

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԵՐՁՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԸ ԲԱԼԿԱՆՅԱՆ ԹԵՐԱԿՂՁՈՒՄ

Ե. Յ. ԿՈՉԵՎ (Սոֆիա)

«Հայկական հերձվածի» հարցին պատմագրության մեջ անհրաժեշտ ուշադրություն չի դարձվել: Այդ հանգամանքը բացատրվում է ոչ այնքան նրա նվաղ կարևորությամբ, որքան տվյալ շրջանի բյուզանդական ու բուլղար հեղինակների մոտ նրա էության մասին բավարար տվյալների բացակայությամբ: Պատճառներից մեկն էլ այն է, որ եկեղեցական ուսմունքից կատարված շեղումները դիտվել են ոչ թե որպես հասարակության հոգևոր զարգացման ուղղություններ, այլ ուղղակի որպես հերետիկոսություն:

Բալկանյան թերակղզու միջին դարերի գաղափարական-կրոնական տարբեր ուսմունքների քննության ժամանակ գնահատման չափանիշ չպետք է դարձնել եկեղեցական այն ուսմունքը, որից նրանք շեղվել են: Նրանցից յուրաքանչյուրի հիմնական էությունը նրա դավանած գաղափարախոսությունն է, որը կամ պահպանողական է, կամ էլ ընթանում է մարդկության ճանաչողության զարգացման սկզբունքով: Միջնադարյան հեղինակների մոտ այդպիսի գնահատում, իհարկե, չկա: Տվյալ ուսմունքի ձևակերպման ժամանակ նրանք ելնում են մշակութային զարգացման որոշակի թևի իրենց պատկանելիությունից: Այդ դիտարկելի «հայկական հերձվածը» ևս միջնադարյան ֆեոդալական հասարակության գաղափարական զարգացման հոսանքներից մեկն է, որի մեջ առկա են թե՛ քրիստոնեության տարրեր՝ գաղափարական որոշակի ուղղվածությամբ, թե՛ հեթանոսական պաշտամունքի երևույթներ, իսկ ամբողջությամբ վերցրած՝ հոսանքի տեսական զարգացումն ունի ընդգծված սոցիալական բնույթ:

«Հայկական հերձվածի» հայտնվելը Բյուզանդիայում և բալկանյան պետություններում, նրա տարածումն ու կենսունակությունն անհրաժեշտ է դիտարկել որպես տվյալ դարաշրջանի բալկանյան ժողովուրդների և Բյուզանդիայի ընդհանուր մշակութային զարգացման ու հասարակության սոցիալական իրավիճակի անխզելի մասը: Այդ շրջանում Բյուզանդիայում դեռևս շարունակվում էր բանականության հիմքի վրա եկեղեցական ուսմունքի էության բացահայտման ավանդույթը, որը սկսվել էր պատրիարք Փոտի ժամանակից: Այդ գաղափարի հետևորդներ են դառնում Միքայել Պսելոսը և Հովհաննես Իտալոսը: Բալկանյան թերակղզում XII դարը իր գաղափարական ուղղվածությամբ վառ արտահայտություն է տալիս մշակութային զարգացման այն միտումներին, որոնք XIV դ. իսիխաստների և վարլամականների բանավեճերում ստանում են իրենց լրիվ բյուրեղացումը: Սրանք այն միտումներն են, որոնցում, ինչպես IV դ. արիոսականության հայտնվելու ժամանակ, ամենավառ կերպով արտահայտվում է հունական փիլիսոփայության երկու հիմնական՝ պլատոնյան և արիստոտելյան ուղղությունների կենսունակությունն ընդհանուր հասկացությունների վերաբերյալ: «Հայկական հերձվածը» սոսկ մի մասն է այն փոխհարաբերությունների, որոնց ընդհանուր հիմքը ֆեոդալիզմի

դարաշրջանում դառնում է եկեղեցու դոգմաների և պաշտամունքի բացատրումը: Բուն Հայաստանի մշակութային զարգացման ընթացքում ևս նկատելի է նման երևույթ: Կրոնական իմաստասիրությունը, որն իր գաղափարական էությունով մոտ է Հովհաննես Խալուսի ուղղությանը, հանձին Հովհաննես Պետրիցիսի գտնում է իր հետևորդը: Այդ եղանակով ձևավորվում են մի կողմից Բյուզանդիայի, մյուս կողմից՝ Հայաստանի ու Վրաստանի մշակութային զարգացման ընդհանուր հիմքերը: Բայց հենց նույն ժամանակաշրջանում հանդես է գալիս մի «նոր» ուսմունք, որը թշնամի էր թե՛ հայկական միաբնակչությանը, թե՛ բյուզանդական ուղղափառությանը:

Հասկանալի է, որ այդտեղից էլ սկսվում են նաև բոլորի կողմից «հերձված» անվանված այդ ուսմունքի բնութագրման տարբերությունները: Բյուզանդական հեղինակների մոտ նրա գնահատումը ստանում է որոշակի բնութագրում, որը ոչնչով չի տարբերվում եկեղեցական որոշ ժողովների կողմից միաբնակչության ուսմունքին տրված բնորոշումից: Այդ բնութագրման հիմնական ելակետն է Քրիստոսի էության (ὁὐσία), այդտեղից նաև ներգործության (ἐνέργεια) և նրա կամքի (θέλημα) հարցը: Այդ առումով միաբնակչությունը քննարկման առարկա է դառնում բյուզանդական եկեղեցու կողմից: Դրան նպաստում է նաև կայսրության քաղաքական շահագրգռությունն իր դիրքերն Արևելքում ամրապնդելու, ինչպես նաև առևտրական շրջաններն ընդլայնելու ձգտումը: Մյուս կողմից՝ ուշագրությունն ընդգծվածորեն մշակութային ազդեցության վրա կենտրոնացնելուն նպաստում է նաև պատրիարք Փոտի ժամանակի կայսրության քաղաքական գործունեության վերագնահատումը: Իր ազդեցությունը տարածելիս կայսրությունը սկսում է հենվել ոչ միայն զենքի ուժի վրա: Նա հատուկ ուշագրություն է դարձնում մշակութային ներթափանցմանը՝ մնացած հեթանոսների քրիստոնեացումով, միաժամանակ աշխատելով ետ վերադարձնել Տիեզերական եկեղեցուց հեռացածներին: Բավական ճշմարտանման պետք է համարել այն, որ IX դ. սկսված գրական արշավանքն ընդդեմ միաբնակչության հետևանք էր կայսրության սահմաններում կամ նրա սահմանների մոտ գտնվող հայ առևտրականների, գույց և հատուկ ուղարկված քարոզիչների կողմից այդ ուսմունքի տարածման կամ էլ ամենաքիչը խոսում է եկեղեցու-դավանաբանության բնագավառում երկու հակադիր ուղղությունների շարունակվող պայքարի մասին: Մյուս կողմից՝ սկզբնաղբյուրները տեղեկություններ են տալիս, որ դեռևս IX դ. Բալկանյան թերակղզում բնակվելիս են եղել հայեր, որոնք իրենց աստվածապաշտության ձևով, ըստ երևույթին, ազդել են տեղացիների վրա¹: Պատրիարք Փոտը, ինչպես նաև նրա ժամանակակից գիտնական Նիկիտան² հայերի դեմ պրոտեստ են ոչ թե ընդգծելով նրանց ոչ ճիշտ դավանաբանությունը, այլ ավելի լայն դավանական հողի վրա ձգտում են նրանց միացնել Կոստանդնուպոլսի

¹ Բալկանյան թերակղզում հայերի գոյության մասին տե՛ս «Всеобщая история Вардана Великого, перевел Н. Эмип, М., 1861, стр. 163—164: Ըստ Դ. Անգելովի, Աննա Կոմնենայի մոտ հայերի անվան ներքո պետք է հասկանալ միաբնակների (Д. Ангелов, Богомилството в България, София, 1961, стр. 286). Որոշ հեղինակներ ենթադրում են, որ Վասիլ II կայսեր կողմից 988—989 թթ. Մակեդոնիա գաղթեցված հայերի մեջ գույց եղել են նաև պավլիկյաններ (D. Obolensky, The Bogomils. A Study In Balkan neo-Manichaeism. Cambridge, 1948, p. 147).

² J. Hergenroter, Photius..., t. II. Regensburg. S. 485, 503.

եկեղեցուն և դրանով իսկ ընդարձակել կայսրության ազդեցությունը դեպի Արևելք³։ Պատրիարք Փոտի ժամանակվա եկեղեցու և պետության այդ ներդաշնակությունը պահպանվել է նաև հետագայում։ X դ. հայերի դեմ գրել է վանական Նիկոնը։ «Հայերի պիղծ հավատի մասին» աշխատությունում նա միաբնակության դեմ քննադատությունում ելնում է իր հավատքի հիմնադրույթներից, որով հանդես է գալիս որպես բյուզանդական հասարակության գաղափարական զարգացման միտումներից մեկի հետևորդ։ Մյուս միտումը տվյալ դեպքում միաբնակությունն⁴ է, որն իր էությունը դրանից առաջ գոյացած և եկեղեցու կողմից որպես հերձված դատապարտված ուսմունքների միաձուլում է։ Նիկոնը գրում է, որ, ըստ հայերի, խաչված է եղել սուրբ երրորդության ոչ թե միայն երկրորդ դեմքը, այլ երեքը միասին, որի պատճառով Լրեքսորյան Լուին Նրանք ավելացրել են «Որ խաչեցար վասն մեր» արտահայտությունը։ Ըստ նրանց լույս որդին ավելի ցածր է եղել, քան հայր և որդին, նրանք խախտել են եկեղեցական կանոնները, ձու և պանիր են կերել մեծ պասի շաբաթ ու կիրակի օրերը⁵։

Ելնելով հայերի կողմից ուղղափառ եկեղեցու ուսմունքի հրաժարումից և որպես քրիստոնեական աստվածապաշտական ձև միաբնակության ընդունման հանգամանքից, X—XI դդ. բյուզանդական հեղինակները «Հայկական հերձվածը» նույնացնում են միաբնակության հետ։ Այդ հարցը նույն կերպ են դիտարկում նաև ավելի ուշ շրջանի հեղինակները։ XII դ. այդ հարցին անդրադառնում է Նիկետաս Խոնիատեսը։ Ըստ նրա՝ հայերի ուսմունքում նոր ուղինչ չկա, բացի տվյալ շրջանի կրոնա-աստվածաբանական փիլիսոփայությունում համընդհանուր գաղափարների շուրջն ընթացող պայքարի տարբեր տեսակետների միտումներից։ Հայերը, ըստ նրա, գտնում են, թե «τὴν μίαν ἐπὶ τοῦ τοῦ φάσιν καὶ μίαν ἐνεργείαν οὕτω πειρῶνται Ἀρμένιοι κρατύνειν· εἰ οὖο φάσιν ἐνεργείας ἐπὶ Χριστοῦ ὁσίημεν συνέψοντες πάντως ταύταις καὶ οὖο ὕληματα· εἰ δὲ τοῦτο ἐξ ἀνάγκης καὶ οὖο συνείσαχθῆσονται πρόσωπα»⁶։

Տվյալ միտումը արտահայտվել է դավանաբանական վեճերի ամբողջ ընթացքում։ Ուղղափառ եկեղեցու տեսակետից Խոնիատեսը բացատրում է աստծու ուժի և կամքի էությունը։ Դա ավելի որոշակի է երևում, երբ նա շարադրում է միաբնակների ուսմունքը, ըստ որի՝ եթե էությունը տարբեր է, նշանակում է տարբեր են նաև կամքն և ներգործությունը, եթե կա մի կամք և ներգործություն, նշանակում է կա նաև մի էություն։ Իսկ եթե կամքը և ներ-

³ Հայաստանը ուղղափառ եկեղեցուն միացնելու մասին պատրիարք Փոտի՝ հայոց կաթողիկոս Զաքարիայի հետ ունեցած նամակագրության մասին տե՛ս Փ. Պարեթ, архиепископ Черниговский и Неженский, Историческое учение об отцах церкви, т. III, СПб., 1859, стр. 327.

⁴ Н. Троицкий, Изложение веры армянской, СПб., 1875, стр. 247—248.

⁵ Նույն տեղում։ Միաբնակների կողմից արևելյան ուղղափառ եկեղեցուց կատարված այդ շեղումները դատապարտվել են Տիեզերական VI ժողովի կողմից։ Այդ մասին տե՛ս ժողովի 56-րդ և 59-րդ կանոնները։ Այդտեղ կարդում ենք. «ἐν τε τῇ Ἀρμενίων ᾠρᾷ... ἐν τοῖς Σαββάτοις, καὶ ἐν ταῖς Κυριαχαῖς τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς ὡς καὶ τυρὸν ἐοθεῖν τινὰς... ὡς τινες ἐνοσον ἐν τοῖς ἱεροῖς ἡγιαστέροις μελὴ χρεῶν ἔψοντες, προσάγουσιν ἀφαιρήματα τοῖς ἱερεῦσιν. Ἰουδαῖοις ἀπονεύοντες»։

⁶ «Migne», P. G., t. 140, col. 89. Thesaurus orthodoxae fidei, lib. XVII.

գործությունը տարբեր են, նշանակում է էությունը ևս այլ է⁷։ Եթե Քրիստոսը անբաժանելի է, նշանակում է անբաժանելի են նաև նրա ներգործությունն ու կամքը⁸։

Մի այլ տեղ խոնիրատեսը գրում է. «Հայերը ... առևտուր են անում ալամանների հետ և նրանց հետ համամիտ են հերետիկոսական շատ ուսմունքներին։ Եվ հայերը, և ալամանները ժխտում են սրբապատկերների պաշտումը. երկու կողմերն էլ ծիսակատարության ժամանակ օգտագործում են պաղարճ և շեղվելով ճիշտ ուղուց, որպես օրենք ընդունում են... որոնք ուղղափառ քրիստոնյաները մերժում են» (Նիկեոսյան խոնիրատես, Իսահակ Անգեղոսի թագավորումը, II, 3)։

Հայերի ուսմունքը նույն լույսի ներքո է ներկայացնում նաև Եվթիմիոս Զիզարենոսը իր դավանանքի Պանոպլիայում⁹։ Անդրադառնալով աստծու, երրորդության և աստծո որդու եկեղեցական ուսմունքին նա հերետիկոսներին, որոնք խեղաթյուրում են տվյալ դրույթները, հայտարարում է հայերի հետեւորդներ, իսկ հերձվածք՝ արիոսականության տարատեսակ։

«Հայկական հերձվածք» Նիկեոսյան խոնիրատեսի և Եվթիմիոս Զիզարենոսի կողմից ներկայացված է երկաթնակների, այսինքն՝ եկեղեցու պաշտոնական ուսմունքի տեսանկյունով։ Միաժամանակ, սակայն, այդ երկու ժամանակակիցների միջև գոյություն ունեն նաև զգացվող տարբերություններ։ Եթե Նիկեոսյան խոնիրատեսը միաբնակությունը քննում է որպես ամբողջություն և նրա ուսմունքը բնութագրում որպես οὐσία, ἐνεργεια, θελημα, ապա Զիզարենոսը անդրադառնում է նաև մի այլ հարցի՝ Քրիստոսի մարմինը անցավոր էր, թե ոչ φθαρτόν sive ἀφθαρτόν։ Դրանով Եվթիմիոս Զիզարենոսը հնարավորություն է տալիս մի քիչ բարձրացնելու վարագույրը՝ հայ հերետիկոսների տեսակետների վրայից տեսնելու, թե երկու ճյուղավորումներից որ մեկի՝ չափավորների թե՛ ծայրահեղների հետևորդներ են եղել նրանք¹⁰։ Խոնիրատեսի և Զիզարենոսի տված այս ընդհանուր բնութագրմանը Աննա Կոմենենան որոշ լրացում է կատարում։ Հայերի ուսմունքը նա միաձուլում է Նեղոսի ուսմունքին։ Քանի որ Նեղոսը կապեր է ունեցել այդ ուսմունքի ներկայացուցիչներ Արշակի և Տիգրանի հետ, ուստի թխում է, որ հայերի ուսմունքն արդեն ունեցել է իր քարոզիչները¹¹, և որ նրանք միմյանց հետ ունեցել են ինչոր ընդհանուր բան։ Ըստ Աննա Կոմենենայի «... Նեղոսը և հայերը դաշնակցել և ամենուրեք բացահայտորեն քարոզել են, որ մարդկային էությունը իր բնությամբ աստվածացվել է, որ այդ մասին սուրբ հայրերի կողմից գրված

7 Նույն տեղում, սյունակ 93։

8 Նույն տեղում, սյունակ 96։

9 Նույն տեղում, հ. 130, սյունակ 1173—1176։

10 Քրիստոսի մարմնի անցավորության (φθαρτά) և ոչ անցավորության (ἀφθαρτόν) հարցը միաբնակներին բաժանել է երկու ճյուղի՝ հակոբիկների և սևերյանոսների։ Ըստ վերջինների՝ Քրիստոսի մարմինը անցավոր է։ Հակոբիկները պնդել են, որ Քրիստոսի մարմինը անցավոր չէ։

11 Ֆ. Ուպենսկին իր «Богословское и философское движение в Византии XI—XII вв.» (ЖМНП, т. 277, 1891, стр. 146) ուսումնասիրությունում գտնում է, որ «այդտեղ հիշատակված անունները մենք պետք է գիտենք ոչ որպես հայ ազգի ներկայացուցիչների, այլ որպես հակաեկեղեցական ուսմունքի արտահայտիչների, որը ընդունված է անվանել հայկական և որը կապեր ունի Արևելքում տարածված զաղտնի ուսմունքների և աղանդների հետ»։ Ֆ. Ուպենսկին չի ուղղում հաշվի առնել այն, որ հենց իրենք, անունները խոսում են նրանց կրողների հայկական ծագման մասին։

ամեն ինչ մերժված է...»¹²։ Նեղոսին նա բնութագրում է համառոտ, որ «... նա չի հասկացել, թե ինչ է երրորդությունը, ի՞նչ է երրորդության միացումը», այսինքն՝ որ նա պատկանել է միաբնականների մի ճյուղին։ Ալեքսիոս Կոմնենոսի գումարած եկեղեցական ժողովում Նեղոսի հետ միասին դատապարտվել են նաև հայերը¹³։ Այդ բանավեճում հայերի ուսմունքը գերակշռություն է ունեցել։ Այդ մասին վկայում է Ալեքսիոս I Կոմնենոսի պահպանված ճառը, որի մեջ նա գլխավոր շեշտը դնում է հայերի կողմից եկեղեցական ուսմունքից կատարված շեղումների վրա¹⁴։ Աննա Կոմնենան շնայած մանրամասնորեն չի անդրադառնում հայերի ուսմունքին, բայց փորձում է հասու լինել նրա արմատներին։ Այդ ուսմունքը նա չի դիտարկում որպես ոչ քրիստոնեություն, այլ որպես շեղում եկեղեցական դավանանքից, որի, ինչպես նաև դրա նման այլ շեղումների հետքերը սկսվում են «Հակոբի պղտոր ջրերից»¹⁵, որ «հերետիկոսներն իրենց ուսմունքներում տարբերվում են իրարից, բայց ապստամբությունների ընթացքում բոլորն էլ համաձայն են եղել մանիքեականներին»¹⁶։ Այստեղ նա հնարավորություն է ընձեռում դավանաբանական հարցերի հետևում տեսնել նրանց սոցիալական ուղղվածությունը¹⁷։ Բայց որքան էլ ամփոփ է ներկայացնում հայերի ուսմունքը, նրանց հավատաբանական և սոցիալական հիմնադրությունների հարցում Աննա Կոմնենայի շարադրանքում առկա է որոշակի խառնաշփոթություն։ Այսպես, օրինակ, մի կողմից նա հայերին նույնացնում է բողոքիչների հետ. «Այս քաղաքը (խոսքը Ֆիլիպոպոլսի մասին է) — Ն. Կ.) իրար մեջ են բաժանել հայերը, այսպես կոչված բողոքիչները»¹⁸։ Մյուս կողմից՝ նրա մոտ կարելի է զգալ այն տարբերությունը, որ նա կատարում է հակոբիկների և հայերի ուսմունքների միջև¹⁹։ Տվյալ դեպքում ինչ նկատի ունի, դժվար է հասկանալ։ Եթե «Հակոբի հետևորդներ» ասելով պետք է հասկանալ միաբնականներին ամբողջությամբ վերցրած, ապա հիմք է

¹² Alexias, X, 1.

¹³ Նույն տեղում։ Նեղոսի ուսմունքի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Փ. Успенский, նշվ. աշխ., էջ 145 և շարունակությունը։ Բորիլ Թադավորի Սինոդիկում Նեղոսի տեսակետները հաջորդում են Հովհաննես Խալոսի տեսակետներին։ Բանադրվում են Նեղոսը և նրա հետևորդները։ Նույն բանում մեղադրվել է նաև Հովհաննես Խալոսը (Փ. Успенский, Синод., стр. 14—15). Նույն բանի մասին խոսում է նաև Նիկեոսյան Խոնիատեսը (Annae Comnenae supplementa historiam graecorum ecclesiasticam saeculi XI et XII spectantia, ed. Thomas Tafel, Tübingen, 1832). Անհրաժեշտ է նշել, որ Նեղոսի մասին Աննա Կոմնենայի վկայությունը միակն է։ Եթե ընդհանուր գծերով հնարավոր է հասկանալ նրա ուսմունքի էությունը, ապա հնարավոր չի ասել, թե ճիշտ երբ է Ալեքսիոս I Կոմնենոսի կողմից հրավիրվել նրա և հայերի դեմ գումարված ժողովը։ Մի կողմից Կոմնենան նշում է, թե Նեղոսը հանդես է եկել Հովհաննես Խալոսի դատապարտումից քիչ հետո, այսինքն՝ 1082 թ. քիչ անց, մյուս կողմից նա դեպքերի պատմությունը դետեղում է 1094 թ. կատարված իրադարձությունների կողքին, ժողովի՝ ճիշտ թվականի մասին տե՛ս V, Grumel, Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople, 1, 3, 1947, № 945: S. Salaville, Philosophie et theologie ou episodes scolastiques à Byzance de 1059. a 1117, EO, 29, 1930, p. 148.

¹⁴ Papadopoulos-Kerameus, 'Ανάλεκτα 'Ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας, СПб. 1891, p. 116—123: A. Beck, Kirche und theologische Literatur, München, 1959, S. 610.

¹⁵ Alexias, XIV, 8.

¹⁶ Նույն տեղում։

¹⁷ Հմտ. Г. Литаврин, Болгария и Византия в XI—XII вв., М., 1960, стр. 417.

¹⁸ Alexias, XIV, 8.

¹⁹ Նույն տեղում։

ստեղծվում ընդունելու, որ նա ակնարկում է «հայկական հերձվածի» մասին, առանց անդրադառնալու նրա դավանաբանական ու սոցիալական սկզբունքներին:

Բյուզանդական հեղինակները հայերի ուսմունքը միշտ էլ քննել են որպես կրոնական, բայց եկեղեցու իսկական ուսմունքից շեղված: Հայերը այդ քայլին դիմել են 596 թ. Դվինի ժողովում, կաթողիկոս Աբրահամի ժամանակ: Այդ ժողովում մերժվել են տիեզերական IV ժողովի որոշումները ընդդեմ միաբնակների ու միաբնակությունը ընդունվել է որպես պաշտամունքի ձև, երեքսրբյան երգին «Որ խաչեցար վասն մեր» ավելացումով:

Երկաբնակների մեղադրանքները միաբնակների նկատմամբ կարելի է հանգեցնել մի քանի կետերի. 1) որ նրանք երրորդ ժողովից հետո չեն ընդունել տիեզերական ժողովները. 2) որ ընդունել են ավթարտոդեկետների (incorrupticolae) ուսմունքը, որի համաձայն Քրիստոսը ունեցել է ուրվականային մարմին, որը ենթակա չէ քայքայման (φθора). 3) Հաղորդման ժամանակ ջուր չեն օգտագործել (ὡς ἐν τῇ τῶν Ἀρμενίων ἡρώα οἶνον μόνον ἐν τῇ ἱερᾷ τραπεζῇ προσάγουσιν, ὁδῶρ αὐτῷ μὴ μιγνύσσεσθαι²⁰). 4) որ հոգևորականներ ընտրելիս հայերը ղեկավարվել են հրեական օրենքով, կղեր ընտրելով միայն հոգևորական տոհմից (ἐν τῇ τῶν Ἀρμενίων ἡρώα μόνους ἐν κλήρῳ τοῦ ἐκ γένους ἱερατικοῦ κατατάττεσθαι²¹).

Ինչպես տեսնում ենք, բյուզանդական հեղինակները հայերի մոտ բացի միաբնակությունից ուրիշ հերձված չեն հիշատակում: Բացառություն է կանոնիկոս Թեոդորոս Վալսամոսը, որը տիեզերական VI ժողովի 95-րդ կանոնը մեկնելիս գրում է, թե Մանին «հրամայել է լուսնին և աստղերին երկրպագել, որպես աստվածների. հնարավոր է համարել հոգեփոխությունը, ժխտել է մարմնի հարությունը, քարոզել է, որ խոտը, ծառերն ու ջուրը հոգևոր արարածներ են»: Նույն ժողովի 32-րդ կանոնը մեկնելիս նա ավելացնում է, որ «նրանց մոտ գոյություն ունեն նաև այլ հերձվածներ»:

Բուլղար հեղինակների համառոտ տեղեկությունները էական բան չեն ավելացնում «հայկական հերձվածի» մասին եղածին: Նրանք, սակայն, Աննա Կոմնենայի նման այն չեն շփոթում բողոքականության կամ մանիքեականության հետ: Իլարիոն Մզեբնսկու վարքագրության հեղինակը, օրինակ, ոչ մի բան չի ասում նրանց ուսմունքի էության մասին, բայց հստակորեն տարբերակում է մանիքեականությունը, հայկական հերձվածն ու բողոքականությունը²²: «Հայկական հերձվածը» նա անվանում է «աստծուն խորշելի»²³, քարոզված «հայ ալորերի» կողմից²⁴:

Թագավոր Բորիլի Սինոդիկում «հայկական հերձվածի» մասին հաղորդվում է միայն հետևյալը. «հավերժ հիշատակ նրանց, ովքեր հայոց արատավոր հավատքից եկել են դեպի մեր ուղղափառ հավատքը»²⁵, և ձեռնվեք նրանց,

²⁰ Տե՛ս Տիեզերական VI ժողովի 32-րդ կանոնը:

²¹ Հմմտ. Տիեզերական VI ժողովի 33-րդ կանոնը:

²² E. Kaluzniacki, Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius, Wien, 902, cap. V, S. 33.

²³ Նույն տեղում, գլ. 8, էջ 43:

²⁴ Նույն տեղում, գլ. 9, էջ 48:

²⁵ Հմմտ. Բորիլ Թագավորի Սինոդիկը. տվյալ տեքստը չկա հունական, սերբական և ռուսական Սինոդիկում (М. Попруженко, Синодик царя Борила, София, 1929, стр. 18, стр. 1, XXXII).

ովքեր հաղորդվում են հայոց հավատքով և սպասարկում նրանց վարդապետությանը»²⁶, Այդտեղ, սակայն, տարբերություն է դրվում «հայկական հերձվածի» և միաբանության միջև, Դրա օգտին է խոսում այն փաստը, որ Դիոսկորոսին, Նեստորին և արքեպիսկոպոս Նվթիմիոսին ուղղված է առանձին նշանակություն:

«Հայկական հերձվածը» արագորեն չի անհետանում Բալկանյան թերակղզուց, նրա ակտիվության մասին տվյալներ կան թերակղզու վրա օսմանյան տիրապետության սկզբնական շրջանից: Մաքսիմ Հույնը Թուղթ է գրում ընդդեմ հայկական «Зловерие»-ի (չարամիտության): XVI դ. մի ձեռագրում կա Նիկիայի արքեպիսկոպոս Հովհանի Թուղթը՝ վերնագրված «Թուղթ հայերի մերկացման...»²⁷, իսկ XVII դ. մի ձեռագիր՝ պարունակում է անհայտ հեղինակի մի տրակտատ, վերնագրված «Հայերի հերձվածի մասին»²⁸:

Այն դեպքում, երբ բյուզանդական և բուլղար հեղինակները «հայկական հերձվածը» դիտում են որպես միաբանության արտահայտություն, XI—XII դդ. հայ հեղինակներն այն բնորոշում են որպես հեթանոսական պաշտամունք: Նրանք հայտնում են, որ տվյալ ուսմունքը հետևորդներ է ունեցել ոչ միայն Հայաստանում, այլև Միջագետքում: Բյուզանդական և բուլղար հեղինակները տվյալ դեպքում հազիվ թե նկատի ունեցած լինեն հեթանոսական այդ պաշտամունքը: Նրանց մտորումների գաղափարական ուղղվածությունը և փիլիսոփայական կողմնորոշումը կապված է եղել բյուզանդական ուղղափառ եկեղեցու գաղափարախոսության, նրա ներքին զարգացման ու շեղումների հետ, որոնք հանդես են եկել քրիստոնեության հողի վրա, բայց այն ընդհանուր միտումների հունում, որոնք գոյացել էին դեռևս անտիկ շրջանի հունական փիլիսոփայության մեջ: Տիեզերական ժողովների ժամանակ այս հիմնական ելակետը նրբորեն նկատվել է եկեղեցու հայրերի կողմից: Հենց այդ պատճառով էլ այն հարցերը, որոնք իրենց էությունը ունեցել են զուտ հեթանոսական բնույթ, նշվել են առանց որոնելու նրանց գաղափարական արմատները կամ էլ բնորոշվել են որպես հերձված: Ըստ երևույթին, «հայկական հերձվածը» ևս, որ Բալկաններում հանդես է եկել նախքան հայ հեղինակների ուշադրությունը գրավելը, ընդունվել է որպես միաբանություն, այլ ոչ թե որպես արևի և բարդու հեթանոսական երկրպագում: Բյուզանդական հեղինակները տվյալներ չեն ունեցել նրա էության վերաբերյալ, և այն բոլորը, ինչի մասին խոսում են հայ հեղինակները, դիտել են որպես ավելի ուշ շրջանի արտահայտություն՝ համընդհանրություն ստացած միաբանների հետևորդների շրջանում:

Ժողովրդական լայն զանգվածներում հանդես եկած նոր ըմբռնումների անտեղյակությանը ոչ պակաս չափով նպաստել է նաև այն, որ բուլղարների, ինչպես նաև բյուզանդացիների մոտ պահպանված են եղել հեթանոսական հավատալիքների մի շարք տարրեր, որոնց մի մասը նոր բովանդակությամբ ընդունվել է քրիստոնեության կողմից: Չնայած իր բազմադարյան գոյությանը՝ քրիստոնեությունը մարդկանց գիտակցությունից դեռևս չէր կարողացել վե-

²⁶ В. Калайдович и П. Строев, Обстоятельное описание славяно-русских рукописей, т. 1, отд. 1, № 190, 22, стр. 112, л. 26.

²⁷ Նույն տեղում, հ. I, II մաս, էջ 217, № 12, 15, թուղթ 203:

²⁸ Նույն տեղում, III մաս, էջ 600, № 70, 23, թուղթ 284:

րացնել հեթանոսական հավատալիքները: Հեթանոսական ախարհայացքը չէր անհետացել, այլ կյանքի նոր պայմանների ներքո այս կամ այն չափով վերափոխվել էր: Այն, ինչ առաջ հավատ էր, քրիստոնեության կողմից բնորոշվում էր որպես սնահավատություն: Եկեղեցին ևս, ոչ պակաս չափով, նըպաստել է մարդկանց ըմբռնումներում հեթանոսական տարրերի պահպանմանը: Դա տեղի է ունեցել հեթանոսական սովորույթներին նոր բովանդակություն տալու պատճառով: Քրիստոնեական առաջին եկեղեցիները կառուցվել են հեթանոսական աղոթարանների ու հասարակական շինությունների հիմքերի վրա կամ էլ դրանք ուղղակի վերածվել են քրիստոնեական եկեղեցիների: Քրիստոնեական շատ տոներ նշվել են նույն օրը, ինչ և հեթանոսական համապատասխան տոները: Արևին երկրպագելը, օրինակ, արևելյան ժողովուրդներին բնորոշ հեթանոսական հին պաշտամունք է: Նրա վերափոխմամբ քրիստոնեությունում իր արտահայտությունն է գտնում ոչ միայն կիրակի օրվա՝ որպես շաբաթվա տոն օրի ընդունման մեջ, այլ նաև Քրիստոսի ծննդյան տոնում: Այդ տոնում կատարվող եկեղեցական երգում Քրիստոսը մետաֆորիկ կերպով անվանվում է «Ճշմարտության արև»: Բուլղարների մոտ հեթանոսական շատ պաշտամունքներ՝ արևին, լուսնին, ծառերին երկրպագելը, ամուր նստած են եղել ժողովրդական գիտակցության մեջ, որն իր արտահայտությունն է գտել ժողովրդական երգերում, անձնանուններում և այլն²⁹: Այսպիսով՝ ժողովուրդը աստիճանաբար վարժվել է և հին ըմբռնումները ձևափոխել ըստ իր նոր հավատքի, հեթանոսական աստվածների հատկությունները վերագրել իր նոր աստծուն:

Արևապաշտների (արևորդիների) հերձվածի մասին XI դ. խոսում է հայ փիլիսոփա Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունին՝ Ասորիքի Ամիդ քաղաքում նստող կաթողիկոսին ուղղված իր ուղերձ-պատասխանում: Ուղերձում Մագիստրոսն անդրադառնում է մանիքեական ու թոնդրակյան հերձվածներին, որից հետո գրում է, որ արևորդիներ շատ կան Ամիդի շրջանում, որոնք իրենց համարում են քրիստոնյաներ: Չնայած դրան, ըստ Մագիստրոսի, նրանք վարակված են Զրադաշտի կախարդանքներով և իսկական արևապաշտներ են, որ անձնատուր են լինում ցոփության: Ավելի ուշ նրանց մասին հիշատակում է հայոց կաթողիկոս Ներսես Շնորհալին (1166—1173) իր ուղերձ-պատասխանում՝ ուղղված Սամոսատ քաղաքի հոգևորականությանը: Սամոսատի հոգևորականությունը և աշխարհիկ իշխանությունը նրան էին դիմել հարցով, թե ի՞նչպես վարվեն այն արևորդիների³⁰ հետ, որոնք ցանկանում են վերադառնալ քրիստոնեությունը: Նրա պատասխանից պարզ է դառնում, որ նրանք հե-

29 Հմմտ. ժողովրդական երգը. «Խաչ է ձևում սպիտակ Ռուժան, խաչ է ձևում՝ տեսնում արև» (А. С. Фаминцын, Божества древних славян, СПб, 1884, стр. 180) կամ մոբավաճան երգը svitaj-Bože svitaj coby spešej den bul, ինչպես նաև սլովակյան svitaj Bože-svitaj. Aby skor mrkalo... Հմմտ. А. С. Фаминцын, նշվ. աշխ., էջ 164: Քրիստոսին արևի հետ համեմատելով Կիրիլ Տուրովսկին գրում է. «Աստված մեզ համար գերեզմանից հարուժյուն տվեց ճշմարտության արև Քրիստոսին», նույն տեղում, էջ 164, ծան. 4:

30 «Արևորդիներ» մասին վերջերս տպագրվել է Հ. Մ. Բարթիկյանի աշխատությունը. «Еретики ареворди» («Сыны солнца») в Армении и Месопотамии и послание армянского католика Нерсеса Благодатного, «Эллинистический Ближний Восток», Византия и Иран», М., 1967, стр. 108—112. Հեղինակը տալիս է հարցի մասին եղած գրականության լրիվ մատենագիտությունը, որը աշխատությունը դարձնում է չափազանց արժեքավոր և օգտակար:

տեղերներ են ունեցել ոչ միայն Ամիդում, այլև Սամսատում, Կիլիկյան Հայաստանի սահմաններում: Շնորհալիկ նշում է, որ նրանք բոլորն էլ ունեն հայկական ծագում, պաշտում են արեւը, որը համարում են մի այլ բան, ինչպես նաև պնդում, թե բարդուց է շինվել Քրիստոսի խաչը: Նա հոգևորականությունը խորհուրդ է տալիս շտիպել նրանց անցնել քրիստոնեություն, շատ փող չվերցնել եկեղեցական խորհուրդների կատարման համար:

XII դ. արևմտահայերի մասին հիշատակում է Դավիթ Ալավկա որդին: Նրա վկայությունը տարբերվում է նախորդ շրջանի իր ազգակիցների հաղորդածներից և մոտենում է XI—XII դդ. բյուզանդական հեղինակների վկայություններին: Հենց դա էլ ավելի մեծ հնարավորություն է տալիս այդ պաշտամունքի էությունը և ծագումը որոշելու: Հստ Դավթի, պավլիկյանները կամ մծղնականները կազմում են արևմտահայերի ցեղը, այսինքն՝ հանձին արևմտահայերի նա տեսնում է ոչ միայն գաղափարական զարգացման մի որոշակի ուղղության հետևորդների, այլ նաև մի առանձին էթնիկական միավորի, որը ոչ մի ընդհանրություն չունի հայերի հետ:

Տվյալ շրջանների արևապաշտների մասին իր ուղեգրության 21—22-րդ գլուխներում հիշատակում է նաև XII դ. իսպանական հրեա ճանապարհորդ Բենիամին դե Տուդելան: Նրա վկայությամբ՝ Կեռվամի բնակիչները «... հավատում ու երկրպագում են արևին, քաղաքից դուրս, իրարից կես մղոն հեռավորությամբ ունեն բազմաթիվ աղոթարաններ: Առավոտ վաղ նրանք շտապում են դուրս գալ արևի. յուրաքանչյուր տուն ունի արևածե մի սկավառակ և երբ արևը ծագում է, այդ սկավառակը մեծ աղմուկով պտտվում է և բնակիչներից ամեն մեկը՝ տղամարդիկ և կանայք, բուրվառը ձեռներին արևն են խնկարկում»³¹:

Արևմտահայերի հարցին XIV դ. կեսերին անդրադառնում է նաև Հռոմի պապը՝ հայոց կաթողիկոս Մխիթարին ուղղված իր ուղերձում: Նա հիշատակում է, որ հենց նույն ժամանակաշրջանում Մանազկերտում արևմտահայեր կան³². Արևապաշտների մասին, նույն ժամանակաշրջանում, բազմաթիվ մանրամասնություններ է հաղորդում Մխիթար Ապարանցին: Նա գրում է, թե ճեն մանք Հայկազեանք հայալեզու արևապաշտը, և կոչին Արևադի: Սոքա ոչ ունեն գիրք և դպրոթիւն, այլ աւանդութեամբ ուսուցանեն հարսն զորդիսն իւրեանց, զոր նախնիք նոցա ուսեալ էին ի Զրադաշտ մոզէ Ատրուշանին պետե: Եւ ընդ որ երթայ արեգակն՝ ընդ այն երկրպագեն, և պատուեն զժառն բարտի և զշուշան ծաղիկ և զբամբակեն և զայլսն, որ զդէմս իւրեանց շրջեցուցանեն ընդ դէմ արեգականն³³, և նմանեցուցանեն զինքեանս նոցա՝ հաւատով և գործով բարի և անուշահոտ: Եւ առնեն մատաղ ննջեցելոց, և տան զամենայն

³¹ Путевые записки Вениамина из Туделы, Анналы, № 3, II., Петроград, 1923, стр. 5—20.

³² Ղ. Ալիշան, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1910, էջ 102: Նույնի՝ Ներսես Շնորհալի և պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 399—404: Մեղրեություններ՝ 2. Բարթիկյան, նշվ. աշխ., էջ 103, ծան. 4:

³³ Արևմտահայերին է նկատի ունեցել, անկասկած, նաև Մխիթար Գրչն իր «Արևածաղիկը» առաջին: Արևածաղիկը և նրա նմանները մեղադրվել են, որ արևապաշտներ են: Իսկ նա ձեռք բերել բարձրացնելով և խոնարհվելով արևին, ասում է. «Ես արևապաշտ չեմ» (Մ. Ա. Օրբելի, Гаспи средневековой Армении, М.—Л., 1956, стр. 23, 70), տե՛ս նաև 2. Բարթիկյան, նշվ. աշխ., էջ 103, ծան. 6:

հաց երիցու սոցա առաջնորդն կոչի Հազրպետ³⁴։ Եւ յիւրաքանչիւր ամի երկու անգամ կամ աւելի՝ ամենեքեան այր և կին ուստր և դուստր ժողովին ի գուր մի յոյժ խաւարին և մերկանան, և ապա Հազրպետն կարդայ և ղողանջէ։ յայնժամ գայ սատանայ ի նմանութիւն սև քօղի և միզէ ի վերայ ամենեցուն³⁵։

Բյուզանդիայում XII դ. հայկական հերձվածին նույնաման բնութագիր է տալիս նաև Վալսամոնը Տրուլյան ժողովի 65-րդ կանոնը մեկնաբանելիս։ Նրա տվյալների համաձայն՝ հերետիկոսները և նրանց հետևորդները հունիսի 23-ի լույս 24-ի գիշերը հավաքվելիս են եղել ծովափին կամ մի տան մեջ, ժողովի հարս են ընտրել որևէ առաջնեկ կույսի։ Նեղ անցք ունեցող պղնձե ամանի մեջ ծովի ջուր են լցրել։ Հանած հագուստները կուտակել են իրար վրա և գուշակութուններ անելով սպասել են մինչև արևածագ։ Բորիլ Թագավորի սինոդիկում այդ բնույթի ժողովների դեմ նշում է ուղղված³⁶։

XIV դ. վերջերին արևորդիների մասին հիշատակում է նաև Թովմա Մեծփեցին։ Նա հայտնում է լենկ Թեմուրի արշավանքի և նրա կողմից Շալի, Շամրախի, Սաֆարի և Մարաշի քանդման մասին, որտեղ արևորդիներ են ապրել։ «Եվ յետոյ,— գրում է նա,— դարձեալ սատանայի հնարիւք բազմացան ի Մերդին եւ ի յԱմիթ»³⁷, 1524 թ. նահատակված Փութահ Ամիդցու վարքագրությունից երևում է, որ նրա ծնողները եղել են արևորդիներ³⁸։ Հետևաբար արևորդիութունը ունեցել է ազդեցության լայն ոլորտ։ Արևորդիներ եղել են Մանազկերտ, Ամիդ քաղաքներում և դրանց շրջաններում, Սամոսատում և Մերդինում։ Այդ հերձվածի հետևորդներ են եղել ոչ միայն հայեր, այլ նաև բավական թվով արաբներ³⁹։

Բաղկանյան թերակղզում արևի հեթանոսական պաշտամունքի տարածման համար նպաստավոր հող է հանդիսացել նաև այն, որ այստեղ պահպանված են եղել արևի սլավոնական աստված Սվարոգի պաշտամունքի տարրեր⁴⁰։

Հայ մշակույթի ու քաղաքական պատմության հետազոտողները, ինչպես նաև բյուզանդական մշակույթի պատմաբանները փորձում են տեսականորեն հիմնավորել այդ կրոնական հոսանքի ծագումն ու էությունը։ Միքայել Զամչյանը արևորդիներին համարում է հեթանոսներ, որոնք ապրել են դեռևս Գրիգոր Լուսավորչից առաջ՝ Հայաստանի սահմանային խառն բնակչություն

34 Հազարպետը պարսկական տիտղոս է, տարածված նաև Հայաստանում։ Նոր կտակարանի հայերեն թարգմանությունում հազարպետը համապատասխանում է հունարեն *ἑκατομύχης* Դրա մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Մանանդյան, Ֆեոդալիզմը հին Հայաստանում, Երևան, 1934, էջ 69—73; Մեջբերումը՝ Հ. Բարթիկյան, Նշվ. աշխ., էջ 104, ծան. 7։

35 Ղ. Ալիշան, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, էջ 551—552; Մեջբերումը՝ Հ. Բարթիկյան, Նշվ. աշխ., էջ 104։

36 «Синодик царя Борила», гл. 42.

37 Թովմա Մեծփեցի, Պատմութիւն Լենկ-Թեմուրայ և յաջորդաց իւրոց, Փարիզ, 1860, էջ 45, մեջբերումը՝ Հ. Բարթիկյան, Նշվ. աշխ., էջ 104։

38 «Հայոց նոր վկաները (1155—1843)», աշխատությամբ Հ. Մանանդյանի և Հ. Աճառյանի, Վաղարշապատ, 1903, էջ 360, մեջբերումը՝ Հ. Բարթիկյան, Նշվ. աշխ., էջ 104, ծան. 12։

39 Հմմտ. Հ. Բարթիկյան, Նշվ. աշխ., էջ 104։

40 Ավելի մանրամասն տե՛ս А. С. Фампичев, Նշվ. աշխ., էջ 133, 294, 295։

ունեցող շրջաններում⁴¹։ Հայաստանում մանիքեական, պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումներին նվիրված ուսումնասիրությունում Բ. Սարգիսյանն իր ըմբռնումները հիմնավորում է Ալավկա որդի Դավթի տվյալներով։ Նա գրտնում է, որ արևորդիներն իրենց ծագումով կապված են մանիքեականների հետ և հանդիպում են դեռևս շատ ավելի վաղ, քան XI դ., երբ գրավում են պատմիչների ուշադրությունը⁴²։

Պավլիկյան շարժմանը նվիրված իր աշխատության մեջ Կ. Տեր-Մկրտչյանը գտնում է, որ արևորդիները ոչ մի ընդհանուր բան չունեն պավլիկյանների հետ, բայց հնարավոր է, որ երբեմն կրել են նրանց ազդեցությունը։ Հստ նրա՝ արևորդիները բաբելական կրոնի ազդեցության տակ ընկած հեթանոսներ են⁴³։ Անգլիացի հայագետ Ֆ. Կոնիքերը արևորդիներին համարում է հայ մանիքեականներ, որոնց աղանդը գոյացել է XI դ. շատ առաջ։ Նրա և Բ. Սարգիսյանի ըմբռնումները համընկնում են⁴⁴։ Մոտավորապես Կ. Տեր-Մկրտչյանի տեսակետին է նաև Ղ. Ալիշանը։ Նրա կարծիքով՝ արևորդիները անհայտ ծագումով արևապաշտներ են և իրենց վրա կրել են մանիքեականների և թոնդրակեցիների ազդեցությունը⁴⁵։ Հստ Մ. Օրմանյանի՝ արևորդիները թոնդրակեցիների նման հայ հերետիկոսներ են, իսկ արևապաշտությանը և այլ գծերով մոտենում են ժամանակակից քուրդ-եզդիներին⁴⁶։ Այլ է Գ. Վանցյանի տեսակետը։ Նա գտնում է, որ արևորդիները հայեր չեն և ոչ էլ քրիստոնյա հերձվածողներ, այլ բոլորովին ուրիշ հավատքի մարդիկ։ Նրա կարծիքով՝ մոգպետ Զրադաշտի անվան ներքո Գրիգոր Մագիստրոսը նկատի է ունեցել Զարատուշտրային, իսկ արևորդիները որպես արևապաշտներ վկայում են իրենց մոտիկությունը զրադաշտական կրոնին։ Գ. Վանցյանը, չնայած հետո հրաժարվել է իր կարծիքից, սկզբում պնդել է, որ արևորդիները գնչուներ են⁴⁷։ Արևորդիների

41 Մ. Չ ա մ լ յ ա ն, Պատմություն հայոց, հ. Ա, Վենետիկ, 1784, էջ 398, 766, հ. Գ, էջ 86--87. Մեջբերումը՝ Հ. Բ ա ռ թ ի կ յ ա ն, Նշվ. աշխ., էջ 104, ծան. 13։

42 Բ. Ս ա ռ գ ի ս յ ա ն, Ուսումնասիրություն Մանիքեա—Պողիկյան Թոնդրակեցիներու աղանդին, Վենետիկ, 1893, էջ 31—32, մեջբերումը՝ Հ. Բ ա ռ թ ի կ յ ա ն, Նշվ. աշխ., էջ 104, ծան. 14։

43 K. Ter-Mkrtichian, Die Paulikianer in Byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Մեջբերումը՝ Հ. Բ ա ռ թ ի կ յ ա ն, Նշվ. աշխ., էջ 105, ծան. 15։

44 F. Conybaere, The Key of Truth, A Manual of the Paulician Church in Armenia, Oxford, 1898, p. CXXXII. Մեջբերումը՝ Հ. Բ ա ռ թ ի կ յ ա ն, Նշվ. աշխ., էջ 105, ծան. 16։

45 Ղ. Ա լ ի շ ա ն, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը հայոց, Վենետիկ, 1910, էջ 100—104, մեջբերումը՝ Հ. Բ ա ռ թ ի կ յ ա ն, Նշվ. աշխ., էջ 105, ծան. 16։

46 Մ. Օ Ր մ ա ն յ ա ն, Ազգապատում, Կոստանդնուպոլիս, 1912, սյունակ 1425—1426, մեջբերումը՝ Հ. Բ ա ռ թ ի կ յ ա ն, Նշվ. աշխ., էջ 105, ծան. 18։

47 Հմմտ. Հ. Բ ա ռ թ ի կ յ ա ն, Նշվ. աշխ., էջ 106։ Հ. Բ ա ռ թ ի կ յ ա նը հերքում է այն կարծիքը, թե Զրադաշտը Զարատուշտրայի հայկական ձևն է. տե՛ս Египте, О Вардана и войне Армянской, Ереван, 1971, стр. 180, пр. 5. Նրա կարծիքով՝ Զրադաշտը խարազանի որդին է ևզել, ընդ որում՝ նա հենվում է որոշ ուսումնասիրությունների վրա, ինչպես В. Н. Пигулевская, Маздакийское движение («Известия АН СССР», серия истории и филологии, 1944, № 4, стр. 171). Th. Nöldcke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari, Leiden, 1879, S. 154. O. Klima, Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung in sassanidischen Persien, Praha, 1957. Այդ հեղինակները արևորդիներին բնորոշում են որպես քրիստոնեական հողի շահագործող հերձված, այլ ոչ որպես հեթանոսական պաշտամունք, առաջին պլան մղելով նրա

ծագման ու էություն մասին կարծիքների այս բազմազանությունը լուրջ աշխատանքի վկայությունն է, որ նրանց հավատքի ու պաշտամունքի համակարգի մասին որևէ լրիվ սկզբնաղբյուր գոյություն չունի: Ըստ երևույթին, այստեղ խոսք չի կարող լինել որևէ միտումնավոր գաղտնապահության մասին, այլ պարզապես արևորգիներն ամբողջապես ղեկավարվել են զրադաշտական կրոնի դավանանքով ու պաշտամունքով, ինչպես նաև քրիստոնեության որոշ տարրերով: Հետևապես, ճերանք գրականություն չունենալ արտահայտության ներքո պիտի հասկանալ, որ նրանք հայերենով կամ արաբերենով չունեն իրենց ուսմունքի շարադրումը, բայց այն շարադրված կա պարսիկների սուրբ գրքերում, որտեղից նրանք քաղել են իրենց գիտելիքները և որոնց հիման վրա հարատևել է ավանդույթը: Արևորգիների մասին տվյալների հաղորդման թյուրիմացությունների ստեղծման պատճառն այն է, որ նրանք իրենց անվանել են քրիստոնյաներ, որի հետևանքով նրանց ուսմունքը և պաշտամունքը բնորոշվել է որպես հերձված:

Միջին դարերում Բուլղարիայում և Բյուզանդիայում արևապաշտության հեթանոսական պաշտամունքի կամ նրա որոշ տարրերի առաջացումն ու հարատևումը կարելի է բացատրել մի շարք պատճառներով՝ մարդկանց գիտակցության մեջ այդ պաշտամունքի տարրերի մնացուկներով, դրսից եկող ազդեցություններով և այլն: Հայաստանում դրա առաջացումը, սակայն, չի կարելի բացատրել սոսկ հետագա ազդեցություններով: Հայաստանը հողագործական երկիր էր և հողի հետ կապված հեթանոսական աստվածների պաշտամունքը սովորական էր: Գեոևս մ.թ.ա. VI—IV դդ. այստեղ պաշտել են Արա Գեղեցիկ աստվածությունը: Նույն ժամանակաշրջանում հայերի մեջ տարածված է եղել արևի և լուսնի պաշտամունքը, որոնց համար կառուցվել են սրբաբաններ⁴⁸:

Մազդեզականության պարտադրումը հայերին երկար է տևել, որի ընթացքում տեղի է ունեցել կրոնական նոր պաշտամունքի վերաիմաստավորումը: Այդ շրջանում նոր ուսմունքը և նրա հետևորդները, չնայած ամբողջությամբ զրադաշտական կրոնի ազդեցության տակ լինելուն, պահպանել են իրենց կրոնի քրիստոնեական անվանումը, որը ավելի ուշ շրջանի տարեգիրների ու պատմիչների համար հիմք է ծառայել նրանց որակել որպես քրիստոնեական եկեղեցու հերձվածողների: Իրականում դա եղել է պարսկական հին կրոնը՝ առանց որևէ փոփոխության: Այդ կրոնի ընդունմանը նպաստել են նաև հայերի մոտ արևի, լուսնի և այլնի նկատմամբ պահպանված հին պաշտամունքի տարրերը:

Հայ արևորգիների պաշտամունքի ձևերի մասին սկզբնաղբյուրները տեղեկություններ չեն պարունակում: Բայց հիմքեր կան անդելու, որ այդ պաշտամունքին հատուկ են արևային այլ պաշտամունքների հիմնական միտումները, իսկ տարբերությունները գալիս են զարնան և առավոտյան՝ լույսի ու տաքության տեղական առանձնահատկություններից, որոնք պայմաններ են ստեղծում բույսերի աճման համար: Այստեղից և մարմնական սիրո տարբե-

սոցիալական էությունը, որպիսին տվյալ հերձվածքը, գոնե նրա ձևավորման ժամանակ, հազիվ թե ունեցել է: Այդ հիմքի վրա նրանք ժխտում են, որ Զրադաշտը Զարատուստիայի հայկական ձևն է, որը, մեր կարծիքով՝ հապճեպ է ու չհիմնավորված:

⁴⁸ Т. А. Измаилова, Образ богини в армянских миниатюрах XI в. («Византийский временник», т. 27, 1967, стр. 217—218).

րը, կենդանիների ու մարդկանց սերմնավորող ուժը: Արևորդիների արևի պաշտամունքը հիշեցնում է ռուսների Յարիլ աստծո պաշտամունքը, որի տոնակատարությունները տեղի են ունեցել զարնան սկզբներին⁴⁹:

Հեթանոսական աշխարհայացքի կայունությունը հասարակության մեջ պայմանավորված է այն խոր արմատներով, որ նա թողել է մարդկանց գիտակցության մեջ, իսկ դա իր հերթին պայմանավորված է շատ ժողովուրդների հողագործական և անասնապահական նյութական կյանքի հետ սերտորեն առնչվող կրոնների բնական պարզությամբ: Այդպիսի ժողովրդի կյանքն ու նրա ողջ բարեկեցությունը ուղղակիորեն կախված է եղել բնական ուժերից՝ արևից ու անձրևից: Եվ բնական է, որ նրա մոտ ստեղծվի երկնքից եկող արևի ու անձրևի հոգեմոտ մի պաշտամունք: Մի պարականոն գրվածքում խոսվում է այն մասին, որ պաշտվել են բոլոր ուժերը՝ արևը, լուսինը, հողը և ջուրը, աստղերն ու զեռույթները⁵⁰: Միջնադարյան թուրք հեղինակներից մի քանիսը գրում են, որ սլավոնները պաշտել են արևը, երկնային լուսատուները և կրակը: Այսպես, օրինակ, Իրրահիմ Բեն-Վեսիվ Շահը (XII դ.), իր «Հրաշքների մեծ գրքում» նշում է, որ սլավոններից ոմանք քրիստոնյաներ են, իսկ ոմանք էլ երկրպագել են արևին⁵¹:

Քրիստոնեությունից վերցրած հասկացությունները արևորդիների մոտ բոլորովին նոր բովանդակություն են ստացել: Այն դեպքում, երբ քրիստոնեական եկեղեցու Քրիստոսը արև է անվանվում, նրանց մոտ արևն է նույնացվում Քրիստոսին: Այդ պատճառով, մանիքեականությունը ժխտող ձևակերպման մեջ, որը օգտագործվել է նաև այլ հերձվածների ժխտման համար, բանադրվում են բոլոր նրանք, ովքեր արևը Քրիստոս են անվանում և երկրպագում են նրան⁵²:

Արևի պաշտամունքի ընդգծման պահեր կան նաև բյուզանդական «Դիգենիս Ակրիտա» հերոսական էպոսում: Հայկական «Դիրք հերձուածոցում» նշվում է, որ արևին երկրպագել են նաև պավլիկյանները՝ արևը անվանելով Քրիստոս⁵³: Դրա համար էլ Ներսես Շնորհալին խորհուրդ է տալիս ուսուցանել, որ արևը ուրիշ ոչինչ է, եթե ոչ աստծո կողմից ստեղծված տիեզերքի լուսատու, ինչպես լուսինն ու աստղերը: Որովհետև եթե արևը ոչ միայն արև է, այլ նաև Քրիստոս, ապա արևապաշտները նույնանում են քրիստոնյաներին, այսինքն՝ քրիստոնյաներ են, առավել ևս, որ մանիքեականների նման նրանք չեն ժխտում ու հայհոյում նրա խաչը, այլ, ընդհակառակը, պաշտում են այն:

Պարզ է դառնում, ուրեմն, որ արևորդիների հերձվածը քրիստոնեական հողի վրա պարսկական կրոնի ազդեցության ներքո գոյացած արևապաշտության մի ձև է: Իր հետագա զարգացման ընթացքում այն լրիվ կտրվում է քրիստոնեությունից: Զուրկ Հետագա զարգացման ու գաղափարական հարստացման հնարավորությունից, քրիստոնեական հողի վրա այդ հեթանոսությունը,

⁴⁹ А. С. Фаминьцын, *նշվ. աշխ.*, էջ 51, 231:

⁵⁰ Հմմտ. Н. К. Бокадоров, *Легенда о хождении Богородицы по мукам, «Изборник Киевский»*, Киев, 1904, стр. 41—81.

⁵¹ Հմմտ. А. С. Фаминьцын, *նշվ. աշխ.*, էջ 31:

⁵² Migne P. O., t. I, c. 1465 ἀναθεματίζω τοὺς τὸν Χριστὸν λέγοντας εἶναι τὸν ἥλιον καὶ εὐχομένους τῷ ἡλίῳ.

⁵³ Հ. Բ ա թ ի ի յ ա ն, *նշվ. աշխ.*, էջ 108, ծան. 27:

սյնումանայնիվ, կարողանում է դարերի ընթացքում պահպանել իր գոյությունը և նույնիսկ ծավալել միսիոներական որոշակի գործունեություն:

Բյուզանդիայում և Բուլղարիայում ի՞նչ են եղել, ուրեմն, «հայկական հերձվածողները»՝ արևորդինե՞ր, թե՞ միաբնականներ: Զարդացման բարենպաստ հող են ունեցել թե՛ միաբնականների զաղափարական հոսանքը, թե՛ արևապաշտների հերձվածը: Անհրաժեշտ է ընդունել, որ Բալկաններում տարածված են եղել երկու ուղղություններն էլ, որոնց մասին խոսում են թե՛ բյուզանդական, թե՛ բուլղար հեղինակները:

К ВОПРОСУ ОБ «АРМЯНСКОЙ ЕРЕСИ» НА БАЛКАНСКОМ ПОЛУОСТРОВЕ

Н. Ц. КОЧЕВ (София)

Р е з ю м е

Византийские, средневековые армянские и болгарские первоисточники содержат интересные данные о так называемой ереси «Сынов солнца» («армянской ереси»). Армяне, переселенные византийскими императорами на Балканский полуостров, оказали влияние на религиозные воззрения местных народов.

На Балканах имели распространение как монофизитство, так и ересь «Сынов солнца». Их наличие говорит не только о прямом влиянии данных идеологических течений, но и об одинаковом культурном и социально-экономическом развитии народов балканских стран в средние века.