չ-ից նկատվում է արծաթի սղություն, քանի որ վերջին օմայանները և հատկապես արբասյանները արծաթե դրամների թողարկումը հասցրեցին մեծ չափերի, որոնց հետ միաժամանակ ոսկի և արծաթ թողարկող Բյուզանդիան ի վիճակի չէր մրցել: Պատկերամարտության ամենաձանր հետևանքներից էր նաև, որ 781 թ. կայսերական դրամները դադարեցին հատվել Հռոմում: Հռոմի պապը լիովին թեքվել էր ֆրանկների կողմը: Նա 800 թ. Սբ. Պետրոսի տաճարում Հռոմի կայսր է օծում Կարլոս Մեծին¹⁹:

Պատկերամարտության շրջանում թողարկված բյուզանդական արծաթե միլիարեսիոնը ավելի թեթև էր կշռում, քան արաբական դիրհեմը, որը նույնպես նվազեցնում էր բյուզանդական արծաթի մրցակցության աստիճանը արաբական արծաթի նկատմամբ: Այդ մասին են վկայում դրամական գտածոները:

Զնայած Հյուսիսային և Արևելյան Եվրոպայում քննվող ժամանակաշրջանում դեռևս չէր ձևավորվել սեփական դրամական տնտեսություն, սակայն այդ տարածքները ընդգրկվել էին միջազգային առևտրի ոլորտ: Ը-Ժ դդ, Հյուսիսային և Արևելյան Եվրոպայում արծաթե ընդունվում էր պարզապես որպես փող, անկախ նրանից դա մետաղադրամ էր, թե զարդ: Այդ տարածքներում գերմանական պֆեննինգներին համահավասար լայնորեն շրջանառվում էին արաբական արծաթե դրամները: Բյուզանդական դրամներն այդ ժամանակաշրջանին վերաբերող գանձերում տոկոսային առումով ամեն

¹⁸ Miles 1960, p. 194.

¹⁹ 793 թ. Կառլոս Մեծը (768–814), որի ժամանակաշրջանը համընկնում է պատկերամարտության շրջանին, իրականացրեց դրամական բարեփոխում և շրջանառության մեջ մտցրեց արծաթի ավելի ծանր քաշի դրամներ՝ դենիեդենարը դարձնելով հիմնական շրջանառվող միջոց: Պետք է ընդգծել, որ Կառլոսի դրամները նույնպես առանց պատկերների են: Դրանց դիմերեսին խաչի պատկեր է, իսկ դարձերեսին՝ Կառլոսի անվան մենագիրը:

նափոքր և ոչ էական խումբն են կազմում և հայտնաբերվում են միշտ արծաթե զարդերի հետ²⁰: Դա ևս մեկ անգամ ցույց է տալիս, որ բյուզանդական միլիարեսիոնները լայն թողարկում չեն ունեցել և նախատեսված են եղել ավելի շուտ ներքին շրջանառության համար որպես գաղափարակիր նոր երևույթ: «Նման դեպքերը ցույց են տալիս, որ միլիարեսիոնը ոչ միայն տնտեսական, այլև սոցիալական արժեք ուներ՝ որպես հասարակական հեղինակություն և կարգավիճակ ներկայացնող առարկա: Հավանաբար այդ պատճառով է, որ բյուզանդական արծաթե դրամները Սկանդինավիայում շատ սահմանափակ շրջանառություն են ունեցել»²¹:

Առ այսօր Հայաստանի տարածքում չեն հայտնաբերվել պատկերամարտության ժամանակաշրջանի բյուզանդական ոչ միայն արծաթե, այլ նույնիսկ ոսկի դրամներ: Դա, անշուշտ, բացատրվում է նրանով, որ Հայաստանն այդ շրջանում ամբողջովին ընդգրկված էր Արաբական խալիֆայության դրամական տնտեսության ոլորտ: Ավելին, այդ շրջանում ոչ միայն արաբական դրամներն էին շրջանառվում Հայաստանում, այլև Հայաստանի մի քանի քաղաքներում գործում էին դրամահատարաններ, որտեղ հատվում էին օմայյան, այնուհետև արբաայան կանոնավոր թողարկումներ:

**«Պատկերների պատերազմը» Բյուզանդիայի կայսր
Հուստինիանոս Բ-ի (685–695, 705–711) և Օմայյան խալիֆ
Աբդ ալ-Մալիքի (685–705) միջև**

Անդրե Գրաբարը ժամանակին նշել է, որ Ը-Թ դդ. Բյուզանդիայում տարածված պատկերամարտության վեճերի ակունքը՝ «պատկերների պատերազմն էր» հռոմեական կայսր Հուստինիանոս Բ-ի (685–695, 705–711) և խալիֆ Աբդ ալ-Մալիքի (685–705) միջև²²: Այս պատերազմի հիմնական զենքը դարձավ երկու կողմերի փոխկապակցված դրամական բարեփոխումը՝ ծնելով արմատապես նոր

²⁰ **Androshchuk** 2019, p. 55.

²¹ **Androshchuk** 2019, p. 88.

²² **Grabar** 1957, p. 77–84.

խնդիրներ: Հուստինիանոս Բ-ը թողարկեց առաջին բյուզանդական դրամը Քրիստոսի կիսանդրիով, իսկ Աբդ ալ-Մալիքը ներկայացրեց «Կանգնած խալիֆ» տիպի ոսկի և պղնձե դրամները: Խալիֆի ոսկե այս դրամների թողարկումը թվագրվում է հիջրայի 74–77 թթ. (693–697 թթ), այսինքն՝ Հուստիանոսի կողմից Քրիստոսի պատկերով դրամների թողարկումից անմիջապես հետո²³: «Պատկերների հակամարտությունն», անկասկած, ընթանում էր շատ սուր խալիֆ Աբդ ալ-Մալիքի և Հուստինիանոս Բ-ի դրամների թողարկումների միջոցով այս կայսեր առաջին գահակալության տարիներին:

Հուստինիանոս Բ-ի առաջին գահակալության շրջանում (685–695) կայսեր գործողությունները ուղղված էին Բյուզանդիայի դիրքերի ամրապնդմանը՝ ինչպես ներսում, այնպես էլ դրսի իր դաշնակիցների և թշնամիների շրջանում: 688 թ. նա կնքեց նոր պայմանագիր արաբների հետ, որի համաձայն խալիֆ Աբդ ալ-Մալիքը պարտավորվում էր օրական վճարել հազար դահեկան հարկ²⁴: Խալիֆը ստիպված էր ընդունել այդ պայմանը, որպեսզի կարողանար ողջ ուժերը նետել խալիֆայության ներսում գլուխ բարձրացրած կենտրոնախույս ուժեր դեմ: Աբդ ալ-Մալիքի օրոք թեժացել էր հակամարտությունը Դամասկոսի՝ օմայան խալիֆի և Մեքքայի, այսինքն՝ արաբների բնօրրանը ներկայացնող ուժերի միջև, որն առաջնորդում էր հակախալիֆ Աբդուլլահ իբն Չուբայրը: Վերջինիս կողմնակիցներն օմայաններին համարում էին իսլամից հեռացած և Մուհամեդին դավաճանած իշխանություն՝ գտնելով, որ, Դամասկոսը մայրաքաղաք դարձնելով, օմայանները հավակնում էին ներկայանալ իբրև Արևելքի աշխարհիկ տիրակալներ՝ մելիքներ²⁵: Իբն Չուբայրը իր նստավայրն էր դարձրել մահմեդականների հոգևոր կենտրոն Մեքքան: Նրա իշխանությունը ճանաչում էին Արաբական թերակղզու ցեղե-

²³ Miles 1967, p. 206.

²⁴ Թեոփանես Խոստովանող 1983, էջ74:

²⁵ Այս թեման զարգացրեցին արբասյան շրջանի մատենագիրները, որոնք օմայաններին, բացառությամբ Օմար Բ-ից, համարում էին աշխարհիկ կառավարողներ, և օմայանների վերացումն ու Մուհամեդի ազգական արբասյանների իշխանության գալը ներկայացնում որպես «անօրեն արքաների» փոխարինումը «իսկական խալիֆներով, Бартольд 1966, с. 17:

րը, Իրաքը և Խորասանը, իսկ Օմայանների վերահսկողության ներքո էին մնացել միայն Ասորիքն ու Եգիպտոսի մի մասը:

Աբդ ալ-Մալիքի կողմից Հերակլետոս կայսեր ոսկե սոլիդների պատկերագրության մեջ մասնակի փոփոխություններ մտցնելը և դրանք մասնակիորեն «խալամականացնելը» առնչվում է օմայան իշխանության դեմ դուրս եկած «հակախալիֆ» Աբդուլլահ Իբն Չուբայրի գործողությունների հետ²⁶: Չորավոր խաչը, որը դրամաթողարկման մեջ քրիստոնեության հիմնական խորհրդանիշն էր դարձել, փոխարինվում է Մարգարեի նիզակով կամ գավազանով, սակայն նույն աստիճանաձև հիմքի վրա, ինչպես որ խաչը պատկերվում էր բյուզանդական դրամներում: Մա առաջին դեպքն է, երբ արաբները ոսկին օգտագործել են իրենց կրոնական ինքնությունը ի ցույց դնելու նպատակով: Ուստի պատահական չէ, որ կարճ ժամանակ անց հերակլետոսյան ոսկե սոլիդներին հայտնվում է իսլամի կարևորագույն խորհրդանիշը՝ շահադան. «Հանուն Ալլահի, Չկա աստված Ալլահից բացի, Մուհամեդը Ալլահի մարգարեն է»²⁷: Ճահադայի տեղադրումը դրամին արդեն էական առաջընթաց էր, որը վարչաֆինանսական մեծ բարեփոխումների համար ճանապարհ պետք է բացեր (նկ. 14): Հավանաբար Թեոփանեսի հաղորդումը այս դրամների մասին է. «...ընդունեց (Հուստինիանոս Բ-ը – Ա.Չ.) Աբդալմելիքի նոր կտրած, նախկինում շրջանառության մեջ չեղած դրամը: ...Աբդալմելիքը, լսելով այդ մասին, սադայելական կեղծավորությամբ կոչ էր անում չվերացնել խաղաղությունը, ընդունել իր դրամը, այնպես, ինչպես արաբները, թեև շրջանառության մեջ չեն ընդունում հռոմեական դրամը, ընդունում են այն որպես քաշով մետաղ: Արաբների նոր դրամ կտրելուց հռոմեացիները ոչ մի վնաս չեն կրում: Կայսրը նրա աղերսը վախի նշան համարեց, չհասկացավ, որ նրանց նպատակը մարդայիտների գորաբանակի լուծարքն էր, խաղաղությունը վերացնելու հարմար առիթի որոնումը»²⁸: Այս դրամներն են հավա-

²⁶ Հերակլետոս կայսեր ոսկե սոլիդները թողարկվել են մեծ քանակությամբ և ամբողջ Է դ. ընթացքում լայն շրջանառություն են ունեցել արաբների կողմից նվաճած նախկին բյուզանդական տարածքներում:

²⁷ Miles 1967, p. 210

²⁸ Թեոփանես Խոստովանող 1983, էջ 77:

նաբար սաղրել Հուստինիանոս Բ-ին թողարկել Քրիստոսի պատկերով դրամներ, քանի որ Աբդ ալ-Մալիքը շահադայով դրամները թողարկել է ավելի վաղ, մուսուլմանական համայնքն իր շուրջն համախմբելու միտումով:

692 թ. Աբդ ալ-Մալիք խալիֆն ականավոր գորավար ալ-Հաջաջ իբն Յուսուֆին ուղարկում է Հիջազ՝ ճնշելու Աբդուլլահ իբն Չուբայրի ապստամբությունը: Ալ-Հաջաջի կողմից Մեքքայի գրավումը և Իբն Չուբայրի նկատմամբ հաղթանակը, Օմայանների համար ճանապարհ է բացում ողջ մուսուլմանական աշխարհն իրենց իշխանության տակ միավորելու, ինչպես նաև խալիֆի ժառանգական իրավունքը վերջնականապես իրենց տոհմին ամրագրելու համար: Նույն թվականին մահմեդականները, մեղադրելով բյուզանդացիներին պայմանագրի պայմանները խախտելու մեջ, մտան Առաջին Հայք և Մերաստիայի մոտ ջախջախեցին Հուստինիանոս Բ-ի բանակը:

Վերոհիշյալ իրադարձությունները առիթ հանդիսացան, որպեսզի Հուստինիանոս Բ-ը դրամների միջոցով նոր հակադարձող քայլ անի ընդդեմ արաբների: Բալաճուրին հաղորդում է, որ արաբներն Եգիպտոսի գրավումից հետո պապիրոս էին արտահանում Բյուզանդիա, որի դիմաց վճարվում էին բյուզանդական ոսկե դրամով: Սակայն Աբդ ալ-Մալիք խալիֆը որոշում է պապիրոսների վրա տեղադրել իր Աստծո անունը, մասնավորապես՝ «Նա է միակ Ալլահը» գրությունը: Կայսրը պատասխանում է «Դուք ձեր պապիրոսի գալարների վրա դնում եք բաներ, որ մենք ատում ենք: Եթե դրանից հրաժարվեք, լավ, եթե ոչ, ապա դինարների վրա կգրենք այնպիսի բաներ ձեր մարգարեի մասին, որ դուք կսկսեք ատել»²⁹: Հուստինիանոսը հավանաբար իր «սպառնալիքը» իրագործել է Քրիստոսի պատկերով դրամներ թողարկելով, ինչն էլ հավանաբար Բյուզանդացիների և արաբների միջև պայքարը բերել է կրոնական դաշտ:

692–695 թթ. առաջին անգամ Բյուզանդիայի պատմության մեջ թողարկվեցին դրամներ՝ դիմերեսին տեղադրելով Քրիստոսի պատկերը, իսկ դարձերեսին՝ կայսեր պատկերը : Հուստինիանոս Բ-ը ոսկե սոլիդի և արծաթե հեքսագրամի դարձերեսին պատկերված է՝

²⁹ Արաբ մատենագիրներ Թ–Ժ դդ. 2005, էջ 284

ձեռքով բռնած խաչը՝ աստիճանաձև հիմքի վրա, սեմիսիսին՝ երկարածգված խաչը գնդի վրա, տրեմիսիսին առանձին խաչը³⁰ (նկ. 15): Քրիստոսը դրամի դիմերեսին, իսկ կայսրը՝ դարձերեսին պատկերելը միանգամայն աննախադեպ երևույթ էր: Հռոմեաբյուզանդական դրամներում դիմերեսը միշտ վերապահված է եղել կայսեր պատկերին: Բնական է, որ կայսեր՝ դիմերեսից հրաժարումը հոգուտ Քրիստոսի պայմանավորված է քաղաքական շարժառիթներով, որը պահանջում էր որոնել գաղափարախոսական նոր լուծումներ: Այդ հարցերը մանրամասն քննել է Ջ. Բրեքենրիջը³¹:

692 թ. գումարվում է Տրուլոյի Չ եկեղեցաժողովը, որի 82-րդ կանոնը ընդունելի էր համարում Քրիստոսին մարդակերպ ներկայացնելը, արգելելով՝ Աստծու Որդուն գառան կերպարով պատկերելը: «Բյուզանդական դրամների պատկերագրության մեջ բեկումնային պահերից է 82-րդ կանոնի գործնական կիրառումը: Հուստինիանոսը Քրիստոսին պատկերել է տալիս դրամի դիմերեսին՝ ցանկանալով արտահայտել իր բարեպաշտությունը, իսկ իրեն նեկայացնում է դարձերեսին՝ կանգնած, խաչը ձեռքին և ակակիա³² բռնած: Դրամի շրջագծում «Հուստինիանոս ծառա Աստծո» գրությունն առավել ընդգծում է այդ գաղափարը:»³³:

Նոր նշանակություն ձեռք բերեցին նաև Հուստինիանոս Բ-ի դրամի դիմերեսի և դարձերեսի գրությունները: Քրիստոսի պատկերն ուղեկցող գրությունն է. «Հիսուս Քրիստոս թագավորների թագավոր» (IHS CRISTOS REX RESNANTIUM), որի գործառույթը պայքարի ճանապարհով հաղթելը չէ, այլ կառավարումը, իսկ կայսրը՝ որպես Քրիստոսի ծառա, դառնում է վերջինիս կառավարումն իրականացնողը երկրի վրա: Քրիստոսն այդ ձևով հիշատակված է

³⁰ Սոլիդ բյուզանդական լիարժեք դրամ, սեմիս՝ սոլիդի 1/2, տրեմիսիս՝ սոլիդի 1/3:

³¹ Breckenridge 1959:

³² Ակակիան (այլ անունն է անեքսիակակիա) կայսրական ծիսական հանդերձանքի մաս: Իրենից ներկայացնում է կտորից տոպրակ՝ հողով լցված, որը Բյուզանդիայի կայսրը հանդիսավոր երթերի ժամանակ պահում էր ձախ ձեռքում որպես երկրային անցավոր կյանքի մասին հիշեցում:

³³ Հովհաննիսյան 2014, էջ 64–65:

Նոր կտակարանաում. «պահել՝ քեզ զպատուիրանն, անբիժ՝ անարատ, մինչև ի յայտնութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի. զոր յիւր ժամանակս ցուցցէ երանելին, և միայն հօօր, Թագաւոր թագաւորաց, և Տէր տերանց»³⁴:

Թագավորների թագավորը³⁵ կամ արքայից արքան կայսրական տիտղոս է, որը կրել են Արևելքի տիրակալները (Աքեմենյաններ, Մասանյաններ և ուրիշներ³⁶): Բյուզանդիան դեռ չէր մոռացել Մասանյանների դեմ պատերազմները, հատկապես Երուսաղեմի գրավումը, որը «ծնեց» հեքսագրամները³⁷: Է դ. վերջում արդեն պարզ է դառնում, որ արաբները եկել են դառնալու Արևելքի նոր կայսրություն: Դրամի միջոցով Հուստինիանոսը ցանկանում էր ցույց տալ որ կա մեկ կայսրություն՝ Բյուզանդիան, որի կայսրը թագավորների թագավոր Քրիստոսի տեղապահն է երկրի վրա:

Հուստինիանոսի այս դրամներին ի պատասխան, Աբդ ալ-Մալիքը թողարկեց այսպես կոչված «կանգնած խալիֆ» տիպի ոսկե և պղնձե դրամները: Մենք տեսնում ենք, որ իսլամական աշխարհում պատկերը նույնպես դառնում է քարոզչության միջոց, աշխարհիկի և հոգևորի միջև պայքարի յուրատեսակ դրսևորում³⁸: Խալիֆի ձեռքի սուրը խորհրդանշում էր ինչպես քրիստոնյա Բյուզանդիայի դեմ տարած հաղթանակը, այնպես էլ ապստամբ արաբ առաջնորդներին ջախջախելը և ամբողջ արաբական աշխարհը իրեն հպատակեցնելը: Խալիֆի պատկերի շուրջ շահադան է, իսկ դարձերեսին՝ թողարկման տարին:

«Կանգնած խալիֆ» տիպի պղնձե թողարկումներում հանդիպում ենք «Աբդ ալլահ» արտահայտությունը, որը կրկնում է Հուստինիանոս Բ-ի դրամի դարձերեսի գրությունը՝ «Աստժո ծառա»: Սա ևս մեկ

³⁴ Ա. Տիմոթեոս Չ. 14–15:

³⁵ Բյուզանդացիներն իրենց կայսրերին բաաիլևս էին կոչում:

³⁶ Արքայից արքա տիտղոսը հելլենիստական աշխարհում տես՝ **Варданын** 2011:

³⁷ **Չոհրաբյան** 2021, էջ 110–111:

³⁸ Իրականում Ղուրանում խոսք չի գնում պատկերների արգելքի մասին, այդ մասին խոսվում է հաղիսներում:

կռվան է, որ արաբ խալիֆը, իր նախառեֆորմյան դրամներում հետևել է բյուզանդական դրամի պատկերագրությանը³⁹ (նկ. 16):

Ոչ մի այլ դրամ չի նշանավորել Իսլամական համընդհանուր կայսրության ձևավորման շրջադարձային կետն ավելի լավ, քան հայտնի՝ «կանգնած խալիֆի» տիպը: Խալիֆն առաջին անգամ ներկայացնում է իր կայսերական իշխանությունը, ինչպես դա անում էին Բյուզանդական կայսրերը կամ Մասանյան շահնշահերն իրենց դրամների վրա:

Իրագործելով իր առջև դրված նպատակները, որոնք ուղղված էին ներքին և արտաքին թշնամիների դեմ, Աբդ ալ-Մալիքը հրաժարվում է «կանգնած խալիֆ» տիպից և թողարկում է միայն գրություններով ոսկե և արծաթե դրամներ: Օմայան արձանագիր ոսկե դրամների թողարկման սկիզբը Հիջրայի 76 թ. (= 695/96 թ.), իսկ արծաթինը՝ Հիջրայի 77 թ. (=696/97 թ.)⁴⁰: Հետոռեֆորմյան դրամներում բացակայում է ոչ միայն պատկերը, այլև խալիֆի անունը: Այդ նորամուծությունը պահպանվեց հետագա մյուս բոլոր օմայան խալիֆների օրոք: Դրամների գրությունները բացառապես կրոնական մեջբերումներ են:

Հուստինիանոս Բ-ը երկրորդ անգամ գահ բարձրացավ 705 թ.: Եթե առաջին կառավարման տարիների (685–695) դրամական թողարկումներում Հիսուսը պատկերված է երկար մագերով և մորուքով, երկրորդ շրջանի (705–711) դրամներում Աստծո Որդին ավելի երիտասարդ է, դիմագծերով հիշեցնում է Հուստինիանոս Բ-ին⁴¹ (նկ. 17):

Չ. Մայսը տալիս է երկու կայսրերի՝ Հուստինիանոսի և Աբդ ալ-Մալիքի «պատկերագրական պայքարի» ընթացքում թողարկված դրամների ժամանակագրական հաջորդականությունը: Սկզբում Աբդ ալ-Մալիքը հերակլետոսյան դրամներում տեղադրում է շահադան: Հուստինիանոս Բ-ը դրան պատասխանում է երկար մորուքով Բրիստոսի պատկերով դրամների թողարկմամբ: Նույն ժամանակ խալիֆը թողարկում է «կանգնած խալիֆ» տիպի ոսկե և պղնձե

³⁹ Treadwell 2011, p. 155

⁴⁰ Большаков 1984, с. 168.

⁴¹ Հուստինիանոս Բ-ի դրամներին Բրիստոսի պատկերագրական առանձնահատկությունները տե՛ս Հովհաննիսյան 2014, էջ 63–66:

դրամները⁴²: 695 թ. Հուստինիանոս Բ-ը ստիպված էր ժամանակավորապես հրաժարվել դրամների այս պատկերագրական պատերազմից, քանի որ գրկվեց իշխանությունից և Բյուզանդիայի գահը վերադարձրեց միայն 705 թ., երբ արդեն խալիֆ Աբդ ալ-Մալիքը լիովին իրականացնելով իր դրամական բարեփոխումը, մահացել էր:

Կայսեր երկրորդ գահակալության թողարկումները պատկերում են Քրիստոսին կարճ գանգուր մագերով և փոքրիկ մորուքով, այսպես կոչված ասորապաղեստինյան պատկերագրական տեսակը, որը նաև կոչվում է պատմական: Տիրոջ կերպարի երկու տարբերակներն էլ տարբերվում են կատարման ոճով. առաջինը ավելի անտիկ ավանդույթներին է մոտ՝ շնորհիվ մարմնի ձևի պլաստիկ մշակման, երկրորդը՝ համեմատաբար պայմանական և սխեմատիկ:

Քրիստոսի պատկերին ուղեկցող թագավորների թագավոր տիտղոսը կրկնվում է, ինչպես նախորդ թողարկումներում, սակայն Փրկչի անվանն այժմ նախորդում է D[ominus] N[oster] հապավումը (dN IhS ChS REX REGNANTIUM): Այս արտահայտությունը կիրառվել է ուշոռնեական և բյուզանդական դրամներում կայսեր անունից առաջ և նշանակել է Մեր տերը: Այս մանրամասները ցույց են տալիս, որ Բյուզանդիայի կայսրերը, Քրիստոսին ներկայացնելով կայսերական տիտղոսներով, փորձում էին Աստծու Որդուն հավասարացնել իրենց կարգավիճակին: Դա առավել լավ արտահայտված է Հուստինիանոս Բ-ի երկրորդ դրամներում, ուր կայսրը հանդես է գալիս իբրև Հիսուսի երկրային մարմնավորում: Դա Հռոմի ուշ անտիկ դրամների պատկերագրական ավանդույթների յուրատեսակ վերածնունդ էր, երբ Գ-Դ դդ., կայսրերը իրենց նույնացնում էին Արևին (Sol): Հուստինիանոս Բ-ը դրամների վրա մտցրեց Քրիստոսի պատկերի ասորապաղեստինյան տեսակը, որը փոխարինեց Պանտոկրատոր-Ամենակալի պատկերագրությանը: Դա ավելի էր համապատասխանում երկնային Տիրոջ պատմական գոյությանը, որն ընդգծված էր D[OMINUS] N[OSTER] (Մեր Տերը) բնորոշման մեջ: Երկրորդ շրջանի դրամներում Քրիստոսի թե՛ կերպարը, թե՛ տիտղոսները ավելի երկրային են դառնում, մոտենալով կայսեր

⁴² Miles 1967, p. 227:

կարգավիճակին: «Անպարտելի Արեգակի (274–275 թթ. կրկնակի անտոնիոնոսներում⁴³) և Քրիստոսի (705–711 թթ. սոլիդներում) դեմքերը կայսերական դիմանկարի անվիճելի կրկնօրինակներն են, որոնք կրկնում են նախատիպի տիպաբանական առանձնահատկությունները. մի դեպքում նրա (կայսեր) կենդանի ֆիզիոգնոմիկան, մյուսում՝ պայմանական դիմային հատկանիշների ամբողջությունը: Հռչակվելով կայսրության տիտղոսակիր գլուխ՝ նրանք դառնում էին գործող միապետների գործընկերը, ուղեկիցը (comes Augusti) և անձնական հովանավորը՝ նրանց հետ ազգակցելով դիմապատկերային նմանությամբ և իշխանության հավասար աստիճանով»⁴⁴: Այս երկրորդ թողարկման պատկերագրությունը համահունչ է Սան Վիտալիուսի 547 թ. խճանկարի և Բերբերինիի Չ դ. դիպտիխի Հիսուսի պատկերին, որոնք վերաբերում են Հուստինիանոս Ա-ի ժամանակաշրջանին: Կարծում ենք, Քրիստոսի պատկերի այս երկրորդ տիպի ընտրությունը աղերսվում է Հուստինիանոս Ա կայսեր անվան կրկնության հետ, որը Բյուզանդիայի մեծագույն կայսրն էր համարվում:

DOMINUS NOSTER ընդհանուր տիտղոսը, որը երկրորդ տիպի դրամներում կրում էր թե՛ Քրիստոսը, թե՛ Հուստինիանոս Բ կայսրը ձևավորում էր Աստծու Որդու և կայսեր պատկերագրական ընդհանուր ընկալում: «Ը դ. բյուզանդական դրամները բացահայտեցին աստվածության և տիրակալի «անձնական միասնականության» մասին նախաքրիստոնեական գաղափարների կայունությունը, որը մասամբ վերածվեց քրիստոմիմեսիսի⁴⁵ բյուզանդական տեսության և պրակտիկայի մեջ»⁴⁶: Քրիստոնյա կայսրն իր պետական կյանքում ձգտում էր լինել Փրկչի միակ սրբապատկերը, նրա կենդանի ներկայության մարմնավորումը:

Հուստինիանոսի հաջորդները ոչ միայն անտեսեցին քրիստեմիմեսիսը և Քրիստոսի պատկերը, այլև պատկերամարտությունը

⁴³ Հռոմի Գ դարի արծաթե դրամի անվանում:

⁴⁴ Бутырский 2021, с. 66.

⁴⁵ Քրիստոմիմեսիս՝ նմանեցում Քրիստոսին, նրա կենդանի պատկերի ստեղծում:

⁴⁶ Бутырский 2021, с. 67.

ընտրեցին որպես ճանապարհի վերջնականապես հաստատելու կայսերական իշխանության գերակայությունը եկեղեցու հայրերի նկատմամբ: Եթե Հուստինիանոս Բ-ի առաջին կառավարման շրջանի դրամները ուղղված էին արտաքին հակառակորդի դեմ, ապա՝ երկրորդ կառավարման թողարկումը պետք է նշանավորեր 10 տարի անց նրա հաղթանակած վերադարձը և երկրորդ անգամ Բյուզանդիայի գահին տիրանալը:

Պատկերամարտության շրջանի դրամների բնորոշ առանձնահատկությունները

Հիմնվելով Վ. Պենայի և Գ. Օստրոգորսկու աշխատանքների վրա, Մ. Վրիյը գրում է. «Հզոր կայսրության խորհրդանիշն ու հայելին, անկյունաքարն ու գեները՝ բյուզանդական դրամը դարձավ կայսերական իդեալը նախագծելու և կայսերական քաղաքականությունը խթանելու կատարելագործված միջոց: ... Լևոն Գ-ի հակադրությունը սրբապատկերների պաշտամունքին սկիզբը դրեց ճգնաժամի, որը բնութագրեց այս դարաշրջանը և ավելի քան մեկ դար կայսրությունը դարձրեց ներքին պայքարի դաժան թատերաբեմ»⁴⁷: Հետաքրքիր է, որ թե՛ քրիստոնեական, թե՛ մահմեդական աղբյուրները պատկերների մերժման, պատկերամարտության հետևում տեսնում են հրեական ավանդույթի ազդեցությունը⁴⁸:

Ն. Ադոնցը գրում է. «Արաբական խալիֆ Օմար Բ (717–720) և Բյուզանդիայի կայսր Լևոն Գ-ը (717–741) միաժամանակ հանդես են գալիս պատկերների դեմ, ոչ անշուշտ, միևնույն և ընդհանուր պատճառներից դրդված և ոչ մեկը մյուսի ազդեցությամբ»⁴⁹: Այդ տիրակալներից յուրաքանչյուրն, նման քաղաքականություն վարելիս, իրենց նպատակներն էին հետապնդում: Օմար Բ խալիֆն օմայան կառավարողների մեջ միակն էր, որը որոշակի կրոնական քաղաքականություն էր վարում: Նրա օրոք ամրագրվեց պատկերների ար-

⁴⁷ Vrij 2016, p. 5.

⁴⁸ Ադոնց 2003, էջ 20; Duggan 2012, p. 62.

⁴⁹ Ադոնց 2003, էջ 19:

գելքը: Օմար Բ-ը կրոնապաշտ անձնավորություն էր և իր պատկերամարտական գործողություններով առանձնակի քաղաքական նպատակներ չէին հետապնդում, այն դեպքում, երբ Լևոն Գ Իսավրացին ծավալեց պատկերամարտությունը՝ հասնելով եկեղեցու նկատմամբ կայսեր իշխանության գերակայությանը: Դա երևում է նաև Լևոնի հրամանագրից ընդդեմ պատկերապաշտության, որտեղ հայտարարում է, որ ինքը թե՛ կայսր է, թե՛ նվիրապետ⁵⁰: Լևոնը նախանձով էր նայում արաբ խալիֆներին, որոնց ձեռքում կենտրոնացած էր կրոնական և աշխարհիկ իշխանությունը, իսկ Բյուզանդիայի կայսրերը ստիպված էին շարունակ հաշվի նստել եկեղեցու հայրերի հետ:

Ոսկի դրամների պատկերագրությունը մեծ չափով չփոխվեց, քանի որ պատկերամարտ կայսրերը ցանկանում էին պահել միջազգային շուկայում բյուզանդական ոսկու, որպես համաշխարհային արժույթի, տեղը : Դրամի նկատմամբ ավանդական վստահությունը հաճախ պայմանավորված է նաև դրամի կայուն պատկերագրությամբ: Ոսկի դրամները նախկինի պես պատկերում էին կայսրերին և նրանց գահակից ազգականներին կամ ժառանգներին: Բյուզանդիայի դրամական տնտեսությունում նախկինի պես, մեծ տեղ էին զբաղեցնում պղնձի թողարկումները: Մ. Վրիլը գրում է. «...արծաթի թողարկման կենտրոնական վերահսկողությունը շատ ավելի թույլ է թվում, քան ոսկունը կամ հիմնական մետաղներինը (նկատի ունի պղնձինը – Ա.Չ.): Արծաթե դրամի պատկերագրությունը հիմնականում նկատվել է առևտրական, զինվորական դասերի և քաղաքացիական ծառայողների կողմից, վերջիններս դեռևս այս ժամանակաշրջանում մասամբ արծաթով էին վճարվում»⁵¹:

Թեև Լևոն Գ-ի գահակալության առաջին երեք տարիները ցույց են տալիս, որ դրամը շատ քիչ է օգտագործվել «քաղաքական հայտարարություններում», սակայն 720 թ. սկսած հայտնվում են նորամուծություններ, որոնք արտացոլում են կայսեր կենտրոնաձիգ քա-

⁵⁰ Ադոնց 2003, էջ 21:

⁵¹ Vrij 2016, p. 66.

ղաքականությունը և պատկերամարտությունը որպես դրա գործիք օգտագործելու միտումները:

Լևոն Գ-ն իր պատկերամարտական պայքարը սկսել է նոր տիպի՝ արծաթե միլիարեսիոնների թողարկմամբ: Դրանց դիմերեսին ներկայացված է մեծադիր խաչ, որն ուղեկցվում է «Հիսուս Քրիստոս հաղթող» գրությամբ: Նախկինում, բյուզանդական դրամների վրա, երբեք, չէր եղել չէր եղել միայն գրություն պարունակող հորինվածք: Թեև միլիարեսիոնի ներդրումը հետապնդում էր նաև գործնական և տնտեսական նպատակ, սակայն դիմերեսի գրությունն ինքնին արդեն փաստում է, որ դրամը օժտված է եղել քարոզչական գործառույթով: «Հիսուս Քրիստոս հաղթող» արտահայտությունն առաջին անգամ հանդես է գալիս դրամներում: Ավելի ուշ, երբ արծաթե դրամների թողարկումն աստիճանաբար նվազում և դադարում է, նույն գրությունը հանդես է գալիս բյուզանդական պղնձե դրամների՝ անանուն ֆոլիաների դարձերեսին՝ իր տարբեր ձևերով (IC XC NI KA):

Լևոն Գ-ի սկսած՝ «պատկերի դեմ պայքարի» նոր պատկերագրությունը, այդ քաղաքական դոգմատի ամենավառ դրսևորումներից մեկն է եղել: Լևոն Գ-ի որդեգրած պատկերամարտության գաղափարախոսությունը համարվում էր իսլամական կրոնի աշխարհընկալման ընդօրինակություն: Հայտնի է կայսեր ունեցած մեծ համակրանքը արաբական մշակույթի նկատմամբ, որի պատճառով պատմիչ Թեոփանեսը նրան բնութագրում է իբրև սարակինոսներից ներշնչված, ազդված գործիչ:

Լևոն Գ-ի միլիարեսիոնների դարձերեսին հինգ տող ունեցող գրություն է, որը հիշեցնում է արաբական հետոռեֆորմյան դրամների արտաքին տեսքը: Սակայն արաբական դրամների գրությունները բացառապես կրոնական բովանդակություն ունեն, որոնցում բացակայում է անգամ խալիֆների անունները: Բյուզանդական դրամների, ընդհակառակը, ոչ միայն կայսեր անունն է ներկայացվում, այլ նաև նրա որդու. «Լևոն և Կոստանդին, Աստծո շնորհով, թագավորներ»: Արծաթե դրամների գրությունն արտացոլում է Բյուզանդիայի համար մի շատ կարևոր հիմնախնդիր՝ ժառանգական իրավունքը, որը կայուն ինստիտուտ չէր, քանի որ Բյուզանդիան հայտնի էր իր պալատական հեղաշրջումներով: Հաճախ կայսրերի իշխանու-

թյան գալուն մեծապես աջակցում էր զինվորական վերնախավը, որը կարող էր հեռացնելով միապետին, նրա տեղը բերել մեկ ուրիշին իր միջավայրից, ով հեղինակություն էր վայելում զինվորների շրջանում:

Լևոն Գ-ից հետո գահը պետք է խաղաղ անցներ նրա որդուն՝ Կոստանդին Ե-ին, սակայն նրա փեսա Արտավազդ գորավարը գահը գրավեց 741 թ.: Կոստանդինը կարողացավ գահը վերագրավել միայն 743 թ. նոյեմբերին և մեծ ճիգերով վերականգնեց իր հոր պատկերամարտության քաղաքականությունը: Նրա ոսկե սոլիդի դիմերեսին Կոստանդին Ե-ի դիմահայաց կիսանդրին է՝ կարճ մորուքով և «Մեր [Տեր] Կոստանդին» գրությամբ: Դարձերեսը պատկերում է կայսեր հորը՝ հանգուցյալ Լևոն Գ-ին՝ «Մեր Տեր Լևոն հավերժական կայսրը շատ [տարիներ]» գրությամբ: Սա առաջին դեպքն էր, երբ մահացած կայսրը հայտնվում էր բյուզանդական դրամներին որպես կառավարող կայսեր գահակից: Մյուս կողմից, դա խորհրդանշում էր Կոստանդինի հավատարմությունն իր հոր քաղաքականությանը՝ որպես պատկերամարտ: Կոստանդինն իր որդու՝ Լևոն Գ-ի հետ թողարկեց դրամ, կրկնելով իր հոր դրամի պատկերագրությունը:

Որդիներին դրամի վրա պատկերելը նորություն չէր: Այն իր զարգացումն ապրեց Հերակլեոս կայսեր (610–641) թողարկումներում, որտեղ կայսրը պատկերված է իր որդիների հետ: Նկատենք նաև, որ Հերակլեոսն էր, քարոզչության միջոց դարձած, հեքսագրամ արձայթե դրամի թողարկողը, որի դարձերեսին գորավոր խաչ էր պատկերված: Հերակլեոսը, հավանաբար բախվելով արտաքին և ներքին լուրջ խնդիրների հետ, հասկացել է, որ պետք է կայունացնել ժառանգորդության ինստիտուտը, քանի որ կայսրերի հաճախակի փոփոխումը ծնում էր անկարգություններ և քառասային իրավիճակ: Նույնը նկատելի է նաև Լևոն Գ-ի քաղաքականության մեջ, որը պատկերամարտությունն օգտագործում էր նաև ամրապնդելու ժառանգական իրավունքը: Լևոնի նորամությունն այն էր, որ նա իր ժառանգին պատկերեց ոչ թե ոսկե դրամի դիմերեսին՝ իր կողքին, այլ դարձերեսին որպես գահակից: Հերակլեոսի կառավարումից ի վեր սա առաջին դեպքն էր, երբ դարձերեսի խաչի պատկերը փոխարինվել է կայսեր որդու՝ Կոստանդինի կիսանդրով:

Կոստանդին Ե-ի (741–775) կառավարման մեխը դարձավ իր հոր՝ Լևոն Գ-ի քաղաքականության շարունակումը, որի իմաստը ընտանեկան իրավահաջորդության շեշտադրումն էր: Նա ամեն կերպ փորձում էր ամրապնդել իր հոր սկսած կենտրոնացված իշխանությունը, խուսափել քաղաքացիական անկարգություններից, որոնք բնորոշ էին կայսրությանը նրա և իր հոր գահակալության տարիներին: Կաստանդինն ավելի խորը գիտակցեց կենտրոնացված իշխանության կարևորությունը, որի պարտադիր պայմաններից էր ընտանեկան ժառանգորդությունը: Տոհմային իրավահաջորդության ապահովումը երաշխավորում էր իր ընտանիքի անվտանգությունը: Կայսրական ընտանիքի ժառանգության կարգը մի շարք ձևերով է արտահայտվել, և արտացոլվել է դրամների վրա.

– Առաջին. Կոստանդին Ե-ն գահաժառանգին անվանել է իր հոր՝ Լևոն Գ-ի անունով: Այս պրակտիկան շարունակվել է նաև հաջորդ սերունդների կողմից: Լևոն Դ-ն (775–780) էլ իր որդուն անվանել է Կոստանդին Չ (780–797): Անգամ Լևոն Հայկազը, որի որդու անունը Սմբատ էր, փոխեց նրա անվանումը՝ դրամներին հիշատակելով Կոստանդին:

– Երկրորդ. ինչպես իր հայրը, Կոստանդին Ե-ը 751 թ. թագադրեց իր մեկամյա որդի Լևոն Դ-ին որպես համակայսր: Հետևելով այս նախադեպին, Լեոն Դ-ը 776 թ. թագադրեց իբրև համակայսր իր հնգամյա ավագ որդի Կոստանդին Չ-ին:

– Երրորդ. Կոստանդին Ե-ը նախաձեռնեց ընտանիքի նախորդ՝ մահացած կայսրերին պատկերելու պրակտիկան իր դրամների դարձերեսին: Այս ավանդույթը շարունակեց Լևոն Դ-ը, որը դիմերեսին պատկերեց իրեն և իր որդի Կոստանդին Չ-ին, իսկ դարձերեսին՝ իր հայր Լևոն Գ-ին և պապ Կոստանդին Ե-ին⁵² (նկ. 18):

Կոստանդին Չ-ը (780–797) ինն տարեկան էր, երբ նրա հայրը մահացավ: Հաջորդ տասնամյակի ընթացքում նա կառավարեց իր մոր՝ խնամակալ Իրինեի հետ միասին: Այս շրջանի (780–790 թթ.) ոսկյա դրամները շարունակում են նախկին պրակտիկան. Կոստանդին Չ-ը և Իրինեն դիմերեսին, իսկ նախնիները՝ Կոստանդին Ե-ը,

⁵² Brubaker 2012, p. 56–57.

Լևոն Գ-ը և Լևոն Դ-ը՝ դարձերեսին: Առաջին անգամ Իսավրյան արքայատոհմի դրամներում հայտնվում է արքայատոհմի կին ներկայացուցչի՝ Իրենեի պատկերը, որպես գահակից կառավարող: 787 թ. արքայատկերների նկատմամբ քաղաքականության փոփոխությունը որևէ ազդեցություն չունեցավ Իրենեի դրամաթողարկման վրա:

Կոստանդին Չ-ը իշխելու ընթացքում դրամներում պատկերված է անմորուք: Բյուզանդացիների տեսանկյունից անմորուք ցույց տալը նշանակում էր, որ պատկերվածը կրտսեր կայսրն է: Նա շարունակում էր ենթարկվել մորը: Այդ հանգամանքն իր արտահայտությունն է գտել դրամների վրայի գրություններում: «Կոստանդին և նրա մայր Իրինե» մակագրությունը սկսվում է դարձերեսից և շարունակվում՝ դիմերեսին: Այնպես որ Կոստանդինի անունը հայտնվում է դարձերեսին, իսկ Իրենեինը՝ դիմերեսին⁵³:

Երբ 790 թ. Կոստանդին Չ-ը հռչակվեց միանձնյա կայսր, նրա անունը հայտնվեց դիմերեսին, իսկ Իրենեինը՝ դարձերեսին: Սակայն երկու տարի անց, երբ Իրենեն կրկին դարձավ գահակից, ոսկե դրամն արձագանքեց նրա փոխված կարգավիճակին. Իրենեն մենակ է պատկերված դիմերեսին, մինչդեռ Կոստանդին Չ-ը պատկերված է դարձերեսին, որտեղ, մինչ այդ, մահացած կայսրերն էին ներկայացվում: Դրամն անմիջապես փոխվեց Կոստանդին Չ-ի մահից հետո: Ոսկե դրամի երկու կողմում պատկերվեց Իրենեն: Բարեկյրը նշում է. «Ինչու՞ էր կրկնակի դիմանկարը նախընտրելի, այն դեպքում երբ պղնձի դարձերեսին կա խաչի պատկեր, անհասկանալի է: Այնուամենայնիվ, տրամաբանությունը, ըստ երևույթին, հասկացել են ավելի ուշ շրջանի կայսրերը. կրկնակի դիմապատկերով նոմիսմա են թողարկել Լևոն Ե-ը և Միքայել Բ-ը»⁵⁴ (նկ. 19):

Ժամանակաշրջանը, որը հաճախ հայտնի է որպես «երկրորդ պատկերամարտություն», տևել է 815-ից մինչև 842 թ., ընդգրկելով Լևոն Ե-ի (813–820), Միքայել Բ-ի (820–829) և վերջինիս որդի Թեոփիլոսի (829–842) ժամանակաշրջանը: Լևոն Ե-ը անմիջապես չվերակենդանացրեց արքայատկերների արգելքը, այլ միայն 815 թվա-

⁵³ Brubaker 2012, p. 77–78.

⁵⁴ Brubaker 2012, p. 79–80.

կանին՝ Մակեդոնիայում և Թրակիայում բուլղարներից կրած պարտությունից հետո: Լևոնը, ըստ հետագա հեղինակների, իրեն կապում էր ծայրահեղ պատկերամարտ Կոստանդին Ե-ի հետ: Լևոն Ե-ի նմանակումը Կոստանդին Ե-ին և նրա հորը՝ Լևոն Գ-ին հասկապես երևում է նրա որդու՝ Սմբատի՝ Կոստանդին վերանվանելու և իր թագավորության սկզբում թողարկած դրամների կրկնակի դիմապատկերից հրաժարվելու մեջ: Նա սկսեց հետևել Լեո Գ-ի պրակտիկային՝ իր որդի Կոստանդինի պատկերը ոսկե դրամի դարձերեսին պատկերելով (նկ. 20):

Թեոփոսը (829–842), հավանաբար, պատկերամարտության շրջանի կայսերից ամենաշատն է ներգրավված պատկերագրության փոփոխությունների մեջ (նկ. 21): Նա կառավարման 13 տարիների ընթացքում հատել է ոսկու և արծաթի տասը տարբեր տիպի դրամներ: Նախ, նա իրականացրեց դրամական բարեփոխում՝ էապես մեծացնելով պղնձե դրամների հատումը: Պղնձե դրամի դարձերեսից վերացավ անվանական արժեքը՝ տեղը զիջելով արծաթե միլիարեսիոններին բնորոշ գրությանը՝ կայսեր և որդու անուններով: Պղնձե ֆոլիսներին արծաթի միլիարեսիոնի ձևը տալով Թեոփոսը ցանկանում էր վերականգնել վաղբյուզանդական դրամական տնտեսության ավանդույթները՝ հիմնված ոսկու և պղնձի վրա, միաժամանակ բարձրացնել ֆոլիսի նշանակությունը նաև միջազգային շուկայում: Այդ մասին կարող է վկայել պղնձե դրամների գրությունը, որը ուղերձ էր. «Թեոփիոս Օգոստոս, դու նվաճում ես» (THEO-FILE AVG-OVStE SV-nICAS): Հավանաբար, որն առնչվում է Թեոփիոսի՝ արաբների նկատմամբ տարած հաղթանակների հետ: Իր պատկերագրական մանիպուլյացիաներով Թեոփիոսը ճանապարհ բացեց իր որդու՝ Միքայել Գ-ի օրոք Զրիստոսի պատկերի վերահայտնվելուն: Նրա կինը Թեոդորան դասվեց սրբերի շարքը՝ պատկերապաշտությունը վերականգնելու համար: Թեոդորա կայսրուհին իր որդի Միքայել Գ-ի հետ թագավորելով, վերադարձավ պատկերների պաշտամունքին, որն անմիջապես դրսևորվեց դրամաթողարկմամբ: Մայր ու որդի թողարկեցին ոսկե դրամներ՝ տեղադրելով Զրիստոսի պատկերը (նկ. 22):

Պատկերամարտության ժամանակաշրջանի դրամները ցույց են տալիս, որ այդ շրջանի Բյուզանդիայի կայսրերի համար առաջնահերթ նշանակություն ունեւր ընտանեկան ժառանգական իրավունքի ամրագրումը: Դրամներում ոչ միայն կառավարող կասրին, նրա գահակից որդին, այլև կայսեր մահացած հորը, անգամ պապին պատկերելով, Իսավրյան կայսրերը ցույց էին տալիս, որ իրենց համար առավել կարևոր է իրենց արքայատոհմի իշխանության ամրապնդումը: Նման պայմաններում կայսեր իշխանությունը ենթադրում էր բացարձակ գերակայություն իշխանական այլ ինստիտուտների նկատմամբ: Կայսեր կախվածությունը եկեղեցու հայրերից, նահանգների կառավարողներից, ռազմական վերնախավից, մայրաքաղաքի աստիճանավոր դասից հաճախ էր Բյուզանդիային կանգնեցնում դժվարին իրավիճակների առաջ: Պատկերամարտությունը դարձնելով գաղափարախոսական հենք, կայսրերը այն ուղղեցին կայսրական իշխանությանը ընդդիմադիր ուժերին ենթարկելու կառավարման կենտրոնացված համակարգին, որի արդյունքում Բյուզանդիայի հոգևոր առաջնորդ պատրիարքները երբեք ձեռք չբերեցին Հռոմի պապին հավասար կարգավիճակ, իսկ ռազմական և պաշտոնյա վերնախավն էլ չձևավորեց ժառանգական իրավունքով օժտված աստիճանակարգության այնպիսի ինստիտուտ, ինչպիսին էր Եվրոպայի ազնվականականությունը:

ՊԱՏԿԵՐՆԵՐ



Նկ. 1 Օստգոթերի առաջնորդ Թեոդորիկի դրամը կայսր Չենոնի անունով



Նկ. 2 Կաստանդին Մեծի (307–337) պղնձե ֆոլիսը՝ Քրիստոսի մենագրով
<https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=Constantinus+AND+Victory+AND+Follis>



Նկ. 3 Աքսումի թագավոր Էզանասի (330–358) ոսկեջրած պղնձե դրամը
https://www.forumancientcoins.com/gallery/displayimage.php?album=249&pid=11822#top_display_media



Նկ. 4 Վալենտինիանոս I-ի (364–367) ոսկե տլիդը
<https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=Valentinian+I>



Նկ. 5 Անաստասիոսի (491–518) ոսկե տլիդը՝ Վիկտորիայով և խաչով
<https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=Anastasius>



Նկ. 6 Հուստինոս II-ի (565–578) տլիդը Կոստանդնուպոլսի պատկերով
<https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=Justin+II>



Նկ. 7 Տիրերիուս II-ի (698–705) սոլիդը՝ դարձ. խաչը աստիճանավոր հիմքին վրա

<https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=Tiberius+II>



Նկ. 8 Հուստինիանոս I-ի (527–565) արծաթե դրամը, դարձ կայսրը լուսապսակով

<https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=58224#>



Նկ. 9 Հերակլետիսի (610–641) թողարկած հեքսագրամը

<https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=hexagram>



Նկ. 10 Տյուրոյան արծաթե 1/2 ստատեր-սրբազան շեքլը

<https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=shekel>



Նկ. 11 Քրիստոսի մենագիրը 4-րդ դ. սարկոֆագի վրա

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Chrisme_Constantinople.jpg



Նկ. 12 Արծաթե միլիարեսինոն հատված Լևոն III-ի կողմից

<https://www.coinarchives.com/a/results.php?results=100&search=Leo+III>



Նկ. 13 Կոստանիդին VI-ի և Իրենեի միլիարեսիոնը վերահատված օմայան դիրհեմի վրա



Նկ. 14 Աբդ ալ-Մալիքի՝ բյուզանդական տիպի ոսկի դրամը՝ շահադայով
<https://www.coinarchives.com/w/results.php?search=Bismilla&s=0&results=100>



Նկ. 15 Հուստինիանոս II-ի (698–705) ոսկե սոլիդ, արծաթե հեքսագրամ, ոսկե սեմիսիս, տրեմիսիս դրամները
<https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=Justinian+II>



Նկ. 16 Աբդ ալ-Մալիքի «կանգնած խալիֆ» տիպի ոսկե դրամը և պղնձե դրամը՝ Աբդալլահ գրությամբ
https://www.coinbooks.org/esylum_v18n15a29.html



Նկ. 17 Հուստինիանոս II-ի (698–705) 2-րդ իշխանության շրջանի ոսկե սոլիդ
<https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=Justinian+II>



Նկ. 18 Լևոն III-ի, Կոստանդին V-ի, Լևոն IV-ի դրամները
<https://coinweek.com/coinweek-ancient-coin-series-coins-of-the-iconoclasts/>



Նկ. 19 Կոստանդին VI-ի և Իրենեի դրամները
<https://coinweek.com/coinweek-ancient-coin-series-coins-of-the-iconoclasts/>



Նկ. 20 Լևոն V Հայկազնի դրամները

<https://coinweek.com/coinweek-ancient-coin-series-coins-of-the-iconoclasts/>



Նկ. 21 Թոնֆիլոսի դրամները

<https://coinweek.com/coinweek-ancient-coin-series-coins-of-the-iconoclasts-part-ii/>



Նկ. 23 Թեոդորա կայսրուհու և Միքայել III-ի դրամները

<https://www.coinarchives.com/a/results.php?search=Theodora>

**ՊԱՏԿԵՐԱՄԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ
ՎԱՂՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ
ԿԵՐՊԱՐՎԵՍԱԸ**

Չարուհի Հակոբյան

Երևանի Պետական Համալսարան

DOI: 10.54503/978-5-8080-1550-0-327

Արևելաքրիստոնեական արվեստի կարևոր խնդիրներից մեկը միջնադարյում պատկերի (կերպարի) նկատմամբ ժամանակակիցների վերաբերմունքն էր, պատկերի աստվածաբանական, գեղագիտական, խորհրդանշական և, հատկապես, սոցիալ-քաղաքական դերն ու ընկալումը:

Պատմական համատեքստը. Թեև պաշտոնապես պատկերամարտության շրջանը համարվում է 726–843 թթ. ժամանակահատվածը, երբ պատկերների հանդեպ վերաբերմունքը կայսերական մակարդակով կանոնակարգվում է, բայց և այնպես պատկերամարտական միտումները կամ պատկերամարտության տարբեր դրսևորումները նախորդել են վերը նշված իրադարձություններին: Դրանք եղել են ինչպես վաղքրիստոնեական, այնպես էլ դեռևս անտիկ ժամանակներում, իսկ պատկերների շուրջ բանավեճը երկար պատմական ընթացք է ունեցել: Այսպես, հունական դասական արվեստի դարաշրջանի ներկայացուցիչներ Հերակլիտոս Եփեսացին (Ք.ա. 535–470) մատնանշում էր աստվածներին պատկերող քանդակների նյութական բնույթը, իսկ Քսենոփանեսը (Ք.ա. 560–478) ընդունելի չէր համարում այն իրողությունը, որ աստվածների պատկերները (արձանները) հիշեցնում էին պարզ մահկանացուների⁵⁵: Հռոմեական կայսրությունում, հատկապես ուշ Հանրապետության շրջանում, քաղաքական բախումները հաճախակի լուծվում էին տարբեր պաշտամունքային պատկերների կամ արձանների (այդ թվում կայսերա-

⁵⁵ Noble 2009, p. 11–12.

կան) նորովի կանգնեցման կամ ոչնչացման (աղբյուրները նաև մատնանշում են արձանների «գլխատման» փաստը) միջոցով⁵⁶:

Պատկերների հանդեպ նման մոտեցում կիրառվում է նաև վաղ-քրիստոնեական շրջանում՝ ունենալով մեծամասամբ քաղաքական ենթատեքստ: Այսպես, Չ դարի ասորի պատմիչ Հովհաննես Եփեսացին (507–586) հայտնում է, որ եկեղեցիներում միաբնակ սուրբ հայրերի պատկերները ամենուրեք փոխարինվել են Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Հովհաննես Գ Իմաստասերի (565–577) պատկերներով⁵⁷, վերջինս ներկայացնում էր դավանաբանական հակառակ թևեր: Նման քաղաքական ենթատեքստը կարմիր թելով անցնում է բյուզանդական պատկերամարտության դարաշրջանով քողարկված աստվածաբանական ձևակերպումներով: Երբ բյուզանդական կայսր Լևոն Գ-ը 730 թ. հռչակում է սրբապատկերները արգելող իր հրովարտակր՝ դա փաստացի գազաթնակետն էր երկար դարեր տևած պատկերամարտական միտումների, բանավեճերի և, վերջապես, առճակատումների՝ պայմանավորված մի շարք գործոններով, և այդ արգելքը վերաբերում էր ոչ միայն սրբապատկերի, այլ նաև Ավետարանի և սուրբ մատույնների պաշտամունքին:

Ը դ. ժամանակահատվածի համար վճռորոշ գործոնը քաղաքական և տնտեսական խոր ճգնաժամն էր, արաբների կողմից կայսրության արևելյան տարածքների նվաճումը և իսլամի հաստատումը, որի ազդեցության տակ պատկերի շուրջ մինչ այդ ծավալվող փիլիսոփայական և աստվածաբանական բանավեճերը վերափոխվում են (մասամբ) վճռական գործողությունների. նկարագարող ձեռագրերը, պատկերները և սրբապատկերները ոչնչացվում են պատկերամարտների ձեռքով⁵⁸: Սակայն դա չէր վերաբերում ողջ կայսրության տարածքին⁵⁹, քանի որ մայրաքաղաքային թեժ մթնոլորտից խուսափելով պատկերահարգների առանձին խմբեր փախչում և

⁵⁶ **Giakalis** 2005, p. 34–36; **Elsner** 2012, p. 368–369.

⁵⁷ **Mango** 1986, p. 133.

⁵⁸ **Mango** 1986, p. 73; **Лазарев** 1986, с. 54.

⁵⁹ Չնայած որ Հռոմի դիրքորոշումը սրբապատկերների դեմ է եղել, բայց ընդհանուր առմամբ արևմտյան եկեղեցին գերծ մնաց պատկերամարտական առճակատումներից:

հաստատվում էին արևելյան սակավ բնակեցված տարածքներում շարունակելով ստեղծել իրենց արվեստը: Այդ ժամանակ են ի հայտ գալիս Կասպադովկիայի մի շարք ժայռափոր եկեղեցիների ֆիգուրատիվ որմնանկարները, որոնք թվագրվում են պատկերների արգելքի դարաշրջանով (Ագաչ Այթի քիլիսե, Աչիկե Ագա քիլիսե)⁶⁰: Մայրաքաղաքային միջավայրում նույնպես պատկերների պաշտպանները հաջողացնում են նկարագարողել մի շարք ձեռագրեր: Դրանցից մեզ է հասել Խյուղովյան նկարագարող Սաղմոսագիրքը (№ 129A, մոտ 850 թ., ՊՊԹ, Մոսկվա)՝ աննախդեպ մանրանկարների քանակով և տեսարանների բազմազանությամբ⁶¹:

Արևելաքրիստոնեական արվեստի համատեքստում պատկերների դերին, նշանակությամբ և գործառույթին ուղղված խոսույթը թերևս օրինաչափ բնույթ էր կրում՝ ելնելով մի շարք հանգամանքներից և առաջին հերթին պայմանավորված քրիստոնեական մտածելակերպին հատուկ տրանսցենդենտ բնույթով: Մի կողմից լինելով արևելքի մշակույթների ժառանգորդն ու կրողը՝ ի դեմս հուդայականության (պատկերամարտ) և հին Արևելյան ավանդույթների, որոնց շրջանակներում ավելի ընդգծված էր վերացական մտածողությունը և պատկերների պայմանականությունն ու խորհրդանշական բնույթը: Մյուս կողմից, լինելով հունա-հռոմեական պատկերային հարուստ ավանդույթների շարունակողը, որի առանցքում էր պատկերի իրապաշտությունը, քրիստոնեական արվեստը երկար դարեր փորձում էր համատեղել միմյանցից շատ տարբեր այդ գեղարվեստական ընկալումները, ինչպես նաև փոխզիջման սկզբունքով գալ որոշակի հայտարարի՝ ձևավորել կերպարի ընկալման և մեկնաբանման քրիստոնեական բանաձևը⁶²: Եվ միայն պաշտոնական հայտարարված պատկերամարտության շրջանի ավարտին է, որ եզրափակվում և իր տրամաբանական հանգուցալուծմանն են հասնում պաշտամունքային պատկերի մասին քրիստոնեական պատկերացումները:

⁶⁰ **Thierry** 2002, p. 139–142.

⁶¹ **Лазарев** 1986, с. 60.

⁶² Նույն տեղում, էջ 23–35.

Ե–Է դարերի ժամանակահատվածը հանդիսանում էր քրիստոնեական պատկերի ձևավորման և զարգացման կարևոր շրջան, որը մեծամասամբ շարունակելով անտիկ ավանդույթը՝ բովանդակային առումով վերաիմաստավորում է այն: Հայտնի է, որ քյուզանդական սրբապատկերը (*eikón*) սերում է ուշ հռոմեական էնկաուստիկայի տեխնիկայով արված ֆայումյան դիմանկարներից (Ա–Գ դարեր)⁶³ և դառնում քրիստոնեական արվեստի կարևորագույն դրսևորումներից մեկը (նկ. 1), որը ձևավորում է ոչ միայն քրիստոնեական արվեստի ինքնուրույն ճյուղ, այլև վերջինիս հետ կապված աստվածաբանություն, գեղագիտություն և յուրահատուկ ծիսակարգ: Մինևույն ժամանակ քրիստոնեական միջավայրում սկզբնական շրջանում ավելի զգուշորեն էին վերաբերվում սրբազան պատկերին, հատկապես պատկերների հետ կապված արարողակարգին, քանի որ այն կարող էր նույնացվել կռապաշտության հետ⁶⁴: Այդ է պատճառը թերևս, որ վաղ շրջանում նախապատվությունը տրվում էր խորհրդանշական՝ միջնորդված բնույթի պատկերներին (օրինակ, բարի հովիվ, Դիոնիսիոս, արծիվ, գառ), այլ ոչ թե պատկերում էին հենց Զրիստոսին կամ նրա կյանքը լուսաբանող տեսարաններ⁶⁵: Նույն այդ մտավախություններով դրդված քրիստոնեական կերպարվեստը ոճական առումով գնում է դեպի հարթային (առանց խորքի) պատկերը, իսկ երբեմնի բոլորի կողմից շատ սիրված կլոր քանդակը փոխարինվում է ռելիեֆային պատկերով:

Դարաշրջանի այդ «անհանգստությունները» արտահայտվել են կայսրերի և հոգևոր այրերի կողմից հրապարակված որոշումներում ուղղված պատկերների կարգավիճակին և գործառույթին: Այսպես, 306 կամ 313 թ. Էլվիրայի ժողովը իր 36-րդ կանոնով հաստատում է, որ «որմնանկարները եկեղեցում պետք է արգելվեն, քանի որ պաշտամունքի և երկրպագման առարկան չի կարող լինել որմերի վրա»⁶⁶: Իսկ 427 թ. Թեոդոսիոս Բ կայսեր հրովարտակի համա-

⁶³ Бычков 1977, с. 108–143; Бельтинг 2002, с. 99–105; Попова 2002, с. 43–44.

⁶⁴ Grabar 1994, p. 18–53.

⁶⁵ Նույն տեղում:

⁶⁶ Христианство 1995, с. 258–259.

ձայն⁶⁷ հատակի խճանկարների վրա արգելվում էին սուրբ պատկերները և քրիստոնեական սիմվոլները⁶⁸: Հուստինիանոս Բ-ի նախաձեռնությամբ 691–692 թթ. Կոստանդնուպոլսում գումարված հինգվեցյան եկեղեցական ժողովը նույնպես անդրադառնում է քրիստոնեական պատկերների հարցին՝ արգելելով խաչերի պատկերումը հատակին (73-րդ կանոն), իսկ Փրկչի պատկերի դեպքում հաստատում է նախապատվությունը եկեղեցում տեսնել մարդեղացած Քրիստոսի կերպարը, այլ ոչ թե Քրիստոսի սիմվոլիկ պատկերը գառան տեսքով (82-րդ կանոն)⁶⁹: Պատկերի աստվածաբանության ձևակերպման առաջին փորձը արել է Ղևոնդիոս Կիպրացին (585/90–662)⁷⁰, սակայն սրբազան պատկերի տեսաբան է համարվում Հովհան Դամասկացին (680–749), որը տվել է հետևյալ ձևակերպումը. «Պատկերը միայն նմանակումն է, այն ներկայացնում է կերպարն այնպես, որ նախատիպի և կերպարի միջև տարբերությունն ակնհայտ լինի»⁷¹: Սա վկայում է այն մասին, որ սրբազան պատկերի վերարտադրության և ընկալման հարցերը Դամասկացու դրաշխանում դեռևս միանշանակ չէին:

Բյուզանդական եկեղեցու համակարգում պատկերը ծիսական գործառույթ է ստանում Չ դարում; ամեն դեպքում դա են վկայում աղբյուրները⁷²: Սա նշանակում է, որ թեև պատկերներն ի սկզբանե եղել են եկեղեցիներում (որմնակար, խճանկար, քանդակ), դրանց կրոնական տեսանկյունը (հատկապես դա վերաբերում էր իկոնալին) սկսում է ընդգծվել և կարևորվել համեմատաբար ուշ՝ Հուստին-

⁶⁷ Hachlili 2009, p. 91.

⁶⁸ Այս հրովարտակի գաղափարը իրականում բխում էր պատկերների նկատմամբ հարգալիա վերաբերմունքից, բայցևայնպես վերջինիս առկայությունը հերթական անգամ ցույց է տալիս պատկերի հանդեպ ժամանակակիցների «անհանգստությունը»:

⁶⁹ Elsner 2012, p. 377.

⁷⁰ Ղևոնդ Կիպրացու ջատագովությունը ուղղված սրբապատկերների պաշտպանությանը ընթերցվել է 787 թ. Նիկիայի Բ ժողովի (կամ Յոթերորդ Տիեզերական ժողովի) ժամանակ, որը հրավիրվել էր պատկերամարտների դեմ:

⁷¹ Louth 2003, p. 96.

⁷² Бельтинг 2002, с. 105–110.

իանոս Մեծի դարաշրջանում, որից էլ, համաձայն գիտնականների, սկիզբ է առնում բյուզանդական արվեստի պատմությունը, իսկ համաձայն նրանց մի հատվածի՝ նաև բյուզանդական պատկերամարտությունը⁷³: Սկսած այս շրջանից՝ սրբապատկերի պաշտամունքի աննախադեպ զարգացում է տեղի ունենում, որն իր հերթին բերում է վանքերի և վանականության կարգավիճակի կտրուկ աճի: Դա չէր կարող հակառակ արձագանքի չարժանանալ կայսրերի կողմից, ինչի արդյունքում աստվածաբանական տիրույթում ձևավորված բանավեճը բերվեց քաղաքական հարթակ:

Հայկական համատեքստը. Երբ Բյուզանդիան գտնվում էր խոր պատկերամարտական ճգնաժամի մեջ, Հայաստանում մշակութային դադար էր՝ պայմանավորված արաբական գերիշխանությամբ: Ը դ. և գրեթե ողջ Թ դարում Հայաստանում չեն կառուցվել եկեղեցիներ, որը նշանակում է նաև արվեստի մյուս ճյուղերի պարապուրդ: Այս շրջանի ամենավաղ հուշարձանները Թ դ. երկրորդ կեսով թվագրվող խաչքարերն են, որոնք հիմնականում սիմվոլիկ հարդարանք ունեն, բացակայում են մարդատիպ պատկերները: Աղբյուրները ոչ մի տեղեկություն չեն հաղորդում հայկական միջավայրում պատկերների ոչնչացման կամ դրանց փոխարինման մասին: Միակ վկայությունը, որ կա՝ արաբների կողմից տապալումն էր քրիստոնեական կոթողների (պատկերներով հարուստ քառանիստ ստեփաներ): Վերջիններս, համաձայն Ղևոնդ պատմիչի, նետում էին այդ սյուները լեռնային արագահոս գետերը⁷⁴: Ամենայն հավանականությամբ հենց արաբների տիրապետության շրջանին պետք է վերագրել մի շարք քառանիստ կոթողների վրա առկա ֆիգուրատիվ պատկերների միտումնավոր վնասումը տաշեով⁷⁵՝ իրականացված հենց արաբների կողմից, որպես պատկերամարտության դրսևորում: 723 թ. խալիֆ Յազիդ Գ-ն հրաման է արձակում իր տիրույ-

⁷³ **Kitzinger** 1954, p. 85–94; **Kitzinger** 1976, p. 90–125.

⁷⁴ **Ղևոնդ** 1982, էջ 86.

⁷⁵ Քառանիստ կոթողների պատկերները վերացնելու միտումը ակնհայտ է դռանում, երբ մենք համեմատում ենք նույն կոթողի վրա լավ պահպանված զարդատարրերով նիստը և մարդկանց պատկերներ ունեցող և միջամտության հետքերը կրող հաջորդ նիստը:

թում գտնվող քրիստոնեական եկեղեցիներից հեռացնել սրբապատկերները⁷⁶: Այսպես, որոշ քառանիստ կոթողների մակերեսին նկատելի են երբեմնի, նրանց վրա քանդակված պատկերի միայն ուրվագծերը, այն դեպքում երբ նույն կոթողի զարդատարրերը մնացել են անվնաս (օր. Դսեղի և Բրդաձորի մեծ կոթողները)⁷⁷: Այն, որ արարների կողմից թիրախավորվել էին քառանիստ կոթողները, կարծում ենք, ունի բացատրություն: Բանն այն է, որ քառանիստ կոթողները կանգնած էին բացօթյա տարածքում, տեսանելի էին բոլոր կողմերից, իսկ վերջինիս նիստերը բաժանված լինելով ուղղահայաց, իրար հաջորդող ուղղանկյուն հատվածների (դա հատկապես լավ է արտահայտված Գուգարքի խմբի կոթողներում)՝ ներկայացնում էին տարբեր սրբերի կերպարներ և ավետարանական տեսարաններ⁷⁸, և շրջանակների մեջ առնված այդ պատկերները հորինվածքային առումով նույնում էին սրբապատկերի հետ (նկ. 2): Նշենք նաև, որ նույն այդ տպավորությունն ենք ստանում վաղագույն մանրանկարներից՝ դրվագված մեծադիր ձեռագիր մատյանների ողջ թերթի մակերեսով⁷⁹ (նկ. 4):

Հայկական միջնադարյան կերպարվեստը՝ քանդակը, մանրանկարը, որմնանկարը և խճանկարը Է դարում ունենում է զարգացման և ծաղկման աննախադեպ շրջան: Դրա իրեղեն վկայությունները գեղանկարչության դեպքում թեև քիչ են, բայց մեզ հասած մանրանկարի և որմնանկարի պատառիկները վստահաբար խոսում են մշակութային կարևոր երևույթի մասին, որն էլ իր հերթին զուգորդվում է հայկական ճարտարապետության «ոսկեդարի» և քանդակի բազմաթիվ նմուշների հետ: Եվ որպես պատկերների նման տարածման հակազդում ի հայտ է գալիս հայկական միջնադարյան գրականության ինքնատիպ գործերից մեկը՝ Վրթանես Զերթողի «Յաղագս պատկերամարտից» երկը⁸⁰ (գրված 2–Է դդ. սահմանագծին, կամ հենց Է դարի սկզբին), որում արտացոլված են ժամանակի «անհան-

⁷⁶ Grabar 1984, p. 67–72, 105–112.

⁷⁷ Հակոբյան 2016, էջ 66, Հակոբյան 2018, էջ 122–127:

⁷⁸ Der Nersessian 1977, p. 60–62, fig. 38, 40–41.

⁷⁹ Лазарев 1986, с. 37–39; Der Nersessian 1977, p. 68–69.

⁸⁰ Բյուսեյան 1995, էջ 114–132:

գատությունները» պատկերների նման հանրաճանաչություն ձեռք բերելու կապակցությամբ⁸¹: Մինևույն ժամանակ պետք է նշել, որ Վրթանես Քերթողի երկը իր հերթին ներշնչված էր բյուզանդական միջավայրում արդեն իսկ շրջանառվող նմանատիպ գրական գործերից: Ռա է հաստատում Ղևոնդիոս Կիպրացու ջատագովական երկը, որին թերևս ծանոթ էր Վրթանեսը, քանի որ այս հեղինակների երկերի առանձին հատվածներ զուգորդվում են: Այսպես, Ղևոնդիոս Կիպրացին գրում է. «... դուք, երբ պաշտում եք Օրենքը [Ավետարանը], երկրպագում եք ոչ թե մոլորիների [մազադաթի] և թանաքի բնությանը, այլ հաղորդակից եք Աստծո խոսքերին, որոնք ամփոփված են դրանում, այնպես էլ ես երկրպագում եմ Քրիստոսի պատկերը, այլ ոչ թե փայտի և ներկերի բնույթը...»⁸²: Համապատասխանաբար Վրթանես Քերթողի մոտ հանդիպում ենք. «...և մեք յորժամ երկիրպագանենք սրբոյ Աւետարանին կամ հաբուրենք ոչ եթէ փղին ոսկերացն մատուցանենք զերկրպագութիւն կամ լայքային...այլ Բանի Փրկչին որ ի մագաղաթին գրեալ է: ...Այսպէս և պատկերացն երկրպագանել ոչ վասն դեղոցն է այլ վասն Քրիստոսի յորոյ անունն նկարեցան» (...իսկ մենք, երբ երկրպագում ենք սուրբ Ավետարանին կամ համբուրում, ոչ թե փղի ոսկորներին ենք երկրպագություն մատուցում կամ կաշվին, ... այլ Փրկչի Խոսքին, որ գրված է մագաղաթի վրա: ...Այդպես էլ պատկերներին երկրպագելը ներկերի համար չէ, այլ՝ Քրիստոսի, որի անունով նկարվել են)⁸³: Նման ընդհանրացումը բնավ էլ զարմանալի չէ, քանի որ Ղևոնդիոս Կիպրացին ու Վրթանես Քերթողը ապրել և ստեղծագործել են նույն ժամանակաշրջանում՝ առաջնորդվելով նույն ազնիվ մղումներով՝ մեկնաբանել և արդարացնել սրբական պատկերի էությունը և անհրաժեշտությունը:

Վրթանեսի երկի ի հայտ գալը Հայաստանում բնավ չի խոսում պատկերների նկատմամբ ծայրահեղական դրսևորումների մասին, այլ միայն տարբեր տեսակետների «բախման» և դրանց հաղթահարման ուղիների մասին: Պատկերների լայն տարածման մասին՝

⁸¹ Mathews 2008–2009, p. 101–126.

⁸² Barry 1991, vol 2, p. 157.

⁸³ Մեղրոնյան 1970, էջ 92, Der Nersessian 1973a, p. 387–388.

ի դեմն եկեղեցիները հարդարող որմնանկարների, խոսում է հենց ինքը Վրթանեսը, տալիս է դրանց մասնակի նկարագրությունը, ինչպես նաև հիշատակում որմերին պատկերված սրբերի և աստվածաշնչյան տեսարանների մասին, որոնք արվեստի այդ տեսակի ամենավաղ վկայություններն են⁸⁴: Փրկչի կերպարից բացի Վրթանեսի մոտ հիշատակվում են Հայոց եկեղեցու նվիրյալ և սրբացված անձանց պատկերները, որոնց շարքում են Գրիգոր Լուսավորիչը, Ս. Հռիփսիմեն և Ս. Գայանեն⁸⁵:

Հայկական վաղմիջնադարյան կերպարվեստի հուշարձանները. Վաղմիջնադարյան Հայաստանում, ինչպես ընդհանրապես Քրիստոնյա արևելքում, կերպարվեստի գրեթե բոլոր ճյուղերը տարածում են ունեցել: Դա չի վերաբերում միայն իկոնային՝ փայտի տախտակի վրա արված սրբապատկերին, որի ավանդույթը Հայաստանում թեև չի եղել, բայց սրբապատկերի առանձին օրինակներ բերվել են բյուզանդական աշխարհից և ծանոթ են եղել, որոնց մասին կան հիշատակումներ գրականության մեջ⁸⁶: Միևնույն ժամանակ հայկական միջնադարյան արվեստում ներկայացված պատկերները, լինի դա քանդակային պատկեր, որմնանկար կամ մանրանկար ունեցել են մեծ հաշվով նույն գործառույթը՝ նախատեսված են եղել աղոթքի և երկրպագության համար: Այլ հարց է, որ դրանցից ոչ բոլորն են լիարժեք ձևով հասել մեզ՝ պայմանավորված թե՛ ժամանակի քայքայիչ ազդեցությամբ, թե՛ դարաշրջանի արհավիրքներով: Ուստի ունենք բոլոր հիմքերը խոսելու չափազանց հարուստ և գեղարվեստական տեսանկյունից արժեքավոր կերպարվեստի հուշարձանների մասին⁸⁷: Կարելի է ասել, որ պատկերների առումով առավել հարուստ և պատկերագրական տեսանկյունից առավել բազմազան էր հենց Է. դ. ժամանակաշրջանը:

Նշենք քանդակի նմուշները, որը կերպարվեստի առավել լավ պահպանված ճյուղն է: Քանդակը հիմնականում տեղ գտնելով եկեղեցու մուտքի ճակատներին՝ դիմավորում է եկեղեցի մտնող հավա-

⁸⁴ **Քյոսեյան** 1995, էջ 114–132; **Der Nersessian** 1973, p. 409.

⁸⁵ **Der Nersessian** 1973, p. 405–415; **Der Nersessian** 1977, p. 407–410.

⁸⁶ **Մեղրակեան** 1904, էջ 52–100:

⁸⁷ **Дурново** 1979, **Котанджян** 2017.

տացյալին և տրամադրում նրան աղոթքի, որը միջնադարյան մտածելակերպի կարևոր գործոններից էր: Մուտքերի հարդարման որոշ օրինակներ բացառիկ են հայկական է դ. եկեղեցիներում: Այդպիսին են Սրենի եկեղեցու արևմտյան ճակատի բարավորը՝ որտեղ Քրիստոսին ուղեկցում են և՛ Պողոս ու Պետրոս առաքյալները, և՛ հրեշտակապատները (նկ. 3), կամ Պեմզաշեն եկեղեցու նույն ճակատի քանդակագարդ սալաքարը՝ Աստվածամայրը մանկան հետ հորինվածքով⁸⁸: Նման գործառույթ է ունեցել նաև այսօր Օձունի եկեղեցու մկրտության ավագանի խորշի մեջ դրված (նախնական տեղը անհայտ է)՝ Աստվածամայրը մանկան հետ ինքնատիպ բարձրաքանդակը⁸⁹:

Առանձին խումբ են կազմում քառանիստ կոթողներին քանդակված պատկերները: Նախ նշենք, որ նման ազատ կանգնած հուշարձաններ դրվել են եկեղեցիներին կից, ունեցել են շրջանցի հնարավորություն, իսկ պատկերները բաշխված են տարբեր նիստերին: Ուստի բոլոր հիմքերը կան մտածելու, որ այս պատկերները եղել են աղոթքի և երկրպագության համար⁹⁰ (նկ. 5): Թեև ավանդաբար այս հուշարձանները վերագրվել են Ե–Չ դդ. ժամանակահատվածին⁹¹, բայց նորագույն ուսումնասիրությունները հիմք են տալիս նրանց կանգնեցման ժամանակը տեսնել Է դ. համատեքստում⁹²:

Հայկական վաղագույն մանրանկարներից մեզ են հասել միայն չորս տեսարաններ, որոնք կցվելով ավելի ուշ ձեռագրի՝ պահպանվել և մեզ են հասել (կցվել են 989 թ. Էջմիածնի Ավետարանին): Մանրանկարները պայմանական թվագրվում են Չ–Է դարերով: Դրանք են՝ Չաքարիայի և Աստվածամոր ավետման, Մոզերի երկրպագության (նկ. 4) և Մկրտության տեսարանները⁹³: Այս մանրանկարների շատ բարձր գեղարվեստական որակը, բազմաշերտ գեղանկարչությունը և

⁸⁸ Der Nersessian 1977, p. 49–67, fig. 31, 36.

⁸⁹ Նույն տեղում:

⁹⁰ Հակոբյան 2005, էջ 82–83:

⁹¹ Дурново 1979, с. 25, 28.

⁹² Հակոբյան 2014, էջ 341–345:

⁹³ Лазарев 1986, с. 50, Der Nersessian 1973b, p. 526–529, Дурново 1979, с. 157, 165, илл. 92–95.

զարգացած պատկերագրությունը խոսում են արվեստի մի տեսակի մասին, որն, անշուշտ, անցել է զարգացման մեծ ճանապարհ:

Հայաստանում, Է դարի ժամանակահատվածում գեղանկարչության ձևավորված ավանդույթների մասին են խոսում որմնանկարների բազմաթիվ հետքերը⁹⁴: Մի կողմից փաստ է, որ Հայաստանի տարածքում մոնումենտալ գեղանկարչության հուշարձանների չնչին մասն է պահպանվել, որի արդյունքում էլ երկար ժամանակ շրջանառվում էր կարծիք, որ մոնումենտալ գեղանկարչությունը միջնադարում ավելի շուտ բացառություն էր, քան ընդունված ավանդույթ: Սակայն որմնանկարների վատ պահպանվածության հարցը դա զուտ տեխնիկական խնդիր է, և չի վերաբերում որմնանկարների սակավության, անտեսման կամ միտումնավոր ոչնչացման: Ինչպես այժմ պարզ է դարձել Հայ Առաքելական եկեղեցին սկզբունքայնորեն դեմ չի եղել եկեղեցիների ներքին հարդարմանը⁹⁵, չնայած որ տևական ժամանակ կար համոզմունք որ հայերը պատկերամարտ են եղել, իսկ հայկական եկեղեցիների ներքին տեսքին բնորոշ էր խստությունն ու պարզությունը: Այս հարցը իր պատասխանը ստացավ, երբ Լիդիա Դուռնովոն, հետո նաև նրա աշակերտները, հետազոտեցին և գիտական շրջանառության մեջ դրեցին հայկական միջնադարյան մոնումենտալ գեղանկարչությունը որպես միջնադարյան կերպարվեստի առաջատար ճյուղ՝ ի հայտ բերելով շատ կարևոր պատառիկներ⁹⁶: Հետևելով ուսումնասիրողների կողմից ներկայացված փաստերին, կարելի ասել, որ հատկապես Է դ. ժամանակահատվածում երկու տասնյակից ավելի եկեղեցիներ եղել են նկարազարդված, որոնց շարքում են հատկապես Երերույքի⁹⁷ և Եղվարդի բազիլիկները, Երևանի Պողոս-Պետրոս եկեղեցին (այժմ քանդած), ինչպես նաև Օձունի, Սպիտակավորի, Ավանի, Լմբառա-

⁹⁴ Дурново 1979, с. 139–140, Der Nersessian 1973a, p. 381–403, Չարյան, Լամուրե 2019, էջ 45–49.

⁹⁵ Մեղրակեան 1904, էջ 52–100, Дурново 1957, с. 3–4.

⁹⁶ Дурново 1957, Дурново 1979, с. 139–154, Котанджян 2017.

⁹⁷ Երերույքի բազիլիկը Չ դ. կառույց է, սակայն նրա որմնանկարները, ամենայն հավանականությամբ, պետք է արված լինեն Է դարում՝ եկեղեցու հիմնավոր վերանորոգումից հետո:

վանքի, Պտղնավանքի, Սյունի վանքի, Մաստարայի Արուճի, Բագավանի և Բագարանի⁹⁸, Թալինի, նաև Արթիկի երկու եկեղեցիները⁹⁹: Եթե այդ որմնանկարները գոնե կհստվ չափ պահպանված լինեին, ապա այսօր հայկական կերպարվեստի մասին մեր պատկերացումները բավական հարուստ կլինեին: Մինչև անգամ այն պատառիկները, որ մեզ են հասել ցույց են տալիս, որ որմնանկարը վաղմիջնադարյան Հայաստանում ոչ միայն լայն տարածում է ունեցել, այլ նաև ստեղծվել է տարբեր դարոցների կողմից: Դրանց մեջ կարելի է առանձնացնել մայրաքաղաքային՝ կոստանդնուպոլսյան նախատիպերին հետևող որմնանկարներ, ինչպիսիք են Արուճի և Սրենի եկեղեցիներում պահպանված Օրենքներ տվող Քրիստոսի մեծադիր պատկերը (պահպանվել է հատվածաբար)¹⁰⁰ (նկ. 6): Բյուզանդական մայրաքաղաքային արվեստից է գալիս ոչ միայն հռետորի կեցվածքով կանգնած Քրիստոսի կերպարը, այլ նաև այն եզակի ներկայանակն ու տոնային անցումները, որ կիրառվել են Արուճում¹⁰¹:

Մոնումենտալ գեղանկարչության ընդհանուր պատկերը գալիս է լրացնելու խճանկարը, որի երկու տարբերակներն էլ թե՛ հատակի, թե՛ պատի, եղել են վաղմիջնադարյան Հայաստանում: Նման շքեղ և բավականին թանկարժեք հարդարանք¹⁰² ունեցել են ամենահեղինակավոր մայր տաճարները՝ Էջմիածինը, Դվինը և Չվարթնոցը¹⁰³: Հատկապես արժեքավոր կլիներ, եթե պահպանված լիներ Դվինի մայր տաճարում հայտնաբերված, հավանաբար, խորանի պատի հորինվածքը հանդիսացող խճանկարի մեծ դրվագը՝ Աստվածամոր և մանկան պատկերով, որի միայն արխիվային լուսանկարն է պահպանվել¹⁰⁴: Իսկ համաձայն արար աշխարհագրագետ Ալ-Մուկադ-

⁹⁸ Թուրքիայի տարածքում հայտնված Բագարանի և Բագավանի եկեղեցիները ոչնչացվել են Ի դ. Առաջին կեսին:

⁹⁹ Дурново 1979, с. 139–154, Котанджян 2017.

¹⁰⁰ Акопян 2016, с. 137–138.

¹⁰¹ Котанджян 2017, с. 101–108.

¹⁰² Պետք է նշել, որ իր թանկության և աշխատատարության պատճառով պատի խճանկարը, որպես կանոն, զբաղեցրել է եկեղեցու ամենաարբազան հատվածը՝ խորանը:

¹⁰³ Аракелян 1971, с. 17–25.

¹⁰⁴ Kalantarian 1996, p. 281–283.

դասիի (Ժ դ. վերջ) Աստվածամոր մեկ այլ խճանկար պատկեր հարդարել է Խոր Վիրապի փոքր բոլորակ եկեղեցու խորանը (չի պահպանվել)¹⁰⁵: Դա խոսում է այն մասին, որ խճանկարը ոչ միայն օրնամենտալ տարրեր է ունեցել, բայց նաև ֆիգուրատիվ պատկերներ: Կարևոր է նշել նաև, որ հատկապես պատի խճանկարների համար օգտագործել են սմալտա՝ հատուկ եղանակով պատրաստված կիսաթափանցիկ ապակու խճիկներ, որը բյուզանդական ավանդույթ է¹⁰⁶:

Ամփոփելով կարելի է ասել, որ Հայաստանում ժամանակ առ ժամանակ, պայմանավորված մշակութային վերելքով, հատկապես որմնանկարը, որը լայն տարածում է ունեցել ընդհուպ մինչև ուշ միջնադար և նորագույն շրջան: Այդ առումով ավելորդ չենք համարում հավելել, որ համաձայն ԺԷ–Ի դդ. հայ որմնանկարչության նմուշների ցանկի, որը պատրաստել է Ավետիս Ավետիսյանը, Հայաստանի մի քանի տասնյակ եկեղեցիներ ունեցել են ներքին գեղանկար հարդարանք¹⁰⁷: Այս ամենը գալիս է կրկին անգամ հաստատելու Հայոց Եկեղեցու կողմից, ինչպես նաև հայկական արվեստի համատեքստում սրբազան պատկերների նկատմամբ մեծ հարգանքը, որը, թեև որոշ ընդհատումներով, բայց զարգացման երկար ճանապարհ և հարուստ ավանդույթներ է ունեցել:

¹⁰⁵ Караулов 1908, с. 16.

¹⁰⁶ Акопян 2016, с. 133–136.

¹⁰⁷ Ավետիսյան 2019, էջ 259–278:

ՊԱՏԿԵՐՆԵՐ



1. Ս. Պետրոս առաքյալ, Էնկաուստիկ սրբանկար, 600 թ., Ս. Կատարինե վանք, Սինայ



2. Անհայտ սուրբ, Օձունի հուշակոթողի դրվագ, Է դար



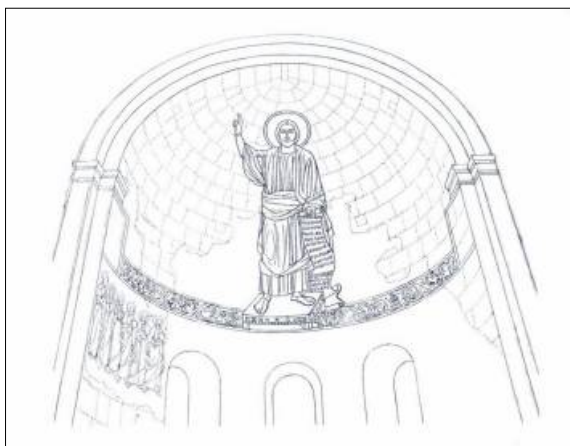
3. Մրենի եկեղեցու արևմտյան մուտքի քանդակները, 639 թ.



4. Մոզերի երկրպագությունը,
մանրանկար, Չ-Է դդ.



5. Քրիստոս, քառանիստ կոթողի
դրվագ, Է դ.



6. Քրիստոսի պատկերը Արուճի եկեղեցում, 669 թ., վերակազմությունը
Ն. Քոթանյանի

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՆ ՑԱՆԿ

Հապավումներ

- ԲԵՀ – Բանբեր Երևանի համալսարանի
ԲՄ – Բանբեր Սատենադարանի
ԵՊՀ – Երևանի պետական համալսարան
ՀԱ – Հանդես Ամսօրեայ
ՄՀ – Մատենագիրք Հայոց
ՄՄԱԵԺ - Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ
ՆԲՀԼ - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի
ՕԱՀՀ – Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին
ՊԲՀ – Պատմա-բանասիրական հանդես
ACO - Acta Conciliorum Oecumenicorum
AHC – Annuarium Historiae Conciliorum
APC - Annales de philosophie chrétienne
BBB – Bonner Biblische Beiträge
BIOS – Bulletin of the Institute of Oriental Studies, Yerevan
BS - Byzantinoslavica
BZ - Byzantinische Zeitschrift
CSCO - Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DOP – Dumbarton Oaks Papiers
EI - The Encyclopedia of Islam
JEH - Journal of Ecclesiastical History
JÖB – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
OC - Oriens Christianus
OCP - Orientalia Christiana Periodica
ÖS - Östkirchliche Studien
PG – Patrologia Graeca
PL – Patrologia Latina
REArm - Revue des Études Arméniennes
REB – Revue des Etudes Byzantin
SK - Seminarium Kondakovianum
SOC - Studi sull'Oriente Cristiano
SSCIM -Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo
StPatr – Studia Patristica
ZAC - Zeitschrift für Antikes Christiantum
ZPT - Zeitschrift für Pädagogik und Theologie
ZTK - Zeitschrift für Theologie und Kirche
АДСВ - Античная древность и средние века
БВ - Богословский Вестник
ВВ – Византийский Временник

НФЭ - Новая философская энциклопедия
ППС - [Православный] Палестинский сборник
ПЭ – Православная энциклопедия
ПСТГУ - Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
ХЧ - Христианское чтение

Գրականության ցանկ

Աբրահամ Աղբաթանեցի 2005 – Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի խոստովանություն / բնագիրը կազմ. Պ. Սուրադեան, Ա. Յակոբեան . - ՄՀ, հտ. Դ, Է դար, Անթիլիաս – Լիբանան,

Աբրահամ Աղբաթանեցի 2005 ա – Պատասխանի ի Հայոց թղթոյն Մխիթարայ Ամարասա եպիսկոպոսի / բնագիրը կազմ. Պ. Սուրադեան, Ա. Յակոբեան. – ՄՀ, հտ. Դ, Է դար, Անթիլիաս – Լիբանան,

Ագաթանգեղոս 1983 – Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն / աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, ԵՊՀ հրատ.,

Ադոնց 1925 – Ն. Ադոնց, Մաշթոց եւ նրա աշակերտները ըստ օտար աղբիւրների, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, [Ազգային մատենադարան, ՃԺԱ],

Ադոնց 2003 – Նիկողայոս Ադոնց, Պատկերների խնդիրը / աշխատասիրել, ծանոթագրել և ներածությունը գրել է Պետրոս Հ. Հովհաննիսյանը, իմբագրությամբ՝ Ծահե արք. Անեմյանի, ԵՊՀ հրատ.,

Ադոնց 2006 – Ն.Ադոնց, Երկեր, հ. Ա. Պատմագիտական ուսումնասիրություններ, Երևան, ԵՊՀ հրատ.,

Ադոնց 2012 – Ն. Ադոնց, Երկեր, հտ. Ե. Հայ-բյուզանդական ուսումնասիրություններ, Երևան, ԵՊՀ հրատ.,

Ագարյան 1975 – Լևոն Ագարյան, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.,

Ալեքսանյան 2010 – Վ. Ալեքսանյան, Մյունխաց եպիսկոպոսական աթոռը VII դարի առաջին կեսին. – ԲԵՀ. Հայագիտություն, № 132.1, էջ 37–45,

Ալեքսանյան 2019 – Վարդան Ալեքսանյան, Վահան Ա Մյունեցի կաթողիկոս հայոց. – ԲԵՀ. Հայագիտություն», N 2 (29),

Ալիշան 1881 – հ. Ղևոնդ Ալիշան, Ծիրակ. Տեղագրություն պատկերացոյց, Ս. Ղազար,

Ալիշան 2021 – հ. Ղևոնդ Ալիշան, Նամականի երեք հատորով, հ. Գ (1890–1901) / աշխատասիրութեամբ՝ հ. Վահան ծ. վ. Օհանեանի, Երևան, Մխիթարեան հրատարակատուն,

Ալիմեան 1904/5 – հ. Ն. Ալիմեան, Խոսքովիկ Թարգմանիչ և իւր երկասիրությունները. – ՀԱ, № 8–9 (1904), էջ 262–270, № 10–11, էջ 304–316, № 12, էջ 353–361, № 1(1905), էջ 19–22, , № 4, էջ 114–116, № 7, էջ 213–220, № 12, էջ 361–370,

Ակինեան 1910 – հ. Ն. Ակինեան, Կիւրոն կաթողիկոս վրաց, Պատմութիւն հայ-վրական յարաբերութեանց եօթներորդ դարու մէջ (Քառասնամեայ շրջան Հայոց եկեղեցական պատմութենէն. 574–610), Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, [Ազգային մատենադարան, Կ],

Ակինեան 1910ա – հ. Ն. Ակինեան, Վրթանէս վարդապետ Զերդող եւ իւր երկասիրութիւնները. – ՀԱ, № 1(1910), էջ 8–11, № 2, էջ 37–46,

Ակինեան 1930 – հ. Ն. Ակինեան, Թուղթ Մակարայ Բ. Երուսաղեմի հայրապետի առ Վրդանէս եպիսկոպոսապետ Սիւնեաց Յաղագս կարգաց Եկեղեցւոյ: Բնագիր եւ քննութիւն, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, [Ազգային մատենադարան, ՃԻԸ],

Ակինեան 1951 – հ.Ն. Ակինեան, Սիմէոն Պղնձահանեցի եւ իր թարգմանութիւնները վրացերենէ, Վիեննա, Մխիթարյան տպարան [Ազգային Մատենադարան, ՃԿԴ],

Ակինեան 1970 - հ.Ն. վ.Ակինեան, Մովսէս Դասխուրանցի (կոչուած Կաղանկատուացի) և իր Պատմութիւն Աղուանից, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան [Ազգային Մատենադարան, ՄԺԱ],

Ակինեան–Տէր-Պօղոսեան 1978 – հ. Ն. Ակինեան, հ. Պ. Տէր-Պօղոսեան, Մատենագրական հետազօտութիւններ. Վրթանէս Վրթանէս վարդապետ Զերդող. – ՀԱ, № 1–12, էջ 3–14,

Աճառեան 1914 – Հ. Աճառեան, Հայկականք. – ՀԱ, № 8–9, ս. 563,

Անանեան 1957 – հ. Պ. Անանեան, Պատմական հիշատակարան մը Դուինի Բ. Ժողովքի մասին. – Բազմավէպ, № 5–6, էջ 111–121,

Անանիա Սանահնեցի 2000 – Անանիայի վարդապետի հայոց բան հակաճառութեան ընդդէմ երկարնակաց, գոր գրեաց հրամանաւ Տեառն Պետրոսի Վերադիտողի. – Հ. Բյոսեյան, Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ Ա, Անանիա Սանահնեցի, Ս. Էջմիածին,

Անանուն Կաղանկատուացի 2005 – Անանուն Կաղանկատուացի Պատմութիւն յաղագս յարուցման ազգաց բարբարոսաց եւ պէտպէս անցից տիեզերահեծ տազնապին / բնագիրը կազմ. Ա. Յակոբեան.– ՄՀ, հտ. Դ. Է դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Առաքելյան 1941 – Բ. Առաքելյան, Ժամանակագրական դիտողություններ. – Տեղեկագիր ՍՍՍՄ ԳԱ հայկական ֆիլիալի, 1941, № 1, էջ 61–73,

Առաքելյան 1949 – Բ. Առաքելյան, Հայկական պատկերաբանդակները IV–VII դարերում, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.,

Առաքելյան 1983 – Ա.Ա. Առաքելյան, «Սևանի Աստվածամայրը» և նրա ստեղծման ժամանակը. – ՊԲՀ Հ^մ 2-3,

Ատողիկ 1885 – Ստեփանոս Տարօնեցի Ատողիկ Պատմութիւն տիեզերական, Ս.Պետերբուրգ, II, Բ,

Ատողիկ (Ստեփանոս) 2010 – Ստեփանոս Տարանեցի Ատողիկ, Պատմութիւն տիեզերական / բնագիրը կազմ. Գ. Մանուկյան. – ՄՀ, հտ. ԺԵ. Ժ դար, գիրք Բ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Ավետիսյան 2019 – Թ. Ավետիսյան, Բուսական տարրերը հայկական միջնադարյան եկեղեցիների արտաքին հարդարանքում. – ԲՄ 27, էջ 296–308,

Ավետիսյան 2019 – Ա. Ավետիսյան, Յուզակ հայ որմնանկարչության հուշարձանների (XVII–XX դարեր), Հայկական որմնանկարչություն / կազմ.՝ Կ. Մաթևոսյանը, Երևան, Մատենադարանի հրատ., 2019, էջ 259–278,

Արաբ մատենագիրներ Թ–Ժ դդ. 2005 – Արաբ մատենագիրներ, Թ–Ժ դարեր, ներածությունը և բնագրերից թարգմանությունները՝ Ա. Տեր-Ղևոնդյանի [ՕՍՀՀ, 16, Արաբական աղբյուրներ, Գ), Երևան,

Աձնեցի 2007 – Յոհան Աձնեցի, Նորին ընդդեմ երեւութականաց / բնագիրը կազմ. Յ. Քեռուեան. – ՄՀ, հտ. Է, Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Աձնեցի 2007ա – Յոհան Աձնեցի, Նորին ընդդեմ Պաւղիկեանց / բնագիրը կազմ. Յ. Քեռուեան. – ՄՀ, հտ. Է. Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Ատենաբանութիւն սրբոյն Ներսիսի Լամբրոնացոյ – Ատենաբանութիւն սրբոյն Ներսիսի Լամբրոնացոյ / թարգմանեալ ըստ ընտիր օրինակաց յիտալական բարբառ ի հ. Յարութիւն վ. Ազգերեան Անկիւրացոյ ի Մխիթարեան միաբանութենէ, և սպագրեալ ի կրկին բարբառ՝ հանդերձ իտալական ծանօթութեամբք, Վենետիկ, 1812,

Արամեան 1992 – Մ.տ. Արամեան, Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական մտքի ուրուագծեր (Դ–Ը դդ.). – Գանձասար աստվածաբանական կենտրոն, հ. Բ, Երևան, էջ 86–122,

Արամեան 2016 – Արամեան Մեսրոպ քահանա, Աշխատութիւններ, Ա հտ., Երևան,

Արևշատյան 1982 – Ա.Ս. Արևշատյան, Հայկական ծիսարանի կազմավորման և զարգացման փուլը. – ՊԲՀ, Հ^տ 3,

Արևշատյան 1997 – Աննա Արևշատյան, Ո՛վ է «Չորս ըստ պատկերի քում» շարականի հեղինակը. – Էջմիածին, Դ–Ե,

Բաղումյան 2008 – Տիգրան սարկ. Բաղումյան, Վահան Ա Սյունեցի (Վահանիկ, Բաղացի) (968–969). – Հայ Եկեղեցու հանրագիտարան, պրակ Ա, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ.,

Բաղումյան 2013 – Չաքարիա վ. Բաղումյան, Անապակ բաժակի խնդիրը Հայոց Եկեղեցում, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին,

Բարթիկյան 1962 – Հր. Բարթիկյան, „Narratio de rebus Armeniae“ հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղեղդոնական սկզբնաղբյուր. – ԲՄ 6,

Բացայայտութիւն 2008 – Բացայայտութիւն համաձայն աստուածաբանութեան հոգելից հարցն սրբոց՝ ըստ առաքելասահման աւանդիցն Եկեղեցոյ Քրիստոսի, հանդերձ հաւատաբանութեամբ ճշմարիտ ուղղափառ դաւանութեան Հայաստանեայց, ասացեալ սրբոյ վարդապետին Սահակայ Հայոց Կաթողիկոսի և մեծի թարգմանչի ընդդեմ երկաբնակաց նեստորականացն – ՄՀ, հ. Թ. Թ դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Բոզոյան 1995 – Ա. Բոզոյան, Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը (1165–1178), Երևան, «Գիտություն» հրատ.,

Բոզոյան 2004 – Հայ կանոնական մտքի մի վառ դրսևորում Գրիգոր Նարեկացու միջավայրում (Հակոբ Ծպատեցու կանոնամեկնողական թուղթը). – Էջմիածին, Բ–Գ, 2004, էջ 77–88,

Քոզոյան 2006 – Ա. Քոզոյան, Հայ միջնադարյան իրավունքի պատմության հուշարձանները.– Էջմիածին, Է–Ը,

Քոզոյան 2016 – Ա. Քոզոյան, Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովի կանոնների միջնադարյան հայկական թարգմանությունը. – Էջմիածին, Ը,

Քոզոյան 2017 – Ա. Քոզոյան, Բիզանդական Նոմոկանոնի Սուրբ Ղազարի ձեռագիրը. – Բազմավեպ, թ. 3–4, էջ 86–95,

Քոզոյան 2020 – Ա. Քոզոյան, Հայոց եկեղեցին տիեզերական եկեղեցու նվիրապետական համակարգում (Ե դարի սկիզբ). – Արևելյան աղբյուրագիտություն, 2, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, էջ 64–100,

Քոզոյան 2020ա – Ա. Քոզոյան, Հայ իրավունքի պատմության միջնադարյան հուշարձանները. – Պատմության և մշակույթի հարցեր. Օժանդակ ձեռնարկ զբոսավարների, երիտասարդ գիտաշխատողների, ասպիրանտների և հայցորդների համար / խմբ. Վ. Տեր-Ղևոնդյան, Երևան, Մատենադարան, էջ 152–179,

Քոզոյան 2023 – Ա. Քոզոյան, Իրավական, կանոնական և սահմանադրական իրավունքը Կիլիկյան Հայաստանում.– Սահմանադրական իրավունքի արժեքանական ակունքները հայ ժողովրդի հազարամյա տարեգրության ծայքերում / խմբագիրներ՝ Գ. Հարությունյան, Ա. Մովսիսյան և ուրիշներ, Ս. Էջմիածին, էջ 265–320,

Քոզոյան 2023ա – Ա. Քոզոյան, Իսավրական Nomos stratiotikos-ը կիլիկյան Հայաստանի իրավական համակարգում. – Արևելյան աղբյուրագիտություն, 4, էջ 85–119,

Քոզոյան 2024 – Ա. Քոզոյան, Հայոց եկեղեցու փոխհարաբերությունները Բյուզանդիայի և Մերձավոր Արևելքի եկեղեցական կենտրոնների հետ. – Արևելյան աղբյուրագիտություն, 5, էջ 51–87,

Քալազուրի 2005 – Քալազուրի, Երկրների նվաճում (Փուռտուհ ալ-Բուլդան). – Արաբ մատենագիրներ Թ–Ժ դարեր / ներած. և բնագրից թարգմ. Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, (ՕԱՀՀ, հտ. 16, Արաբական աղբյուրներ Գ),

Գիրք Ելից 1992 – Գիրք Ելից, (քննական բնագիր) / աշխատասիրությանը Ա. Չեյթունյանի, Երևան,

Գիրք Թղթոց 1901 – Գիրք թղթոց. Մատենագրութիւն նախնեաց, , Թիֆլիս [Մահակ Մեսրոպեան Մատենադարան, Ե],

Գիրք թղթոց 1994 – «Գիրք թղթոց», Բ հրատարակութիւն, Երուսաղեմ,

Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ, Կ. Պոլիս, 1807,

Գրիգոր Մագիստրոս 2012 – Գրիգոր Մագիստրոս, Թուրթոբ և չափաբերականք / բնագիրը՝ Գ. Մուրադեանի – ՄՀ., հ.ԺՁ.ԺԱ դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Գևորգյան 2018 – Դ. Գևորգյան, Հայ-վրացական եկեղեցական հարաբերությունները կարգավորելու Չաքարե ամիրսպասալարի փորձերը.– «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, ԵՊՀ հրատ,

Դանիելեան 1981 – Է. Լ. Դանիելեան, Հայ եկեղեցու նկատմամբ Խոսքով Փարուէզի վարած քաղաքականութիւնը. – ԴԲՀ, № 4, էջ 195–200,

Դուրեան 1927 – Ե. պատրիարք Դուրեան, Վրթանէս Բերթող. – Միոն, թ. 1,

Դուրեան 1927 – Ե. պատրիարք Դուրեան, Վրթանէսի Բերթողի Յաղագս պատկերամարտից. – Միոն, № 2,

Դուրեան 1928 – Ե. պատրիարք Դուրեան, Վրթանէս Բերթող. – Միոն, № 10–11,

Դրասխանակերտցի 2010 – Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց /բնագիրը կազմ. Գ. Տէր-Վարդանեան.– ՄՀ, հտ. ԺԱ. Ժ դար, Գիրք Ա, Անթիլիաս-Լիբանան,

Դերիկյան 2017 – Վարդան Դերիկյան, Բրիտանի անձեռակերտ պատկերի հայկական ավանդությունը. – Արշալոյս քրիստոնէության հայոց, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ.,

Եղիազարյան 2008 – Ա. Եղիազարյան, Արաբների կողմից Հայաստանի նվաճման թվականի շուրջ. – ԲԵՀ, № 1,

Եզեկյան 2008 – Անդրեաս արք. Եզեկյան, Հովհան Մայրագոմեցու կյանքի և գործունեության շուրջ. – Էջմիածին, Չ ,

Եզեկյան 2018 – Անդրեաս արք. Եզեկյան, Դվինի 719 թ. եկեղեցական ժողովի պատմականության խնդիրը. – Էջմիածին, Է,

Եզեկյան 2019 – Անդրեաս արք. Եզեկյան, Հովհան Մայրագոմեցու «Վասն պատկերաց եւ նկարագրութեանց» գրվածքի շուրջ».– Էջմիածին, Թ,

Եղիազարյան 2008 – Ա. Եղիազարյան, Հարիբ Իբն Մապամայի և Մալման Իբն Ռաբիայի արշավանքները Հայաստան և այսրկովկասյան երկրներ. – Լրաբեր հասարակական գիտությունների, № 2,

Եստեբիոս 1877 – **Եստեբիոսի Կեսարացոյ եկեղեցական պատմութիւն** յեղեալ յատուոյն ի հայ ի հինգերորդ դարու / պարզաբանեալ նոր թարգմանութեամբ ի յոյն բնագրէն ի ձեռն հ.Աբրահամ վ.Ճարեան ի Մխիթարեանց, Վենետիկ, 1877,

Չարբանալեան 1889 – հ.Գ. Չարբանալեան, Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (Դար Դ–ԺԳ), Վենետիկ,

Չարյան, Լամուրե 2019 – Ա. Չարյան, Բ. Լամուրե, Որմնանկարների վերականգնումը վաղ քրիստոնէական հայկական մի շարք եկեղեցիներում, Երևան, «Տիգրան Մեծ» հրատ.,

Չաքարիա կաթողիկոս Չագեցի 1995 – Չաքարիա կաթողիկոս Չագեցի (855–877), Ճառք / աշխատասիրութեամբ հ. Պօղոս վ. Անանեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար,

Չաքարյան 2019 – Ս. Չաքարյան, Սուրբ Հովհան Օձնեցի իմաստասեր կաթողիկոսը, Երևան, ԵՊՀ հրատ.,

Չոբյան 2021 – Ա. Չոբարյան, Հայաստանի դրամական տնտեսությունը III–X դարերում (սասանյան և արաբական շրջան), Եր., Անտարես,

Չոբյան 1927 – Ա. Չոբյան, Արաբների հարկային քաղաքականությունը ավատական Հայաստանում, ՀՄԽՀ ԵՊՀ գիտական «Տեղեկագիր», № 2–3,

Էսբրուկ 1997 – Մ. վան Էսբրուկ, Բյուզանդիայի հայկական քաղաքականությունը սկսած Հուստինիանոս Բ-ից մինչև Լեվոն Գ. – Էջմիածին, Չ–Է (թարգմ. Ա. Բոզոյանի),

Թամրազյան 2016 – Հր. Թամրազյան, Գրիգոր Նարեկացին և նարեկյան դպրոցը, գիրք Բ, Երևան

Թարվերդեան 2014 – տ. Հ. քահ. Թարվերդեան, Հայ-ասորական եկեղեցական առնչությունները Չ դարի երկրորդ կեսից մինչև Է դարի սկիզբը, Բուխարեստ,

Թեոփանես Խոստովանող 1983 – Թեոփանես Խոստովանող / թարգմանությունը բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հրաչ Բարթիկյանի, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան [ՕԱՀՀ 13, Բյուզանդական աղբյուրներ Դ],

Թեոդորս 2005 – Թեոդորոս Քոթենաւոր, Երանելոյ Թեոդորսի ընդդէմ Մայրաւումացոյն / բնագիրը կազմ. Յ.Քէսեւեան.– ՄՀ, հտ. Է, Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Թիրեաքեան 1912 – Յ. Թիրեաքեան, Նուիրակ, Շարսաղար. – ՀԱ, № 7,

Թովմա Արծրունի 1852 – Թովմա վարդապետ Արծրունի, Պատմության Տանն Արծրունեաց, Կ.Պոլիս,

Թովմա Արծրունի և Անանուն 2010 – Թովմա Արծրունի և Անանուն, Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմություն տանն Արծրունեաց / բնագիրը՝ Գեորգ Տէր-Վարդանեանի. – ՄՀ, հ.ԺԱ. Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Թուղթ երանելոյն Պաւղոսի Տարանացոյ յաղթաւոյ ախոյեան վարդապետի ընդդէմ Թեոփիստայ Հոռոմ փիլիսոփային / բնագիրը՝ Գևորգ Ալավերդեանի. – ՄՀ, հ. ԺԷ. ԺԱ դար, Երևան, 2016,

Իբն ալ–Ասիր 1981 – Իբն ալ–Ասիր Լիակատար պատմություն (Ալ Քամալ Ֆի–լ–Տարիխ), Պատմություն Մոսուլի աթաբեկների պետության (Տարիխ ալ–Դաուլա ալ–Ատաբիքիյա Մուլուք ալ–Մաուսիլ). – Արաբական աղբյուրներ, հտ. Բ / թարգմանությունը բնագրից, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան, [ՕԱՀՀ, հտ. 11],

Իսաչատրեան 2016 – Պ. Իսաչատրեան, Հայ հին գրականութեան մատենագիտություն / լրացրեց և խմբագրեց Արշակ Բանուչեանը, Երևան, «Տիգրան Մէժ» հրատարակչություն,

Խորենացի 2003 – Մովսէս Խորենացի, Հայոց Պատմություն / կազմ. Պ. Մուրադեան, Կ. Իզբրաչեան. – ՄՀ, հտ. Բ. Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Խորիկյան 2019 – Հ. Խորիկյան, Նեստորականների և միաբնակների միջև պայքարը. Բարձումայի գործունեությունը.– ՄՄԱԵԺ, հտ. XXXII, պրակ 2, էջ 159–169,

Խորհրդածություն սրբազան պատարագի, Յաւելուած – Խորհրդածություն սրբազան պատարագի, բացատրութեամբ Տեառն Ներսէսի Լամբրոնացոյ՝ արքեպիսկոպոսի Տարսունի Կիլիկեցոյ, Ս. Երուսաղէմ, 1842,

Ծաղիկյան 2017 – Դ. Ծաղիկյան, Հովհան Դամասկացի և Թեոդորոս Ստուդիտ. Սրբապատկերների աստվածաբանության համեմատություն.– Աստվածաբանության ֆակուլտետի Տարեգիրք, ԺԲ,

Կաղանկատուացի 2010 – Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմություն Աղուանից աշխարհի / կազմ. Պ. Յովհաննիսեան. – ՄՀ, հտ. ԺԵ. Ժ դար, գիրք Բ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Կանոնագիրք հայոց Ա – Կանոնագիրք Հայոց / աշխատասիրությամբ Վազգեն Հակոբյանի, հտ. Ա, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, 1964,

Կիրակոս Գանձակեցի 1961 – Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց / աշխատ. Կ. Ա. Մելիք Օհանջանյանի, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.,

Կոզեան 1926 – Կ. Ս. Կոզեան, Կամսարականները «Տեսք Շիրակայ եւ Արշարունեաց», պատմական ուսումնասիրություն, Վիեննա, Միսիթարեան տպարան, [Ազգային մատենադարան, ՃԺ],

Կորին 2003 – Կորին, Վարք Մեսրոպայ վարդապետի / բնագիրը կազմ. Կ.Իւզբաշեան, Պ.Մուրադեան. – ՄՀ, հտ. Ա. Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Կնիք հաւատոյ 1914 – Կնիք հաւատոյ. Ընդհանուր Սուրբ Եկեղեցւոյ յուղղափառ եւ Ս. հոգեկիր հարցն մերոյ դաւանութեանց, համահաւաք՝ Կոմիտաս Կաթողիկոսի / հրատ. Կարապետ եպս. Տէր-Մկրտչեան, Վաղարշապատ, տպ. Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի,

Հակոբյան 2013 – Ա.Հակոբյան, «Աշխարհացոյց» Է դարի Անանունի. Գիտաքննական բնագիր. – ՀԱ, ՃԻԷ տարի, Վիեննա-Երևան, էջ 35–194,

Հակոբյան 2021 – Ա.Հակոբյան, Կրկին հայոց բղեշխությունների գլխավոր գործառույթի մասին.– Բանբեր Արևելագիտության ինստիտուտի (BIOS), I/2, էջ 53–75,

Հակոբյան 2003 – Հր. Հակոբյան, Հայոց տերունական սրբապատկերները, Երևան, «Չանգակ-97»,

Հակոբյան 2005 – Չ. Հակոբյան, Օծունի կոթողի պատկերների մեկնաբանման հարցի շուրջ.– Էջմիածին, Ա,

Հակոբյան 2014 – Չ. Հակոբյան, Հայկական վաղմիջնադարյան քառանիստ կոթողների ուսումնասիրության արդի խնդիրները (արվեստաբանական տեսանկյուն). – ԲՄ, 21, էջ 341–350:

Հակոբյան 2016 – Չ. Հակոբյան, Հայկական վաղմիջնադարյան քանդակը (4–7-րդ դդ.). Դասախոսություններ, Երևան, ԵՊՀ հրատ.,

Հակոբյան 2018 – Չ. Հակոբյան, Բրդաձորի մեծ կոթողի պատկերագրական շարքը. – Հայաստանը եւ արեւելաքրիստոնեական քաղաքակրթությունը, Գ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., էջ 122–129,

Հայոց պատմություն 2018 – Հայոց պատմություն, Կ. Բ. Միջին դարեր (IV դար – XVII դարի առաջին կես), Գիրք Ա (IV դարի սկիզբ – IX դարի կես), Երևան, Չանգակ հրատ.,

Հարությունյան 1976 – Բ. Հարությունյան, Մեծ Հայքի թագաւորոյթյան հյուսիս-արեւելյան մարզերի վարչա-քաղաքական կացութիւնը 387–451 թթ. – ԲԵՀ, № 2, էջ 77–95,

Հարությունյան 2014 – Գ.Ա. Հարությունյան, Հովհաննես Օձնեցին՝ «Կանոնագիրք հայոց»-ի խմբագիր.– Վեմ, Չ (ԺԲ) տարի, 2 (46),

Հաւարուն պատմութեան – Վարդանայ վարդապետի լուսարանեայ, Վենետիկ, 1862,

Հովհան Եփեսացի 1976 – Հովհան Եփեսացի, « Եկեղեցական պատմություն».– Ատրական աղբյուրներ Ա / առաջ., թարգմ. և ծան. Հ.Գ Մելքոնյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան [ՕԱՀՀ, հտ. 8],

Հովհան Օձնեցի 1980 – Ընդդեմ պավիկյանների, գրաբարից թարգմանությունը՝ Արշալույս Ղազինյանի. «Էջմիածին», Բ–Գ,

Հովհաննիսյան 1957 – Ա. Հովհաննիսյանը, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք առաջին, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1957,

Հովհաննիսյան 2014 – Հ. Հովհաննիսյան, Հիտուս Քրիստոսի պատկերը բյուզանդական դրամներում. – Էջմիածին, թիվ Ե,

Ղազարյան 1972 – Վ.Հ. Ղազարյան, Կերպարվեստն ըստ Ներսես Ծնորհալու. – Լրաբեր հասարակական գիտությունների», թ. 1,

Ղազարյան 2004 – Վ. Ղազարյան, Հովհաննես Օձնեցին որպես պատկերասեր և պատկերաբան. – Սուրբ Հովհան Օձնեցի հայրապետը և իր ժամանակը (գիտաժողովի նյութեր) / խմբ. Ա. Բոզոյան, Ս. Էջմիածին,

Ղևոնդ 1887 – Պատմություն Ղևոնդեայ մեծի վարդապետի Հայոց, Բ տպագրություն, Ս. Պետերբուրգ,

Ղևոնդ 1982 – Ղևոնդ, Պատմություն / թարգ., ներած. և ծանոթ. Ա. Տեր-Ղևոնյանի, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ.,

Ղևոնդ 2007 – Պատմություն Ղևոնդեայ մեծի վարդապետի Հայոց, որ յադագս երեւելոյ Մահմետի եւ զկնի նորին, թէ որպէս եւ կամ որով արինաւ կա տիրեցին տիեզերաց, եւս առաւել թէ Հայոց ազգիս / բնագիրը կազմ. Գ. Տեր-Վարդանեանը. – ՄՀ, հտ. 2, Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Ղուկասյան 1980 – Վ. Ղուկասեան, Վրթանես Քերթոյի եւ իր Ընդդեմ պատկերամարտից ճառի պատմական արժէքը. – «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, Ա տարի, նոր շրջան, էջ 107–118,

ՃԷՄՃԷՄՆԵԱՆ 1996 – Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հատոր 2./ Յօրինեց Հ. Սահակ Վրդ. ՃԷՄՃԷՄՆԵԱՆԻ, Մխիթարեան ուխտէն, Վենետիկ, Ս. Ղազար,

Մաթևոսյան 1989 – Կ. Ա. Մաթևոսյան, Վրթանես Քերթոյի հայտնած մի տեղեկության շուրջ. – ՊԲՀ, թ. 1,

Մաթևոսյան 2019 – Կ. Մաթևոսյան, Միջնադարյան հեղինակների վկայությունները հայկական որմնանկարչության մասին. – Հայկական որմնանկարչություն (գիտական հոդվածների և նյութերի ժողովածու) / կազմող և խմբագիր՝ Կարեն Մաթևոսյան, Երևան,

Մայր Մաշտոց 2012 – Մայր Մաշտոց, հ. Ա, գիրք Ա. ըստ հնագոյն երկաթագիր ձեռագրերի և համեմատությամբ Աստուածաշունչ մատենանի, բնագրական և կանոնացանկային յաւելումովք / աշխատասիրությամբ՝ Գ. Տեր-Վարդանեանի, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին,

Մայր ցուցակ Գ – Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Գ. Մաշտոց-Գիրք Զեռնադրութեանց / յօրինեցին հ.Բ. Սարգիսեան և հ.Գ. Սարգսեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար 1966,

Մայր ցուցակ Ը – Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ը / խմբ. Գեորգ Տէր-Վարդանեանի, Երևան «Նայիրի» հրատ., 2013,

Մայր ցուցակ Թ – Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Թ / խմբ. Գ. Տէր-Վարդանեանի, «Նայիրի» հրատ., Երևան, 2017,

Մանուկյան, Հարությունյան 2017 – Ս. Մանուկյան, Գ. Հարությունյան, Ս. Հովհաննէս Օձնեցու կերպարը հայ ձեռագրական արվեստում. – Էջմիածին, ԺԲ,

Մանուկյան 2019 – Ս. Մանուկյան, Միջնադարյան հայաստանի կոթողային գեղանկարչությունը. – Հայկական որմնանկարչություն (գիտական հոդվածների և նյութերի ժողովածու) / կազմող և խմբ. Կ. Մաթևոսյան, Երևան,

Մանուկյան, Ղազարյան 2016 – Ս. Մանուկյան, Գ. Ղազարյան, Գրիգոր Նարեկացին հայ ձեռագրական արվեստում, Երևան, «Նայիրի»,

Մանուչարյան 2020Ա – Աշոտ Մանուչարյան, Գառնահովիտ. Սր. Գևորգ եկեղեցի, «Լուսաբաց» հրատ., Երևան,

Մանուչարյան 2020Բ – Աշոտ Մանուչարյան, Գառնահովտի վաղ միջնադարյան կոթողը. Նոր մեկնաբանություններ. – «Հայագիտության հարցեր» (20),

Մանուչարյան 2011 – Ա. Մանուչարյան, Ո՞վ է, իրականում Հայոց Հովհան վարդապետը. – ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի Տարեգիրք (2), Երևան,

Մաշտոցի անուան Մատենադարան (ՄՄ), ձեռ. Հ^մ 2374, Աւետարան Էջմիածնի, 989 թ., վայր՝ Նորավանք, գրիչ՝ Յովհաննէս, ստացող՝ Ստեփաննոս քհյ.,

Մաշտոցի անուան Մատենադարան (ՄՄ), ձեռ. Հ^մ 2679, Ժողովածոյ, 981 թ., գրիչ՝ Ղուկաս, Անանուն, ստացող՝ Դաւիթ քհյ.,

Մաշտոցի անուան Մատենադարան (ՄՄ), ձեռ. Հ^մ 2966, Ժողովածոյ (Գիրք թղթոց), ԺԷ դ., վայր՝ Կոստանդնուպոլիս, գրիչ՝ Ղուկաս երեց,

Մաշտոցի անուան Մատենադարան (ՄՄ), ձեռ. Հ^մ 3062, Ժողովածոյ, 1765–1767 թթ., վայր՝ Էջմիածին, գրիչ՝ Խաչատուր Կ. Պոլսեցի, ստացող՝ Արրահամ Աստապատցի,

Մատենաս է Կանոնագիրք հայ հոռոմոց եւ Պատմութիւն Ժողովոց, Վենետիկի Մխիթարյան Մատենադարան, թիվ 1661 ձեռ., եր. 106ա–116ա,

Մատթէոս 1869 – Պատմութիւն Մատթէոսի Ուռհայեցոյ 1869, յԵրուսաղէմ,

Մատթէոս Ուռհայեցի 1898 – Մատթէոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ,

Մելքոնյան 1970 – Ե. Մելքոնյան, Վրթանես Քերթոզըր և պատկերամարտությունը, – Էջմիածին, Զ–Է,

Մելիքյան 2011ա – Կ. Մելիքյան, Հայոց եկեղեցու դիրքն Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում IV–VI դարի I կեսին, Երևան,

Մելիքյան 2011բ – Կ. Մելիքյան, Պատկերամարտական շարժման էությունն ու պատկերամարտության հայկական դրսևորումները. – Հայոց պատմության հարցեր (գիտական հոդվածների ժողովածու), հ. 12, Երևան, Պատմության ինստիտուտ,

Մելիքյան 2016 – Կ. Մելիքյան, Հայոց եկեղեցու դիրքն Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում IV–VI դարի I կեսին, Երևան,

Մելքոնեան 2024 – Կ. Մելքոնյան, Միակամութեան վարդապետությունը միջեկեղեցական երկխոսութեան համատեքստում. Եկեղեցիների վերամիավորման փորձերը Է դարի առաջին կեսին ըստ հայկական, յունական եւ ասորական սկզբնաղբյուրների համեմատութեան, Ս. Էջմիածին,

Մելքոնեան 2024b – Մելքոնյան Ս. Ռ., Նիկիայի Բ ժողովի (787 թ.) կանոնները. Միջնադարյան հայերեն թարգմանությունը՝ հունարեն բնագրի հետ զուգորդմամբ // Արևելյան աղբյուրագիտություն 5, Երևան, էջ 264–306:

Մելիքսեթ-Բեկ 1934 – Լ.Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. Ա (Ե–ԺԲ դար), յերևան, հրատ. Մելքոնյան ֆոնդի,

Մելիքսեթ-Բեկ 2016 – Լևոն Մելիքսեթ-Բեկ, «Վարդապետը հայոց Հիւսիսային կողմանց» և նրանց ինքնությունը / վրացերենից թարգմանեց Հր. Բայրամյանը, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ.,

Միխայել Ասորի 1870 – Տեառն Միխայելի պատրիարքի Ասորոց ժամանակագրություն, յերուսաղէմ, 1870,

Միխայել Ասորի 1871 – Ժամանակագրություն Տեառն Միխայելի Ասորոց պատրիարքի , յերուսաղէմ, 1871,

Միրումյան 1996 – Կ.Ա. Միրումյան, Պավլիկյան գաղափարախոսության աշխարհայացքային հիմքերը. – «Լրաբեր հասարակական գիտություններ» 2,

Մխիթարայ Այրիվանեցոյ պատմութիւն ժամանակագրական, Ս. Պետերբուրգ, 1867,

Մկրտումյան 2022 – Գ. Մկրտումյան, Հայ նախարարական դասի արտագաղթի դրդապատճառները Արաբական խալիֆայության օրոք (8–9-րդ դդ.) – Հայագիտական հանդես, № 2 (56), էջ 93–103,

Մովսէս Երզնկացի 1975 – Մովսէսի հայոց վարդապետի գրեալ պատասխանիք թղթոյն Տրապիզոնի առ հատուացեալն Գրիգոր երեց / բնագիրը՝ Եզնիկ արեղա Պետրոսեանի – Էջմիածին, Ա,

Մովսէս Կաղանկատուացի 2010 – Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի / բնագիրը՝ Գուրգէն Գասպարեանի – ՄՀ, հ. ԺԵ, գիրք Բ. Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանա,

Մուշեղ վարդապետ 1901 – Մուշեղ վարդապետ, Պատկերները, Կ. Պոլիս,

Մուրադյան 2011 – Պ. Մուրադյան, ԺԱ–ԺԳ. դարերի հայ-վրացական դավանական խնդիրները և Մխիթար Գոշի «Առ Վրացիսն» թուղթը (աղբյուրագիտական քննություն և բնագրեր), Ս. Էջմիածին,

Յակոբեան 2004 – Ա. Յակոբեան, Աղուանից իշխանների ժամանակագրությունը Է դարի վերջին – Ը դարի սկզբին. – ՀԱ, ՃԺԷ տարի, Վիեննա, էջ 267–292,

Յակոբեան 2005 – Ա. Յակոբեան, Հայ-բիզանդական յարաբերությունները Է դարի կեսերին եւ Չուարթնոցի տանարի կառուցման ժամանակը. – ՄՄԱԵԺ, հտ. XXIV, Երևան, էջ 366–426,

Յակոբեան 2005ա – Ա. Յակոբեան, Սերիոսի պատմության հատուածաբաժանման խնդիրը եւ Չուարթնոցի տանարի կառուցման մասին գլուխը. – ՀԱ, ՃԺԹ տարի, Վիեննա, էջ 213–270,

Յակոբեան 2005բ, Յովհան Մայրագոմեցին և իր երկերը. – ՄՀ, հ. Դ. Է դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Յակոբեան 2020 – Ա. Յակոբեան, Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղուանքում եւ Հայոց Արեւելից կողմանքում անտիկից մինչեւ ԺԳ դար (Պատմա-աղբյուրագիտական քննություն), Երևան,

Յովհան Մայրագոմեցի 2005 – Յովհան Մայրագոմեցի, Վասն պատկերաց և նկարագրութեանց – ՄՀ, հ. Դ. Է դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Յովհաննէս Սարկաւազ 2016 – Յովհաննէս Սարկաւազ, Վասն պատկերաց, Նորին վասն մասանց պատուոյ, յորում և վասն պատկերաց դարձեալ. Մտարոպ քահանայ Արամեան, Աշխատություններ, հ. Ա, Երևան, ԱՅԲ կրթական հիմնադրամ,

Յովհան Օձնեցի 1834 – Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ մատենագրությունը, Վենետիկ 1834,

Յովհան Ոսկերբեան 1861 – **Յովհաննու Ոսկերբեանի Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսապետի ճառք**, Վենետիկ 1861,

Յովհան Ոսկերբեան 1862 – **Յովհաննու Ոսկերբեանի Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսապետի մեկնություն թղթոցն Պաւղոսի**, հ. Բ, Վենետիկ 1862,

Յովսէփեան 1899 – Գ. Յովսէփեան, Խոսրովիկ Թարգմանիչ (Ը. դար). Պատմական-մատենագրական ուսումնասիրություն, Վաղարշապատ,

Յովսէփեան 1913 – Գ. վրդ. Յովսէփեան, Գրչութեան արուեստը հին հայոց մէջ, Վաղարշապատ,

Նագարյան 2019 – Լ. Նագարյան, Տայքում և Կղարջքում Բագրատունիների վրացական ճյուղի իշխանության հաստատման թվականի շուրջ. – ՊԲՀ, № 2, էջ 211–222,

Նալբանդյան 1950 – Հ. Նալբանդյան, Արաբների վարչական և հարկային քաղաքականությունը Հայաստանում (8-րդ դարի սկզբից մինչև 9-րդ դարի կես), Ատենախոսություն, Երևան,

Նալբանդյան 1957 – Հ. Նալբանդյան, Արաբների հարկային քաղաքականությունը Հայաստանում, ՀՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր», № 12, էջ 73–84,

Նահապետյան 2024 – Գ. Նահապետյան, Սյունիքում և Աղվանքում սևերական գաղափարների կրողները (Է դարի առաջին կես)։ – Արևելյան Աղբյուրագիտություն, հտ. 5, Երևան,

Ներսես Ծնորհալի 2022 – Նորին Տեառն Ներսիսի կաթողիկոսի, պատասխանի թղթոյն Յակովբայ ուրումն վարդապետի ասորւոյ ի մայրաքաղաքին Մելիտինոյ հայոց / բնագիրը կազմ. Բոգոյեան Ա.– ՄՀ, հտ. ԻԲ. ԺԲ դար, Գիրք Բ, Երևան,

ՆԲՀԼ – Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, երկասիրութիւն երից վարդապետաց յաշակերտութենէ մեծին Մխիթարայ Արքատօր հ. Գ. Աւետիքեան, հ. Խ. Միրմէլեան, հ. Մ. Աւգերեան, հ. Բ. Վենետիկ, 1837,

Ներսեսյան 2001 – Ն. ավ. քին. Ներսեսյան, Աստվածաշունչը և հայ մշակույթը, Երևան, Հայաստանի աստվածաշնչային ընկերություն,

Ներսես Ծնորհալի 2022 – ՄՀ, հ. ԻԲ. ԺԲ. դար, Ներսես Ծնորհալի, գիրք Բ / բնագիրը կազմ. Ազատ Բոգոյեանի, Երևան,

Շահինյան 2007 – Ա. Շահինյան, Արաբական իսլամիֆայության ազգային (միգրացիոն) և կրոնական քաղաքականությունը Հայաստանում և Արմինիայում. – Էջմիածին, Ժ, էջ 24–38,

Շահինյան 2015 – Ա. Շահինյան, Հայ-աղուանական քաղաքական ու կրոնական առաքելությունը հյուսիս-արեւելյան Կովկասում եւ Հոնաց դարձի ժամանակագրությունը. – Հայաստանը և քրիստոնյա Կովկասը Հանրապետական գիտաժողով՝ նվիրված Կովկասյան Աղուանքում եւ Վրաստանում քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին, Երևան, էջ 155–157,

Ուլուբաբյան 1998 – Բ.Ա. Ուլուբաբյան, Հայոց Արևելից կողմանց եկեղեցին և մշակույթը, Երևան,

Ուխտանէս 2010 – Ուխտանէս եպիսկոպոս, Պատմութիւն Հայոց / բնագիրը կազմ. Պ. Յովհաննիսեան, Գ. Մաղոյեան. – ՄՀ, հտ. ԺԵ. Ժ դար, գիրք Բ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Չամչեանց 1785 – Միքայել Չամչեանց, Պատմութիւն հայոց, հ. Բ, Վենետիկ,

Պապյան 2018 – Մ. Պապյան, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի. կյանքը և գործունեությունը, Բ հրատ., Երևան, 2018,

Պետրոսյան 2004 – Հ. Պետրոսյան, Հովհաննես Օձնեցին և խաչքարային մշակույթի ձևավորումը. Սուրբ Հովհան Օձնեցի հայրապետը և իր ժամանակը (գիտաժողովի նյութեր) / խմբ. Ա. Բոգոյան, Մ. Էջմիածին,

Պետրոսյան 2008 – Հ.Լ. Պետրոսյան, Խաչքար. ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը. Երևան, 2008,

Պողոսեան 1990 – Ծիսագիտութիւն, Նիւ Եորք,

Սալխանեան 2022 – Ռ. Սալխանեան, Սրբապատկեր. լռութիւնդ խօսեցաւ սրտիս, Ստանպուլ,

Սահակ վարդապետ (Մռուտ) 1994 – Սահակ վարդապետ (Մռուտ), Բացայտություն, Երուսաղէմ,

Սահակ վարդապետ (Մռուտ) 2012 – Սահակ վարդապետ (Մռուտ), Բացայայտություն / գրաբար բնագիրէ թարգմանեց Սամուէլ Ծ. Վրդ. Աղոյեան, Երուսաղէմ,

Սահակեան 1852 – Կ. Գարեգին Զ. Սահակեան (Զարբհանայան), Յաղագս բարեխօսութեան սրբոց և գնշխարս նոցա և գպատկերս մեծարելոյ, Վենետիկ,

Սահակյան 1987 – Ա. Սահակյան, Միջնադարյան պատկերապաշտութեան հայկական տարբերակը. – ՊԲՀ, 1987, 2, էջ 150 – 159,

Սահակյան 2017 – Ա. Սահակյան, Հայ միջնադարյան ժողովրդական մշակույթի խնդիրներ (1. Հեքիաթ, 2. Խաչքար). գիրք 1–2, Երևան, Նաիրի,

Սամուէլ Անեցի 2011 – Սամուէլ Անեցի, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչև ի ներկայս ծայրաքաղարարեալ / բնագիրը կազմեց Անահիտ Հայրապետեանը, առաջաբանը՝ Կ. Մաթևոսեանի, խմբագրութեամբ՝ Գեորգ Տէր-Վարդանեանի, «Նաիրի», Երևան,

Սարգսյան 2018 – Մ. սարկավագ Սարգսյան. Հայ հոգևորականների պատվանունների և մականունների բացատրական բառարան, Մ. Էջմիածին,

Սեբերիանոս Եմեսացի 1827 – **Սեբերիանոսի կամ Սևերիանոսի Եմեսացոյ Գաբաղացոյ Եպիսկոպոսի ճառք** / ի հին թարգմանութենէ եղելոյ ի Յոյն բնագրէ ի ձեռն Սրբոց Թարգմանչաց մերոց յեղեալ ի լատին բարբառ ի ձեռն Կ. Մ. աթոռակալ վարդ. Ալգերեանց, Վենետիկ 1827,

Սեբերիանոս Եմեսացի 1830 – **Սեբերիանոսի կամ Սևերիանոսի Եմեսացոյ Գաբաղացոյ Եպիսկոպոսի ճառք ԺԵ**, Վենետիկ 1830,

Սեբէոս 2005 – Սեբէոս, Պատմություն / բնագիրը կազմ. Կ. Իւզբաշեան և Պ. Մուրադեան. – ՍՀ, Դ. հատոր. Է. դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Սեդրակյան 1904 – Ա. Եպս. Սեդրակեան, Հայաստանեայց Եկեղեցու պատկերայարգությունը, մաս Ա., Ս.-Պետերբուրգ, 1904,

Ստեփանոս 1910 – Պատմություն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփանոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի Միւնեսց, Թիֆլիս,

Վարդանյան 1983 – Ռ. Վարդանյան, Հայաստանի չափերն ու կշիռները (V–XV դդ.) Եր. Հայկական ԽՍՀ ԳԱ հրատ.,

Վարդանյան 2002 – Վ. Վարդանյան, 571 թվականի հայ-բյուզանդական դավանական միության հանգամանքները. – Էջմիածին, № 2–Է, էջ 59–67,

Վարդանյան 2005 – Վ. Վարդանյան, Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչմերուկներում, Մայր աթոռ Սուրբ Էջմիածին, Վաղարշապատ,

Վարդանյան 2008 – Վրեժ Վարդանյան, Սահակ Գ Չորրփորեցի. – Հայ Եկեղեցու հանրագիտարան, պրակ Ա, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ.,

Վարդանյան 2015 – Վ. Վարդանյան, Հայաստանի պետական համակարգը Օսմայանների օրոք (640–750 թթ.). – ՊԲՀ, № 2, էջ 229–240,

Վարդանյան 2018 – Ա. Վարդանյան, Հայոց անկախ իշխանությունը Համագասպ և Գրիգոր Մամիկոնյանների օրոք. – Հայագիտության հարցեր, հանդես 1 (13), Երևան, էջ 11–23,

Վարդանյան 2019 – Ա.Մ. Վարդանյան, Քաղաքական իշխանության համար պայքարը Հայաստանում Մամիկոնյանների և Բագրատունիների միջև VIII դ. առաջին կեսին. – Լրաբեր հասարակական գիտությունների, հմր. 1, էջ 31–45,

Վրթանէս Քերթոզ 2004 – Վրթանէս Քերթոզ, Յաղագս պատկերամարտից / բնագիրը կազմ. Յ.Քէտուէան. – ՄՀ, հտ. Գ . 2 դար, Անթիլիաս,

Տեր-Ղևոնդյան 1982 – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, 703 թ. ապստամբությունը Հայաստանում խալիֆայության դեմ. – ՊԲՀ, № 3, էջ 33–45,

Տեր-Ղևոնդյան 1996 – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Հայաստանը VII–VIII դարերում (արաբական նվաճումներին նախորդող և տիրապետության հաստատման առաջին շրջանում), ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, Երևան,

Տեր-Ղևոնդյան 2003 – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Հայաստանի բնահարկը արաբական ժամանակաշրջանում, Ա. Տեր-Ղևոնդյանի հոդվածների ժողովածո, Երևան, ԵՊՀ հրատ.,

Տէր-Մինասեանց 1908 – Ե. վ. Տէր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորոց եկեղեցիների հետ (հայկական եւ ասորական աղբիւրների համաձայն), Ս. Էջմիածին,

Տեր-Մինասյան 1946 – Ե. Տեր-Մինասյան, Նեստորականությունը Հայաստանում. – Գրական բանասիրական հետախուզումներ, հտ. 1, էջ 175–242,

Տեր-Մինասյան 1968 – Ե. Գ. Տեր-Մինասյան, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, ՀՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն,

Տեր-Մինասյան 1971 – Ե. Տեր-Մինասյան, Կնիք Հաւատոյ ժողովածուն եւ Հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքը 2 եւ Է դարերում. – Նույնի, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Երևան, էջ 105–118,

Տեր-Մկրտչյան 1896 – Կ.վ. Տեր-Մկրտչյան, Այս Թուրք Յովհաննու Երուսաղեմի եպիսկոպոսի Է առ Աբաս Աղուանից կաթողիկոս. – Արարատ, ԻԹ տարի, թիւ Ե, էջ 252–256,

Տէր-Մկրտչեան 1896 – Տէր-Մկրտչեան վրդ.Կ., Հայոց եկեղեցւոյ յարաբերութիւնը Աղուանից հետ ըստ Վրթանէս Քերթոզի գրութեան. – «Արարատ», Լ տարի,

Տեր-Մկրտչեան 1908 – Կ.ծ.վ. Տեր-Մկրտչեան, Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, Մասն Ա, Վաղարշապատ,

Տեր-Ներսեսյան 1975 – Ս. Տեր-Ներսեսյան, Հայ արվեստը միջնադարում / ժողովածուում զետեղված հոդվածները անգլերենից և ֆրանսերենից թարգմանել է Ա.Քյոշկերյանը, իսկ «Աղթամար» ուսումնասիրությունը անգլերենից՝ Ս. Սողիկյանը, Հայկական ՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան,

Յուզակ ձեռագրաց մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Ա / կազմեցին՝ Օ. Եզանյան, Ա. Չեյթունյան, Փ. Անթարյան, ներածությունը՝ Օ. Եզանյանի, խմբ. Լ. Խաչիկյան, Ա. Մնացականյան, Երևան, 1965,

Ուխտանէս 2010 – Ուխտանէս, Պատմություն հայոց, բնագիրը՝ Պետրոս Յովհաննիսեանի, Գեորգ Մաղոյեանի. – ՄՀ, հ. ԺԵ. Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան,

Փափագեանց 1848 – Փափագեանց Ի., *Պատմություն եկեղեցական*, ի տպարանի Ս. Ղազարու, Վենետիկ:

Քենդերյան 1973 – Հ. Քենդերյան, Հովհան Մայրազոմեցի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.,

Քիւրտեան 1978 – Յ. Քիւրտեան, Ակնարկ մը հայ մանրանկարչության – «Բազմավեպ» թ. 1–2,

Քյոսեյան 1979 – Հ.Հ. Քյոսեյան, Հովհաննես Սարկավագի «Վասն պատկերաց» և «Վասն մասանց պատուոյ» աշխատությունները. – ՊԲՀ, Հ^տ 4,

Քյոսեյան 1981 – Հ. Քյոսեյան, Վրթանես Քերթոդի «Յաղագս պատկերամարտից» երկը. – ՊԲՀ, № 2, էջ 178–190,

Քյոսեյան 1995 – Հ. Քյոսեյան, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս. Էջմիածին,

Քյոսեյան 2021 – Հ. Քյոսեյան Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանություն, Երևան,

Օրմանեան 1911 – Հայոց Եկեղեցին և իր պատմությունը, վարդապետությունը, վարչությունը, բարեկարգությունը, արարողությունը, գրականությունը ու ներկայ կացությունը, նախապես գաղղիերեն հրատարակեց և այժմ հայերենի վերածեց Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանեան, Կոստանդնուպոլիս,

Օրմանեան 1912 – Մաղ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում. Հայ Ուղղափառ Եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչև մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած, հ. Ա, Կոստանդնուպոլիս,

Օրմանեան 1979 – Մաղաքիա արքեպս. Օրմանեան, Ծիսական բառարան, Անթիլիաս – Լիբանան,

ACO/II,2,4 – Acta Conciliorum Oecumenicorum, Series Secunda, vol. 2, pars 4,

ACO/II,3,3 – Acta Conciliorum Oecumenicorum, Series Secunda, vol. 3, pars 3,

Alexander 1958 – P. J. Alexander, The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire, Oxford, Clarendon Press,

Allen and Hayward 2004 – P. Allen and C.T.R. Hayward, Severus of Antioch (The Early Church Fathers), London – New York: Routledge,

Alpi 2009 – F. Alpi, La route royale (ὁδὸς βασιλική) Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512–518), t. I–II, Beyrouth,

Androshchuk 2019 – Androshchuk F. When and How Were Byzantine Miliaria Brought to Scandinavia? Constantinople and the dissemination of silver coinage outside the empire. Heilo, Olof & Nilsson, Ingela, Constantinople as

Center and Crossroad (Transactions of the Swedish Research Institute 23) The Swedish Research Institute in Istanbul., pp. 55–88,

Anecdota syriaca t. II 1868 – Joannis episcopi Ephesi, monophysitae scripta historica, Lugduni Batavorum apud E.J Brill / ed. by Land, Jan Pieter Nicolaas,

Auzépy 1987 – Auzépy M.-F. ‘L’iconodoulie: defense de l’image ou de la devotion a l’image?’, in Boespflug and Lossky, pp. 157–165.

Bardenhewer 1894 – O.Bardenhewer, Patrologie, Freiburg,

Barion 1930 – H. Barion, Kleine Mitteilungen, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Band 28, S. 82–90,

Barry 1991 – Barry B., Leontios of Neapolis, in: Oxford Dictionary of Byzantium (ed. A. Kazhdan), in 3 vol., New York: Oxford University Press,

Barthold, Golden 1997 – W. Barthold, P. Golden, Khazar. – EI, Vol. IV, Third impression, Leiden, E.J. Brill, 1997, p. 1173,

Bauks – M. Bauks «Bilderverbot»
<https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altestament/bilderverbot-at>,

Baynes 1951 – N.H. Baynes, The Icons before Iconoclasm. – The Harvard Theological Review, Vol. 44 , Issue 2, p. 93–106,

Beck 1975 – H.-G. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone, München,

Beladorsi 1866 – Liber expugnations regionum, auctore Imamo Ahmed ibn Jahjan bin Djabir al- Beladorsi / ed. M. de Goeje, Lugduni Batavorum,

Bernhardt 1980 – K.-H. Bernhardt, Das "Bilderverbot" im Alten Testament und im antiken Judentum. – in: Der Byzantinische Bilderstreit: sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen / herausgegeben von Johannes Irmscher, Leipzig, Koehler & Amelang, S. 73–83,

Bevan 1940 – Bevan E. *Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*. London,

Bigham 2007 – S. Bigham, Épiphane de Salamine, docteur de l’iconoclasme ? Déconstruction d’un mythe / Préface de Nicolas Ozoline, Médiaspaul,

Bigham – Fr. Steven Bigham, Does the blessing of icons agree with or contradict the tradition of the Orthodox Church. <https://stephanebigham.com/en/does-the-blessing-of-icons-agree-with-or-contradict-the-tradition-of-the-orthodox-church/>,

Boldrick 2007 – S. Boldrick, Iconoclasm: Contested Objekts, Contested Terms, Aldershot: Ashgate,

Bombaci 1970 – A. Bombaci, Qui était Jebu Xak’an ? . – Turcica 2, p. 7–24,

Bozoyan 2016 – A. Bozoyan, L’Église et l’identité arménienne dans le Caucase et l’Empire byzantin aux IX^e – X^e siècles. – L’Arménie et la Géorgie en dialogue avec l’Europe. Du Moyen Âge à nos jours / Ed. I. Augé, V. Barkhoudaryan, G. Dédéyan, M. Dokhtourichvili, I. Karaulashvili, Paris, Geuthner, p. 403 – 421,

Bozoyan 2017 – A. Bozoyan, La traduction médiévale arménienne des canons du concile de Chalcédoin (451) selon le Nomocanon des XIV titres. – Reflections on Armenia and the Christian Orient: Studies in Honour of Vrej

Nersessian / edited by Ch. Esche-Ramshorn, Yerevan, Ankyunacar Publishinbg, p. 79 – 118,

Bozoyan 2024 – A. Bozoyan, The Isaurian Nomos Stratiotikos in the Legal System of Cilician Armenia. – in: Byzantinische Rechtsgeschichte im internationalen Kontext, Akten einer Tagung der Akademien der Wissenschaften zu Goetingen und Sofia (28.9.-1-10.2021) / Herausgegeben von P. Schreiner, J. P. Laut and I. Biliarsky, unter Mitarbeit von I. Grimm-Stelmann, Berlin/Boiston, De Gruyter, S. 63–76,

Brakmann 2017 – H. Brakmann, Der Gottesdienst der Östlichen Kirchen, Teil 2¹. – In: Archiv für Liturgiewissenschaft 57 (2015[2017]), S. 137 – 139, (https://www.academia.edu/29639097/Literaturbericht_Der_Gottesdienst_der_%C3%B6stlichen_Kirchen_Teil_2_in_Archiv_f%C3%BCr_Liturgiewissenscha_ft_57_2015_2017_117_285),

Brandes 2018 – W. Brandes, Byzantinische Bilderstreit, das Papstum und die Pippinische Schenkung. Neue Forschungen zum Ost-West-Verhältnis im 8. Jahrhundert. – Menschen, Bilder, Sprache, Digne. Wege der Kommunikation zwischen Byzanz und dem Westen. 2: Menschen und Worte / Hrsg. F. Daim, Ch. Gastgeber, D. Heher, Cl. Rapp, Mainz, Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, S. 63–79 [Byzanz zwischen Orient und Okzident | 9,2],

Breckenridge 1959 – Breckenridge J. D. The Numismatic Iconography of Justinian II (685– 695, 705–711). Numismatic Notes and Monographs: American Numismatic Society, No 144,

Bremer 2014 – T. Bremer, Verehrt wird Er in seinem Bilde – Quellenbuch zur Geschichte der Ikonentheologie, Trier,

Brock 1973 – B. Brock, Der byzantinische Bilderstreit. – Bildersturm: Die Zerstörung des Kunstwerkes / Hrsg. von M. Warnke, München,

Brock 1977 – S. Brock, Iconoclasm and the Monophysites. – in: Iconoclasm: Papers given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies / ed. by Anthony Bryer and Judith Herrin, Birmingham University,

Brock 1992 – S. Brock, The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials. – Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology, Aldershot, p. 125–142,

Brook 2006 – K.A. Brook, The Jews of Khazaria, 2nd ed, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland,

Brown 1973 – P. Brown, A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy. – The English Historical Review, Oxford University Press,

Brown 1973 – P. Brown, A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy (The English: Historical Review, N 346),

Brubaker&Haldon 2001 – L. Brubaker, J. Haldon, Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources. An annotated survey / With a section on the Architecture of Iconoclasm: the Buldings by R. Ousterhout, Burlington USA, Singapore, Sydney, Ashgate, 2001 [Birmingham Byzantine and Ottoman Mono-

- graphs, volume 7 / General Editors A. Bryer, J. Haldon. Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies University of Birmingham],
- Brubaker&Haldon** 2011 – L. Brubaker and J. Haldon, *Byzantium in the iconoclast Era c. 680–850: a history*, Cambridge University Press,
- Brubaker** 2012 – L. Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, London, Bristol Classical Press,
- Bugár** 2003 – I.M. Bugár, "Origenist Christology" and Iconoclasm: The Case of Epiphanius of Salamis. – *Christus bei den Vätern: Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* / Ed. Y. de Andia, P.L. Hofrichter, Tyrolia-Wien, S. 96–110 ,
- Bugár** 2006 – I.M. Bugár, What did Epiphanius write to Emperor Theodosius? – *Scrinium: t. 2. Universum Hagiographicum: Mémorial R. P. Michel Van Esbroeck, S. J. (1934–2003)*, Saint Petersburg, p. 72–88,
- Campenhausen** 1952 – H. F. von Campenhausen, Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche. – *ZTK*, Vol. 49, № 1, S. 33–60,
- Campenhausen** 1959 – H. F. von Campenhausen, Zwingli und Luther zur Bilderfrage: Das Gottesbild im Abendland. – *ZPT*, Band 11, Heft 1, S. 139–172,
- Carione** 1984 – F. Carione, L'afartodocetismo di Giustiniano: una mistificazione strumentale del dissenso politico-religioso. – "*Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*" 7, p. 71–78,
- Carnes** 2017 – N. Carnes, *Image and Presence. A Christological Reflection on Iconoclasm and Iconophilia*, Stanford University Press, 2017,
- Charanis** 1935 – P. Charanis *The Religious Policy of Anastasius I: Emperor of the Later Roman Empire 491–518*, Madison,
- Chronique** 1901 – *Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche, 1166–1199* / ed. by J. – B. Chabot, vol. II Paris: E. Leroux,
- Codoner** 2013 – J. S. Codoner, Melkites and Icon Worship during the Iconoclastic Period. – *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 67, p. 135–187, *Concilium Eleberitanum*. – PL, 84,
- Crone** 1980 – P. Crone, Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm. – *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2, p. 59–95,
- Dagron** 2007 – Dagron G., Byzantinische Kirche und byzantinische Christenheit zwischen Invasionen und Ikonoklasmus (von der Mitte des 7. bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts). – in: *Die Geschichte des Christentums, Religion, Politik, Kultur, Ungekürzte Sonderausgabe Mittelalter 1, Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054)* / Herausgegeben von Gilbert Dagron, Pierre Riche und Andre Vauchez, Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Egon Boshof, Freiburg/Basel/Wien, S. 59–96,
- D'Alton** 2016 – J. D'Alton, Y. Youssef, *Severus of Antioch: his life and times*, Leiden/ Boston, Brill,
- Denys de Tell-Mahré** 1895 – *Chronique de Denys de Tell-Mahré. – Quatrième partie / traduction française publiée et traduite par J.-B. Chabot*, Paris,

Denzinger 2009 – H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünemann, Freiburg/Basel/Wien.

Der Nersessian 1944/45 – S. Der Nersessian, Une apologie des images du septième siècle, *Byzantion*, 17, p. 58–87,

Der Nersessian 1973 – S. Der Nersessian, Une apologie des images du Septième siècle. – *Études byzantines et arméniennes*, t. I, Louvain, Imprimerie orientaliste, 1973, p. 379–403 (repr. de *Byzantion*, XVII (1944–1945), pp. 58–87),

Der Nersessian 1977 – Der Nersessian S., *L'art arménien*, Paris : Arts et métiers graphiques,

Die Synhados 1900 – Das Buch der Synhados oder Synodicon orientale (die Sammlung der Nestorianischen Konzilien, zusammengestellt im neunten Jahrhundert : nach der Syrischen Handschrift, Museo Borgiano 82, der Vatikanischen Bibliothek / überset. O. Braun) Wien,

Diez/Rodriguez 1984 – Diez G. M./Rodriguez F., *La Coleccion Canonica Hispana*, vol IV, *Concilios Galos, Concilios Hispanos: Primera Parte*, Madrid,

Dobrovits 2003 – M. Dobrovits, The nomadic ally of Heraclius. – *Chronica* 3 (Annual of the Institute of History, University of Szeged), p. 3–8,

Dohmen 1987 – C. Dohmen, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt a.M,

Draguet 1924 – R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ / *Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae*, Series II, tomus 12, Louvain: Imprimerie P. Smeesters,

Duggan 2012 – Duggan T. On the Tradition of Islamic Figural Sculpture to 1300. – *Mediterranean Journal of Humanities* II/1, pp. 61–86,

Dumeige 1988 – Dumeige G., L'image du Christ Verbe de Dieux. Recherche sur L'Horos du II^e concile de Nicee et la tradition theologique // *AHC*, 20, p. 258–268,

Dunlop 1954 – D.M. Dunlop, *The history of the Jewish Khazars*, Schocken books, New York,

Elliger 1930 – W. Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller), die Reihe. – *Studien über christliche Denkmäler*, Heft 20, Leipzig, Dieterich, S. 53–57,

Elliger 1931 – W. Elliger, Zur Bilderfeindliche Bewegung des achten Jahrhunderts. – *Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst*, Leipzig, S. 50–56,

Elsner 2012 – Elsner J., Iconoclasm as Discourse: From Antiquity to Byzantium. – *in Art Bulletin*, Septemer 2012, vol. XCIV, num. 3, p. 368–394,

Esbroeck 1995 – M. van Esbroeck, Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte. – *The Council in Trul-*

- lo Revisited, *Kanonika* 6 / ed. by G. Nedungatt, M. Featherstone, Rome, Pontificio Istituto Orientale, p. 323–454,
- Esbroeck** 1998 – M. Van Esbroeck, La politique arménienne de Byzance de Justinien II à Léon III. – *Studi sull'oriente cristiano* № 2, 2 fascicoli, p.111–120,
- Esbroeck** 1999 – M. van Esbroeck, Un discours inédit de saint Germain de Constantinople sur la Croix et les Icônes. – *OCP*, vol. 65, p. 19–51,
- Esbroeck** 2001 – M. Van Esbroeck, L'encyclique de Komitas et la réponse de Mar Maroutha (617). – *OC*, vol. 85, p. 162–175,
- Esbroeck** 2003 – M. van Esbroeck, Sahak Dzoroporetsi et Sahak Mrut. – Հայագիտության արդի վիճակը և նրա զարգացման հեռանկարները, Երևան 2003, էջ 15–20,
- Esbroeck** 2003a – M. van Esbroeck, Der armenische Ikonoklasmus. – *OC*, vol. 87, p. 144–153,
- Fessler, Jungmann** 1896 – J. Fessler, B. Jungmann, *Institutiones Patrologice* (2nd ed.) Innsbruck,
- Feld** 1990 – H. Feld, *Der Ikonoklasmus des Westens*, Leiden, N. Y.,
- Freedberg** 1977 – D. Freedberg, *The Structure of Byzantine and European Iconoclasm*. – *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham March 1975/* edited by A. Bryer and J. Herrin, Centre for Byzantine Studies University of Birmingham, p. 165–178,
- Friedrich** 1896 – J. Friedrich, *Der ursprüngliche bei Georgios Monachos nur theilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer*. – *Sitzungsberichte der philosophisch-philologische und historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München, S. 67–111,
- Gauer** 1994 – H. Gauer, *Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten*, Frankfurt am Main,
- Germani Archiepiscopi** 1865 – S. P. N. Germani archiepiscopi Constantinopolitani, *Opera omnia*. – PG / apud J.-P. Migne, t 98,
- Gero** 1973 – S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with particular attention to the oriental sources*, Louvain [CSCO, vol. 346, t. 41],
- Gero** 1977 – S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with particular attention to the oriental sources*, Louvain [CSCO, vol. 384, t. 52],
- Gero** 1977a – S. Gero, *Byzantine iconoclasm and Monachomachiy*. – *JEH* XXVII, p. 241–248,
- Ghazarian** 1903 – M. Ghazarian, *Armenien unter der arabischen Herrschaft bis zur Entstehung des Bagratidenreiches*, Marburg, N.G. Elwert'sche Verlagebuchhandlung,
- Giakalis** 2005 – A. Giakalis, *Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Leiden: Brill,
- Grabar** 1957 – Grabar A. *L'iconoclasm byzantine : Dossier archeologique*, Collège de France, Paris,

- Grabar** 1977 – A. Grabar, Islam and Iconoclasm. – in: Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies March 1975 / edited by A. Bryer and J. Herrin, Centre for Byzantine Studies University of Birmingham, p. 45–52,
- Grabar** 1984 – Grabar A., L’iconoclisme Byzantin. Le dossier archéologique, Paris : Flammarion,
- Grabar** 1994 – Grabar A., Les voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et moyen âge (deuxième édition), Paris : Flammarion,
- Grazianskij** 2021 – M. Grazianskij, Kaiser Justinian und das Erbe des Konzils von Chalkedon, Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Altertumswissenschaftliches Kolloquium, 30),
- Grierson** 1968 – Grierson Ph. Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection. Vol. II. Part 1–2, Phocas to Theodosius III, 602–717, Washington, DC,
- Grillmeier** 1986 – A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. – Das Konzil von Chalcedon (451): Rezeption und Widerspruch (451–518), Band 2/1, Freiburg, Basel, Wien,
- Grunebaum** 1962 – G.E. von Grunebaum, Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment.- History of Religions, Volume 2, Number 1, Summer, p. 1–10,
- Hachlili** 2009 – R. Hachlili, Ancient Mosaic Pavements. Themes, Issues, and Trends, Leiden-Boston: Brill,
- Hainthaler** 2014 – T. Hainthaler, Wer ist Abdisho? Einige Bemerkungen zum Einfluss syrischer Theologen in Armenien im 6. Jahrhundert. – Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums (Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011), Göttinger Orientforschungen, Reihe: Syriaca, Band 46, S. 81–91,
- Haldon** 2020 – J. Haldon, Monastic Politics and Vested Interests in the Inter-Iconoclastic Years Myths and Realities. – Konzilien und kanonisches Recht in Spätantike und frühem Mittelalter Band 2, (der Reihe Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte – Neue Folge), Berlin/Boston, p. 239–249,
- Harmatta** 2002 – J. Harmatta, The Wall of Alexander the Great and the Limes Sasanicus, Selected Writings: West and East in the Unity of the Ancient World, Kossuth Egyetemi Kiadó, p. 63–73,
- Hausammann** 2004 – S. Hausammann, Das Christusbekenntnis in Ost und West. Zur Geschichte und Theologie im 4./5. Jahrhundert. Chalkedon – Trullanum II. Germanenmission. Bilderstreit (Alte Kirche, Band 4) Berlin,
- Hemmerdinger** 1970 – B. Hemmerdinger, Saint Épiphanes, iconoclaste, StPatr, vol. X, Berlin, Akademie-Verlag,
- Hiereia** 754 (2002) – Die ikonoklastische Synode von Hierieia 754, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos, besorgt von Torsten Krannich, Christoph Schubert und Claudia Sode, nebst einem Beitrag zur *Epistula ad*

Constantiam des Eusebius von Cäsarea von Annette von Stockhausen, Tübingen, 2002,

Higel 2003 – T. Higel, Garmisch-Partenkirchen: Axumide Coinage: A Preliminary Typology, Newsletter ONS 176, Bergambacht, pp. 1–3,

Holl 1916 – K. Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung. Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1916, II, 828–868, abgedruckt in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Tübingen 1928. S. 351–387,

Howard-Johnston 2013 – D. J. Howard-Johnston, Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622–630. – Late Antiquity on the Eve of Islam (The Formation of the Classical Islamic World), Burlington VT & Farnham: Ashgate, p. 341–384,

Humphreys 2015 – M.T.G. Humphreys, Law, Power, and Imperial Ideology in the Iconoclast Era, c. 680–850, Oxford; New York: Oxford University Press, https://books.google.am/books?id=KzmlBQAAQBAJ&printsec=copyright&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false,

Humphreys 2021 – A Companion to Byzantine Iconoclasm / Edited by M. Humphreys (Brill's Companions to the Christian Tradition, ed. by Christopher M. Bellitto, vol. 99), Leiden/Boston,

Iconoclasm 1977 – Iconoclasm. Papers given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies, Edited by Anthony Bryer and Judith Herrin, Birmingham University,

Iohannis Ephesini 1927–1933 – Iohannis Ephesini, *Historiae Ecclesiasticae, Zuqnin Chronicle*. – *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum/ edidit I.-B. Chabot, CSCO I 91/43 and II 104/53 (hereafter C2)*, Louvain,

Irmscher 1980 – J. Irmscher (Hg.), *Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen*, Leipzig,

Jacques 1965 – J. Jacques, *Le gaïanisme, un ramassis d'hérésies*. – *Le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 63,

Joannis Ephesi 1868 – Joannis episcopi Ephesi, *monophysitae scripta historica*. – *Anecdota syriaca t.II /collegit, edidit, explicuit J.P.N. LandLugduni Batavorum apud E. J Brill, Leiden*,

John of Ephesus 1927 – John of Ephesus, *Apud the Chronicle of Zuqnin / ed. J.-B. Chabot, Chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum, CSCO 91, 104 (Syr. 43, 53, Paris, 1927–1933, here: CSCO 104; Syr. 53, 121.21–26 / transl. Amir Harrak*,

John of Damascus 1864 – Sancti patris nostri Joannis Damasceni, monachi et presbyteri Hierosolymitani, *Opera omnia quae exstant et ejus nomine circumferuntur*. – PG / apud J.-P. Migne, t 94,

John of Damascus 2003 – St. John of Damascus, *Three treatises on the divine images – Translation and Introduction by Andrew Louth*, 1st ed, St. Vladimir's Seminary Press,

- Jurczyk** 2018 – T. Jurczyk, The Armenian Letter “On the Image-Fighters” from the Seventh Century CE. – *Entangled Religious* 5 (<https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/article/view/7306/8272>),
- Jurczyk** 2018a – T. Jurczyk, Representation of Transcendence. The Armenian Letter “On the Image-Fighters” from the Seventh Century CE – *Entangled Religions* 5,
- Kaegi** 1966 – W. Kaegi, The Byzantine Armies and Iconoclasm. – *BS* 27, p. 48–70,
- Kaegi** 1981 – W. Kaegi, Byzantine military unrest, 471–843 an interpretation, Adolf M. Hakkert, Amsterdam,
- Kalantarian** 1996 – A.A. Kalantarian, Dvin. Histoire et Archeologie de la ville medieval, Neuchâtel: Recherches et publications,
- Kitzinger** 1954 – E. Kitzinger, The Cult of Images in the Age before Iconoclasm. – in: *DOP*, vol. 8, p. 83–150,
- Kitzinger** 1976 – Kitzinger E., The Art in the Period between Justinian and Iconoclasm. – in *The Art of Byzantium and Medieval West, Selected Studies*, Indiana University, pp. 90–156,
- Koch** 1916 – Koch H., Die Zeit des Konzils von Elvira // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Band 17, Heft 1,
- Koch** 1917 – H. Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen,
- Kofsky** 2013 – A. Kofsky, Julianism after Julian of Halicarnassus. – Between personal and institutional religion. Self, doctrine, and practice in late antique Eastern Christianity / ed. by B.B.Ashkelony and L. Perrone, (*Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, 15.) Turnhout, Brepols, p. 251–294,
- Kollwitz** 1957 – J. Kollwitz, Bild und Bildertheologie im Mittelalter. – *Das Gottesbild im Abendland* (der Reihe „Glaube und Forschung“ Band 15), Witten/Berlin, S. 109–138,
- Kötter** 2013 – J.-M. Kötter, Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (485–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike (Roma Aeterna. Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter 2), Stuttgart,
- Krüger** 1884 – G. Krüger, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik, Verlag von Hermann Pohle, Jena,
- Krumbacher** 1897 – K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches, 527–1453, München,
- Liberatus** 1675 – Liberatus, *Breviarium causes Nestorianorum et Eutychianorum* / ed. Gartner. – *Bibliotheca Veterum Patrum* tom. XII, Paris, pp. 121–161,
- Liberatus a** 1866 – *Breviarium causes Nestorianorum et Eutychianorum*. – *PL* /ed. J.-P. Migne, t. 68, Parisina, col. 969–1052,
- Lilie** 1999 – R.-J. Lilie, Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I. – Methodios I. (715–847), Frankfurt am Main,

- Louth** 2003 – Fr. A. Louth, *Three Treatises on the Divine Images: Saint John of Damascus*, St. Vladimir's Seminary Press,
- Mako** 2010 – G. Mako, *The Possible Reasons for the Arab-Khazar Wars*. – *Archivum Eurasiae Medii Aevi* Vol. 17, p. 45–57,
- Mango** 1986 – C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire (312–1453)*, Toronto: University of Toronto Press,
- Maraval** 1987 – P. Maraval, *Épiphane, «docteur des iconoclastes»*. – *Nicée II, 787–1987: Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque intern. Nicée II tenu au Collège de France / ed. E. Boespflu, N. Lossky, Paris, Editions du Cerf*,
- Martin** 1907 – J. Martin, *Saint Épiphane*. – *APC*, t. 155, p. 113–150, 604–618,
- Martin** 1908 – J. Martin, *Saint Épiphane*. – *APC*, t. 156, p. 32–49,
- Martin** 1930 – E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, London,
- Mathews** 2008–2009 – T.F. Mathews, *Vrt'anēs Kert'of and the Early Theology of Images* – *RÉArm.* 31, p. 101–126,
- Menges** 1937 – H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster,
- Menschen, Bilder, Sprache, Dinge** 2019 – *Menschen, Bilder, Sprache, Dinge: Wege der Kommunikation zwischen Byzanz und dem Westen*. – *Byzanz zwischen Orient und Okzident*, 1/2. Mainz (Band 9.1 und Band 9.2) / hrsg. F. Daim, D. Heher, C. Rapp, Ch. Gastgeber, Heidelberg, Propylaeum,
- Meyendorff** 1969 – J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris,
- Meyendorff** 1969a – J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Washington,
- Michel le Syrien** 1901 – *Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199) / Éditée pour la première fois et traduite en français J.–B. Chabot, vol. II, Paris, E. Leroux Editeur*,
- Miles** 1960 – Miles C. *Byzantine Miliarsion and Arab Dirham: Some Notes on Their Relationship*, *Museum Notes and Monographs: American Numismatic Society*, vol. 9, pp. 189–218,
- Miles** 1967 – G. Miles, *The earliest Arab gold coinage*, *Museum Notes and Monographs: American Numismatic Society*, vol. 13, pp. 29–42,
- Mitrofanov** 2023 – A. Mitrofanov, *The Lord's gift transformed into a tiger. A hypothesis regarding the fate of the Empress Theodora of Khazaria (705–711)*. – *BZ*, Vol. 116, Issue 1, p. 165–184,
- Murray** 1977 – Ch. Murray, *Art and the Early Church*. – *The Journal of Theological Studies*, Vol. 28, № 2, p. 336–342,
- Mutafian** 2012 – Cl. Mutafian, *L'Arménie du Levant (XIe –XIVe siècle)*, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres,
- Nagel** 1998 – T. Nagel, *Die islamische Welt bis 1500 (Oldenbourg Grundriß der Geschichte, Band 24)*, München,

- Narratio** 1952 – La Narratio de rebus Armeniae / edition critique et commentaire par Gerard Garitte, Louvain, imprimerie orientaliste L. Durbecq [CSCO, vol. 132, Subsidia, t. 4],
- Nicée II** 1987 – Nicée II, 787–1987 : Douze siècles d’images religieuses. Actes du colloque international Nicée II, tenu au collège de France, Paris, Les 2,3,4 octobre 1986 / édités par F. Bœsflug et N. Lossky, Paris, Les éditions du CERF,
- Nicaea II** 2018 –The Acts of the Second Council of Nicaea (787) / Translated with an introduction and notes by Richard Price (Translated Texts for Historians, Vol. 68), Liverpool University Press,
- Nicephori Archiepiscopi** 1865 – Sancti Patris Nostri Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani opera quae reperiri potuerunt omnia. – PG / apud J.-P. Migne, t. 100,
- Nichols** 1988 – Nichols A., *The horos of Nicaea II: a theological re-appropriation* // AHC, 20, pp. 171–181,
- Nikolaou** 1976 – T. Nikolaou, Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos. – Östkirchliche Studien, Band 25, Würzburg, S. 138–165,
- Nikolaou** 1989 – Nikolaou Th., Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der orthodoxen Kirche zu den Bildern. – in: Streit um das Bild, Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive Herausgegeben von Josef Wohlmuth, Bonn, S. 43–56,
- Noble 2009** – Noble T., Images, Iconoclasm, and the Carolingians, University of Pennsylvania Press,
- Noble** 2013 – T. F. X. Noble, Images, Iconoclasm, and the Carolingians (The Middle Ages Series), University of Pennsylvania Press,
- Ohme** 1988 – Ohme H., Das Quinisextum auf dem VII. Ökumenischen Konzil // AHC, 20, S. 325–345,
- Ohme** 1990 – Ohme H., Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 56), Berlin/New York,
- Ohme** 2006 – H. Ohme, Concilium Quinisextum – Das Konzil Quinisextum, Fontes Christiani 82, Turnhout,
- Ohme** 2006b – Ohme H., Die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel am Ende des 7. Jahrhunderts. Eine Fallstudie zum Concilium Quinisextum // AHC, 38,
- Ohme** 2012 – H. Ohme, ‘Sources of Greek Canon Law to the Quinisext Council: Councils and Church Fathers (691/2)’, in Hartmann and Pennington, pp. 24–114,
- Ohme** 2016 – Ohme H., Die griechische Vita Papst Martins I. (BHG 2259), Maximus Confessor und das Concilium Quinisextum (691/2). – BZ, 86, S. 317–336,

- Ohme** 2022 – Ohme H., Kirche in der Krise. Zum Streit um Christologie im 7. Jahrhundert, Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 146, Berlin/Boston,
- Ostrogorsky** 1929 – G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau,
- Ostrogorsky** 1929–1930 – G. Ostrogorsky, Über die vermeintliche Reformtätigkeit der Isaurier. – BZ, Band 30, S. 394–400,
- Ostrogorsky** 1930 – G. Ostrogorsky, Les débuts de la Querelle des Images. – Melanges Charles Diehl, Etudes sur l'histoire et sur l'art de Byzance, vol. 1, Paris, p. 235—255,
- Ostrogorsky** 1933 – G. Ostrogorsky, Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung. – SK 6, S. 73–88,
- Pauline and Hayward** 2004 – A. Pauline and C. T. R. Hayward, Severus of Antioch (The Early Church Fathers), London – New York,
- Pelikan** 1994 – J. Pelikan, La Tradition chrétienne: Histoire du développement de la doctrine (L'esprit du christianisme oriental. 600–1300, Vol. 2), Presses Universitaires de France,
- Petermann** 1841 – Porta Linguarum Orientalum Sive Elementa Linguarvm Syriacae, Chaldaicae, Arabicae, Samaritanae, Aethiopicae, Armeniacae etc., Studiis Academicis Accommodata, ed. Jul. Henr. Petermann, Pars VI., Lingua Armeniaca, Berolini,
- Petri Siculi** 1860 – Petri Siculi Historia utilis et refutatio atque eversio haeresos Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur. – PG / ed. J.-P. Migne, t. 104, Parisina,
- Petrosian** 1987 – Π. Γιεζνικ Πετροσιαν, Η θέση της Αρμενικής Εκκλησίας έναντι των ιερών εικόνων, Αθήναι,
- Pitra** 1868 – Iuris ecclesiastici graecorum Historia et Monumenta iussu PII IX Pont. Max / curante I.B. Pitra S. R. E. Card, tom. II: A VI AD IX Saeculum, Romae, MDCCCLXVIII.
- Pogossian** 2010 – Z. Pogossian, The Letter of Love and Concord. A Revival Diplomatic Edition with Historical and Textual Comments and English Translation, Leiden, Boston, Brill,
- Possekkel** 2013 – U. Possekkel, Julianism in Syriac Christianity. – Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 3), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, p.437–458,
- Price** 2018 – The Acts of the Second Council of Nicaea (787), Translated with an introduction and notes by Richard Price (Translated Texts for Historians, Vol. 68), Liverpool University Press.,
- Price** 2020 – *The Canons of the Quinisext Council (691/2)*, Translated with an introduction and notes by RICHARD PRICE (Translated Texts for Historians Vol. 74), Liverpool University Press,
- Reichert** 1990 – E. Reichert, *Die Canones der Synode von Elvira: Einleitung und Kommentar* (Dissertation, University of Hamburg),

Rochow 1999 – I. Rochow, Anastasios (730–754) // Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit, Geramnos I.-Methodios I. (715–847), Ralph-Johannes Lilie (Hrsg.), Berliner Byzantinische Studien, Band 5, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien,

Rudolph 2004 – C. Rudolph, Communal Identity and the Earliest Christian Legislation on Art: Canon 36 of the Synod of Elvira. – Perspectives for an Architecture of Solitude, Essays on Cistercians, Art and Architecture in Honour of Peter Fergusson, Terryl N. Kinder, Turnhout: Brepolis, pp. 1–7,

Runciman 1975 – Byzantine Style and Civilization, London, Penguin,

Sahas 1986 – Sahas D. J., Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm, An annotated translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicaea, 787), containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its refutation, and the Definition of the Seventh Ecumenical Council, Toronto,

Sahner 2017 – Ch.C. Sahner, ‘The first iconoclasm in Islam: a new history of the edict of Yazīd II (AH 104/AD 723)’. – *Der Islam* 94/1,

Sahner 2021 – Ch.C. Sahner, Images and Iconoclasm in Islam, ca. 600–850, A Companion to Byzantine Iconoclasm / edited by Mike Humphreys (Brill's Companions to the Christian Tradition, V. 99),

Sarkissian 1975 – K. Sarkissian, The Council of Chalcedon and the Armenian Church, The Armenian Church Prelacy, New York,

Schmidt 1997 – B.A. Schmidt, Gab es einen armenischen Ikonoklasmus? Rekonstruktion eines Dokuments der kaukasisch-albanischen Theologiegeschichte. – Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur Akten zweier Symposien (vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994) anlässlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main, II / edited by Rainer Berndt, Mainz, S. 947–964,

Schreiner 1988 – P. Schreiner, Der Byzantinischer Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute. – *Bizancio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo* (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo, 34), Spoleto, S. 319–407,

Schwartz 1934 – E. Schwartz, Publizistische Sammlungen zum akazianischen Schisma, München,

Schwarzlose 1890 – K. Schwarzlose, Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit, Gotha,

Severus and Sergius 2011 – The Correspondence of Severus and Sergius / transl. and introd. by Iain R. Torrance, Published by Gorgias Press,

Sidney 2011 – H. G. Sidney, Images, Icons, and die Public Space in Early Islamic Times: Arab Christians and the Program to Claim the Land for Islam. – *Shaping the Middle East: Jews, Christians, and Muslims in an age of transition, 400–800 C.E.*, University Press of Maryland, p. 197–210,

Sivertsev 2024 – A. M. Sivertsev, Jews, Christians and the Discourse on Images before Iconoclasm, Cambridge University Press,

- Speck** 1995 – P. Speck, Die Affäre um Konstantin von Nakoleia. – BZ, Band 88, S. 148–154,
- Speck** 1996 – P. Speck, Ideologische Ansprüche – historische Realität. Zum Problem des Selbstverständnisses der Byzantiner, in: Byzanz und seine Nachbarn, hrsg. von A. Hohlweg, Südosteuropa-Jahrbuch 26, München, (19–45),
- Shmitt-Korte, Price** 1994 – SchmittKorte K., Price M., Nabatean Coinage, Part III. The Nabatean Monetary Sistem, Numismatic Chronicle, 154, London, pp. 67–132,
- Stein** 1980 – D. Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts, München,
- Stein** 1999 – D. Stein, Germanos I. (715–730). – Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit, Germanos I.-Methodios I. (715–847), Ralph-Johannes Lilie (Hrsg.), Berliner Byzantinische Studien, Band 5, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien.
- Stirm** 1977 – M. Stirm, Die Bilderfrage in der Reformation, Gütersloh,
- Strohmaier** 1980 – G. Strohmaier, Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus. – Der Byzantinische Bilderstreit: sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen / herausgegeben von J. Irmscher, Koehler & Amelang, Leipzig, S. 83–91,
- Strzygowski** 1891 – J. Strzygowski, Das Etschmiadzin-Evangeliar: Beitrge zur Geschichte der armenischen, ravennatischen und syro Ägyptischen Kunst, Byzantinische Denkmäler, Band 1, Wien,
- Synodicon** 1902 – Synodicon orientale, ou, Recueil de synodes nestoriens / Public, traduit et annous par J.B.Chabot, Paris,
- Tandonnet** 1960 – R. Tandonnet, Épiphane (saint) de Constantia (Salamine) en Chypre, évêque. – Dictionnaire de Spiritualité, tome IV, First Part, Paris, col. 854–861,
- Ter-Mkrtschian** 1893 – K. Ter-Mkrtschian, Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung,
- The Council in Trullo** Revised – edited by George Nedungatt, Michael Featherstone, Pontificio Instituto Orinetale, Roma, 1995, Kanonika 6,
- Theodori Studitae** 1903 – Sancti Patris Nostri Theodori Studitae opera omnia. – PG / apud J.-P. Migne, t. 99,
- Theophanes Confessor** 1997 – The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History AD 284–813 / Translated with Introdution and Commentary by C. Mango and R. Scott with the assistance of G. Greatrex, Clarendon Press, Oxford,
- Theosteriktos** 1909 – Vita Nicetae Medicensis, by Theosteriktos. – Bibliotheca hagiographica graeca, 1341 AA.SS Aprilis I, xviii–xxvii, Vol. 8 (2nd ed.) Brussels Société des Bollandistes,
- Thierry** 2002 – Thierry N., La Cappadoce de l'antiquité au moyen âge, (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, vol. 4), Turnhout : Brepols,

- Thümmel** 1986 – H. G. Thümmel, Die bilderfeindliche Schriften des Epiphanius von Salamis, BS 47, S. 169–188,
- Thümmel** 1991 – H. G. Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert, Augustinus, Würzburg, (recension: REB, t. 51 (1993), p. 315–316),
- Thümmel** 1992 – H. G. Thümmel, Die frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. – Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit, Berlin,
- Thümmel** 2002 – H.G. Thümmel, Der byzantinische Bilderstreit bis zum Konzil von Hiereia 754. – AHC 34,
- Thümmel** 2005 – H. G. Thümmel, Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787 (Konziliengeschichte, Reihe A.; Darstellungen. Band 23), Paderborn, Ferdinand Schöningh,
- Thümmel** 2006 – H. G. Thümmel, Die Konzilien des byzantinischen Bilderstreits. – ZAC, vol. 9.
- Torrance** 2011 – Torrance Iain R., The Correspondence of Severus and Sergius, Published by Gorgias Press, 2011,
- Townsend** 1936 – W.T. Townsend, The Henotikon Schism and the Roman Church. – Journal of Religion, № 16, p. 78–86,
- Treadwell** 2011 – Treadwell L. Byzantium and Islam in the Late 7th Century AD: A 'Numismatic War of Images?' in Arab-Byzantine coins and history: papers presented at the 13th Seventh Century Syrian Numismatic Round Table held at Corpus Christi College Oxford on 11th and 12th September 2011. London, pp. 144–155,
- Troianos** 1988 – S. Troyanos, Die Kanones des VII. ökumenischen Konzils und die Kaisergesetzgebung. – AHC, 20,
- Uphus** 2004 – Uphus J. B., Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787, Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage. – Konziliengeschichte, herausgegeben von Walter Brandmüller, Paderborn,
- Vasiliev** 1956 – A.A. Vasiliev, The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721. – DOP 9/10,
- Vaissière** 2013 – E. de la Vaissière, Ziebel Qaghan identified, Constructing the seventh century / ed. by C. Zuckerman (Travaux et mémoires 17), Paris, p. 219–236,
- Vogt** 1988 – H.J. Vogt, Der Streit um das Lamm. Das Trullanum und die Bilder. – AHC, 20, S. 135–150,
- Vrij** 2016 – Vrij M. Ch. The numismatic iconography of the period of iconomachy (610–867). Thesis Ph. D, University of Birmingham,
- Wagschal** 2015 – D. Wagschal, Law and Legality in the Greek East. The Byzantine Canonical Tradition, 381–883, Oxford,
- Zuckerman** 2007 – C. Zuckerman, The Khazars and Byzantium, The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 In-

- ternational Khazar Colloquium hosted by the Ben Zvi Institute / Edited by P.B. Golden, H. Ben-Shammai, and A. Réna-Tas, Leiden – Boston,
- Zuqnin** 1999 – The Chronicle of Zuqnin. Parts III and IV, A.D. 488–775. – Pseudo-Dionysius (of Tel-Mahrē), Translated from Syriac with Notes and Introduction / transl. Amir Harrak, Mediaeval Sources in Translation 36, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto,
- Акопян** 1988 – А. Акопян, О хронологии последних событий в «Истории 684 года». – Кавказ и Византия, вып. 6, Ереван, с. 129–147,
- Акопян** 2016 – З. Акопян, Монументальная живопись Армении VII столетия в контексте восточнохристианской традиции, Актуальные проблемы теории и истории искусства (под. ред. А. Захаровой, С. Мальцевой, Е. Станюкович, Денисовой), Сакт-Петербург: НП-Принт, с. 133–142,
- Акопян** 2022 – А. Акопян, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках (Второе, переработанное издание), Ереван, Издательство “Титутюн” НАН РА,
- Анания Санахнеци** 2017 – Анания Санахнеци, Об иконопочитателях, перевод с древнеармянского, вступительная статья и примечания А.С. Рамазяна. – БВ, № 24–25,
- Андреев** 1907 – И. Андреев, Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские. Очерки из жизни и деятельности в связи с ходом иконоборческих смут, Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры,
- Аракелян** 1971 – Б.Н. Аракелян, Армянская мозаика 4–7 вв. – Вестник общественных наук, № 3, с. 17–25,
- Артамонов** 2001 – М.И. Артамонов, История хазар, Издание второе, Санкт-Петербург, «Лань»,
- Арутюнова-Фиданян** 2002 – В.А. Арутюнова-Фиданян, Юлианитство и Армянская церковь (VI–VII вв.). – Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института. Материалы, Москва, с. 64–69,
- Арутюнова-Фиданян** 2007 – В.А. Арутюнова-Фиданян, Сирийцы в Тароне (по данным «Истории Тарона»). – Вестник ПСТГУ, Серия III: Филология, Вып. 1 (7), с. 7–26,
- Балахванцев** 2017 – А.С. Балахванцев, Политическая история ранней Парфии, Институт востоковедения РАН, Москва,
- Баранов** 2010 – В.А. Баранов, Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества, Новосибирск,
- Бартикян** 2002 – Р.М. Бартикян, Армянские источники для изучения истории Павликианского движения. – Հրաչ Մ. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. Բ, Աննյան մատենաշար Գ/2, Երևան,
- Бартольд** 1966 – В.В. Бартольд, Халиф и султан, Сочинения, т. VI, Москва, Наука,
- Бельтинг** 2002 – Х. Бельтинг, Образ и культ: История образа до эпохи искусства, Москва, Прогресс-Традиция,

- Бенешевич** 1906 – В.Н. Бенешевич, Древне-славянская кормчая XIV титуль безъ Толкованій. Томъ первый, Санктпетербургъ,
- Большаков** 1984 – О.Г. Большаков, Средневековый город Ближнего Востока (VII– середина XIII в.), Москва,
- Бутырский** 2021 – М.Н. Бутырский, Христос–comes Augusti: к вопросу о нумизматической иконографии Юстиниана II, АДСВ, т. 49. С. 55–69,
- Бычков** 1977 – В.В. Бычков, Византийская эстетика, Москва: «Искусство»,
- Варданян** 2011 – Р. Варданян, Борьба за титул «Царя царей» в контексте восточной политики Рима I века до н. э. (по нумизматическим, эпиграфическим и нарративным источникам). – *ՊԲՀ*, թ. 1, էջ 230–252,
- Врганес Кертог** 2015, Об иконоборцах / предисловие, перевод с древнеармянского и комментарий А.С. Рамазяна. – БВ, N 18–19, с. 393 – 425,
- Гадло** 1979 – А.В. Гадло, Этническая история Северного Кавказа IV–X вв., Ленинград,
- Грацианский** 2007 – М.В. Грацианский, «Православная партия» и приход к власти императора Юстина I (518–527 гг.). – БВ, т. 66. с. 125–145,
- Грацианский** 2015 – М.В. Грацианский, Причины и обстоятельства начала «Акакианской» схизмы (484 г.). – Иресиона. Античный мир и его наследие, Вып. 4, Белгород, с. 188–200,
- Грацианский** 2016 – М.В. Грацианский, «Акакианская» или всё же «феликианская» схизма? Проблема обоснованности одного историографического клише. – БВ, т. 100 (75), с. 44–63,
- Гумилёв** 1967 – Л.Н. Гумилёв, Древние тюрки, Наука, Москва,
- Дионисий (Шленов)** 2008 – Никита Стифат, Первое обличительное слово против армян / Публ. греч. текста, пер., вступ. ст. и примеч. игум. Дионисия (Шленова), публ. груз. текста М. А. Рапава). – БВ, № 7,
- Дионисий (Шленов)** 2009 – Празднование Рождества и Крещения согласно древним свидетельствам и памятникам полемической письменности середины XI века. – БВ, № 8–9,
- Донини** 1989 – А. Донини, У истоков христианства, М. Политиздат,
- Дурново** 1957 – Л.А. Дурново, Краткая история древнеармянской живописи, Ереван: Армянское Государственное издательство,
- Дурново** 1979 – Л. А. Дурново, Очерки изобразительного искусства средневековой Армении, Москва: «Искусство»,
- Евагрий Схоластик** 2010 – Евагрий Схоластик, Церковная история. Книги I–VI, вступительная статья, комментарии и указатели И.В. Кривушина, Изд. 2-е, СПб.: «Издательство Олега Абышко»,
- Еремян** 1939 – С.Т. Еремян, Моисей Каланкатуйский о посольстве албанского князя Вараз-Трдата к хазарскому хакану Алп-Илитверу.– Записки Института востоковедения Академии наук СССР. VII, Ленинград, с. 129–155,
- Заболотный** 2015 – Е. Заболотный, Церковь Востока и религиозная политика императора Юстиниана. – БВ, Вып. 74 (99), с. 47–60,

- Заболотный** 2020 – Е. Заболотный, Сирийское христианство между Византией и Ираном, Санкт-Петербург,
- Заплатников** 2013 – С.В. Заплатников, К вопросу о роли малоазийского епископата в распространении иконоборчества в Византии в начале VIII века. – Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, Вып. 4 (48), с. 30–39,
- Иванов** 2017 – И. Иванов, Югославский академик Г.А. Острогорский (1902–1976) и его работы о византийском иконопочитании (к 115-летней годовщине со дня рождения). – ХЧ, №2, с. 20–36,
- Казарян** 2022 – Г. С. Казарян, «Армянские» правила Трулльского собора // Метафраст, N 1(7), стр. 46–73,
- Караулов** 1908 – Н.А. Караулов, Сведения арабских географов IX и X веков о Кавказе, Армении и Азербайджане, Тифлис,
- Кляшторный, Султанов** 2009 – С. Кляшторный, Т. Султанов, Государства и народы евразийских степей от Древности к Новому времени, Санкт-Петербург,
- Копцев** 2018 – А.А. Копцев, Эльвирский собор: к вопросу об иконоборческих тенденциях в христианстве. – ХЧ, N 4,
- Котанджян** 2017 – Н. Котанджян, Монументальная живопись раннесредневековой Армении (IV–VII века), Ереван: Авторское издание,
- Лазарев** 1986 – В.Н. Лазарев, История византийской живописи, Москва: «Искусство»,
- Лурье** 2006 – В.М. Лурье, История Византийской философии. Формативный период, Санкт-Петербург, Аxióma,
- Луховицкий** 2010 – Л.В. Луховицкий, Император – избавитель от идолов (представления о пределах власти византийского императора в иконоборческих спорах). – Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья и раннего Нового времени. Материалы конференции, (Славяне и их соседи. XXV конференция), Москва «Индрик», с. 90–94,
- Луховицкий** 2014 – Л.В. Луховицкий, Иерейский собор. – ПЭ, том 21, с. 301–304,
- Луховицкий** 2014а – Л.В. Луховицкий, Споры о святых иконах при Алексее I Комнине: полемические стратегии и выбор источников. – ВВ, т. 73 (98), Москва, с. 88–107,
- Любимов** 1982 – Л.Д. Любимов, Искусство Западной Европы: Средние века. Возрождение в Италии, М. «Просвещение»,
- Мейендорф** 2023 – Протопресвитер Иоанн Мейендорф, Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы, Москва, «Ника»,
- Мец** 1973 – А. Мец, Мусульманский ренессанс, М. «Наука»,
- Мирошниченко** 2009 – Е. И. Мирошниченко, Иконоборчество византийских императоров VIII века и его политико-идеологические причины. – Исторический ежегодник, Новосибирск,

- Мирошниченко** 2010 – Е.И. Мирошниченко, Византийская концепция образа: между неоплатонизмом и богословием каппадокийских отцов. – Идеи и Идеалы, Том 2, № 3, часть 2, с. 22–31,
- Мирумян** 2021 – К.А. Мирумян, Армянская политическая мысль. Формирование и этапы развития (до XVIII в.), Издательство РАУ, Ереван,
- Мишин** 2014 – Д. Мишин, Хосров I Ануширван (531–579), его эпоха и его жизнеописание и поучение в истории Мискавейха, Москва,
- Немыченков** – В. Немыченков, Святоотеческое богословие иконы. <https://pravoslavie.ru/153915.html>,
- НФЭ** – Новая философская энциклопедия / Ред. совет: Степин В.С., Гусейнов А.А., Семигин Г.Ю., Огурцов А.П. и др., т. 4, Москва, Мысль,
- Новосельцев** 1990 – А.П. Новосельцев, Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа, Москва,
- Озолин** 2009 – Прот. Николай Озолин, Икона. – ПЭ, Т. 22, Москва,
- Орбели** 1914 – И. Орбели, Шесть армянских надписей VII–X вв. – ХВ, , т. 3, вып. 1, с. 71–91,
- Острогорский** 1927 – Г.А. Острогорский, Соединение вопроса в св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества. – СК, I, Praga, с. 36–48,
- Острогорский** 1928 – Г.А. Острогорский, Гносеологические основы спора о св. иконах. – СК, II, Praga, с. 47–51,
- Попова** 2002 – О. Попова, Византийские иконы VI–XV вв., История Иконописи, Москва, «Арт-БМБ», 2002, с. 41–94,
- Рамазян** 2013 – А. Рамазян, К вопросу о причинах иконоборчества в средневековой Армении, Вестник. ПСТГУ III: Филология., Вып. 5 (35), с. 76–85,
- Селезнёв** 2002 – Н. Селезнёв, Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения, Москва,
- Семенов** 2008 – И.Г. Семенов, Образование Хазарского каганата. – Вопросы истории, № 8, с. 118–127,
- Семенов** 2008 – И.Г. Семенов, Рейды арабского полководца ал-Джарраха на ставку хазарского кагана в 105 и 111 годах хиджры. – Дагестанский востоковедческий сборник, Вып. 1, Махачкала, с.113–119,
- Семенов** 2009 – И.Г. Семенов, Хазаро-византийские политические взаимоотношения в периоды правления императора Юстиниана II (685–695, 705–711). – Еврейская культура и ее контексты. Материалы XVI Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике, Часть 3, Москва, с.13–21,
- Семенов** 2012 – И.Г. Семенов, Хазарско-византийские политические отношения во второй половине VII – начале VIII в. – ВВ, т. 71 (96), с. 40–56,

Сюзюмов 1963 – М.Я. Сюзюмов, Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода. – ВВ, т. 22, Москва, с. 199–214,

Тер-Петросян 2022 – Л. Тер-Петросян, Армения и Христианская Сирия. Культурные связи IV–V вв., Ереван, Матенадаран им. Маштоца,

Тревер 1939 – К.В. Тревер, Художественное значение сасанидских монет. – Труды отдела востока Государственного Эрмитажа, т. I, Ленинград, с. 255–286,

Трофимова 1978 – М.К. Трофимова, Гностицизм. Пути и возможности его изучения. – Палестинский сборник, Вып. 26 (89): Филология и история, Ленинград, «Наука», с. 107–123,

Успенский 1997 – Л.А. Успенский, Богословие иконы Православной Церкви, Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского, Переславль,

Фролов 2001 – И.Т. Фролов, Философский словарь, Москва, Республика,

Флоровский 1931 – Г.В. Флоровский, Восточные отцы IV века, Париж,

Хахановъ 1903 – А.С. Хахановъ, Правила VI Вселенскаго собора въ грузинскомъ переводе св. Евфимія, XI века.– “Древности восточныя. Труды восточной комиссіи”, т. II, выпускъ III, Москва,

Христианство 1995 – Христианство: Энциклопедический словарь (под ред. С. Аверинцев, А. Мешков, Ю. Попов), в 3-х томах, Москва: «Большая Российская Энциклопедия», 1995, т. III, с. 258–259,

Шагинян 2007 – А. Шагинян, Первые нашествия арабов на Армению и ответные походы армяно-византийских отрядов (Некоторые хронологические уточнения). – ՊԲՀ, № 2, էջ 224–235,

Шагинян 2009 – А. Шагинян, Государственные налоги Арминии, ՊԲՀ, № 2–3 (181), էջ 135–144,

Шагинян 2011 – А. Шагинян, Армения и страны Южного Кавказа в условиях византийско-иранской и арабской власти, Санкт-Петербург,

Шагинян 2013 – А. Шагинян, Армянская церковная миссия в Великом княжестве Гуннском в 682–685 гг. – Studia Slavica et Balcanica Petropolitana, № 2, с. 3–13,

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Առաջարան (<i>Ա. Բոգոյան</i>)	5
Պատկերամարտության դարաշրջանի պատմագրության աղբյուրագիտության որոշակի խնդիրներ	20
Գ. Նահապետյան	
Բյուզանդական պատկերամարտության և պատկերապաշտության խնդիրները Գեորգի Օստրոգորսկու աշխատություններում ..	20
Ա. Բոգոյան	
Բյուզանդական սկզբնաղբյուրներ	41
ՄԱՍ Ա.	
Գ. Նահապետյան	
Պատմական ակնարկներ	53
ՄԱՍ Բ.	
Բաղունյան Չաքարիա ծ. վրդ.	
Սրբապատկերների խնդրի արծարծումը Հայոց մատենագրության մեջ	128
ՄԱՍ Գ.	
Ս. Մելքոնյան	
Պատկերամարտության դարաշրջանի կանոնական երկեր	213
ՄԱՍ Դ.	
Դրամագիտություն և արվեստ	
Ա. Չոհրաբյան	
Պատկերների խնդիրը միջնադարում ըստ դրամագիտական նյութի	299
Զ. Հակոբյան	
Պատկերամարտությունը և վաղմիջնադարյան հայկական կերպարվեստը	329
Օգտագործված գրականության ցանկ	344

**ՊԱՏԿԵՐԱՊԱՇՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ՊԱՏԿԵՐԱՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ
ԵՎ ԲՅՈՒՉԱՆԴԻԱՅՈՒՄ**

**ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՀՊԱՆՄԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ
ՀՈԳՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ**

**THE PROBLEM OF ICONOCLASM AND ICONOLATRY
IN ARMENIA AND BYZANTIUM**

(IN THE CONTEXT OF IDENTITY PRESERVATION)

COLLECTION OF ARTICLES

*Կազմին՝ Լևոն Ե Հայկազն կայսեր թագադրումը, Իսպանիայի ազգային
գրադարան, Մադրիդ, MS Graecus Vitz. 26-2, fol. 10v
<https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000022766>*

*Կազմի դարձերեսին՝ Լևոն Ե Հայկազնի ոսկեդրամը,
<https://coinweek.com/coinweek-ancient-coin-series-coins-of-the-iconoclasts/>*

Համակարգչային ձևավորումը՝ Ն. Ադամյան

Հրատ. պատվեր N 1339
Ստորագրված է տպագրության՝ 11.11.2024 թ.:
Չափսը՝ 60x84^{1/16}: 23.75 տպ. մամուլ:
Տպաքանակը՝ 100 օրինակ:

ՀՀ ԳԱԱ տպարան, Երևան, Մարշալ Բաղդասարյան պ., 24



ISBN 978-5-8080-1550-0



9 785808 015500