

**ՀՈՎՀԱՆ ՕԶՆԵՅՈՒ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ԳՆԱՀԱՏՈՒՄԸ
ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ**

Բանալի բառեր – Հովհան Օձնեցի, հայոց եկեղեցի, «Կանոնագիրք հայոց», դավանանք, դամասկոսյան «պայմանագիր», ազգային ինքնություն, կրոնական ինքնություն, ազգային շահեր

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

Հովհան Օձնեցու կարճատև գահակալության (717-728) գործունեության մեջ կարող ենք առանձնացնել փոխկապակցված երեք դրվագ, որոնք անմիջականորեն և միջնորդավորված առնչվում են ինքնության հիմնախնդրին: Դրանք են՝ ա) Դամասկոսում արաբ խալիֆի հետ «պայմանագրի» («ապահովագրի») կնքումը, բ) «Կանոնագիրք հայոց»-ի կազմումն ու խմբագրումը, եկեղեցական բարեփոխումները՝ Դվինի և Մանազկերտի եկեղեցական ժողովներում հայոց եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքների և ծիսապաշտամունքային արարողակարգի ամրագրումը, գ) «ուրիշների»՝ քաղկեդոնականության, պավլիկյանների ու երևութականների դեմ տեսական-գաղափարական պայքարը: Տվյալ դեպքում այնքան էլ կարևոր չէ այդ դրվագների հերթագայությունը, որովհետև դրանք կարելի է դիտարկել որպես Օձնեցու նպատակադիր գործունեության փոխլրացնող կողմեր: Հարկ է նշել, որ մեզանում նրա գործունեության այս երեք դրվագները արժանացել են թե՛ դրական և թե՛

բացասական գնահատականների, որոնք այս կամ այն չափով առնչվում են նաև ազգային ինքնության հիմնախնդրին: Տվյալ դեպքում դրանք կդիտարկվեն ինչպես Օձնեցու ժամանակաշրջանի, այնպես էլ ազգային ինքնության ավելի լայն համատեքստում՝ նպատակ ունենալով բացահայտել առհասարակ ազգային ինքնության փոխակերպումներում հայոց մտածելակերպի ու վարքագծի դրսևորման որոշ յուրահատկություններ:

Մինչև կաթողիկոս դառնալը Օձնեցու մասին տեղեկություններ գրեթե չեն պահպանվել¹, ուստի Օձնեցու գործունեության սկիզբը պայմանականորեն կարող ենք համարել 719 թ. Դամասկոսում կնքած «պայմանագիրը» (արաբները դա անվանում էին «ապահովագիր»): Ինչպես հայտնի է, 719 թ. Հովհան Օձնեցին մեկնում է Դամասկոս, հանդիպում և բանակցում Օմար Բ ամիրապետի հետ, որն Օձնեցուն տալիս է երաշխավորագիր («ապահովագիր»), ըստ որի՝ Հայաստանում արաբները չպետք է հալածեն քրիստոնյաներին իրենց հավատքի համար, չպետք է ստիպեն հավատափոխ լինել, իսկ Հայոց եկեղեցին և հոգևորականությունը պետք է ազատվեն հարկերից: Իր հերթին Օձնեցին խոստանում է ապահովել հայերի հնազանդությունը խալիֆայությանը²: Մրանք արաբների և ոչ մուսուլման ժողովուրդների միջև կնքվող «պայմանագրի» («ապահովագրի») պարտադիր կետերից էին, հետևաբար պետք է ենթադրել, որ, բացի դրանցից, Դամասկոսում Օձնեցին ձեռք է բերել նաև այլաբնույթ պայմանավորվածություններ: Ինչպես հայտնի է, «ապահովագիր» ստացած ժողովուրդները պարտադիր հնազանդվում էին արաբներին, պարտավորում վճարել հարկեր, աջակցել ռազմական արշավանքներին և այլն, և դրանց փոխարեն արաբները երաշխավորում էին նրանց անվտանգությունը արտաքին հարձակումներից, թույլատրում էին պաշտել իրենց կրոնը, պահպանել ավանդույթները, սովորույթները և այլն: Այսինքն՝ ի տարբերություն կայսերական Բյուզանդիայի, որն իր նվաճողական քաղաքականության մեջ պարտադիր պահանջում էր նաև ուղղափառ և հայոց առաքելական եկեղեցիների միավորում, արաբները անհամեմատ հանդուրժողական էին ոչ մուսուլման ժողովուրդների կրոնների հանդեպ, իսկ հաճախ, իրենց քաղաքական շահերից ելնելով, տարբեր միջոցներով, այդ թվում լրացուցիչ արտոնություններ տալով, նպաստում էին նրանց կրոնական հաստատությունների հեղինակության բարձրացմանը: Տարածաշրջանում արաբների հակառակորդը Բյուզանդիան էր, ուստի նրանք շահագրգռված էին բոլոր հարթակներում հակաբյուզանդական ուժերի ակտիվացմամբ ու դաշինքների ստեղծմամբ: Արաբները անչափ կարևորում էին կրոնական գործոնի դերը պետության և հասարակության կյանքում. դա հատկապես վերաբերում է Օմար Բ խալիֆին, որը, լինելով

¹ Այդ մասին տե՛ս **Պապյան Մ.**, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի: Կյանքը և գործունեությունը, Երևան, 1998, էջ 23-52:

² Տե՛ս **Կիրակոս Գանձակեցի**, Հայոց պատմություն, աշխարհաբար թարգմ., առաջաբանը և ծանոթագր. Վ. Առաքելյանի, Երևան, 1982, էջ 60:

ընդգծված կրոնապաշտ ու աստվածապաշտ անձնավորություն, խստագույնս հետևում էր իսլամական օրենքներին: Նա կարգադրել էր վերականգնել ինչպես ոչ մուսուլման ժողովուրդների հոգևորականության ու հոգևոր կառույցների ապահարկման անձեռնմխելիության իրավունքը, այնպես էլ ոչ մուսուլման ազնվատոհմիկներից անօրինաբար խլված հողատիրույթները¹, ուստի նպատակ ունենալով միավորել հակաքաղկեդոնական եկեղեցիները նրանք պատրաստ էին նույնիսկ լրացուցիչ արտոնություններ տալու ճանապարհով նպաստելու Հայոց եկեղեցու դիրքերի ամրապնդմանը: Հովհան Օձնեցու դամասկոսյան այցի նշանակությունն այն էր, որ օգտվելով ստեղծված քաղաքական իրավիճակից և խալիֆի բարեհաճությունից՝ տեղական արաբ իշխանավորների կամայականությունները կանխելու նպատակով խալիֆից ձեռք է բերում երաշխավորագիր (գրավոր հրովարտակ), որով միառժամանակ ապահովվում է հայ ժողովրդի ֆիզիկական անվտանգությունը, եկեղեցին ազատվում է հարկերից՝ ստանալով հայության ներքին կյանքը կարգավորելու լիազորություններ, ինչպես նաև՝ վերականգնվում գերեվարված կամ Հայաստանից հեռացած հայ նախարարների հողատիրական ժառանգական իրավունքները: Շնորհիվ այս «ապահովագրի» հնարավորություն է ստեղծվում պահպանելու Հայաստանի կիսանկախ վիճակն ու ներքին ինքնավարությունը, հայությանը զերծ պահելու արաբ իշխանավորների կամայականություններից և քայլեր ձեռնարկելու հոգևոր-կրոնական անկախության վերահաստատման համար: Այլ խոսքով՝ թե՛ կրոնական, թե՛ քաղաքական և թե՛ ազգային ինքնության պահպանության առումներով հայության համար շահավետ էր արաբների հետ «պայմանագիր» կնքելը: Դամասկոսյան այցից հետո Հայոց եկեղեցին Օձնեցու գլխավորությամբ սկսեց զբաղվել իր դիմագիծը որոշարկող աստվածաբանական, քրիստոսաբանական ու դավանաբանական սկզբունքների ու կանոնների համակարգմամբ, եկեղեցական արարողակարգի ու ծեսերի կարգավորմամբ: Ստանալով արաբների աջակցությունը՝ Օձնեցին ավելի վճռականորեն շարունակեց գործնական ու գաղափարական պայքարը ինչպես քաղկեդոնականների², այնպես էլ պավլիկյանների ու երևութականների դեմ:

¹ Ст'я Умар ибн Абдул-Азиз. ru.wikipedia.org/wiki/Умар_ибн_Абдул-Азиз

² Օձնեցու «քաղկեդոնականության դեմ պայքարի» հարցի վերաբերյալ մեզանում կան տրամագծորեն հակադիր տեսակետներ: Եթե Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցու տեսաբանները նրան համարում են միաբնակության դավանանքի, ապա կաթոլիկ եկեղեցու հայագի ներկայացուցիչները՝ քաղկեդոնական դավանանքի պաշտպան: Օրինակ, ըստ Ն. Վ. Հացունու՝ Օձնեցի «Բնաստասերը կը մնայ մեր պատմութեան մէջ մեծագոյն և հզօրագոյն պաշտպանը քաղկեդոնեան վարդապետութեան» (**Հացունի Ն. Վ.**, Հայոց բաժանումն ընդհանրական եկեղեցիէն // «Բազմավէպ», 1927, թիվ 12, էջ 362): Իսկ ըստ Հայոց եկեղեցու հետևորդների կարծիքի՝ Օձնեցին «գաղափարական անհաշտ պայքար է մղել քաղկեդոնականության դեմ» (**Քյոսեյան Ն., Պապյան Մ.**, Հովհան Գ Օձնեցի, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 616), կամ՝ «Կրոնական հարցում Օձնեցին խստորեն հետապնդեց քաղկեդոնականությանը Հայաստանի արաբական մասում, որը բյուզանդացիների քաղաքական հա-

Դամասկոսում արաբները հայոց կաթողիկոսի առջև դրեցին մեկ հիմնական քաղաքական խնդիր՝ հայոց եկեղեցին պետք է արաբների աջակցությամբ ու հովանավորությամբ ոչ միայն պայքարի քաղկեդոնական եկեղեցու դեմ, այլև ստեղծի հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների միացյալ ճակատ: Ինքնին հասկանալի է, որ աստվածաբանական կայացած դպրոց, մշակված դավանաբանություն ու արարողակարգ ունեցող քաղկեդոնական եկեղեցու և այլ հարանվանությունների դեմ պայքարելու համար հայոց եկեղեցին նախ և առաջ ինքն իր համար պետք է ճշտեր, թե ինչ է իրենից ներկայացնում, ինչ տեղ է զբաղեցնում քրիստոնեական աշխարհում, ինչի հետ է ինքն իրեն նույնացնում, ինչով է տարբերվում ուրիշներից և առաջին հերթին՝ բյուզանդական քաղկեդոնական եկեղեցուց: Այլ խոսքով՝ հայոց եկեղեցին պետք է հրապարակավ ներկայացներ և օրինականացներ (այսինքն՝ ուրիշները, հատկապես հակառակորդները նույնպես պետք է ընդունեին դրա գոյությունը) իր **ինքնության անձնագիրը (քարտը)**: Եվ հենց այդ անձնագիրը (ինքնության քարտը) ստեղծելու նպատակով Օձնեցին սկսեց իր եկեղեցական բարեփոխումները, հրավիրեց Դվինի և Մանազկերտի ժողովները, կազմեց ու խմբագրեց «Կանոնագիրք հայոց»-ը, «Գիրք թղթոցը», շարադրեց իր դավանաբանական ու կրոնաաստվածաբանական բնույթի աշխատությունները: Այդ գործունեությունը ենթադրում է ինքնության կառուցարկման քաղաքականության անհրաժեշտ տարրեր՝ տարածության սիմվոլացում, այսինքն՝ ա) եկեղեցու ինքնուրույն կարգավիճակը ցուցանող խորհրդանշանների հաստատում, բ) կրոնական տոների, ծեսերի ու արարողությունների կարգավորում (վարքի ծիսականացում), որոնց միջոցով անհատները հաստատում են իրենց պատկանելիությունը «Մենք»-ին, գ) պատմական, կրոնական ու մշակութային անցյալ-ներկա իրողությունների վերախմբավորման ճանապարհով «Մենք»-ի ամբողջական պատկերի ստեղծում, դ) «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի սահմանների ճշգրտում կրոնական խորհրդանշանների, ծեսերի, դավանաբանական սկզբունքների և այլնի միջոցով:

Ինքնության կառուցարկման այդ գործընթացում նշանակալից էր Օձնեցու կազմած ու խմբագրած «Կանոնագիրք հայոց»-ը, որը կոչված էր ի մի բերելու հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի տարրերը՝ հոգևոր-եկեղեցական, ծիսադավանական, իրավական, քաղաքացիական, տնտեսա-

ջողության շրջանում տեղ-տեղ արմատներ էր ձգել անգամ արաբներին ենթակա հայկական երկրամասերում» (Մբ. Հովհաննես Օձնեցի, <http://www.qahana.am/am/leaders/show/953201247/0>): Նպատակ չունենալով խորամուխ լինելու այս վիճահարույց հարցի քննարկումների մեջ (մանավանդ որ Օձնեցին քաղկեդոնականների դեմ կամ ի պաշտպանություն նրանց չի գրել որևէ աշխատություն), նշեմ, որ առհասարակ «գործնական ու գաղափարական պայքարը» բազմաշերտ երևույթ է, այսինքն՝ ենթադրում է անմիջական ու միջնորդավորված, բացահայտ և ոչ բացահայտ տարբեր գործողություններ: Տվյալ համատեքստում «քաղկեդոնականության դեմ պայքար» ասելով նախևառաջ նկատի ունեմ Օձնեցու՝ Հայոց եկեղեցու ինքնուրույն դիմագծի կերտմանն ուղղված գործողությունները (որոնք ավելի շատ «դեմ» էին, քան «հանուն»):

կան, բարոյախրատական և գաղափարաքաղաքական բնույթի կանոններ: Ըստ մասնագետների՝ Օձնեցու կազմած «Կանոնագիրք»-ի նպատակն էր՝ «ելնելով քաղկեդոնականության դեմ պայքարի անհրաժեշտությունից և նպատակ ունենալով դավանանքի ու պաշտամունքի ծիսական հարցերի մշակմամբ, ազգային ավանդական կարգուկանոնով, սովորություններով պահպանել Հայ եկեղեցու ազգային դիմագիծը, դրանով իսկ պետականության չգոյության պայմաններում դիմակայել հայ ժողովրդի նկատմամբ համաձուլարար քաղաքականություն վարող օտար ուժերին»¹: Իսկ պատմաբան Վ. Վարդանյանի կարծիքով՝ խալիֆայության պայմաններում միասնական «Կանոնագիրք»-ի ստեղծումը հիրավի սխրանք էր, քանի որ օրինագիրքը դառնալու էր ազդու միջոց օտար դատաստանագրքերի մուտքը Հայաստան կանխելու, հայրենադավան օրինակարգը պահպանելու համար: Դրանով Հայոց եկեղեցին ընդլայնեց երկիրը կառավարելու իր պետական-քաղաքական իրավագործությունը²:

¹ **Կանոնագիրք Հայոց**, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 473:

² Տե՛ս **Վարդանյան Վ. Մ.**, Եկեղեցու պետաիրավական և գաղափարական շահերի պաշտպանությունը Հովհաննես Օձնեցու կողմից // «Սուրբ Հովհաննես Օձնեցի հայրապետը և նրա ժամանակը» (գիտաժողովի նյութեր), Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 19: Վ. Վարդանյանի կարծիքով՝ «արաբական խալիֆայության պայմաններում հույժ հրատապ անհրաժեշտություն դարձավ իսլամի կողմից կյանքի կոչված օրինակարգը Հայաստան ներմուծելու կանխարգելումը, մանավանդ որ իսլամը նաև սրբազնագործված կենսակերպ էր, ուստի խալիֆայությունը գերիշխողի իրավունքով կարող էր այն պարտադրել նաև հայ ժողովրդին, խաթարելով հայրենադավան բարքերն ու սովորությունները, ինչը բնականաբար խիստ բացասական հետևանքներ կունենար քրիստոնեական կրոնի ու կենսակերտվածքի, հայոց ինքնագույն կեցության հարատևման առումով» (նույն տեղում): Օձնեցուն նվիրված մի այլ հոդվածում Վ. Մ. Վարդանյանը գրում է, թե «Կանոնագրքի միջոցով Հայ եկեղեցին հաստատուն հիմքերի վրա դրեց իր հոգևոր և պետաիրավական գործառնությունը խալիֆայության կողմից ճանաչվելով որպես եկեղեցապետական իշխանություն» (**Վարդանյան Վ. Մ.**, Հովհաննես Օձնեցու պայքարը հայոց դավանանքի անաղարտության պահպանության համար // «Էջմիածին», 2007, թիվ 4, էջ 43): Թվում է՝ այս գնահատականները փոքր-ինչ չափազանցված են, որովհետև, նախ, արաբները մշակել էին ոչ մուսուլման ժողովուրդների նկատմամբ որոշակի վերաբերմունքի ձև. վերջիններիս հնազանդության դեպքում չէին խառնվում նրանց ներքին, հատկապես կրոնական գործերին, այսինքն՝ չէին պարտադրում իսլամական կենսակերպի կանոնները: Տվյալ պարագայում վտանգավորը ավելի շուտ բռնի կամ կամավոր իսլամացման երևույթներ էին: Երկրորդ, խալիֆայությունը չէր կարող Հայոց եկեղեցուն ճանաչել որպես «եկեղեցապետական իշխանություն», որովհետև արաբական տիրապետության ողջ ընթացքում (Օձնեցուց առաջ, նրա ժամանակ և նրանից հետո) գոյություն ուներ Հայոց իշխանի պաշտոնը, որը ուներ աշխարհիկ, պետաիրավական ու վարչական գործառնություններ: Եթե Օձնեցու գահակալության տարիներին ընդլայնվեցին Հայոց եկեղեցու իրավական ու դատավարական լիազորությունները, ապա դա դեռ չի նշանակում, թե քաղաքական-պետական կյանքում եկեղեցին սկսեց վճռական դեր խաղալ: Առհասարակ, «եկեղեցապետական իշխանություն» արտահայտությունը կարող է այնպիսի թյուրըմբռնումների տեղիք տալ, որ իբր թե արաբների տիրապետության օրոք եկեղեցին փոխարինել է աշխարհիկ պետությանը կամ արաբական պետության մեջ կատարել է աշխարհիկ իշխանությանը ներհատուկ գործառնություններ:

Ազգային ինքնությանն առնչվող հարցադրումների համատեքստում Օձնեցու գործունեությանն ընդհանրապես և նրա կազմած «Կանոնագիրք»-ին մասնավորապես բացասական գնահատական է տալիս հրապարակախոս պատմաբան Հ. Դավթյանը: Եթե մինչ այդ, գրում է նա, Հայաստանում գործում էին թագավորական կամ աշխարհիկ օրենքները, ապա դրանից հետո սկսեցին գործել եկեղեցական օրենքները, որովհետև «Կանոնագիրք»-ում կան նաև հասարակական ու միջանձնային փոխհարաբերությունները կարգավորող իրավական-քաղաքական չափանիշներ: Իսկ դա նշանակում է, որ «Օձնեցու Կանոնագիրքը վավերացնում էր Հայաստանում աշխարհիկ իշխանության վերացման փաստը»¹: Այս քննադատությունը խոցելի է, որովհետև, նախ, Հայաստանում կար աշխարհիկ իշխանություն ի դեմս կառավարիչ կուսակալի (ուստիկան) և նրա տեղակալ Հայոց իշխանի, և այդ իշխանությունը երկիրը՝ որպես արաբական խալիֆայության մաս, կառավարում էր արաբական օրենքներով: Իսկ որպես «պայմանագրի ժողովուրդ»՝ հայության ներքին կյանքը կարգավորվում էր ազգային սովորույթներով ու եկեղեցու հաստատած կանոններով: Երկրորդ, հայոց եկեղեցին, իր հիմնադրման պահից սկսած, զբաղվում էր կանոնաստեղծմամբ, որը վերաբերում էր թե՛ կրոնական-եկեղեցական և թե՛ աշխարհիկ ոլորտներին: Իր կազմած «Կանոնագիրք»-ում Օձնեցին ընդգրկել էր նախորդ դարերի հայոց եկեղեցու ընդունած կանոնները: Երրորդ, Հայաստանում միշտ եղել է աշխարհիկ իշխանություն, սակայն չի եղել պետական-հասարակական հարաբերությունները կարգավորող աշխարհիկ հայկական որևէ ամբողջական կանոնագիրք կամ օրենքների ժողովածու (Դատաստանագիրք)²: Եթե լինեք ազգային աշխարհիկ օրենսգիրք, և Օձնեցին փորձեր դա փոխարինել եկեղեցական կանոնագրքով, ապա նման դեպքում այդ քայլը կարող ենք գնահատել որպես եկեղեցու կողմից աշխարհիկ իշխանության դեմ կատարված ոտնձգություն: Իսկ քանի որ չկար ազգային աշխարհիկ օրենսգիրք, և Հայաստանում հիմնականում գործում էին տիրապետող ազգերի (պարսիկների, հույների, արաբների) օրենքները, ուստի «Կանոնագիրք»-ի կազմումը նշանակում էր հայկական օրենսգրքի ստեղծում: Եթե այս տեսանկյունից գնահատենք Օձնեցու կազմած «Կանոնագիրք»-ը, ապա պետք է փաստենք, որ դա վճռական նշանակություն ունեցավ ազգային (քրիստոնեական) ինքնության անձնագրի տվյալների լրացման գործում:

¹ Դավթյան Հ., Հայոց պատմական հնարավորությունները VI-VIII դարերում, Երևան, 2010, էջ 244:

² Ավելորդ չէ նշել, որ XII-XIII դարերում ապրած ազգային օրենսգրքի ստեղծող Մխիթար Գոշը իր «Գիրք Դատաստանի»-ն գրելու պատճառներից մեկը համարում էր այն, որ ուրիշները՝ այլազգիները, չհանդիմանեն, թե հայերը չունեն դատաստան անելու իրավունքների գիր (տե՛ս «Մխիթարայ Գոշի Դատաստանագիրք Հայոց», իրաւաբանական հետազոտութիւնք հանդերձ ծանօթութեամբ Վ. ծ. Վարդապետի Բաստամեանց, Վաղարշապատ, 1880, էջ 12):

Շարունակելով գնահատել Օձնեցու կազմած «Կանոնագիրք»-ի նշանակությունը՝ Հ. Դավթյանը հայտնում է այն կարծիքը, թե իբր «Օձնեցին իր «Կանոնագիրք»-ով ամրագրեց հայ ժողովրդի նոր կարգավիճակը: Նախապատվությունը տրվեց զինմիի (արաբական իշխանության պաշտպանության տակ գտնվող կրոնական համայնք) կարգավիճակին, որը հետագայում դյուրին ձևով պիտի փոխվեր ռայայի (պարզապես հարկատու հպատակ) կարգավիճակի: **Եվ սա է օրենքների այս ժողովածուի բուն նշանակությունը, որը շատ ավելի էական է, քան այն, ինչը ներկայացնում է եկեղեցին**, իսկ վերջինիս կրկնում կամ նրա հետ համաձայնում են պատմաբաններից շատերը»¹ (ընդգծումը մերն է – *Մ. Ջ*): Հրապարակախոս պատմաբանը չգիտես ինչու համոզված է, որ արաբական տիրապետության ժամանակ նվաճված ժողովուրդների ներկայացուցիչները իրենք էին որոշում իրենց կարգավիճակը, որ, դիցուք, Օձնեցին, խալիֆի հետ «պայմանագիր» կնքելով և «Կանոնագիրք» կազմելով, չպետք է «վավերացներ» արաբների՝ հայությանը տված կարգավիճակը: Մինչև Օձնեցին հայ ժողովուրդը գտնվում էր արաբների հովանավորության տակ, այսինքն՝ ուներ զինմիի կարգավիճակ, որը որոշված էր կառավարման արաբական մոդելով, արաբների կողմից տրված «պայմանագրով» («ապահովագրով»), հետևաբար հայերի կողմից դա չէր կարող քննարկվել կամ վիճարկվել: Արաբների հետ «պայմանագրի» կնքումը ինքնին նշանակում է լինել զինմի՝ ոչ թե «կրոնական համայնք», այլ հովանավորյալ կամ «պայմանագրի ժողովուրդ»: Արաբական տիրապետության տակ գտնվող ոչ մուսուլման ժողովուրդները, որքան էլ նրանց տրվեր այլևայլ արտոնություններ, չէին կարող ունենալ զինմիից բարձր այլ կարգավիճակ, եթե ցանկանում էին ունենալ քիչ թե շատ երաշխավորված կեցություն: Արաբների տիրապետության ժամանակ լինել հովանավորյալ ժողովուրդ նշանակում էր ունենալ ինչ-որ չափով ապահովված խաղաղ կեցություն, ներքին ինքնավարություն, ազգային ինքնության բաղադրիչները՝ կրոնը, ավանդույթները, սովորույթները, ծեսերը, հոգևոր և նյութական արժեքները, պահպանելու և ներքին կարողականությունները կենտրոնացնելու ու դրսևորելու հնարավորություն: Հենց շնորհիվ այդ կարգավիճակի՝ ոչ մուսուլման ժողովուրդներին հնարավորություն էր տրվում իրենց կյանքը կարգավորել ազգային ավանդույթներով ու կրոնական կանոններով: Բացի դրանից, արաբական տիրապետության ժամանակահատվածում, ինչպես վկայում են պատմական փաստերը, հայոց եկեղեցին, անկախ իր կարգավիճակից ու հավակնություններից, առանց աշխարհիկ իշխանության, առանց հայոց նախարարական տների ցանկության ո՛չ կարող էր և ո՛չ էլ ի գորու էր որոշելու հայության քաղաքական կարգավիճակը: Ուստի Օձնեցու կազմած կանոնների (օրենքների) ժողովածուի «բուն նշանակությունը» ոչ թե և ոչ

¹ Նույն տեղում, էջ 243:

այնքան «կրոնական համայնքի» կարգավիճակի (Հ. Դավթյանը նույնացնում է «կրոնական համայնք» և «պայմանագրի ժողովուրդ» կարգավիճակները, մինչդեռ դրանք տարբերվում են իրարից) վավերացումն էր, այլ հայոց եկեղեցու՝ որպես հայության ներքին կյանքը կարգավորող հաստատություններից մեկի կարգավիճակի պահպանումն ու օրինականացումը: Իսկ հարաբերականորեն անկախ ու ինքնուրույն այդ կարգավիճակը ենթադրում էր հայոց կրոնական ինքնության հիմնասյունների ու սահմանների հստակեցում, սեփական դիմագծի որոշարկում նույնականացման ու սահմանազատման ճանապարհով: Բանն այն է, որ քաղկեդոնականության գաղափարախոսները հայերին «պարսավում էին իբրև օրենքներից զուրկ ժողովրդի»¹, իսկ հայոց եկեղեցուն՝ դավանաբանություն ու ավանդույթներ չունեցող եկեղեցի: Օձնեցու «Կանոնագիրք»-ը, այնուհետև Դվինի և Մանազկերտի ժողովներում ընդունված դավանաբանական, ծիսապաշտամունքային ու արարողակարգային կանոնները կոչված էին վերացնելու այս ոլորտներում առկա անորոշությունը, անկարգությունը և ամրագրելու ինքնության դիմագիծը ապահովող տարրերը: Օձնեցու «Կանոնագիրք»-ը հնարավորություն էր տալիս ոչ թե օտարների, այլ «յուրացրած» (Հայոց եկեղեցու ընդունած) կանոններով, եթե անգամ դրանց մի մասը ունի օտար ծագում («Կանոնագիրք»-ում գետեղված կանոնների մի մասը փոխառված էր աշխարհիկ իշխանություն ունեցող հունական եկեղեցու կանոնախմբերից), կարգավորել հայության ներքին կյանքը: Պատմական փաստն այն է, որ արաբների տիրապետության տակ գտնվելով՝ հայերը ոչ միայն չդարձան «ստրուկներ» կամ միայն հարկ վճարող հպատակներ, այլն ժամանակի ընթացքում, արաբական տերության թուլացմանը զուգընթաց, հայության պայքարող ուժերի պահպանված կենսունակության շնորհիվ վերականգնեցին իրենց պետականությունը: Փաստորեն «Կանոնագիրք»-ը «վավերացնում» էր արաբական տիրապետության տակ գտնվող հայության հարաբերականորեն կիսանկախ, ներքին ինքնավարություն ունենալու կարգավիճակը, ինչը պետք է հիմք դառնար հետագայում (885 թ.) հայոց պետականության վերականգնման: Եթե այս տեսանկյունից գնահատենք «Կանոնագիրք»-ը, ապա վստահաբար կարող ենք ասել, որ դա իսկապես Օձնեցու «գործունեության փառապսակն»² էր:

Եթե Օձնեցու գործունեությունը դիտարկենք առհասարակ հայոց ինքնության հարացույցների լուսածիրում, ապա կարող ենք ձևակերպել ավելի ընդհանրական բնույթ ունեցող հետևյալ հարցերը. ա) ինչո՞ւ պետք է հայոց եկեղեցին, ունենալով դարավոր պատմություն, տեսական-աստվածաբանական և կազմակերպչական առումներով լինել այնքան անպատրաստ, որ չկարողանար ժամանակին տեսականորեն մշակել սեփական աստվածաբա-

¹ Վարդանյան Վ. Մ., Եկեղեցու պետաիրավական և գաղափարական շահերի պաշտպանությունը Հովհաննես Օձնեցու կողմից, էջ 19:

² Տե՛ս Նույն տեղում:

նական ու դավանաբանական համակարգը, իր օրենքների ժողովածուն՝ «Կանոնագիրք»-ը, իսկ նրա ներկայացուցիչները չունենային տեսական այնպիսի պատրաստվածություն, որ կարողանային հրապարակավ բանավիճել հակառակորդների հետ, բ) ինչո՞ւ պետք է հայոց եկեղեցին առավելապես օտարների (պարսիկների ու արաբների) դրոմամբ կամ հովանավորությամբ հետամուտ լիներ իր կրոնական ինքնության կառուցարկմանն ու պահպանմանը, մտահոգվեր քրիստոնեական աշխարհում իր կարգավիճակի մասին: Այս հարցերին հնարավոր է պատասխանել՝ մատնացույց անելով ազգային հոգեկերտվածքի ու վարքագծի մի քանի յուրահատկություն, որոնցից ամենակատելին այն է, որ հայերը անտարբեր ու անփույթ են սեփական արժեքների նկատմամբ, անհետևողական, ծուլ ու կրավորական դրանց զարգացման (մշակման, հարստացման, նորացման) և ներկայացման գործում: Եվ նմանաբնույթ վերաբերմունք, դիրքորոշում ու վարքաձև պետականության, անկախության ու ազգային արժեքների նկատմամբ տեսնում ենք հայոց պատմության տարբեր փուլերում (դրանք արտացոլվել են նաև պատմագրության մեջ, գեղարվեստական երկերում ու հայկական էպոսում): Անշուշտ դա չի նշանակում, թե ընդհանրապես ոչինչ չէր արվում: Խոսքը հայության ներուժի համախմբման ու կենտրոնացման և հետևողական ու համառ, համալիր ու նպատակասլաց գործունեության բացակայության մասին է: Խառնվածքով լինելով անկախական ու ազատատենչ, զգացմունքի մակարդակում (սրտի խորքերում) միշտ երագելով ունենալ ինքնուրույն ու անկախ պետություն՝ հայության մեծ մասը, որպես կանոն, հոգեբանորեն ու գաղափարապես (մտքի խորքերում և իրականում) չի պատրաստվում այդ անկախությանը, հաճախ գերադասում է անպատասխանատու կրավորական գոյատևումը, ենթարկվում հանգամանքներին, ուստի հստակորեն չի ձևակերպում իր մերձավոր և հեռավոր նպատակները, անկախության (պետություն կերտելու, ինքնուրույն եկեղեցի ունենալու և այլն) իր տեսլականը, չի մշակում գործողության ծրագիր՝ այդ տեսլականը, անկախ իրավիճակներից, քայլ առ քայլ իրագործելու համար: Իսկ եթե նույնիսկ նշմարվում է տեսլական, սակայն չկա կամ չափից դուրս անբավարար են դրա իրագործման կամքն ու մղվածությունը, ընդհանուր կազմակերպվածության մակարդակը, ապա անկախացման և ինքնության տարրերի հզորացման գործընթացը կարող է ձգձգվել անորոշ ժամանակներով՝ ենթարկվելով ուրիշների կամքին և արտաքին հանգամանքներին: Օրինակ, քրիստոնությունը պետական կրոն ընդունելուց հետո հայերը պետք է մտածեին ինքնուրույն ազգային եկեղեցի ունենալու, Արևելքում հոգևոր հզոր կենտրոն ու աստվածաբանական դպրոց ստեղծելու մասին: Սակայն եկեղեցու հայացման ու ազգայնացման գործընթացը ոչ միայն ձգձգվեց, այլև եկեղեցին IV-V դարերում մի կողմից ընթացավ նախարարականացման ճանապարհով, այսինքն՝ շեշտը դրեց իր արտաքին կարգավիճակի (նյութական հարստություն ու հարկային արտոնություններ ձեռք բերելու) օրինականացման վրա, մյուս կողմից՝ ապավինեց արտաքին

(պարսիկների) հովանավորությանը: Անշուշտ հրնթացս մշակութային սխրանքներ ու անուրանալի ձեռքբերումներ եղան հոգևոր ոլորտում, սակայն դրանց մի մասը հետագայում, օրինակ VII-IX դարերում ըստ էության չզարգացվեց ու չգործածվեց: Օրինակ, հունաբան դպրոցը թարգմանեց փիլիսոփայական երկեր, ներմուծեց անտիկ իմաստասիրական մշակույթը, սակայն այդ տեսական-տրամաբանական գինանոցը չօգտագործվեց՝ մշակելու աստվածաբանական-դավանաբանական համակարգ: Եթե այս համատեքստում դիտարկենք Օձնեցու գործունեությունը, մասնավորապես «Կանոնագիրք»-ը, ապա կարող ենք պնդել, որ սրբադասված կաթողիկոսը գործեց այնպես, ինչպես սովորաբար անում են պատմական անհատները, այսինքն՝ ճիշտ ժամանակին հայտնվեց ճիշտ տեղում և արեց այն, ինչի անհրաժեշտությունը վաղուց էր զգացվում: Օձնեցին ազգային տեսլականը հետևողականորեն կյանքի կոչող պատմական անհատներից էր:

Հայոց ինքնությանն աղերսվող հաջորդ հարցադրումը վերաբերում է այն բանին, որ եթե հայերը չեն մշակել հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը, ապա վերջինիս վրա հիմնված կրոնական ինքնությունը որքանով է արտահայտում հայկական ինքնությունը: Օրինակ, ելնելով ազգային ինքնության մասին իրենց էութենապաշտական-գոյաբանական պատկերացումից՝ Օձնեցու քննադատները վիճարկում են նաև ինքնության և դավանաբանության, ազգային ոգու և դավանաբանական պայքարի միջև եղած կապը: Քաղկեդոնականության դեմ հայոց եկեղեցու ծավալած պայքարի վերաբերյալ Հ. Դավթյանը գրում է, թե ինչ դավանաբանական պայքարի կամ ինքնության մասին կարող է խոսք լինել, եթե «մետաֆիզիկական հայ միտքը քրիստոնեական հայտնության խորհրդի» կապակցությամբ քրիստոնեական աշխարհի համար չարեց ընդունելի «բացահայտումներ», եթե հայոց եկեղեցին իր դավանաբանությունը և ինքնության տարրերը փոխառել է օտարներից: «Եթե Հայաստանյայց եկեղեցու բուն վարդապետությունը համարվում է Հուլիանոս Հալիկառնասցու վարդապետությունը, միաբնակ հայերի դավանաբանական ուսուցիչը եղել է Տիմոթեոս Կուզը և նրա նմանները, իսկ բյուզանդական եկեղեցու քրիստոսաբանական համակարգի ելակետը Ղևոնդիոս Բյուզանդացու վարդապետությունն է, ապա **ո՞րն է սրանցից հայ մտքի ու ոգու արգասիք, որ ազգային ինքնության համար օգուտ կամ վնաս համարենք: Այդ դեպքում, մի թե անհեթեթություն չէ շարունակել ազգային ինքնությունը կապել դավանաբանական ինչ-ինչ սահմանումների հետ**»¹ (ընդգծումը մերն է – Մ. Ջ.): Անշուշտ Հ. Դավթյանը իրավացի է այն առումով, որ թե՛ միաբնակության և թե՛ երկբնակության դավանանքները ըստ էության որևէ կապ չունեն ազգային ոգու, հոգեկերտվածքի (մտածելակերպի) յուրահատկությունների հետ, առավել ևս եթե դրանք մշակողները օտարազգի

¹ Դավթյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 251:

աստվածաբաններ էին: Իսկ առհասարակ այդ ժամանակահատվածում քրիստոնեական աշխարհում, հատկապես Բյուզանդիայում, միաբնակությանը թե երկաբնակությանը, պատկերամարտությանը թե պատկերահարգությանը նախապատվություն տալը կախված էր ոչ թե ազգի ինքնութենական գծերից կամ ազգային նկարագրից, այլ գերազանցապես քաղաքական հանգամանքներից:

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

Անշուշտ, ինքնությունը բաղկացած է հիմնային տարրերից (լեզու, հոգեկերտվածքային արքետիպեր, վարքաձևեր, վերաբերմունքի ձևեր, ընդհանուր հիշողություն, խառնվածք, բնավորություն և այլն), որոնք, սակայն, ոչ թե և ոչ այնքան ի բնե տրված են, որքան տվյալ ազգի երկարատև սոցիոմշակութային հարմարվողական գործունեության հետևանք են: Եթե ինչ-որ բան, առավել ևս սոցիոմշակութային իրողություն, միշտ նույնական է ինքն իրեն, ապա դա արդեն մեռյալ գոյացություն է: Այս իմաստով ազգային ինքնությունը, առհասարակ ազգային կոչվածը մեկընդմիջտ տրված ինչ-որ բան չէ, այլ փոփոխական, ինքնազարգացող ու ինքնակերպարանափոխվող, սոցիալ-պատմական փորձառությամբ հարստացող, հակադրություններ պարունակող գոյացություն: Ժամանակի հոլովությամբ յուրաքանչյուր պատմական ազգի ինքնության բնութագրերը, կախված քաղաքակրթական ու սոցիոմշակութային տեքստերի փոխակերպման բնույթից, ենթարկվում են արմատական ձևափո-

խութունների, իսկ օտարների լծի երկարատև գոյության դեպքում՝ նաև ձևախեղումների, որոնք էլ պայմանավորում են կառուցարկվող ինքնության նոր հարացույցների բովանդակությունը: Այդ շարժընթացում, ազգային հոգեկերտվածքին ու մշակույթով ավանդվածին համահունչ, փոխակերպվում են նոր ինքնության բովանդակությունը կազմող տարրերը, մասնավորապես ազգի մտածելակերպն ու զգացակերպը, աշխարհատեսության սկզբունքները, արժեհամակարգը և դրա նկատմամբ վերաբերմունքի ձևերը, վարքաձևերը, կենսադիրքորոշումները, սիմվոլները, բարոյական նորմերը, պատմական հիշողության մեխանիզմները, սոցիալ-հոգեբանական բնութագրերը և այլն: Սովորաբար ինքնության նոր հարացույցի կառուցարկմանը նպաստում են բազմաթիվ գործոններ (սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, գաղափարական, կրոնական, մշակութային և այլն), որոնցից մեկը կամ մի քանիսը ժամանակի ընթացքում դառնում են գերիշխող և իրենցով պայմանավորում ինքնության բաղադրատարրերի և դրանց փոխհարաբերությունների բնույթը: Հեթանոսական հարացույցում այդպիսի գործոն էին ցեղը և ցեղային հավատալիքները, միջնադարում՝ միաստվածապաշտական կրոնը և եկեղեցին, որոնք հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում իրենց գրաված գերիշխող դիրքով պայմանավորում էին մտածելակերպի ու ինքնության բովանդակությունը: Միջնադարում «Ո՛վ ենք մենք» հարցին պատասխանելիս առաջին հերթին նշվում էր կրոնը և դավանանքը, այնուհետև թվարկվում էին կրոնական այլ խորհրդանշաններ ու ավանդույթներ: Օրինակ, ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ ազգերն իրարից տարբերվում են տարածքով, աշխարհագրական դիրքով, լեզվով, սակայն առավելապես՝ կանոնական սահմանադրությամբ, այսինքն՝ հավատքով, գործերով, ավանդույթներով և եկեղեցու դավանաբանությամբ. «Ազգ առ ազգ բաժանեալ լինի գաւառաւ և լեզուաւ և կանոնական սահմանաւ որ են աւանդութիւնք և հաւատք եկեղեցոյ: Եւ բաժանումն յաւետ զքան գաւառաւ և լեզուաւ՝ կանոնական սահմանաւն ասացեալ լինին. այսպէս և առ միաբանութիւնս է իմանալ. առաւել միաբանութիւն ասել զորս կանոնական սահմանադրութեամբ է, քան որ գաւառաւ և լեզուաւ»¹: Այս պարագայում ազգային ինքնությունը նույնանում է կրոնական ինքնությանը, հետևաբար առաջնային նշանակություն են սկսում ձեռք բերել կրոնական ինքնության տարրերը՝ դավանանքը, աստվածաբանական-դավանաբանական սկզբունքները, եկեղեցական ավանդույթները, սիմվոլները, ծեսերն ու արարողությունները: Ընդ որում, նման դեպքերում ոչ մի նշանակություն չունի, թե դրանք ովքեր են ստեղծել կամ ում կողմից են դրվել շրջանառության մեջ: Դրանք ինքնության հարացույցի կառուցարկման գործում դառնում են նշանակալից, որովհետև հանդես են գալիս որպես «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի առկա տարբերությունների ու «մշակութային սահմանների» ցուցիչներ:

¹ Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 552:

Այս իմաստով եթե «հայ միտք» ասելով հասկացվում է միայն հայի կողմից մտածված ու ստեղծված ինչ-որ բան կամ միայն հայի մտքի արգասիքը, ապա ստացվում է, որ ոչ հայերի՝ օտարների կողմից ստեղծվածը չի կարող լինել հայկական, եթե անգամ հայերը դա համարեն իրենցը: Ինչպես վերը նշվեց, հայոց եկեղեցու դավանաբանական համակարգը, այդ թվում միաբնակության դավանանքը չեն մշակել հայերը, հետևաբար, ըստ վերոբերյալ ըմբռնման՝ այն չի կարող լինել հայկական: Նման մոտեցումը նախ հաշվի չի առնում այն հանգամանքը, որ քաղաքակրթված ազգերի մշակույթները ստեղծում են ոչ միայն տվյալ ազգի, այլև այլոց ներկայացուցիչները: Օրինակ, ռուսական մշակույթի ստեղծման գործում թերևս օտարազգիները ավելի մեծ ներդրում են ունեցել, քան ի բնե (կենսաբանորեն) իրենց ռուս համարողները: Երկրորդ, նման մոտեցումը ճիշտ է այնքան ժամանակ, քանի դեռ օտարը չի դառնում «յուրային», այսինքն՝ չի յուրացվում և չի դառնում սեփական հոգեկանի ու արժեհամակարգի անկապտելի մաս, որով արժևորվում է ազգի ու անհատի գոյությունը: Իսկ «յուրացնել» նշանակում է դրանք հնարավորինս հարմարեցնել ազգային հոգեկերտվածքի ու կենսակերպի, կուտակված սոցիալական փորձառության ու մշակույթով ավանդվածի առանձնահատկություններին: Եթե որևէ «օտար տարր» ներմշակույթացվում է, դառնում գիտակցության ու ինքնագիտակցության երևույթ, արժեքային կողմնացույց, վերածվում սովորույթի և ավանդույթի, ձեռք բերում սոցիալական ու ազգային նշանակություն, ապա այն այլևս դադարում է «օտար» լինելուց: Եթե, օրինակ, օտարազգիների մշակած հայոց եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքների մասին հայազգի մտածողը գրում է, թե դրանք «մեք ունինք գրեալ ի սիրտս և ի ճակատս հաւատոյ՝ անշարժ հաստատութեամբ»¹, ապա արդեն գործ ունենք ազգային ինքնության սահմանները ճանաչող և ինքնության բովանդակությունը որոշող հոգևոր փաստի հետ: Նման պարագայում հրաժարվել դարերի ընթացքում ստեղծված ավանդույթից, ի մասնավորի հայոց եկեղեցու ծիսադավանաբանական սկզբունքներից, հրաժարվել նախնիների ավանդած հոգևոր ժառանգությունից, ծիսականացված վարքաձևերից նշանակում է հրաժարվել սեփական ինքնությունից: Օրինակ, ըստ Սյունյաց աշխարհի եպիսկոպոս Ստեփանոս Սյունեցու՝ մեր նախնիների ավանդածը պետք է սրբորեն պահպանել, որովհետև նրանք «հայոց եկեղեցին մաքրեցին բոլոր տեսակի որումներից ու սահմանված դավանանքը և եկեղեցական կարգը անխախտելի կտակով թողեցին մեզ: Ուստի պետք է ամենայն հնազանդությամբ պահել այս սահմանվածը՝ առանց հավելման ու պակասեցման, պետք է միշտ ընթերցել նրանց գրածները, դրանցով առաջ-

¹ **Բաղդասարյան Է. Մ.**, Հովհաննես Որոտնեցու դավանաբանական գրությունը Կոստանդին Ե Սսեցի կաթողիկոսին // «Էջմիածին», 1973, թիվ 2, էջ 25:

նորդվել ու դրանցով ղեկավարել հայոց եկեղեցիները...»¹: Ինչ էլ ասվի հայոց եկեղեցու դավանանքի, կարգերի ու արարողությունների մասին, միննույնն է, գրում է Ստեփանոս Օրբելյանը, մենք «անսայթաք ոտքով պիտի ընթանանք մեր հայրերի շավղով» և «պատրաստ ենք տանջանքների, արտոքի, բանտի և մեռնելու՝ հանուն սուրբ և առաքելական հայրերի ավանդների»: Միով բանիվ, եզրակացնում է նա, «**համաձայն ենք մեր հայրերի հետ դժոխք իջնել, իսկ հույների հետ երկինք չբարձրանալ**»²:

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

Օձնեցու գործունեության գնահատման և ազգային ինքնության սահմանման հետ կապված մյուս հարցադրումն այն է, թե արդյոք գոյություն ունեն մե՞կ, թե բազում ազգային ինքնություններ: Օրինակ, էթե միաժամանակ գոյություն ունեն հեթանոսության կամ քրիստոնեության, միաբնակության կամ երկաբնակության դավանանքի վրա խարսխված ինքնության հարացույցներ, ապա դրանցից ո՞րն է հայկականը, ազգայինը: Պետք է նշել, որ մեկ ազգային ինքնության հարացույցի ընդունումը կամ ազգային ինքնության նույնականացումը ինքնության որևէ տեսակի (կրոնական, սոցիալական, դասակարգային և այլն) հետ վտանգավոր է այն իմաստով, որ կարող է դառնալ ազգի պառակտման, անհանդուրժողականության ու անմիաբանության պատճառներից մեկը: Ինքնության սահմանագծերը ոչ միայն նույնականության, այլև տարբերության, այլության ցուցանիշներն են: Մրցակցող ազգային ուժերը տարբեր կերպ են պատկերացնում ազգային ինքնությունը, դրա կառուցվածքն ու բովանդակությունը, արժեքներն ու բաղադրատարրերի փոխհարաբերությունը: Ավանդապահությունը ինքնության պահպանման կարևոր նախապայմաններից է, սակայն դա չպետք է խարսխված լինի անհանդուրժողականության վրա: Միագիծ ու անզիջում, նորարարություն ու թարմացում մերժող ավանդապահությունը նույնքան վտանգավոր է, որքան ավանդույթը անխու-

¹ **Ստեփանոս Օրբելյան**, Մյունիքի պատմություն, թարգմ., ներած. և ծանոթագր. Ա. Ա. Աբրահամյանի, Երևան, 1986, էջ 358-359:

² Նույն տեղում, էջ 361:

հեմ արհամարհող նորամուծությունները: Եթե միջնադարի դավանաբանական անհանդուրժողականությունը ինչ-որ տեղ հասկանալի է, ապա պատմական այլ պայմաններում, ի մասնավորի XVIII-XIX դարերում, դա վերածվեց չարիքի, դարձավ ազգապառակտիչ գործոններից մեկը: Այս իմաստով միևնույն ազգի տարբեր հատվածների միջև քաղաքական, գաղափարական, կրոնական և այլ պայքարը ստիպում է այլ չափանիշներով ներկայացնել ազգային ինքնության պատկերը: Որքանով է արդարացված, երբ ազգի մի հատված հավակնում է ներկայանալ համայն ազգի անունից, կամ երբ իր ստեղծած ինքնության հարացույցը, ինքնության մասին իր պատկերացումը համարում է միակ ճշմարիտը, իսկական հայկականը: Ինչպե՞ս և ի՞նչ չափանիշներով պետք է գնահատել միևնույն ազգի տարբեր հատվածների միջև ծավալված գաղափարական կամ կրոնադավանաբանական պայքարը:

Պայքարելով քաղկեդոնականների (հայտնի իմաստով), երևութականների և պավլիկյանների դեմ՝ Օձնեցին նպատակ ուներ մեկ ընդհանրական կառույցի շուրջ միավորել հայության տարբեր հատվածները: Դա ժամանակի թելադրանքն էր: Ներկայացնելով տվյալ ժամանակահատվածում Հայաստանում ստեղծված ներքին իրավիճակը՝ նա գրում է, որ ամենուր տիրում է անկարգություն, անհաշտություն, «բոլորը պատերազմում են բոլորի դեմ» իբրև «այլազգիք եւ այլալեզուք»։ «պատերազմել մեզ այր ընդ երբօր, եւ այր ընդ ընկերի, քաղաք ընդ քաղաքի եւ օրէնք ընդ օրէնս»¹: Անհանդուրժողականության ու անկարգության նման պայմաններում Օձնեցի մտածողի և հոգևոր առաջնորդի ցանկությունն էր ազգը տեսնել համախմբված ու միասնական. «Յոյժ տենչալի էր ինձ եւ փափաքելի, ոչ այլոց զիս եւ ոչ զայլս ինձ լինել ի թշնամութեան, այլ ամենայն ժամ զբարեաց զհետ երթալ ըստ առաքելական հրամանին՝ առ միմեանս եւ առ ամենեսին, ի բոլոր սրտէ առ համօրէն մարդիկ զխաղաղութիւնն ունել խնդրելով»²: Մակայն գործնականում հնարավոր չէր իրագործել այդ բարի նպատակը, որովհետև միավորման նրա «գաղափարախոսությունը» չէր ընկալվում որպես համահայկական երևույթ: Եկեղեցին իր դիրքերից էր նայում իրավիճակին, այսինքն՝ ոչ թե փնտրում էր փոխըմբռնման ու համագործակցության ուղիներ քաղկեդոնականների, պավլիկյանների ու երևութականների հետ, այլ փորձում էր նրանց «դարձի բերել» սոցիալ-բարոյական, իրավական ու ֆիզիկական ճնշումների միջոցով:

Ազգային միասնության ու ինքնության պահպանության անունից գաղափարական ու դավանաբանական պայքարը հայ քաղկեդոնականների, երևութականների, պավլիկյանների և այլ հարանվանությունների դեմ միաժամանակ հակամարտություն էր հայության տարբեր հատվածների միջև, ինչը հանգեցնում էր ներազգային (քաղաքացիական) պայքարի, օտարվածության ու թշնամության, ի վերջո թուլացնում հայության ներուժը, նրան

¹ **Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ** Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, էջ 4-5:

² Նույն տեղում, էջ 48:

դարձնում օտարների ձեռքին գործիք: Բնականաբար, եկեղեցականները այդ պայքարի մասին ունեն այլ կարծիք: Օրինակ, խոսելով պավլիկյանների դեմ ընդունած կանոնի մասին՝ տ. Մակար արեղա Հակոբյանը գրում է. «Այս կանոնը պավլիկյաններին օտարում էր հասարակությունից, ինչն արդարացված էր, քանզի նրանց անջատողական գործունեությունը հղի էր վտանգավոր հետևանքներով պետականությունից զրկված Հայաստանում, ուր միակ միաբանող ուժը Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին էր: Վերոհիշյալ կանոնը պահանջում էր հեռու մնալ պավլիկյաններից, քանի որ նրանք համարվում էին դևի զավակներ և չարի որոմը տարածողներ»¹: Եկեղեցու և տվյալ ժամանակաշրջանի տեսանկյունից գուցե դա հիմնավորված էր (բայց ոչ՝ արդարացված, որովհետև բռնությունը, հատկապես յուրայինների, ազգակիցների նկատմամբ, երբեք չի կարելի արդարացնել), սակայն հայության «հավերժական» շահերի տեսանկյունից՝ բնավ: Մա հետևանք է ինչպես այն բանի, որ կրոնական ինքնությունը նույնացվում է ազգային ինքնությանը, այնպես էլ որ ընդունվում է մեկ անփոփոխ, մեկընդմիջ տրված հայկական ինքնության հարացույց: Նման տեսակետը պաշտպանողներին չեն հետաքրքրում այն հարցերը, թե «օտարված» հայերը ինչ-որ իմաստով հայկական ինքնության կրողնե՞ր են, թե՞ ոչ, թե՞ հալածանքների հետևանքով ինչ եղան «օտարված» ու «մեկուսացված» հայերը, ո՞ր գնացին, ինչպե՞ս դասավորվեց նրանց ճակատագիրը: Իսկ բազմաթիվ են փաստերն առ այն, որ կրոնական անհանդուրժողականության ու անտարբերության պատճառով հայությունից օտարվածներն ու վտարվածները ժամանակի ընթացքում ապագայնացել են, ձուլվել, դավանափոխվել ու կրոնափոխվել կամ մեկընդմիջ հեռացել երկրից²: Դրա հետևանքով տարբեր դարերում Հայոց աշխարհում հայաշատ բնակավայրերը հայազրկվել են, դարձել վաչկատուն ցեղերի բնակատեղի: Եվ դրանում մեղավոր էին ոչ միայն ուղղափառ կամ կաթոլիկ ու բողոքական եկեղեցիների միաբար «առաքյալները», դավանափոխ ու կուսակցական հայերը, այլև բոլոր նրանք, ովքեր, **նույնացնելով ազգությունն ու դավանանքը, ազգությունն ու կուսակցությունը և, դրանով իսկ նեղացնելով ազգային ինքնության սահմանները**, հայության այդ և համանման այլ հատվածներին դրեցին «խաղից դուրս» վիճակում, դավանափոխներին ու կրոնափոխներին, ավանդապահներին ու պահպանողականներին համարեցին օտար ու դավաճան տարբեր և դադարեցրին բոլոր կարգի շփումները նրանց հետ: Ինչպես բոլոր ազգերը, այնպես էլ հայությունը որպես սոցիալապես տարբերակված ու շերտավորված հասարակություն, որպես քաղաքակրթված հասարակություն, որքան էլ ցանկանա, չի կարող ունենալ միայն մեկ ինքնություն, մեկ գաղափարախոսություն, մեկ եկեղեցի, մեկ կրոն ու դավանանք,

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

² Այդ մասին տե՛ս **Լեռ**, Երկեր, հ. 2, Երևան, 1967, էջ 460; **Դավթյան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 259-260:

մեկ կուսակցություն և այլն: Հնուց ի վեր առաջնորդվելով առասպելակա-նացված մեկ ինքնության նեղմիտ գիտակցությամբ և պետականագուրկ ազգի բարդությամբ՝ անդառնալիորեն կորցրել ենք հայության սովոր մի հատվածը, զրկվել ենք հայրենական տարածքներից, պարզունակ միավորման ցանկությամբ ցնորական դարձրել իրական միավորման հույսը: Ազգային հաստատությունները, դասակարգերը, աշխարհիկ ու հոգևոր վերնախավերը, որքան էլ իրենց համարեն ազգային ուժ, չեն կարող հանդես գալ ազգի անունից: Տվյալ դեպքում եկեղեցին չի կարող ազգից վեր լինել, և եկեղեցու ազգայնացումը չպետք է լինի ինքնանպատակ. ազգային կամ ազգայնացված եկեղեցու խնդիրն է ծառայել իր ազգին, հոգևոր և այլ ոլորտներում պաշտպանել նրա շահերը: Այս առումով միջնադարում և հետագայում ինքնության շուրջ ծավալված բանավեճերը, մրցակից հոսանքների միջև գաղափարական-դավանաբանական պայքարը պետք է գնահատել ոչ միայն տվյալ ժամանակահատվածի համատեքստում, ոչ միայն տվյալ պահին ձեռք բերված արդյունքներով, այլև պատմական ավելի ընդգրկուն ժամանակի, հետագա դարերի ու այսօրվա վրա թողած հետևանքների ու ազգային ինքնության արդիականացման տեսանկյունից: Օձնեցու գործունեության այս դրվագի վերլուծությունից կարող ենք այն դասը քաղել, որ անգամ հանուն բարի նպատակի՝ չպետք է բռնությամբ, հարկադրանքով, այսինքն՝ արհեստականորեն, միավորել ազգի տարբեր հատվածներ, որ տարբեր ժամանակներում ինքնության ընկալման ու կառուցարկման տարբերությունները պետք է դիտել ոչ թե որպես ազգային համախմբման համար խոչընդոտներ, այլ համազգային խոսույթի կայացման, հայոց ինքնության կրողների ու ընդունողների, հայության հետ իրենց նույնացնողների միջև հաղորդակցության ու փոխհասկացման յուրատեսակ կամուրջներ, որ պետք է մշակել ինքնության վերհատվածական ու վերկուսակցական, տարբերությունների վրա խարսխված հարացույց՝ իր համահայկական-համամարդկային արժեհամակարգով: Եթե պայմանականորեն ընդունենք մեկ ազգային ինքնության հարացույցի գոյությունը, ապա դա պետք է լինի վերդասային, վերհատվածական, վերկուսակցական ու ազգային/համամարդկային «հավերժական» շահերի ու արժեքների վրա խարսխված հարացույց: Ինքն իրեն հարգող, իր քաղաքակրթական տեսակը պահպանող ազգը պետք է ունենա «հավերժական» շահեր ու տեսլականներ՝ կապված Հայրենիքի, հայրենական պետականության, ազգի բարգավաճման, ազգային արժեհամակարգի ու մշակութային ինքնության պահպանության հետ, և հասարակական-քաղաքական բոլոր հաստատություններն ու ուժերը, ստորադասելով իրենց շահերն ու հետաքրքրությունները, պետք է նպաստեն դրանց իրականացմանը: Այլ խոսքով՝ ժամանակի ընթացքում ինքնության հարացույցներում կառուցվածքային ու բովանդակային փոփոխություններն ու նորամուծությունները չպետք է անտեսեն այդ «հավերժական» շահերը, այլ, ընդհակառակը, պետք է միտված լինեն դրանց, ծառայեն դրանց իրականացմանը:

Сейран Закарян – Оценка деятельности Ованеса Одзнеци в контексте национальной идентичности

Три момента деятельности Св. Ованеса Имастасера Одзнеци (717-728) – а) заключение в Дамаске договора («страховки») с халифом, б) составление и редактирование «Армянской книги канонов», церковные реформы, в) теоретико-идеологическая борьба против халцедонизма, павликянов и фантазиастов – рассматриваются в статье не только в контексте событий данного периода, но и в более широком контексте национальной идентичности в целях выявления некоторых особенностей проявления армянского менталитета и поведения среди трансформаций идентичности. Было обосновано, что главной целью армянского католикоса было создание полноценного паспорта армянской христианской идентичности, уточнение границ «Мы» и «Они» посредством богословских и доктринальных принципов, религиозных символов, обрядов, церемоний и т.д. Желанием Одзнеци было видеть нацию единой, однако для достижения этой благой цели нужна была общепанармянская «идеология», а не попытки в соответствии с духом времени (отождествляя нацию с религией и вероисповеданием) отчуждить «инакомыслящих» от народа или изгнать с родины. Опыт Одзнеци показывает, что даже во имя благой цели не следует насильно «объединять» части народа, имеющие различные представления о национальной идентичности; что уважающий себя и свою форму цивилизации народ должен иметь «вечные» интересы и концепции, связанные с Родиной, национальным государством и благосостоянием нации, сохранением национальной системы ценностей и культурной идентичности; что все общественно-политические и религиозные заведения и силы должны способствовать осуществлению этого, подавляя свои интересы и выгоды.

Seyran Zakaryan – Hovhannes Odznetci's Activity in the Context of National Identity

In the article the three episodes of St. Hovhannes Odznetci the III (717-728): a) signing a “treaty” with the Caliph in Damascus, b) creating and editing the Code of Armenia, Church Reforms, c) the theoretical-ideological struggle against Chalcedonianism and the Paulicians have been observed both in the realities of the period and in a wider context of national identity with the aim of discovering manifestations of certain features of Armenian mentality and behavior in the whole process of identity transformation. It is argued that the main goal of the Armenian Catholicos was to create a complete passport of the Armenian Christian identity and outline the boundaries between “Us” and “Them” through theological and dogmatic principles, religious symbols, rituals, ceremonies and so on. Odznetci's wish was to see the nation consolidated and united, but in order to achieve the goal a Pan-Armenian “ideology” was necessary, instead of trying to alienate the nationality of the “dissidents” or migrate from the homeland, as was the spirit of the time (identifying nationality with religion and belief). Odznetci's experience shows that, even for a good purpose, the segments of the nation having different ideas about national identity should not be “united” forcefully; that the nation that has self respect and protects its own civilization should have “eternal” interests and visions with respect to its homeland, the prosperity of homeland and the nation, the preservation of national values and cultural identity; and that all public-political and religious institutions and forces should contribute to the implementation of the said ignoring their interests.