

ՄԵՅՐԱՆ ԶԱԶԱՐՅԱՆ

փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր, ԵՊՀ

Ս. ՀՈՎՀԱՆ ՕԶՆԵՑՈՒ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱԿԱՆ ՀԱՅԱԳՔՆԵՐԻ ՊԵՐԼՈՒԹՅՈՒՆԸ ԻՄ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԿԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՄԵՉ

Միջնադարյան Հայ աստվածաբան-իմաստասերների, այդ թվում Ս. Հովհան Գ. Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների վերլուծությունը եւ գնահատումն սկզբնավորվեցին Ի. դարի 40-50-ական թվականներին¹, երբ ձեւավորվեց Հայ փիլիսոփայության պատմությունը՝ որպես հայագիտության առանձին գիտակարգ, եւ հրատարակվեցին Հայ փիլիսոփայության պատմությունը նվիրված առաջին հետազոտությունները՝ Հ. Գաբրիելյանի «Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն» եւ Վ. Չալոյանի «Հայոց փիլիսոփայության պատմություն» աշխատությունները: Այդ շրջանում փիլիսոփայական պաշտոնական միակ ուղղությունը մարքսիզմն էր, ուստի, չնայած մեկնաբանման ու շարադրման որոշ տարբերություններին, Հայ փիլիսոփայության պատմաբանները՝ Վ. Չալոյան, Հ. Գաբրիելյան, Ս. Արեւշատյան, Գ. Գրիգորյան, Հ. Միրզոյան, Գ. Խրլոպյան եւ այլք, պարտադրաբար առաջնորդվում էին փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրման մարքսիստական սկզբունքներով եւ ըստ այդմ էլ վերլուծում ու գնահատում անցյալի Հայ մտածողների իմաստասիրական հայացքները, պարզում նրանց տեղն ու դերը Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ: Այդ սկզբունքներից զխավորն այն էր, որ փիլիսոփայության պատմությունը ներկայացվում էր որպես երկու ուղղությունների՝ մատերիալիզմի ու դիալեկտիկայի եւ իդեալիզմի ու մե-

¹ Ս. Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու կյանքի, գործունեության ու հոգեւոր ժառանգության մասին գրել են Ժ. դարից սկսյալ: ԺԹ. դ. Վենետիկում հրատարակվել են նրա աշխատությունները, իսկ Ի. դ. լույս են տեսել հոդվածներ ու մենագրություն, որոնցում, սակայն, լուսաբանվել են ոչ թե նրա իմաստասիրական, այլ հիմնականում կրոնա-աստվածաբանական հայացքներն ու գործունեության դրվագները (տես Ե. Դուրեան, Յովհան Իմաստասեր Օձնեցի, «Տաճար», 1913, թ. 22-23, 24-25, 26-27. Բաբգէն եպիսկոպոս, Յովհան Օձնեցի, «Կոչնակ Հայաստանի», 1922, թ. 13. Ե. Յովհաննիսեան, Աստուածաբանական տեսություն մը Օձնեցոյ «Ընդդէմ երեսութականաց» ճառին, «Բազմավէպ», 1922, թ. 5, էջ 132-137. Մ. Պապյան, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի. Կյանքը եւ գործունեությունը, Երեւան, 1998):

տաֆիզիկայի պայքարի պատմություն. այս ուղղություններն իրենց հերթին արտահայտում էին տարբեր դասակարգերի, սոցիալական խմբերի շահերն ու գաղափարախոսությունները՝ մատերիալիզմը, որպես կանոն, առաջադիմական, իսկ իդեալիզմը՝ հետադիմական դասակարգերի փրկիսոփայությունը: Խորհրդային փրկիսոփայապատմական գրականության մեջ արմատավորված էր դեռևս Լուսավորական դարաշրջանից եկող խիստ բացասական վերաբերմունք ընդհանրապես կրոնական եւ մասնավորապես միջնադարյան կրոնական փրկիսոփայության նկատմամբ: Դրա դրսևերումն էր նաեւ այն, որ ըստ էության էջը խրախուսվում միջնադարյան հոգեւոր մշակույթի ու փրկիսոփայության ուսումնասիրությունը: Հայ հետազոտողները հայոց միջնադարի հոգեւոր ժառանգությունն ուսումնասիրելու իրենց ընտրությունը «արդարացնելու» համար ստիպված էին հայ իմաստասիրական մտքի պատմության մեջ փնտրել ու գտնել մատերիալիստական եւ իդեալիստական, դիալեկտիկական ու մետաֆիզիկական, սենսուալիստական եւ ռացիոնալիստական ուղղություններն ու հոսանքների, առաջադիմական եւ հետադիմական սոցիալական խմբերի (դասերի, դասակարգերի) գաղափարաքաղաքական պայքարի հետքեր: Մեթոդաբանական այսպիսի հարացույցի պայմաններում Ս. Հովհան Օձնեցու գործունեությունը եւ իմաստասիրական հայացքները գնահատելիս հետազոտողները ելնում էին հետեւյալ հանգամանքներից՝ ա. Ս. Հովհան Օձնեցին եղել է բարձրաստիճան հոգեւորական, Հայոց Եկեղեցու կաթողիկոս, այսինքն՝ մարքսիստական փրկիսոփայության հասկացություններով՝ շահագործող դասակարգի ներկայացուցիչ, ով իմաստասիրությունը ծառայացրել է կրոնական գաղափարախոսությունը, Հայոց Եկեղեցու ծիսակարգի ու դավանաբանության պաշտպանությունը, բ. նա գրչով ու սրով պայքարել է պավլիկյանների դեմ, եւ քանի որ պավլիկյան շարժումը խորհրդահայ պատմագրությունը ներկայացնում էր որպես ժողովրդական, հակաֆեոդալական, շահագործողների դեմ ուղղված սոցիալ-դասակարգային, նույնիսկ ազատագրական շարժում, ուստի Ս. Հովհան Օձնեցուն համարում էին «հակաժողովրդական» գործիչ եւ «հետադիմական» աշխարհայացք ունեցող մտածող:

Ի. դարի 50-ական թվականներին Ս. Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների վերլուծությամբ գրեթե միաժամանակ հանդես եկան հայ փրկիսոփայության պատմության վաստակաշատ պատմաբաններ Հ. Գաբրիելյանը եւ Վ. Չալոյանը, որոնք, առաջնորդելով մարքսիստական մեթոդաբանությամբ, փորձում էին տարբեր հասկացություններով

նկարագրել հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման ընթացքը եւ ըստ այդմ գնահատել միջնադարյան մտածողների ուսմունքները: Վ. Չալոյանը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ առանձնացնում է երկու՝ «հայկական քրիստոնեություն» եւ «հայկական հելլենիստական» ուղղություն (հետագայում ավելացնում է երրորդը՝ «աշխատավոր ժողովրդի» փիլիսոփայությունը)՝ իրենց առաջադեմ («աշխատավոր ժողովրդի») եւ հետադեմ («չահագործող դասակարգերի») հոսանքներով: Նա այս տեսանկյունից Ս. Հովհան Օձնեցուն համարում է հայ քրիստոնեության ջատագովության հետադիմական (ռեակցիոն) ուղղության ներկայացուցիչ: Իսկ դա, ըստ Վ. Չալոյանի, մի ուղղություն էր, որի ներկայացուցիչները (Դավիթ Հարքացի, Հովհան Օձնեցի) «կա՛մ մի կողմ էին կանգնել երկրի շահերի պաշտպանությունից, պարփակվել նեղ դասային շրջանակներում՝ իրենց գործունեությունը սահմանափակելով եկեղեցակրոնական աշխարհով, այդ աշխարհի շահերով, կա՛մ թե բացահայտ պայքարի մեջ էին մտել ժողովրդի դեմ ոչ միայն նրանով, որ պաշտպանում ու հիմնավորում էին եկեղեցական դոգմաները, քարոզում կրոնական ուսմունք, այլեւ նրանով, որ հանդես էին գալիս ընդդեմ ժողովրդի աշխարհայացքի՝ հոգեւոր լծից եւ երկրային ստրկությունից ազատագրվելու նրա ձգտմամբ»²: Հովհան Օձնեցին էր, շարունակում է Վ. Չալոյանը, որ թե՛ տեսություն մեջ եւ թե՛ գործնական կյանքում հանդես եկավ պավլիկյանների ժողովրդական շարժման դեմ. «Նա եղավ ոչ միայն այդ շարժման ջարդարարը, այլեւ իշխող աստվածաբանության սպասավորը, որը նպատակ էր դրել ուղղադավան Եկեղեցու դիրքերից հերքել պավլիկյանների ուսմունքը... Այդ սոցիալ-դասակարգային դիրքերից էլ հանդես գալով պավլիկյանների դեմ՝ նա խեղաթյուրում է նրանց ուսմունքը, զրպարտում նրանց, հրեշավոր մեղադրանքներ հնարում՝ ջանալով վարկաբեկել եւ ոչնչացնել իր հակառակորդներին»³: Փաստորեն, Վ. Չալոյանը Ս. Հովհան Օձնեցու թե՛ գործունեության, թե՛ տեսական-իմաստասիրական հայացքներում չի տեսնում դրական որեւէ բան:

Ի տարբերություն Վ. Չալոյանի՝ Հ. Գաբրիելյանը կարծում է, որ նախ հայ փիլիսոփայական միտքը, ներառյալ Ս. Հովհան Օձնեցու հայացքները, լուսաբանելու համար հարկ չկա «հորինել» նոր ուղղություններ, այլ

² Վ. Չալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (Հին եւ միջին դարեր), Երեւան, 1975, էջ 90: Այս գիրքը սկզբնապես լույս է տեսել ռուսերենով՝ տես **В. Чалоян**, История армянской философии, Ереван, 1959:

³ Անդ, էջ 92-93:

բավարար են ավանդական՝ մատերիալիզմ-իդեալիզմ, դիալեկտիկա-մե-տաֆիզիկա, սենսուալիզմ-ուացիոնալիզմ եւ այլ հակադիր ուղղութիւն-ները: Երկրորդ՝ նա առավել համակողմանիորեն է լուսաբանում եւ գնա-հատում Ս. Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական ժառանգութիւնը՝ որոշ դեպքերում նրա մտքերը համարելով առաջադիմական, նույնիսկ «չա-փազանց առաջադիմական», իսկ որոշ հարցերի պատասխաններ՝ «չատ հետաքրքիր, երբեմն բավականին ճիշտ բացատրութիւններով»: Ըստ Հ. Գաբրիելյանի՝ հեթանոսական աստվածների առաջացման պատճառների օձնեցիական բացատրութիւնը թեեւ պարզունակ է, «բայց, դրա փոխա-րեն, միանգամայն ճիշտ է եւ իր ժամանակի համար չափազանց առաջա-դիմական»: Նախ՝ ըստ այդ բացատրութիւն՝ աստվածները համարվում էին մարդու ստեղծագործութիւն արգասիք, երկրորդ՝ պարզաբանվում է, որ մարդը նախապես չի ունեցել Աստծո գաղափարը, այն առաջացել է հետագայում՝ իր նմանների եւ բնութիւն հետ ունեցած հարաբերութ-յունների ընթացքում, երրորդ՝ Հովհան Օձնեցին, քննադատելով հեթա-նոսական բազմաստվածութիւնը, ակամայից օբյեկտիվորեն քննադա-տում էր նաեւ քրիստոնեութիւնը⁴: Հեթանոսական աստվածների առա-ջացման պատճառները բացատրելիս Հովհան Օձնեցին, ըստ Հ. Գաբրիել-յանի, «մոտենալով հարցի մատերիալիստական դրվածքին, դուրս եկավ ոչ միայն տրադիցիոն կրոնական աշխարհայեցողութիւն, այլեւ մասամբ իդեալիզմի շրջանակներից ընդհանրապես»⁵: Հայ փիլիսոփա պատմաբա-նը դրական է համարում նաեւ այն, որ բնափիլիսոփայական որոշ հարցե-րի քննարկման ժամանակ «աստվածաբանական ընդհանուր դրույթներից երբեմն թեքվելով դեպի հարցերի համեմատաբար ավելի գիտական իմա-ցութիւնը՝ Օձնեցին տարերայնորեն գիտակցեց, որ իրերի փոփոխութ-յունները տեղի ունեն իմանենտ գործող օրենքների հիման վրա»⁶:

Թեեւ Հ. Գաբրիելյանը դրական կողմեր է նկատում Ս. Հովհան Օձնե-ցու իմաստասիրական հայացքներում, ինչը տվյալ ժամանակի համար ինքնին «առաջադիմական» գնահատական էր, այդուհանդերձ, նա եւս պաշտպանում է ծայրահեղացված այն տեսակետը, ըստ որի՝ Հովհան Օձ-նեցին, լինելով պավլիկյանների «կատաղի» հակառակորդը, նրանց դեմ տարվող քաղաքական պայքարի ղեկավարը, «անչեղորեն իրականացնե-

⁴ Տե՛ս Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հտ. 1, Երեւան, 1956, էջ 549:

⁵ Անդ, էջ 552:

⁶ Անդ, էջ 552-553:

լով տիրապետող դասակարգի պատվերը, դաժանորեն ճնշում էր պավլիկյանների ամեն ելույթը՝ այդ բանում համագործակցելով արաբ նվաճողների հետ: Նա առաջիններից է, որ հատուկ աշխատությունք էր հանդես եկավ պավլիկյանների աշխարհայեցողության դեմ՝ նույնացնելով այդ երեւութականության հետ»⁷: Հ. Գաբրիելյանի կարծիքով՝ Հովհան Օձնեցին ուներ իրեն ժամանակակից երեւութական հոսանքին հարող, բայց հակապավլիկյան հակառակորդ՝ ի դեմս նշանավոր թարգմանիչ, մեկնիչ, եկեղեցական գործիչ Ստեփանոս Սյունեցու: Դա նշանակում է, որ Ը. դարում հայ իրականության մեջ իրար դեմ էին դուրս եկել «մտքի երկու տարբեր հոսանքներ», որոնցից մեկը ղեկավարում էր Հովհան Օձնեցին, մյուսը՝ Ստեփանոս Սյունեցին, բայց երկուսն էլ ուղղված էին պավլիկյանների դեմ:

Ըստ Հ. Գաբրիելյանի՝ Հովհան Օձնեցու «փիլիսոփայական հայացքների բնորոշ կողմը հակապավլիկյանությունն է», չնայած նա բուն պավլիկյանության, հատկապես նրանց՝ սոցիալական հարցերի ըմբռնման ու լուծման մասին ոչ միայն որոշակի բան չի ասում, այլև «նրանց վերագրում է մտացածին տեսակետներ եւ ապա զբաղվում դրանց հերքումով»⁸: Իսկապես, Հովհան Օձնեցու «Ընդդէմ պաղղիկեանց» երկը ամբողջական պատկերացում չի տալիս պավլիկյանների, հատկապես նրանց աշխարհայեցողության սկզբունքների եւ սոցիալ-փիլիսոփայական գաղափարների վերաբերյալ. այս իմաստով այդ երկի վերնագիրը չի համապատասխանում բովանդակությանը: Թե՛ այս եւ թե՛ «Ընդդէմ երեւութականաց» երկերում Հովհան Օձնեցին աստվածապաշտության ու կռապաշտության համեմատության համատեքստում քննարկում է նյութականի եւ հոգեւորի (աստվածայինի) հարաբերության, Բանի մարդեղացմանն աղերսվող հարցեր: «Ընդդէմ պաղղիկեանց» երկում Հովհան Օձնեցին ներկայացնում է հեթանոսական բազմաստվածության եւ աստվածապաշտության, կռապաշտության ու պատկերապաշտության տարբերությունները, բացահայտում կռապաշտության առաջացման իմացաբանական եւ սոցիալ-մարդաբանական պատճառները, ուստի առավել ճիշտ կլիներ այն վերնագրել «Ընդդէմ նրանց, ովքեր աստվածապաշտությունը չեն տարբերում կռապաշտությունից»: Հովհան Օձնեցին իր երկի սկզբում նշում է, որ «հետին քարոզիչներն ու վկաները», «մտքով խավարածները» իրենց պիղծ շուրթերով՝ Տիրոջ նշանի պաշտամունքի համար աստվածապաշտ-

⁷ Անդ, էջ 541:

⁸ Անդ, էջ 544:

ներին մեղադրում են կռապաշտության մեջ՝ չհասկանալով նրանց վարդապետության էությունը: Այստեղից Հ. Գաբրիելյանը, չգիտես ինչու, եզրակացնում է, որ պավիկյաններն ու երեւութականները, հակադրվելով պաշտոնական քրիստոնեության նյութապաշտությանը, առաջ են քաշում «մաքուր իդեալի» հարցը, ըստ որի՝ բանականությունը նյութի կարիք չունի եւ գործ ունի միայն «մաքուր իդեաների» հետ՝ դրանով իսկ նվազեցնելով զգայական իմացության դերը: Իբր ըստ Հովհանն Օձնեցու՝ երեւութականների հիմնական արատը հենց այն է, որ «անչափ նրբացնելով նյութը»՝ փաստորեն իմացության առնչությամբ առ ոչինչ են հայտարարում⁹: Հովհանն Օձնեցին, շարունակում է Հ. Գաբրիելյանը, «իմացության մեջ զգացական մոմենտի այդ աստիճան նվաստացման կողմնակից չէ, դա, ըստ նրա, միակողմանի արատակցիա է, որը տանում է դեպի պլատոնյան օբյեկտիվ իդեալիզմը, ինչպես նաեւ տրամաբանության դերի ուժեղացումը, որն այնքան էլ համատեղելի չէր հավատի վրա կառուցված կրոնական աշխարհայեցողության հետ: Օձնեցին գտնում է, որ իմացությունը պետք է խարսխվի նաեւ զգայության վրա, որովհետեւ առանց վերջինի առաջինը կույր է»¹⁰: Ակնհայտ է, որ Հ. Գաբրիելյանը ձեւափոխում է հարցադրումները եւ իր սխալ հետեւությունները վերագրում Հովհանն Օձնեցուն՝ կարծելով, թե վերջինս հանդես է գալիս «միակողմանի ռացիոնալիզմի դեմ»: Մինչդեռ իր երկում Հովհանն Օձնեցին քննադատում է, եթե գործածենք Հ. Գաբրիելյանի եզրույթները, ոչ թե միակողմանի ռացիոնալիզմը, այլ ծայրահեղ, միակողմանի սենսուալիզմը. այսինքն՝ Հայ Եկեղեցու հայրը քննադատում է այն կռապաշտներին, որոնք չէին կարողանում վեր բարձրանալ զգայական իմացությունից

⁹ Տվյալ դեպքում Հ. Գաբրիելյանը մեկնաբանում է Հովհանն Օձնեցու հետեւյալ միտքը. «Քանզի այնքան նրբեն եւ նուաղեցուցանեն նոքա՝ զորոց բանս է, որ վասն Քրիստոսի մարմնոյն մտածութիւնք եւ ճառք, մինչ զի առ չաչ երեւութան կարծիս արկանել մարմնացելոյ բանին, որքան ի զօրութենէ բանից նոցա ի միտ առնուլ է» («Յովհաննոս Իմաստասիրի Աւանցոյ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 48-49): Այս միտքը Մեսրոպ քնն. Արամյանը փոխադրել է այսպես. «Քանզի նրանք, ում մասին է խօսքը, այնքան են տկարացնում ու նուաղացնում Քրիստոսի մարմնի մասին խորհրդածութիւններն ու խօսքերը, որ մինչեւ իսկ աչքի երեւոյթ են համարում մարմնացեալ Բանին, որքան հնարաւոր է հասկանալ նրանց խօսքերի իմաստից» (**Սուրբ Յովհաննէս Օձնեցի**, Ընդդէմ երեւութականների, «Գանձասար» աստուածաբանական հանդէս, հտ. է., 2002, Երեւան, էջ 242-243): Ինչպես տեսնում ենք՝ այստեղ որեւէ խոսք չկա «նյութի» եւ իմացութեան զգայական աստիճանի «նվաստացման» մասին: Ընդհակառակը՝ Հովհանն Օձնեցին երեւութականներին քննադատում է, որ բանական հիմնավորումների փոխարեն նրանք «աչքով տեսածով են կարծիք կազմում Բանի մարմնանալու մասին»:

¹⁰ Հ. Գաբրիելյան, նշվ. աշխ., էջ 545:

եւ տեսնել մտահասու իրողությունները, մասնավորապես նյութական-մարմնական իրերի մեջ՝ հոգեւորը, աստվածայինը: Իսկ ընդհանրապես Հովհան Օձնեցին պաշտպանում է իմացության (աստվածիմացության) մեջ զգայականի եւ բանականի միասնության գաղափարը:

Հովհան Օձնեցու հայացքների՝ Հ. Գաբրիելյանի վերլուծությունում նկատելի են հետեւյալ թերությունները՝ ա. բնագրի ոչ ճիշտ ընթերցում եւ արդյունքում՝ թյուր մեկնաբանություններ, բ. Հովհան Օձնեցու երկերում քննարկվող հարցերի վերաձեւակերպումներ կամ անհարկի եւ անտեղի փիլիսոփայականացում, որի հետեւանքով արվում են սխալ եզրակացություններ, գ. Հովհան Օձնեցուն որոշ դեպքերում վերագրվում են մտքեր, որոնք նա երբեք չէր կարող արտահայտել, քանզի դրանք առավելապես բնորոշ են մարքսիստ իմաստասերների լեզվամտածելաոճին (ըստ Հ. Գաբրիելյանի՝ «Օձնեցին գտնում է, որ չի կարելի անտեսել եւ կամ թերագնահատել զգայության դերը իմացության մեջ, որն արտաքին աշխարհի իրերի ընկալման առաջին հիմնական միջոցն է»¹¹). կամ՝ Հովհան Օձնեցին հասկացավ, որ «սենսուալիզմի եւ ռացիոնալիզմի միակողմանի զարգացումը երբեք դրական արդյունք տալ չի կարող»¹²):

Խորհրդային շրջանում Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների վերլուծությամբ եւ գնահատմամբ հանդես եկավ նաեւ Գ. Խրլոպյանն իր «Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն» աշխատության մեջ: Ի տարբերություն նախորդ հետազոտողների՝ Գ. Խրլոպյանը բարձր է գնահատում դիվանագետ ու «կանոնագիր կաթողիկոսի» գործունեությունը եւ նրա իմաստասիրական գիտելիքները՝ խոստովելով «դասակարգային» կոպիտ ու անհաճո պիտակավորումներից: Օրինակ՝ տեսական մեկ հարցի լուծման ձեւից (մետաֆիզիկական չարիքի ու երեւույթների հաջորդականության մեջ կապակցող միջնորդ օղակի ընդունումից) նա եզրակացնում է «հեղինակի բարձր փիլիսոփայական էրուզիցիայի մասին»¹³: Ի դեպ, Գ. Խրլոպյանն իր առջեւ խնդիր չի դնում համակողմանիորեն վերլուծելու եւ գնահատելու Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքները, այլ հիմնականում անդրադառնում է մարդու վարքի կարգավորման իրավաբարոյական հիմքերի, կռապաշտության առաջացման պատճառների եւ պատկերամարտության հիմնա-

¹¹ Անդ, էջ 547:

¹² Անդ, էջ 552:

¹³ Գ. Խրլոպյան, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն (Հելլենիստական ու վաղ ֆեոդալական շրջան), Երևան, 1978, էջ 294:

հարցի օձնեցիական պարզաբանումներին: Ըստ նրա՝ Հովհան Ծանեցին հայ իմաստասերներից առաջիններից է, որ «իրավագիտությունը դասում է գործնական փիլիսոփայության շարքը»¹⁴: Հարկ է նշել, որ այս գնահատականը այնքան էլ հիմնավորված չէ թեկուզեւ այն պատճառով, որ ո՛չ իբրեւ կռվան մեջբերված բնագրային հատվածն է վկայում այդպիսի մոտեցման մասին («...իսկ գեղապարելն ուսեալ ներշրջանակացն եւ մակացականօքն փարթամացելոյ, գյոլովս անդուստ ի բաց ուղարկեցաք զգործնական իմաստութիւն»¹⁵), ո՛չ էլ Հովհան Ծանեցին է իր երկերում քննարկում գիտությունների դասակարգմանն առնչվող հարցեր: Նա կարծում է, որ կռապաշտության առաջացման հիմքերի պարզաբանման ընթացքում Հովհան Ծանեցին «ուշագրավ կռահումներ է անում ընդհանրապես նախնական կրոնի (Ֆետիշիզմի, տոտեմիզմի, բնապաշտության, վաղ անիմիզմի) առաջացման նախադրյալների մասին»¹⁶: Իսկ անդրադառնալով պատկերի միջոցով աստվածայինը պաշտելու օձնեցիական մտքին, նա դա համարում է միջնադարյան հայ մանրանկարչության զարգացման գեղագիտական հիմքերից մեկը:

Այսպիսով, խորհրդային շրջանում Հովհան Ծանեցու գործունեության եւ իմաստասիրական հայացքների գնահատման հարցում տեսանելի է որոշակի շարժընթաց՝ «ջարդարար», «ժողովրդական» շարժումը ճնշող գործչից ու հետագեմ հայացքներ ունեցող մտածողից դեպի առաջադիմական մտքեր պաշտպանող, «բարձր փիլիսոփայական էրուզիցիա» ունեցող «կանոնագիր կաթողիկոս»:

Հետխորհրդային շրջանում՝ մարքսիստական մեթոդաբանության մենիշխանության վերացումից հետո, հնարավորություն ստեղծվեց նորովի իմաստավորելու եւ գնահատելու անցյալի հայ տեսական-իմաստասիրական միտքը: Եթե խորհրդային շրջանում նկատվում էր Հովհան Ծանեցու գործունեության եւ տեսական-իմաստասիրական ժառանգության միակողմանի, աչառու լուսաբանման, իսկ որոշ դեպքերում նույնիսկ անտեսման միտումներ¹⁷, ապա հետխորհրդային շրջանում անաչառ վեր-

¹⁴ Անդ, էջ 393:

¹⁵ «Յովհաննու Իմաստասիրի Ածնեցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 3: Այս միտքը Վ. Համբարձումյանն աշխարհաբարի է փոխադրել հետեւյալ կերպ. «...իսկ գեղապար առաջ գնալով՝ ուսուցանեց ընդհանուր գիտությունները, եւ գիտելիք ձեռք բերելով հարստանալու, նրանից սկիզբ առան բազում գործնական գիտելիքներ» (**Հովհաննես Ծանեցի**, Երկեր, էջ 23): Ըստ մեզ՝ այս փոխադրությունը ճշգրտման կարիք ունի:

¹⁶ Գ. Խրլոպյան, նշվ. աշխ., էջ 394-395:

¹⁷ Օրինակ՝ Հովհան Ծանեցին ընդգրկված չէր «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները»

լուծությունների ու դրվատական գնահատումների կողքին տեսնում ենք ինչպես գերագնահատման, այնպես եւ թերագնահատման կամ բացասական վերաբերմունքի (սա դրսեւորվում է առավելապես Հովհան Օձնեցու գործունեությունը գնահատելիս¹⁸) դրսեւորումներ: Հետխորհրդային շրջանում Հովհան Օձնեցու գործունեությունն ու իմաստասիրական հայացքները գնահատելիս հետազոտողները հենվում են հետեւյալ հանգամանքների վրա՝ ա. Հովհան Օձնեցին Հայոց Եկեղեցու նշանավոր գործիչներից է, «մեծագույն կաթողիկոսներից», որ հայտնի է իր հայապահպան գործունեությամբ, բ. նա իմաստասեր է, տեսաբան-աստվածաբան, իմաստասիրական գիտելիքներով հռչակված գիտնական, որ իր ուրույն տեղն ունի հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ:

Հետխորհրդային շրջանում Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքներին մասնագիտորեն անդրադարձել է Կ. Միրումյանը. վերջինս մի կողմից փորձել է նորովի լուսաբանել Հովհան Օձնեցու տեսական ժառանգությունը՝ վերհանելով նոր շերտեր ու կողմեր, իսկ մյուս կողմից՝ որոշ հարցերի գնահատման ժամանակ զարգացրել է իր նախորդների, հատկապես Գ. Խրլոպյանի մտքերը (օրինակ՝ այն, որ Հովհան Օձնեցին իրավագիտությունը՝ կանոնական իրավունքը, ընդգրկում է գործնական փիլիսոփայության մեջ¹⁹, որ պատկերահարգության տեսական հիմնա-

(Երեւան, 1976) գրքում: Իսկ «Հայ ժողովրդի պատմություն» բազմահատորյակի երկրորդ հատորում՝ Ա. Արեւշատյանի հեղինակած «Փիլիսոփայություն» գլխում (էջ 503-530), Հովհան Օձնեցու մասին գրված է ընդամենը մեկ տող՝ որ նա պատկանում է «քրիստոնեական ուղղության», նրա պաշտոնական, պահպանողական թեմին» («Հայ ժողովրդի պատմություն», հտ. 2, Երեւան, 1984, էջ 581):

¹⁸ Տե՛ս Հ. Դավթյան, Հայոց պատմական հնարավորությունները VI-VIII դարերում, Երեւան, 2010, էջ 236-250: Ըստ Հ. Դավթյանի՝ Հովհան Օձնեցու՝ արաբների հետ կնքած պայմանագիրը արձանագրում է «արաբների կողմից Հայաստանի նվաճման», հայությանը կրոնական համայնքի վերածման ու Եկեղեցու իշխանության հաստատման իրողությունները, իսկ «Կանոնագիրքը»՝ վավերացնում Հայաստանում աշխարհիկ իշխանության վերացումը. Վ. Լոռենցը հավելում է նաեւ այն միտքը, թե Հովհան Օձնեցին արաբների օգնությամբ, Գրիգոր Լուսավորիչի նման, փորձում էր «արմատախիլ անել ազգային դավանանքը» (իբր պավլիկյանները «իրենց գոյությունը պահպանած արորդիներն էին»): Վ. Լոռենց, Հովհաննես Օձնեցի, <http://ankakh.com/article/8854/%E2%80%8B8Bhvovhannyes-odznyetsi>. մուտքագրված է 24.12.2014 թ.):

¹⁹ Կ. Միրումյանը նշում է, որ «Իմաստասեր կաթողիկոսը հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ առաջին անգամ իրավագիտությունը, ավելի ստույգ՝ կանոնական իրավունքն ընդգրկում է գործնական փիլիսոփայության ոլորտը, ինչը համապատասխանում է փիլիսոփայության պլատոնյան դասակարգմանը»: Քանի որ միջնադարում «կանոնական իրավունքը սերտաճած էր բարոյագիտության» (արիստոտելյան գործնական փիլիսոփայության) հետ, ուստի Հովհան Օձնեցին «փորձեց գործնականում համադրել Պլատոնի եւ Արիստոտելի գործնական փիլիսոփայության դասակարգումը՝ ցույց տալով դրանց անհակասականությունը, ինչը ժամանակին տեսականորեն հիմնավորել էր Դավիթ

վորումը միջնադարյան հայ մանրանկարչության զարգացման տեսական հիմքերից մեկն է): Նրա կարծիքով՝ Հովհան Օձնեցին Հայ Եկեղեցու՝ «յուրօրինակ աշխարհայացք ու մտածելակերպ ունեցող» նշանավոր գործիչներից եւ տեսաբաններից է, ով «իր համեստ, բայց ուրույն տեղն ունի հայրենական մտքի պատմության մեջ»²⁰: Այնուհանդերձ, Կ. Միրումյանը հարկ է համարում նշել, որ Հովհան Օձնեցու «պահպանված երկերում փիլիսոփայական խնդրակարգը չի դառնում հատուկ ուսումնասիրության առարկա: Նրա փիլիսոփայական մտածողությունը դրսևորվում է գլխավորապես կրոնաստվածաբանական գրվածքներում՝ աստվածաբանական դրույթների տեսական հիմնավորման ժամանակ: Այլ կերպ ասած՝ իմաստասերի երկերում փիլիսոփայությունը հանդես է գալիս իբրև միջոց, գործիք կրոնաստվածաբանական ճշմարտությունների հաստատման ու հիմնավորման համար, ինչը դիտվում է իբրև նպատակ»²¹: Անշուշտ, «փիլիսոփայական խնդրակարգը» եւ «փիլիսոփայական մտածողությունը» տարբեր բաներ են, համենայն դեպս, եթե Հովհան Օձնեցին չի քննարկել գուտ իմաստասիրական հարցեր, այլ կիրառել է փիլիսոփայական մտածողության հնարներ, նշանակում է, նա չէր կարող սքոլաստիկ մտածողի նման փիլիսոփայությունը ծառայեցնել աստվածաբանությանը:

Կ. Միրումյանի՝ Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքների վերլուծությունը տարբերվում է նախորդներից հատկապես իր համակողմանիությունը եւ ընդգրկունությունը. պավլիկյան գաղափարախոսության, հեթանոսության եւ պատկերամարտության իմացաբանական ու սոցիալական արմատների օձնեցիական քննադատության մանրամասն լուսաբանման հետ մեկտեղ նա դիտարկում է ինչպես բնափիլիսոփայական եւ գոյաբանական, մասնավորապես աշխարհում տեղի ունեցող փոփոխություններին՝ գոյի առաջացմանն ու քայքայմանը, հակադրությունների պայքարին, նյութի եւ նյութական աշխարհի բազմազանությունն աղբյուրավոր հարցեր, այնպես եւ իմացաբանական՝ աշխարհի ճանաչելիությունը,

Անհաղթը» (Կ. Միրումյան, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու սոցիալ-փիլիսոփայական հայացքները)՝ Ս. Արեւշատյան, Կ. Միրումյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (Հին շրջան եւ վաղ միջնադար)» գրքում, Երեւան, 2007, էջ 406: Բայց ինչպես Գ. Խրլոպյանը, այնպես եւ Կ. Միրումյանն այս հարցի վերաբերյալ չեն բերում բնագրով հաստատված բավարար փաստեր, այլ հիմնվում են Հովհան Օձնեցու կանոնահավաք ու կանոնատեղծ գործունեության վրա:

²⁰ Կ. Միրումյան, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու սոցիալ-փիլիսոփայական հայացքները, էջ 418:

²¹ Անդ, էջ 401:

«Իմացության առարկաների անվերջություն ու մարդկային իմացության՝ որպես անսահմանություն ձգտման հակասականությունը», ճանաչողություն ելակետին, իմացության զգայական ու բանական աստիճանների գործառույթներին, աստվածիմացությունը, լեզվին, մտածողության ձեւերին, իրերին եւ անուն-հասկացություններին, պատկեր-նշաններին, եզակիի եւ ընդհանուրի հարաբերակցությունը, սաղմոսների քանակի ու թվերի նշանակությունը վերաբերող հարցեր: Այդ հարցերի՝ պատշաճ մակարդակով իրականացված վերլուծությունները ավարտվում են համապատասխան գնահատումներով, որոնցում, սակայն, երբեմն նկատելի են նաեւ անտեղի, անհասկանալի ու չափազանցված ձեւակերպումներ: Մեր կարծիքով՝ անհասկանալի, հակասական եւ ոչ ճիշտ դատողություններ կան հետեւյալ գնահատման մեջ. «Իմացության հիմքը Օձնեցին համարում է զգայությունները՝ դարձյալ ի հայտ բերելով սենսուալիստական իր դիրքորոշումը: Գոյի րասար սեռերի, ամենարնդիանուր հասկացությունների իմացությունը կարարվում է զգայությունների միջոցով, նրանց համագործակցությամբ, որովհետեւ դրանք բանական գիտելիքի ձեռքբերման հնարներն են: Եթե ե՛լ եզակի առարկաները, ե՛լ ընդհանուր հասկացությունները մարչելի են զգայական իմացությանը, ապա ո՞րն է վերացական, տեսական մտածողության դերը: Հովհան Օձնեցու կարծիքով՝ նյութական, րեսանելի աշխարհի իմացությունը ձեռք է բերվում զգայությունների միջոցով, այնինչ բանականությունը ծառայում է սուկ ասրվածային էության ճանաչողությանը: Տակավին Հերակլիտեսը նշում էր, թե «մարդկային մրածելակերպն օժրված չէ բանականությամբ, իսկ ասրվածայինն օժրված է»²² (ընդգծումները՝ Ս. Ջ.): Չափազանցված եւ միջնադարյան մտածողի մտքերը այլ ժամանակների փրխոփայությունը բնորոշ հասկացություններով գնահատելու օրինակ կարող է ծառայել հետեւյալ վերլուծությունը՝ «Մրածողության ձեւերը քիւեցնելով օրյելրիվ իրականությունից՝ Իմաստասերը հավաստում է սոսկ, որ միտք՝ գոյություն չունեցող որեւէ բանի մասին, առհասարակ չի կարող լինել, եւ որ մտային ամեն մի կառույց, մրածողության մեջ առկա յուրաքանչյուր կսս համասպարասիան են իրերի իրականության մեջ գոյություն ունեցող դրությանն ու հարաբերություններին: Այսպիսով, Հովհան Օձնեցին որդեգրում է հասկացության նկատմամբ իրի կամ, որ նույնն է, ընդհանուրի նկատմամբ եզակիի առաջնության արիստոտելյան միտքը: Անկախ իր սուբյեկտիվ ցանկությունից՝ հսս մրածողը օրյելրիվորեն պաշրպանում էր գիրականության սկզբունքը, նորովի արձագանքում անրիկ գիրության ջա-

²² Անդ, էջ 416:

հսկիրների գաղափարներին, դառնում հայ իրականությունից մեջ դրանց յուրահատուկ պաշտպանն ու արմատավորողը»²³:

Հետխորհրդային շրջանում Հովհան Օձնեցու իմաստասիրական հայացքներին հպանցիկ անդրադարձել են նաև միջնադարազետ պատմաբաններն ու աստվածաբանները, արվեստագետները եւ բանասերները (Հ. Քյոսեյան²⁴, Մ. Պապյան, Վ. Համբարձումյան, Ա. Մաթեոսյան եւ այլք): Բնականաբար, օձնեցիագետ պատմաբաններն ու բանասերներն իրենց առջև խնդիր չեն դրել հանգամանորեն վերլուծելու Հայոց Հայրապետի իմաստասիրական հայացքները, ուստի բավարարվել են ընդհանուր բնույթի դրվատական գնահատականներով: Ըստ Վ. Համբարձումյանի՝ «Հայոց իմաստասեր կաթողիկոսի երկերը գրված են իմաստասիրական խորությունով: Նա իր հայացքներով հարում է իմաստասիրական որոշակի ուղղության, այն է՝ իմացաբանության եւ գոյաբանության հարցերում հետեւում է Արիստոտելի հայացքներին: Գոյի մեկնաբանման խնդիրներում Օձնեցին, այնուամենայնիվ, ճիշտ է համարում գաղափարից դեպի իրն ընթացող իմացության ճանապարհը»²⁵: Բնական է, որ Հովհան Օձնեցու «Իմաստասէր» պատվանունը հետազոտողներին ինչ-որ առումով «պարտավորեցնում» է արտահայտվել նրա իմաստասիրական հայացքների մասին, նույնիսկ նրան համարել իմաստասիրական որոշակի ուղղության կամ հոսանքի ներկայացուցիչ, իմաստասիրական որեւէ ուսմունքի կամ դրույթի պաշտպան եւ այլն: Սակայն Հովհան Օձնեցուն գոյաբանության եւ իմացաբանության հարցերում արիստոտելյան փիլիսոփայության հետեւորդ համարելու համար նախ հարկ է պատասխանել հետեւյալ հարցին՝ արդյո՞ք Հովհան Օձնեցին ի մոտո ծանոթ էր արիստոտելյան, մասնավորապես հունաբան դպրոցի թարգմանած «Կատեգորիաներ» ու «Մեկնության մասին» երկերին: Եթե ծանոթ էր, ապա գոյաբանական եւ իմացաբանական որեւէ հարցի քննարկման ժամանակ հետեւո՞ւմ էր արիստոտելյան ավանդույթին, հիշատակում կամ հղում էր Արիստոտելի երկերին, թե՞ ոչ: Հենվելով Հովհաննես Դրասխանակերտցու հաղորդած տեղեկության եւ Հովհան Օձնեցու երկերի իր ուսումնասիրության վրա՝ Կ. Միրումյանը պնդում է, որ Հովհան Օձնեցին քաջա-

²³ Անդ, էջ 418:

²⁴ Հ. Քյոսեյանը հիմնականում անդրադարձել է Հովհան Օձնեցու գեղագիտական հայացքներին, մասնավորապես նրա մատենագրության մեջ հանդիպող խորհրդանշանների նշանակությանը (Հ. Քյոսեյան, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 133-144):

²⁵ Վ. Համբարձումյան, Հովհաննես Իմաստասեր Օձնեցի, «Էջմիածին», 1997, Դ.-Ե., էջ 96:

ծանոթ էր Պյուլթագորասի, Հերակլիտեսի, Պլատոնի, Արիստոտելի, Պորփյուրոսի եւ անտիկ շրջանի այլ իմաստասերների ուսմունքներին, օգտվել էր «անտիկ տեսական մտքի նվաճումներից՝ չկաղապարվելով զուտ կրոնա-եկեղեցական շրջանակներում»։ «Արիստոտելի «Օրգանոնին» Օձնեցու լավատեղյակությունը, - գրում է նա, - կասկածից դուրս է (ուղղակի թե միջնորդավորված՝ Դավիթ Անհաղթի եւ Անանունի մեկնությունների միջոցով), ինչը հայտնապես երեւում է նրա բառապաշարից, իր առաջադրած դրույթների հիմնավորման բնույթից ու դրանց փաստարկման եղանակներից»²⁶։ Այս ամենն ընդամենը հայտարարվում է, սակայն գրեթե չեն բերվում համապատասխան փաստեր՝ բնագրային մեջբերումներ։ Իսկապես, Հովհան Օձնեցու երկերից երեւում է, որ նա որոշակի պատկերացում ունի իմաստասիրության մասին, երբեմն վկայակոչում է «արտաքին քերթողածաղիկ փիլիսոփաների» ըմբռնումները, սակայն փաստը մնում է փաստ, որ նա ո՛չ միայն մեջբերումներ չի անում Արիստոտելի երկերից, չի դիտարկում արիստոտելյան փիլիսոփայությանը բնորոշ գոյաբանական ու իմացաբանական որեւէ հարց, այլեւ առհասարակ չի հիշատակում Արիստոտելի անունը, չի գործածում արիստոտելյան փիլիսոփայությանը բնորոշ հասկացություններ, օրինակ՝ առաջնաշարժիչ, սկզբնապատճառ, էստելեխիա, ներգործությունը ու հնարավորությունը գոյ, առաջին եւ երկրորդ գոյացություններ, կրավորական ու ներգործական բանականություն եւ այլն։ Հովհան Օձնեցին մեկ կամ երկու անգամ հիշատակում է Հերակլիտեսի անունը, թեեւ հասկանալի չէ, թե խոսքը որ Հերակլիտեսին է վերաբերում։ Բանն այն է, որ Հովհան Օձնեցու այն տեղեկությունը, թե լեզուն «արքանեակ բանի եւ սպասար խոհականության կոչէր Հերակլիտոս», չենք հանդիպել գիտությունը հայտնի հերակլիտեսյան ֆրագմենտներում)։

Եթե Հովհան Օձնեցին չի դիտարկում զուտ իմաստասիրական հարցեր, ինչ-որ հարցի առնչությամբ չի վերլուծում եւ չի քննադատում որեւէ իմաստասերի տեսակետ, ապա բնական է՝ չի կարող լինել իմաստասիրական որոշակի ուղղություն, հոսանքի կամ որեւէ նշանավոր իմաստասերի հետեւորդ, չի կարող հանդես գալ իմաստասիրական որեւէ հայեցակարգի դեմ։ Եթե նա ըստ էության չի քննարկել իմացության մեջ զգայական ու բանական աստիճանների, հավատի եւ բանականության, հայտնության ու տրամաբանության հարաբերակցության կամ գիտելիքի

²⁶ Կ. Միրումյան, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու սոցիալ-փիլիսոփայական հայացքները, էջ 417:

ճշմարտության հարցերը, ուրեմն չի կարող քննադատել «միակողմանի ռացիոնալիզմը» կամ «միակողմանի սենսուալիզմը», հանդես գալ որպես դրանք «էկլեկտիկորեն միացնող» մտածող: Անշուշտ, Հովհան Օձնեցու կրոնաստվածաբանական մտածումներից, տեսական բնույթի հիմնավորումներից հնարավոր է որոշակի պատկերացում կազմել նրա փիլիսոփայական մտածելակերպի ու հայացքների վերաբերյալ, բայց անհնար է միայն այդ հիմամբ նրան համարել իմաստասիրական որեւէ ուղղության հետեւորդ կամ իմաստասիրական տվյալ հարցի լուծման որեւէ տարբերակի պաշտպան: Օրինակ՝ Հովհան Օձնեցին, «Ընդդէմ երեւութականաց» երկում քննադատելով այն տեսակետը, ըստ որի՝ Քրիստոս մարմնականը կրում էր անմարմնապես, գրում է. «Այլ ակամայ կուրութիւն ցանկայ՝ ոչ տեսեցելոցն լինել տեսող, իսկ կամաւոր կուրութիւն խնդրէ՝ ոչ լինել տեսեցելոցն տեսող»²⁷: Վերլուծելով այս միտքը՝ Հ. Գաբրիելյանը, չգիտես ինչու, գրում է, թե Հովհան Օձնեցին կարծում է, որ «իմացությունը պետք է խարսխվի նաեւ զգայության վրա, որովհետեւ առանց վերջինի առաջինը (իմա՛ բանականությունը - Ս. Զ.) կույր է»: Այնուհետեւ նա եզրակացնում է. «Հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ սա շատ կարեւոր դրույթ էր: Օձնեցու նախորդները չկարողացան այդպիսի պարզությամբ ու խորությամբ դնել միակողմանի ռացիոնալիզմի բացասական լինելու հարցը: Թեեւ կրոնական նկատառումներով ասված, բայց եւ այնպես ճիշտ է Օձնեցին, երբ միակողմանի ռացիոնալիզմը կամավոր կուրություն է համարում»²⁸: Մեջբերվածից նախ պարզ չէ, թե «միակողմանի ռացիոնալիզմ» ասելով ինչ է հասկանում հայ փիլիսոփայության պատմաբանը (մի՞թե անտեսանելի տեսողներին ու տեսանելի չտեսողներին պետք է անվանել միակողմանի ռացիոնալիստներ. «տեսանելի» իրերն ու իրողությունները կարելի է չտեսնել թե՛ զգայարաններով եւ թե՛ մտքով), երկրորդ՝ ականհայտ է, որ Հովհան Օձնեցին հաստատապես դրա մասին գաղափար չուներ, ուստի չէր կարող «միակողմանի ռացիոնալիզմը» բացասական ուղղություն կամ «կամավոր կուրություն» համարել: Հովհան Օձնեցուն նվիրված հետազոտություններում նկատվող այսպիսի լուսաբանումներն ու գնահատականները ցույց են տալիս, որ ոչ թե նա, այլ մեկնաբաններն են նրա երկերում քննարկվող կրոնաստվածաբանական հարցերից անում իմաստասիրական կամ աստվածաբանական բնույթի ոչ միայն տեղին, այլ նաեւ անտեղի կամ ոչ ճիշտ եզրակացություններ:

²⁷ «Յովհաննու Իմաստասիրի Աւանցոյ Մատենագրութիւնք», էջ 49:

²⁸ Հ. Գաբրիելյան, նշվ. աշխ., էջ 545-546:

Երբեմն ցանկանալով մեծարել Իմաստասեր կաթողիկոսին՝ հետազոտողները նրան վերագրում են այնպիսի դերեր (գործեր), որոնք նա պարզապես չէր կարող կատարել: Օրինակ՝ Հ. Քյոսեյանը եւ Մ. Պապյանը նշում են, որ Հովհան Օճնեցին «հռչակված է եղել փրկիսոփայական գիտելիքներով», անտիկ հեղինակների, Եկեղեցու հայրերի եւ «ժամանակի փրկիսոփայական աշխարհաճանաչողության գիտական նվաճումները» (որոնք են այդ «գիտական նվաճումները», հեղինակները չեն թվարկում) նա փորձել է ծառայեցնել Հայոց Եկեղեցու դավանաբանական գծի ամրապնդմանն ու հակառակորդների դեմ ծավալած պայքարին, եւ «նրա դավանաբանական ճառերում առկա են սենսուալիստական եւ ռացիոնալիստական որոշակի շեշտադրումներ, ինչը նորոշյուն է հայ փրկիսոփայական եւ աշխարհընկալման զարգացման մեջ»²⁹: Ինչպես վերը նշվեց, եթե Հովհան Օճնեցին չի քննարկել զուտ իմաստասիրական հարցեր, ապա չէր կարող իմաստասիրությունը, առավել եւս իր «ժամանակի փրկիսոփայական աշխարհաճանաչողության գիտական նվաճումները» ծառայեցնել Հայոց Եկեղեցու դավանաբանական գծի ամրապնդմանը կամ կրոնաստվածաբանական ճշմարտությունների հաստատմանն ու հիմնավորմանը: Այդ մտածելաոճը բնորոշ է սքոլաստիկային, մինչդեռ Հովհան Օճնեցին բնավ սքոլաստիկ մտածող չէր: Ի դեպ, այս հարցի առնչությամբ տրամագծորեն հակառակ տեսակետ է պաշտպանում Ա. Մաթեոսյանը: Համեմատելով Հովհան Դամասկացու եւ Հովհան Օճնեցու հայացքները՝ նա կարծում է, որ Հովհան Դամասկացու աստվածաբանական ուսմունքի թերությունները պայմանավորված են նրանով, որ վերջինս հարգանք էր տածում իմաստասիրության նկատմամբ եւ հայտնության ճշմարտություններն ու աստվածաբանական սկզբունքները հիմնավորելիս «լայնորեն օգտվում անտիկ իմաստասիրության կողմից ստեղծված տրամաբանական զինանոցից»: Մինչդեռ Հովհան Օճնեցին, հստակ գատորոշելով հավատքի ու տրամաբանության ոլորտները, քրիստոսաբանական իր դրույթները բանաձեւելիս «միշտ առաջնորդ-

²⁹ Հ. Քյոսեյան, Մ. Պապյան, Հովհան Գ. Օճնեցի, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երեւան, 2002, էջ 617: Այս հարցին Մ. Պապյանն անդրադարձել էր իր մենագրության մեջ՝ նշելով, որ ուսումնասիրողներն են (հղում է Հ. Գաբրիելյանի աշխատությանը) այդ շեշտադրումները մատնանշում, վերապահումով ավելացրել է. «Եթե դա ճիշտ է, ապա Օճնեցին նշանակալից տեղ ունի հայ փրկիսոփայության պատմության մեջ» (Մ. Պապյան, նշվ. աշխ., էջ 40): Միանշանակ կարելի է պնդել, որ դա ճիշտ չէ, հետեւաբար «սենսուալիստական ու ռացիոնալիստական» այդ շեշտադրումները, գոնե Դավիթ Անհաղթից հետո, չէին կարող նորություն լինել «հայ փրկիսոփայական եւ աշխարհընկալման զարգացման մեջ»:

վում է Հայտնություն լույսով՝ բնավ չմտահոգվելով, եթե այս դրույթները հակասում են ձեռնարկի տրամաբանության պահանջներին... Անշուշտ, Իմաստասեր տիրոջը կրող Օձնեցին բնավ փիլիսոփայության եւ տրամաբանության թշնամին չէր, բայց նա քաջ գիտակցում էր, որ հավատի փրկագործ խորհուրդների հետ առնչվող աստվածաբանությունն այն ոլորտը չէ, որտեղ մարդկային իմաստության կիրառումը կարող է նպատակահարմար լինել: Աստվածաբանական իմաստությունն ու դավանաբանական ճշմարտությունը պիտի հիմնվեն միայն մարգարեների եւ առաքյալների միջոցով հաղորդված աստվածային Հայտնության վրա, որը պիտի ընդունվի եւ ընկալվի հավատով: Ձեռնարկի տրամաբանության վրա հիմնված մտահանգումները դավանաբանական հարցերում ոչ միայն անօգուտ են, այլեւ վտանգավոր, քանզի հեշտությամբ կարող են հերձվածի հանգեցնել»³⁰: Տերտուղիանոսի ոգով արված այս դատողություններն արտահայտում են ավելի շուտ Ա. Մաթեոսյանի, քան Հովհան Օձնեցու դիրքորոշումը. նախ՝ Հովհան Օձնեցին առհասարակ տեսականորեն չի քննարկում հավատքի եւ բանականության, հայտնության ու տրամաբանության, աստվածաբանության եւ իմաստասիրության առնչակցության հարցերը, երկրորդ՝ նա, որքան մեզ հայտնի է, չի ձեռնարկել քրիստոսաբանական ու դավանաբանական որեւէ դրույթ, որը կհակասեր «ձեռնարկի տրամաբանության պահանջներին», այսինքն՝ տրամաբանության (մտածողության) հայտնի օրենքներին:

Հովհան Օձնեցու հոգեւոր ժառանգության մեջ իմաստասիրության տեղն ու դերը գնահատելիս թերեւս ընդունելի են այն բնորոշումները, ըստ որոնց՝ նրա երկերը գրված են «իմաստասիրական խորությամբ», եւ նրա «փիլիսոփայական մտածողությունը զբսեւորվում է գլխավորապես կրոնաաստվածաբանական գրվածքներում, աստվածաբանական դրույթների քննարկման ժամանակ: Թեեւ «իմաստասիրական խորություն» եւ «փիլիսոփայական մտածողություն» արտահայտությունները եւս լրացուցիչ բացատրության կարիք ունեն, այդուհանդերձ, ակնառու է, որ Հովհան Օձնեցու երկերում քննարկված հարցերը, լինելով աստվածաբանական բնույթի, ունենին նաեւ իմաստասիրական ուղղվածություն եւ նշանակություն: Դա հատկապես պարզորոշ երեւում է Հովհան Օձնեցու կողմից՝ բազմաստվածության եւ կռապաշտության առաջաց-

³⁰ Ա. Մաթեոսյան, Երեսուրդի քաղաքի քաղաքացու ըստ Հովհաննես Օձնեցու եւ Հովհաննես Դամասկացու, «Սուրբ Հայրապետ Հովհան Օձնեցին եւ իր ժամանակը» գրքում, Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 69:

ման իմացաբանական, մարդաբանական ու սոցիալական պատճառների, քրիստոսաբանական եւ դավանաբանական որոշ հարցերի լուսաբանման ընթացքում: Իր մտքերը շարադրելիս եւ հիմնավորելիս Հովհան Օճնեցին դրսեւորում է իմաստասիրելու մշակույթին ներհատուկ տարրեր՝ փաստարկների վրա խարսխված վերլուծական մտածելաոճ, տրամաբանորեն կառուցված խոսք, տեսական դրույթները ներկայացնելու հմտութուն, բանավիճելու վարպետություն, ասելիքը համոզիչ ձեւակերպելու եւ հեղինակություններով, հիմնականում սուրբգրային ճշմարտություններով հաստատելու հմտություն եւ այլն:

Հովհան Օճնեցու իմաստասիրական հայացքների գնահատման առնչությամբ անդրադառնանք նաեւ այն հարցին, թե միջնադարյան հայ մատենագիրները որ արժանիքների համար են նրան մեծարել «Իմաստասէր» պատվանունով³¹: Հովհան Օճնեցին թեեւ ուսանել է իմաստասիրություն, սակայն չի հեղինակել (առկա տվյալներով) իմաստասիրական երկեր, իր կրոնաաստվածաբանական երկերում չի քննարկել զուտ իմաստասիրական հարցեր, բայց արժանացել է այդ տիտղոսին: Հետաքրքիր է՝ ինչո՞ւ են հայ մատենագիրները Հովհան Օճնեցուն անվանել «Իմաստասէր»: Իմաստասիրություն ուսանելով, իմաստասիրական գիտելիքներ ունենալով, իմաստասիրական երկեր հեղինակելով, առհասարակ գիտելիքի հանդեպ սեր ունենալով, թե՞ այլ շնորհների համար:

Ինչպես հայտնի է՝ միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ ընդունված էր նշանավոր մտածողներին, աստվածաբաններին, ուսուցչապետներին եւ եկեղեցական գործիչներին, կախված նրանց գործունեությունից, բնույթից, գիտելիքների խորությունից, վարքից եւ այլ հանգամանքներից, մեծարել մականուն-պատվանուններով: Թեեւ աստվածաբանական-իմաստասիրական բնույթի երկերով հանդես եկած մտածողներին ժամանակակիցները կամ հետագա դարերի մատենագիրները պարտադիր վերագրել են «իմաստասեր», «փիլիսոփա», «եռամեծ փիլիսոփա», «սոփեստոս» եւ նման այլ պատվանուններ, սակայն Հայոց մեջ ընդամենը երկու մտածողների՝ Ս. Հովհան Օճնեցու եւ Հովհաննես Սարկավազի անուններին է կցվել «Իմաստասէր» պատվանունը: Հովհան Օճնեցուն առա-

³¹ Այս հարցադրումը պետք է տարբերել Հովհան Օճնեցի կաթողիկոսի անձի նկատմամբ անբարյացակամորեն տրամադրված ու նրա գործունեությունը բացասական գնահատող ոռու հետազոտող Ա. Աննինսկու՝ «Եղիայից հետո Հայոց կաթողիկոս դարձավ Հովհան Օճնեցին, չգիտես ինչու (ո՞ր արժանիքի համար) կոչեցյալ Իմաստասեր» հեգնախառն արտահայտությունից (տե՛ս **А. Аннинский**, История армянской церкви (до XIX века). Кишинев, 1900, էջ 116):

ջին անգամ «Իմաստասէր» անվանել է Հովհաննես Դրասխանակերտցին (Թ.-Ժ. դարեր), որից հետո այն ամրագրվել ու տարածվել է հայ մատենագրության մեջ³²: Հովհաննես Դրասխանակերտցին գրում է, որ Եղիա Արճիշեցի հայրապետին հաջորդում է «մեծ իմաստասէրն Յովհաննէս, որ հմուտ եւ տեղեակ գոյով բոլոր քերթողական շարագծաց, մասանց բանի եւ մասնականաց, այլ եւ վարժից սեռից եւ որք ընդ գոյացութեամբ են սեռական տեսակարարութիւնք մինչ ցանհատ վայր, եւ տարբերութեանցն եւս հանգամանաց եւ պատահմանց անջատից եւ անանջատից ոչ անտեղեակ: Դարձեալ եւ կրթական վարժից թէոնականաց, որ զարուեստին ծառայ զպտուղս առողանապէս ներազրէ յարուեստասէրն...»³³: Հովհաննես Դրասխանակերտցին ոչ թե ուղղակիորեն պատասխանում է այն հարցին, թե ինչու է Հովհան Օձնեցուն կոչում «մեծ իմաստասէր», այլ պարզապես թվարկում է, որ նա «հմուտ եւ տեղեակ» է ոչ միայն քերթողական գրվածքներին, այլեւ գոյի՝ սեռից մինչեւ անհատ, սեռատեսակային տարբերությունների, սեփական ու պատահական (անջատելի ու անանջատելի) հատկությունների բաժանման գիտությունը (այսինքն՝ Պորփյուրոսի «ծառին»), Թեոնի կրթական վարժություններին: Փաստորեն, ըստ Հովհաննես Դրասխանակերտցու՝ «իմաստասեր» կարող ենք անվանել նրան, ով ունի քերականական, տրամաբանական եւ ճարտասանական գիտելիքներ: Այս առնչությունը Գ. Զարբհանալյանը գրում է, թե «մեր նախնեաց մէջ» Հովհան Օձնեցիով զարմացող-հիացողներից մեկը այսպես է նրան գրվատել. «Քաջաբոյս գոյով մանուկ եւ ուշիմ ի վարժս կրթութեան, հռետորական ուսման եւ փիլիսոփայական արհեստից պարապեալ:

³² Այդ մասին տես Մ. Պապյան, նշվ. աշխ., էջ 8-22:

³³ Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Հայոց պատմություն (աշխ. թարգմ. եւ ծանոթ.՝ Գ. Թոսունյանի), Երեւան, 1996, էջ 102-104: Ի դեպ, այս հատվածը աշխարհաբարի փոխադրվել է սխալներով, ինչի հետեւանքով աղավաղվել է պատմիչի միտքը. «Հովհաննես մեծ իմաստասերը, որը հմուտ ու տեղյակ էր բոլոր քերթողական գրվածքներին, խոսքի մասերին ու մասունքներին, ինչպես նաեւ տեսակների ուսմունքին, արարածների տեսակներին ու տարբերություններին մինչեւ անբաժանելին, անտեղյակ չէր նաեւ տարբերությունների հանգամանքներին, բաժանելի ու անբաժանելի պարագաներին» (էջ 103-105): Այս խրթին հատվածը Կ. Միրումյանն աշխարհաբարի է փոխադրել ազատ ոճով. «...սուրբ աթոռը ժառանգում է մեծ իմաստասեր Հովհաննեսը, որը հմուտ է տեղյակ էր քերթողական (քերականական) բոլոր գրվածքների, խոսքի մասերի մասին, ինչպես նաեւ քաջապետյակ էր էության (գոյացության) գիտության մեջ եւ դրան ենթակա սեռի, տեսակի՝ ընդհուպ անհատը՝ տեսակային տարբերությունների, էական եւ պատահական հատկությունների մասին: Նմանապես նա ամրագրեց Թեոնի կրթական վարժությունները, որը ներդրում է արվեստի ծառի պտուղները արվեստասերի մեջ...» (Ս. Արեւշատյան, Կ. Միրումյան, նշվ. աշխ., էջ 400): Բերված փոխադրություններում շեղատառերով ընդգծել ենք այն տողերը, որոնք կարիք ունեն առավել ճշգրիտ ձեւակերպումների:

գտիս տղայութեան անցուցանէր առ հանճարեղս, քանզի գոյր յայնժամ այսպիսի ուսման դպրոցք յաշխարհիս Հայոց եւ Յունաց եւ Ասորաց ճարտարաց. յաղագս որոյ առեալ եւ զիմաստասիրական անունն կոչմամբ եւ արդեամբ զարդարեալ ամենայն առաքինութեամբ»³⁴: Փաստորեն, ըստ այս տվյալների՝ Հովհան Օձնեցուն «Իմաստասէր» են անվանել ոչ թե իմաստասիրական երկեր կամ մեկնություններ ու լուծմունքներ հեղինակելու, այլ մանուկ հասակից «ճարտարների» դպրոցում հոգևորական հմտություններ եւ իմաստասիրություն սովորելու, առաքինություններով «զարդարվելու» համար:

Հովհան Օձնեցուն «Իմաստասէր» անվանելու միջնադարյան ավանդույթը պահպանվել է նաեւ հետագայում. Ի.-ԻԱ. դարերի հետազոտողները փորձել են նոր երանգներ ավելացնել հին բացատրություններին: Ա. Զամինյանը Հովհան Օձնեցու «Իմաստասէր» պատվանվան առնչությունումբ այն միտքն է արտահայտել, թե «...իւր հոգևորական տաղանդի, քաջ հմտութեան ու տրամաբան մտածողութեան համար իմաստասէր կոչումն ստացաւ»³⁵: Նման տեսակետ է պաշտպանում Ա. Երեմյանը, ըստ որի՝ Հովհան Օձնեցին, լինելով իր ժամանակի ամենանշանավոր ու բացառիկ հոգեւորականներից մեկը, «հայտնի է դառնում որպէս տաղանդաւոր հոգևոր, հմուտ աստուածաբան, լաւագոյն տրամաբանող ու վերլուծող: Այդ արժանիքների շնորհիւ էլ նա «Իմաստասէր» կոչումն է ստանում»³⁶: Իսկ Ե. արք. Դուրյանն առաջարկում է երկու տարբերակ՝ ա. «...իւր գրուածոց սեղմ եւ կուռ իմաստներն եւ իւր հմտութիւնն կարգարացունեն արդարեւ իւր իմաստասէր տիտղոսն՝ զոր ժամանակակիցք տուին»³⁷, բ. «բարեկարգիչ» կաթողիկոսը հունարենին տիրապետելու համար կարող է արժանացած լինել «Իմաստասէր» պատվանվանը. «Ինձ կը թուի թէ՛ ի միջի այլոց՝ յոյն լեզուին գիտութեան հետ ժամանակին բարձրագոյն ուսումն անողները այդ տիտղոսով կը հորջորջուէին մեր մէջ, ինչպէս շատ են օրինակները: Այնու ամենայնիւ չենք կրնար պնդել թէ Օձնեցի գիտակ եղած ըլլայ յունարէն լեզուին, եթէ հայ վարդապետ

³⁴ Գ. Զարբհանալեան, Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն, Վենետիկ, 1897, էջ 478-479:

³⁵ Ա. Զամինեան, Հայոց Եկեղեցու պատմութիւն, մաս Ա., 2-րդ տպ., Նոր Նախիջեան, 1914, էջ 139:

³⁶ Ա. Երեմեան, Երաժշտագէտ եւ իմաստասէր Յովհան Օձնեցի, «Բազմավէպ», 1955, թ. 6-7, էջ 165:

³⁷ Ե. Դուրեան, Պատմութիւն հայ մատենագրութեան, ի վաղ ժամանակաց մինչեւ մեր օրերը, Կ. Պոլիս, 1885, էջ 54:

մըն էր իր ուսուցիչ Թէոդորոսը...»³⁸: Եթե Ե. արք. Դուրյանը կասկածոււմ է, ապա Մ. արք. Օրմանյանը համոզված էր, որ Հովհան Օձնեցին տիրապետում էր հունարենին. «...նոյնինքն իմաստասէր անունը եւ իմաստասիրական բառերը կը ցուցնեն, թէ Յոհաննէս հելլենական ուսում ալ առած եւ յունական ուսումնարանի մէջ կրթուած պիտի ըլլայ...»³⁹:

Խորհրդային շրջանում, ինչպէս վերը նշվեց, Հովհան Օձնեցին համարվում էր հետադիմական հոսանքի ներկայացուցիչ, ուստի հետազոտողները (Վ. Չալոյան, Հ. Գաբրիելյան), անգամ Հայոց կաթողիկոսի մասին համակրանքով արտահայտվող Գ. Խրլոպյանը խուսափել են թե՛ այդ հարցի քննարկումից եւ թե՛ «Իմաստասէր» պատվանվան գործածումից: Հետխորհրդային շրջանում Մ. Պապյանն այն միտքն է արտահայտել, որ «Հովհան Օձնեցու բարձրակարգ կրթությունը եւ գիտական հմտությունը հիմք են տվել ժամանակակիցներին եւ հետագայի մատենագիրներին մեծարելու իրեն իմաստասեր մականունով»⁴⁰: Նման բացատրություն է տրվում Մ. Պապյանի եւ Հ. Քյոսեյանի համահեղինակությունը «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարանի համար գրված հոդվածում՝ Հովհան Օձնեցին մեծարվել է «Իմաստասեր», «Իմաստասեր եւ սուրբ» պատվանուններով՝ իր գիտական պատրաստվածություն, աստվածաբանական, դավանաբանական եւ իմաստասիրական հմտությունների համար⁴¹: Այս եւ համանման մեկնաբանությունների դեպքում, ճիշտ է, ընդլայնվում է «Իմաստասեր» եզրույթի սահմանը (կրթություն, հունարենի իմացություն, «ներհուն միտք», գիտական հմտություններ, տրամաբանում եւ վերլուծում), սակայն չեղտադրվում է միայն իմաստություն եզրույթի տեսական կողմը՝ գիտելիքը եւ գիտական հմտությունը, որով, ի դեպ, օժտված էին միջնադարյան բազմաթիվ մտածողներ, որոնք, սակայն, չեն մեծարվել «Իմաստասեր» տիտղոսով: Այլ խոսքով՝ այդ արժանիքները ինչ-որ իմաստով դեռեւս բավարար չեն «Իմաստասեր» պատվանունն ստանալու համար:

³⁸ Ե. Դուրեան, Յովհան Իմաստասէր Օձնեցի, «Տաճար», 1913, թ. 22-23, էջ 410:

³⁹ Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հտ. Ա., Պէրոյթ, էջ 818: Մ. Պապյանի կարծիքով՝ «Կանոնագիրք Հայոց»-ի կազմման ընթացքում Հովհան Օձնեցին օգտվել է աշխարհիկ ու եկեղեցական օրենքների եւ կանոնների Թեոդոսյան ու Հուստինյան ժողովածուներից, ինչը վկայում է այն մասին, որ նա «քաջածանոթ էր հունարենին, հունական մշակույթին» (Մ. Պապյան, նշվ. աշխ., էջ 37):

⁴⁰ Մ. Պապյան, նշվ. աշխ., էջ 30:

⁴¹ Տե՛ս Հ. Քյոսեյան, Մ. Պապյան, Հովհան Գ. Օձնեցի, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, էջ 616:

Հարկ է նշել, որ միջնադարյան իմաստասիրական բնույթի գրվածքներում «իմաստասեր» կամ «իմաստուն» էին անվանում այն մտածողին, ով աչքի էր ընկնում ոչ միայն իր գիտելիքներով, այլ նաև գործունեությամբ, առաքինի վարքով եւ բարի գործերով, ով կարողանում էր ներդաշնակել տեսականն ու գործնականը: Օրինակ՝ Դավիթ Անհաղթը, տեսականն ու գործնականը ղիտելով որպես իմաստասիրություն մասեր եւ շեշտելով դրանց փոխկապակցվածությունը, ընդգծում էր Պլատոնի այն միտքը, թե «իմաստասէր կոչեմ ես ոչ զայն, որ շատն գիտէ, եւ ոչ որ բազում ինչ է միտ առնուլ կարող է, այլ որ անբիծ եւ անաղտ կենցաղավարութիւն ստացեալ ունի յինքեան. քանզի կատարեալ իմաստասէր է ոչ որ բազում ինչ գիտէ, այլ որ զախտս կարող գոյ հնազանդեցուցանել»⁴²: Հովհաննես Պրուզ Երզնկացին տարբերակում է իմաստութեան երկու տեսակ՝ տեսական եւ գործնական: Ըստ նրա՝ «Տեսականն գիտութիւնն եւ ուսումն է, որով իմաստասիրեալ քննէ յաղագս Աստուծոյ եւ աշխարհի եւ ամենայն գոյից: Իսկ գործնականն այն է, որով գործէ զամենայն գործս բարիս հոգեւորս եւ ուղղէ զինքն ի հաճոյսն Աստուծոյ»⁴³: Հովհաննես Երզնկացին նշում է, որ նրանք, ովքեր միայն գիտելիք կամ միայն գործ ունեն, նման են միաչքանի մարդու. կատարյալ է նա, որն ունի «ուսումն ու գիտութիւն եւ զայն գործէ եւ առնէ առաքինութիւն»: Այսինքն՝ իմաստասերը կամ իմաստունը պետք է նման լինի կատարյալ մարդուն՝ ունենա կրթություն եւ գիտելիք ու կարողանա դրանք իրագործել կյանքում:

Բացի դրանից՝ միջնադարյան բնագրերում «իմաստասեր» եւ «իմաստուն», «իմաստասիրություն» ու «իմաստություն» եզրույթները գործածվել են որպես հոմանիշներ, թեեւ «իմաստությունը» հաճախ դիտվել է որպես առավել ընդգրկուն հասկացություն: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ «իմաստություն» եզրույթն ընդգրկում է «բնական ու շնորհական», տեսական եւ գործնական բոլոր գիտություններն ու արհեստները: Նրա կարծիքով՝ ա. իմաստություն է կոչվում հին հույն իմաստասերների գիտությունը (փիլիսոփայությունը), որի ուսումնասիրման առարկան երկրային, նյութական-զգալի ու երկնային գոյերն են, իսկ ճանաչողության գործիքները՝ բանականությունն ու հիշողությունը, բ. իմաստություն են կոչվում այն արհեստները, որոնց առարկան երկրային նյութերն են, իսկ իմացության գործիքները՝ ձեռքերն ու մատները, գ. իմաստություն է կոչ-

⁴² Դավիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, Երեւան, 1980, էջ 99:

⁴³ Յովհաննէս Երզնկացի, Մատենագրութիւն, հտ. Ա., Ճատեր եւ քարոզներ, հրատ. պատ.՝ Ա. Երզնկացի-Տէր-Սրապետանը եւ Է. Բաղդասարեանը, Երեւան, 2013, էջ 407:

վում նաեւ բանական քննությունը՝ տրամաբանությունը (դիալեկտիկան), որի առարկան մտքի (խոսքի) ձեւերն են, իսկ իմացության գործիքը՝ տրամախոհությունը, դ. իմաստություն, այն էլ կատարյալ իմաստություն է աստվածաբանությունը, որի առարկան աստվածային եւ իմանալի գոյերն են, իսկ իմացության գործիքը՝ հավատը: Բացարձակ իմաստության եւ ճշմարտության մարմնացումը Քրիստոս է: Նույն երկում Գրիգոր Տաթևացին տարբերակում է «իմաստասեր» եւ «իմաստուն» եզրույթները: Իմաստասեր են անվանում նրանց, ովքեր «ըստ արտաքին փրկիսոփայիցն կրթութեան են վարժեալք», իսկ իմաստուն՝ ովքեր կա՛մ առաջին նահապետների նման ի բնե «խոհեմք ու իմաստունք» են, կա՛մ այդ շնորհը ստանում են Աստծուց՝ ինչպես Սողոմոն իմաստունը⁴⁴:

Առհասարակ «իմաստուն» եւ «իմաստություն» եզրույթները առավել տարողունակ բովանդակություն ունեն, այսինքն՝ ներառում են անհատի գործունեության թե՛ տեսական եւ թե՛ գործնական ոլորտները, նրա գիտելիքներն ու կենսափորձը, խոր իմացականությունը, մարդկանց հոգեբանությունը հասկանալու կարողությունը, գիտելիքը իրականության մեջ արդյունավետ կիրառելու, բարդ հանգամանքներում խելամիտ որոշումներ կայացնելու, իրադարձությունների զարգացման ընթացքը կանխատեսելու հմտությունները եւ այլն: Ըստ մեզ՝ «իմաստունին» բնորոշ հենց այս հատկություններով էր օժտված Հովհան Օձնեցին: Նա իմաստասեր էր, քանզի ուսանել էր իմաստասիրություն, առանձնահատուկ սեր տածել գիտելիքի եւ իմաստության նկատմամբ (սովորելու նպատակով Օձունից տեղափոխվել էր Արաբաձոտն գավառ, այնուհետեւ՝ Սյունյաց աշխարհ, անընդհատ զբաղվել ինքնակրթությամբ), ծանոթացել էր իմաստասերների երկերին եւ հռչակվել իր տեսական-աստվածաբանական գիտելիքներով, հռետորական ձիրքով ու վերլուծական մտածողությամբ: Հովհան Օձնեցու հոգեւոր ժառանգությունը, հատկապես աստվածաբանական գրվածքները, իրենց հիմնավորվածությամբ ու խորությամբ մեծ ազդեցություն են թողել թե՛ ժամանակակիցների եւ թե՛ հետագա դարերի հայ աստվածաբանների վրա: Միաժամանակ նա իմաստասեր-իմաստուն էր, որովհետեւ աչքի էր ընկել իր բազմակողմ արդյունավետ գործունեությամբ՝ քաղաքական-դիվանագիտական ձեռնարկումներով, եկեղեցական գործերով («Կանոնագիրք Հայոց»-ի կազմումը, եկեղեցական բարեփոխումները, եկեղեցական ժողովներում (Դվին՝ 719 թ., Մանազ-

⁴⁴ Տես Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 269:

կերտ՝ 726 թ.) Հայոց Եկեղեցու արարողակարգի հաստատումը, ծիսադավանաբանական ու քրիստոսաբանական սկզբունքների ամրագրումը), առաքինի եւ բարեպաշտ վարքով, նույնիսկ իր հրաշագործություններով եւ այլն: Եթե ղժվար է ստուգապես ասել, թե վերոթվարկյալ արժանիքներից ո՛րն է նրան «Իմաստասէր» կոչելու առիթ տվել, ապա տեսականորեն ենթադրելի է, որ միջնադարյան հայ մատենագիրները, ամենայն հավանականութեամբ, նկատի են ունեցել Հովհան Օձնեցու բոլոր արժանիքները միասին վերցրած՝ թե՛ հոգեւոր ժառանգությունը եւ թե՛ եկեղեցական-քաղաքական գործունեությունն ու բարեպաշտ վարքագիծը:

РЕЗЮМЕ

В армянской историко-философской литературе оценка и анализ философских взглядов видного армянского католика и мыслителя VIII века Святого Ованнеса Имасасера Одзнеци (Иоанн Одзунский) даны как в советский (В. К. Чалоян, Г. Г. Габриелян, Г. Т. Хропян), так и в постсоветский (К. А. Мирумян и др.) периоды. В своих подходах философы-историки использовали различные методологические принципы и ориентировались на разные стороны деятельности Одзнеци. Если в советском периоде прослеживаются отрицательные и односторонние освещения теоретико-философского наследия Одзнеци, то в постсоветское время вместе с объективным и положительным анализом и оценкой замечается тенденция как переоценки, так и недооценки. Хотя в своих теологических трактатах Одзнеци не рассматривает чисто философские вопросы и наподобие схоластов, не использует философию для обоснования христологических и конфессиональных принципов, на основе его теоретических рассуждений можно составить определенное мнение о его философских взглядах. Однако невозможно лишь на этой основе причислять его к определенному философскому направлению или считать последователем какого-либо известного философа. Поскольку Одзнеци не писал чисто философских трудов и в своих теологических трактатах не обсуждал чисто философские вопросы, то, по мнению автора, его назвали Философом (Любомудром), подчеркивая его духовное наследие, опыт теоретической борьбы против идеологических противников и его эффективную деятельность – подписание политического договора с арабами, принятие патриотических решений в сложных условиях, составление сборника канонов Армянской Церкви («Армянскую книгу канонов»), церковные реформы, формулировки литургических и христологических принципов Армянской Церкви в церковных соборах Двина (719 г.) и Маназкерт (726 г.), благочестивое и добродетельное поведение, чудеса.

SUMMARY

In the Armenian philosophical-historical literature, the philosophical views of the 8th century Armenian Catholicos and famous thinker Hovhan Imastaser Odznetsi (John of Odzun) were analyzed and evaluated both by Soviet (V. K. Chaloyan, H. G. Gabrielyan, G. T. Khrlopyan) and post-Soviet (K. A. Mirumyan and others) philosophers. In their evaluations, philosophers have been guided by different methodologies and considered different aspects of Odznetsi's activities. If in the Soviet period there was one-sided explanation of Odznetsi's activities and theoretical-philosophical heritage, and in some cases even ignoring, then in the post-Soviet period, besides unbiased analyzes and critical assessments, we see over-estimation and underestimation trends. Though in his religious-theological works Odznetsi does not consider exclusively philosophical questions and, unlike the scholiasts, does not use philosophy as a basis for the substantiation of Christological and doctrinal principles, it is possible to have some idea of his philosophical views judging from his theoretical interpretations, however; it is impossible to consider him as a follower of any philosophical direction or trend, and of any remarkable philosopher. In the author's opinion, since Hovhan Odznetsi did not author philosophical works and did not discuss exclusively philosophical issues in his religious-theological treatises, he was most likely called "Philosopher" taking into account his spiritual heritage, the attempt to combat the ideological opponents, as well as due to his activities, the political agreement with Arabs, his decent decisions made in complex circumstances in favor of his nation, creation of the "Armenian Book of Canons", Church reforms, and the establishment of liturgical-ceremonial and Christological principles in the Armenian Church councils (Dvin, 719 and Manazkert, 726), his wonders, righteous life and virtuous behavior.

