

# ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ

**Սյուզաննա Ն. Բադալյան**

*Երևանի պետական համալսարան*

suzannabadalyan97@gmail.com

0009-0002-7944-3412

## **ՊԱՎԼԻԿՅԱՆ ԵՎ ԹՈՆԴՐԱԿՅԱՆ ՇԱՐԺՈՒՄՆԵՐԸ ԽՈՐՀՐԴԱՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ**

Մաս առաջին: Դասակարգային պայքար և  
սոցիալական ուտոպիա

### Անփոփում

Սույն հոդվածը վերլուծում է խորհրդահայ պատմագրության մեջ պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների ներկայացումը դասակարգային պայքարի դիտանկյունից: Եթե նախախորհրդային շրջանի հետազոտություններն այս շարժումները քննում էին հիմնականում կրոնադավանաբանական համատեքստում, ապա խորհրդահայ պատմագրությունը մարքսիստական գաղափարախոսության և պատմական մատերիալիզմի հենքով վերաիմաստավորեց դրանք որպես կրոնական քողի ներքո սոցիալական պայքարի դրսևորումներ: Հենվելով XVI դարի Ռեֆորմացիայի և Գերմանիայում Գյուղացիական պատերազմի՝ Էնգելսի մեկնաբանությունների վրա՝ խորհրդահայ հեղինակները միջնադարյան հայկական իրականությանը վերագրեցին մարքսիստական պատմագրության այնպիսի առանցքային հասկացություններ, ինչպիսիք են դասային հակասությունը, սոցիալական ուտոպիզմը և գյուղացիական ընդվզումները: Պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները «կրոնազերծվեցին»՝ ի սպաս ժամանակի գաղափարախոսական հրամայականի:

Հոդվածում վերլուծվում են այս պնդումների տեսական և փաստական հիմքերը՝ ընդգծելով կիրառված անաքրոնիստական եզրութաբանությունը և բացահայտելով պավլիկյան ու թոնդրակյան շարժում-

ները մարքսիստական պատմագրության կաղապարով դիտարկելու սահմանափակումները:

**Բանալի բառեր** – պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումներ, մարքսիստական պատմագրություն, խորհրդահայ պատմագրություն, պատմական մատերիալիզմ, սոցիալական ուտոպիա, դասակարգային և հակաֆեոդալական պայքար, Էնգելս, հեղափոխություն, Ռեֆորմացիա:

Suzanna N. Badalyan

**THE PAULICIAN AND TONDRAKIAN MOVEMENTS IN SOVIET ARMENIAN HISTORIOGRAPHY**

Part one: Class struggle and social utopia

Abstract

This article examines the representation of the Paulician and Tondrakian movements in Soviet Armenian historiography from a class-struggle perspective. While pre-Soviet scholarship approached these movements primarily within a theological framework, Soviet Armenian historiography—grounded in Marxist ideology and historical materialism—reinterpreted them as expressions of social struggle cloaked in religious form. Drawing on Engels’ interpretations of the 16th-century Reformation and the German Peasants’ War, Soviet authors projected core concepts of Marxist historiography—such as class antagonism, social utopianism, and peasant resistance—onto the medieval Armenian context. As a result, the Paulician and Tondrakian movements were stripped of their religious character in favor of the ideological imperatives of the time.

The article interrogates the theoretical and evidentiary foundations of these claims, exposing the anachronistic language employed and demonstrating the limitations inherent in interpreting the Paulician and Tondrakian movements through a Marxist historiographical lens.

**Key words** – Paulician and Tondrakian movements, Marxist historiography, Soviet Armenian historiography, historical materialism, social utopia, class struggle, anti-feudal resistance, Engels, revolution, Reformation.

## ПАВЛИКИАНСКОЕ И ТОНДРАКИЙСКОЕ ДВИЖЕНИЯ В СОВЕТСКОЙ АРМЯНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Часть первая: Классовая борьба и социальная утопия

### Резюме

В статье рассматривается представление павликианского и тондракийского движений в советской армянской историографии с акцентом на их роль в качестве предвестников классовой борьбы и антифеодального сопротивления. Если ранние исследования рассматривали эти движения преимущественно с религиозной и богословской точек зрения, то советская армянская историография, опираясь на марксистскую идеологию и исторический материализм, пыталась переосмыслить их роль в социальной борьбе, скрытой под религиозной оболочкой. Опираясь на интерпретации представлений Энгельса о Реформации XVI в. и Крестьянской войны в Германии, советские авторы механически проецировали ключевые понятия марксистской историографии, такие как классовые противоречия, социальная утопия и крестьянское сопротивление на армянское Средневековье. В рамках этого богословские аспекты павликианского и тондракийского движений в значительной степени были вытеснены в угоду идеологическим требованиям времени.

В статье анализируются теоретические и фактические обоснования подобных утверждений, при этом подчеркивается использование анахроничного языка, а также демонстрируются ограничения при интерпретации павликианского и тондракийского движений в рамках марксистской историографии.

**Ключевые слова:** павликианское и тондракийское движения, марксистская историография, советская армянская историография, исторический материализм, социальная утопия, классовая и антифеодальная борьба, Энгельс, революция, Реформация.

## Մուտք

Պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների պատմաքննական վերլուծությունը նոր երանգավորում ստացավ խորհրդային շրջանում: Եթե նախորդ շրջանում հետազոտողները հիմնականում կարևորում էին կրոնադավանաբանական տեսանկյունից հարցի քննությունն ու սահմանափակվում էին սոսկ պավլիկյանների ու թոնդրակեցիների ուսմունքի վերլուծությամբ, ապա խորհրդային շրջանում կրոնական համատեքստը կա՛մ լիովին դուրս մղվեց, կա՛մ սկսեց ծառայել շարժումների սոցիալական ուղղվածությունը բացատրելուն:

Խորհրդահայ պատմագրությունը պավլիկյանների և թոնդրակեցիների նկատմամբ որդեգրեց «շարժում» բնորշումը, սակայն ոչ թե նրանց բարենորոգչական բնույթը ուրվագծելու համար (ինչպես ավետարանական հեղինակները), այլ նրանց **դասակարգային պայքարի առաջամարտիկներ** ներկայացնելու նպատակով: Խորհրդահայ հետազոտողները, թեև առանձին դեպքերում հղվում էին նախորդ շրջանի ուսումնասիրություններին, խիստ քննադատում և կամ լիովին ժխտում էին պավլիկյաններին ու թոնդրակեցիներին որպես սոսկ «կրոնական աղանդ» դիտարկելու մոտեցումները: Այլևս ժամանակավրեպ և հակազիտական էր համարվում հիմնախնդրի քննությունը **«բուրժուական պատմագրության տեսանկյունից»**, որով անտեսվում էր դրանց սոցիալ-դասակարգային բնույթը: Նման մոտեցմամբ՝ պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների գիտական քննությունը համարվում էր միմիայն խորհրդային շրջանի ձեռքբերում, երբ այն դրվեց **«մարքսիստական ուղղության վրա»** (Липшиц, 1952a; Липшиц, 1952b, 49–50; Մելիք–Բախշյան, 1953, 6–8; Иоаннисян, 1964, 101; Պողոսյան, 1975, 484–485; Առաքելյան, 1976, 280):

Ներկա հետազոտության շրջանակներում մենք վերանայել ենք նյութը մատուցելու մեթոդաբանությունը՝ ժամանակագրական հաջորդականության փոխարեն որդեգրելով **խնդրային-թեմատիկ սկզբունքը**: Հետազոտության նպատակն է վեր հանել խորհրդային շրջանում պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների պատմագիտական ընկալման կերպափոխումները և ձևավորված հիմնական պատումները (նարատիվները): Մեր համոզմամբ՝ խորհրդահայ պատմագիտության մեջ պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները երեք հիմնական ուղղություններով են ներկայացվել՝ **իբրև դասակարգային շարժում, ազատագրական պայքար և «Հայկական Վերածննդի» վկայություն**: Սույն հետազոտության մեջ

անդրադարձել ենք միայն դասակարգային պայքարի թեզին՝ մյուս երկու մոտեցումների քննությունը թողնելով հետագային:

Ըստ այդմ՝ խնդիր ունենք լուսաբանելու, թե ինչ տեսական ու փաստական հիմքերի վրա էր կառուցվում պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումներին վերագրվող դասակարգային պայքարի թեզը, ինչպես էր վերաիմաստավորվում նրանց ուսմունքը, և ինչպիսի մեթոդաբանական սահմանափակումների ենք բախվում պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները մարքսիստական պատմագրության կադապարով դիտարկելիս:

## 1. Խորհրդահայ պատմագրության մարքսիստական հայեցակարգը

Պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների քննությունը խորհրդահայ պատմագիտության մեջ մեծապես կրում է պատմությունն ընկալելու մարքսիստական հայեցակարգի ազդեցությունը: Համաձայն այս տեսության՝ հասարակական զարգացման դինամիկան բացատրվում է **պատմական մատերիալիզմի** դիրքերից, ըստ որի՝ արտադրության ոլորտում առկա հակասությունները ծնում են **դասակարգային պայքար**՝ դառնալով պատմության շարժիչ ուժ: Այս հիմքի վրա խորհրդային պատմագրությունը ընդունեց հայտնի **հինգ հասարակական ֆորմացիաների տեսությունը**, որով պատմությունը բաժանվեց նախնադարյան-համայնական, ստրկատիրական, ֆեոդալական, կապիտալիստական և կոմունիստական հասարակարգերի: Յուրաքանչյուր հասարակարգի բնորոշ էին ներդասային հակասությունները, որոնք հանգուցալուծելու էր միայն ապագա կոմունիստական հասարակարգը՝ ներդաշնակություն բերելով (Zahoor & Bilal, 2013, 31-32): Ընդ որում՝ ներդասային հակասության հանգուցալուծումը կապվում էր հեղափոխության հետ, որով, որպես կանոն, քանդվում էր սեփականության հին համակարգը, իսկ տիրող դասակարգը՝ փոխարինվում այլ դասակարգով (Kazhdan, 1982, 2): Նման համակարգում փաստորեն **հասարակական վերափոխումը գերազանցապես սոցիալ-տնտեսական գործոնների արդյունք է**, և հենց արտադրության եղանակն է սահմանում գաղափարախոսական ու քաղաքական վերնաշենքը (պետություն, կրոն, մշակույթ և այլ)<sup>2</sup> (Zahoor & Bilal, 2013, 30-31):

<sup>2</sup> Պատմական մատերիալիզմի առանցքային կատեգորիաներն են **հիմքը (բազիս)** և **վերնաշենքը**: Մարքսի և Էնգելսի համոզմամբ՝ հասարակության արտադրական

Այսպես, բոլոր հասարակարգերում, բացառությամբ կոմունիստականի, գոյություն ունեն շահագործող (տիրող) և շահագործվող (ձնշված) դասեր, և միայն առաջինն ունի սեփականություն: Շահագործման և սեփականության մարքսիստական տեսական հղացքը, սակայն, քննադատության է ենթարկվում առ այն, որ մասնավոր սեփականության մասին Մարքսի պատկերացումները տեղին են իր ժամանակի համար, և խիստ ժամանակավրեպ (անաքրոնիստական)՝ միջնադարի պարագայում: Բրաունը սա բացատրում է նրանով, որ սեփականությունը միջնադարում ընկալվում էր միայն հողի նկատմամբ իրավունքով, և փաստորեն ո՛չ հողատերը, ո՛չ էլ գյուղացին ժամանակակից բացարձակ իմաստով «սեփականություն» չունեին: «Ֆեոդալական սեփականությունը» ենթադրում էր, որ գյուղացու կողմից մշակվող նույն հողի նկատմամբ իրենց իրավունքը միաժամանակ կարող էին պնդել և՛ հողատերը, և՛ վերջինիս սենյորը: Հետևաբար տեղին չէ ֆեոդալական շահագործումը ընկալել այդ ժամանակ գոյություն չունեցող սեփականության իրավունքի հիմքով (Brown, 2011, 16-17): Այս կերպ տեսանելի է այն հակասությունը, որ գոյություն ունի միջնադարյան իրողությունների և մարքսիստական տեսական մոտեցումների միջև, որոնք կիրառել են նաև խորհրդահայ հեղինակները:

Չնայած նշված հակասությանը՝ խորհրդահայ պատմագրությունը ևս որդեգրեց պատմության հնգափուլ մոդելը 1967-1984 թվականներին հրատարակված «**Հայ ժողովրդի պատմություն**» ակադեմիական բազմահատորյակում: Պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները, որոնք միջնադարի իրողություններ էին, դասակարգվեցին իբրև «**հայկական ֆեոդալիզմի**» դրսևորումներ, ընդ որում՝ պավլիկյանությունը՝ *վաղ* (III-IX դարեր) (Բարթիկյան, 1984), իսկ թոնդրակյանությունը՝ *գարգացած* (IX դարի կես-XIV դարի կես) փուլերի (Առաքելյան, 1976): Ուշադրություն դարձնենք, որ նման բաժանումը որոշակի աստիճանակարգություն էր ստեղծում նրանց միջև, քանզի թոնդրակյան շարժումը՝ որպես գարգացած ֆեոդալական հարաբերությունների արգասիք, դասակարգային պայքարի ավելի հստակ երանգավորում էր ստանում, քան սաղմնային

---

ուժերը ձևավորում են նրա արտադրական հարաբերությունները, և հենց արտադրական հարաբերությունների ամբողջությունն էլ համարվում է հասարակության «**տնտեսական հիմքը**»: Վերջինս էլ ձևավորում և «սահմանում» է հասարակության իրավական, քաղաքական և գաղափարական հարաբերություններն ու հատատությունները, այսինքն՝ **վերնաշենքը**: Այս կերպ պետությունը և առհասարակ հասարակական գիտակցության բոլոր ձևերը տնտեսական կարգից բխող և տնտեսական կարգին համապատասխանող իրողություններ են մեկնաբանվում (Rigby, 1997):

Ֆեոդալիզմի շրջանում ի հայտ եկած պավլիկյան շարժումը: Մեր դիտարկմամբ՝ հենց սա է պատճառը, որ սկզբնական շրջանում խորհրդահայ հետազոտողներին ավելի շատ թոնդրական շարժումն էր հետաքրքրում՝ որպես հակաֆեոդալական պայքարի օրինակ:

Այս հարացույցով պավլիկյան և թոնդրական շարժումները փաստորեն դիտարկվում էին ոչ թե որպես դավանական շեղում, այլ սոցիալ-տնտեսական խոր հակասությունների արտացոլում: Այդ կերպ էին կրոնն ու կրոնական իրողությունները մեկնաբանում **Կարլ Մարքսը** (1818–1883) և **Ֆրիդրիխ Էնգելսը** (1820–1895): Հայտնի «**կրոնը հաշիշ է ժողովրդի համար**» ձևակերպմամբ Մարքսը պնդում է, որ կրոնը, ի վիճակի չլինելով գործնական լուծում տալ սոցիալական խնդիրներին, հասարակության ճնշված խավերին խոստանում է ազատագրում երկնքում, այն է՝ պատրանքային երջանկություն: Ահա թե ինչու հասարակության ստորին շերտերը կրոնական շարժումներում են գտնում իրենց մխիթարությունը: Մինչդեռ իրական ազատագրումը, ըստ Մարքսի, պահանջում է վերացնել հենց այն սոցիալական պայմանները, որոնք կրոնական պատրանքներ են ծնում (Marx, et al., 2001, 19–22):

Զարգացնելով Մարքսի հայացքները՝ Էնգելսը «**Գյուղացիական պատերազմը Գերմանիայում**» (1850) աշխատությունում միջնադարյան «աղանդավորական» շարժումները համարում էր **կրոնական բողի ներքո սոցիալական շարժումներ**: Ելնելով պատմական մատերիալիզմի սկզբունքներից՝ 1524–1525 թվականներին Գերմանիայում տեղի ունեցած գյուղացիական պատերազմի պատճառներն Էնգելսը տեսնում է առավելապես սոցիալ-տնտեսական գործոններում՝ անտեսելով կամ երկրորդայնացնելով քաղաքական և կրոնական դրդապատճառները: Նրա դիտարկմամբ՝ XVI դարի կրոնական պատերազմները Եվրոպայում ամենևին էլ կրոնի համար չէին, այլ որոշակի դասակարգային շահերի (Энгельс, 1952, 33): Միջնադարում աստվածաբանությունը կլանել էր մարդու նտավոր գործունեության բոլոր ոլորտները (իրավունք, փիլիսոփայություն, քաղաքականություն և այլն), իսկ եկեղեցին ֆեոդալական համակարգի անբաժան մասն էր դարձել: Հետևաբար ցանկացած բողոք ընդդեմ ֆեոդալական համակարգի ինքնին մարտահրավեր էր եկեղեցուն՝ իբրև ֆեոդալական շահագործող հաստատության: Ահա թե ինչու, Էնգելսի պնդմամբ, հենց «կրոնական աղանդների» տեսք էին ընդունում բոլոր քաղաքական և սոցիալական «հեղափոխական գաղափարախոսությունները» (Энгельс, 1952, 34; Marx, et al., 2001, 78):

Պավլիկյաններին և թոնդրակեցիներին՝ իբրև կրոնական քողի ներքո հանդես եկող սոցիալական շարժումներ ներկայացնելու գաղափարն ուղղակի փոխառություն է Էնգելսից, որի «Գյուղացիական պատերազմը Գերմանիայում» աշխատությունը խորհրդահայ հեղինակների համար ուներ դասագրքային նշանակություն և անպայմանորեն հղվում էր: Բացի այս՝ խորհրդահայ հեղինակները մարքիստական պատմագրությունից փոխառեցին մի շարք հասկացություններ, ինչպիսիք են **շահագործող (տիրող) և շահագործվող (ձնշվող) դասակարգեր, գյուղացիությունը՝ սոցիալական շարժումների առանցքային ուժ, եկեղեցին՝ հարստահարող հաստատություն՝** դրանք համապատասխանեցնելով իրենց հետազոտական նպատակներին:

Այսպես, խորհրդահայ պատմագրությունը որդեգրեց մարքսիզմի տեսական հիմքերը՝ դրանք տեղայնացնելով հայկական իրողությունների և մասնավորապես՝ հայկական միջնադարի ու պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների վրա: Հիմքում ունենալով պատմության ընկալման մարքսիստական հայեցակարգը՝ խորհրդահայ պատմագիտությունը պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումներին տվեց դրական մեկնաբանություն ոչ թե իրենց աստվածաբանական հայացքների, այլ ենթադրելի **հեղափոխական ոգու և սոցիալական առաջադեմ գաղափարների** համար: Նրանց ուսմունքը հասկանալիորեն դուրս թողնվեց մեկնաբանությունից և կամ սկսեց մեկնաբանվել հիմնավորապես սոցիալական ենթատեքստով: Ինդիքը մեզանում այլևս սկսեց դիտարկվել դասակարգային պայքարի կաղապարով՝ հիմքում ունենալով նաև վրացական արմատներով արևելագետ ու հնագետ **Նիկողայոս Մառի** (1865-1934) և բյուզանդագետներ **Միտրոֆան Լևչենկոյի** (1890-1955) և **Ելենա Լիպչիցի** (1901-1990) հետազոտությունները (Մարր, 1934, 30; Левченко, 1940, 116-117, 138; Липшиц, 1952a; Липшиц, 1952b):

2. Թոնդրակյան շարժման հասարակական մեկնաբանությունները

Պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները հասարակական և դասակարգային պայքարի համատեքստում քննարկելու փորձերը սկիզբ են առել 1940-ական թվականներից: Սա ամենևին պատահական չէր, քանզի 1947 թվականին ՀԿԿ Կենտկոմը խորհրդային հայագետների առաջ խնդիր էր դրել «ուսումնասիրել և լուսաբանել Հայաստանում դասակարգային պայքարի պատմության և օտարերկրյա կեղեքիչների դեմ հայ ժողովրդի ազատագրական շարժման պատմության վերաբերյալ

Վեյս համահայկական հանդես, ժԸ (ԻԴ) տարի, թիվ 1(93), հունվար-մարտ, 2026

մի շարք թեմաներ» (Մելիք-Բախշյան, 1953, 10): Ի սպաս Կոմկուսի պատվերի՝ որպես Հայաստանում դասակարգային պայքարի օրինակ սկսեցին դիտարկվել նաև «աղանդավորական» շարժումները: Ուշագրավ է, որ սկզբնական շրջանում հետազոտողներին հետաքրքրում էր հատկապես թոնդրակյան շարժումը՝ որպես «հայկական զարգացած ֆեոդալիզմի» իրողություն:

Թոնդրակեցիների սոցիալական պայքարի գաղափարը խորհրդահայ հետազոտողներից առաջինը քննարկել է **Վարդգես Համազասպյանը** (1911-1992), իսկ **Աշոտ Հովհաննիսյանը** (1887-1972), **Սերոբ Պողոսյանը** (1904-1983), **Բաբկեն Առաքելյանը** (1959-1990), **Կարեն Յուզբաշյանը** (1927-2009) և այլք, իրենց հետազոտություններում զարգացրել ու վերջնականապես ամրագրել են այն: Որոշ առանձնահատկություններով՝ հետազոտողների կարծիքները փոխլրացնող են, հետևաբար մեր անդրադարձն ընդհանրական է:

IX-X դարերում՝ Հայոց Բագրատունիների թագավորության շրջանում, տեղի ունեցած սոցիալ-տնտեսական փոփոխությունների, քաղաքների աճի և առևտրատնտեսական նոր հարաբերությունների ազդեցությամբ խորացել էին դասակարգային հակասությունները: Թոնդրակյան շարժումն էլ առաջացել էր այդ հակասությունների համատեքստում և **աղանդավորական քողի ներքո** «ֆեոդալական լծից» ձնշված **գյուղացիության պայքարն** էր իր աշխարհիկ և հոգևոր կեղեքիչների դեմ (Համազասպյան, 1949, 37-56; Համազասպեան, 1973, 10-16; Պողոսյան, 1975, 464-465): Հենց այս պատճառով թոնդրակյան շարժումը «**հեղափոխական շարժում**» (Համազասպյան, 1949, 59) կամ «**հեղափոխական ընդդիմություն**» (Հովհաննիսյան, 1956, 8-9) էր որակվում, որի շարժիչ ուժը գյուղացիությունն էր:

Հետևելով Էնգելսին՝ խորհրդահայ հեղինակները թոնդրակեցիների՝ կրոնական քողով ծածկված սոցիալական պայքարը բացատրում էին նրանով, որ հնարավոր չէր միջնադարում սոցիալական հավասարության համար պայքարել՝ առանց իշխող կրոնական գաղափարախոսությունը թիրախավորելու: Պատահական չէ, որ թոնդրակյան շարժումն առաջին հերթին ուղղված էր «ֆեոդալական հասարակարգը սրբագործող» եկեղեցու և հոգևորականության դեմ (Համազասպյան, 1949, 57, 60; Համազասպեան, 1973, 16-17; Մանուչարյան, 1974, 121):

Համազասպյանը հիմնավորում էր այն տեսակետը, համաձայն որի՝ քանի որ թոնդրակյան շարժման կորիզը գյուղացիությունն էր, այն պայքարում էր «**հանուն արդարացի սոցիալ-տնտեսական հարաբե-**

**րությունների»** և հենց գյուղացիության վիճակի բարելավման (Համազասայան, 1949, 56): Ավելի ուշ վերաձևակերպում է թոնդրակեցիների նպատակը՝ ձեռք բերել **«բոլոր աշխատավորների համար ազատ կենսի եւ իրենց իսկ կողմից ստեղծուող նիւթական բարիքների հաւասար բաշխման իրաւունքի պայմաններ»** (Համազասայան, 1973, 27): Նման տեսակետ է հայտնում նաև Հովհաննիսյանը՝ նշելով, որ թոնդրակեցիները ձգտում էին կառուցել **երկնային դրախտը երկրի վրա՝** մերժելով անմահության ու հանդերձյալ կյանքի գաղափարը. արդ, **«արդար համայնակենցաղ»** ստեղծելու նպատակ էին հետապնդում (Հովհաննիսյան, 1956, 16-17):

Ուշագրավ է, որ երկնային դրախտը երկրի վրա կառուցելու «աղանդավորների» գաղափարն ուղղակիորեն վերցված է Էնգելսից: Ընդհատ այնպես, ինչպես Էնգելսը XVI դարում Գերմանիայում Ռեֆորմացիոն շարժման արմատական թևի առաջնորդ **Թոմաս Մյունցերին** է վերագրում համայնական հավասարության տեսլականը, նույն կերպ խորհրդահայ պատմագիտությունը թոնդրակեցիներին է վերագրում համայնավարական գաղափարներ՝ «աստվածաբանական հայացքների քողի ներքո» փնտրելով նրանց հեղափոխական սոցիալական ծրագիրը: Թոնդրակյան համայնքները ներկայացվում են որպես իրավահավասարության և համայնական սեփականության սկզբունքներով հիմնված համայնքներ (Պողոսյան, 1975, 479-480), թոնդրակեցիները՝ կեցության «ֆեոդալական» սկզբունքներն ամպախող և ժամանակի համար առաջադեմ գաղափարներ հռչակող հեղափոխականներ (Համազասայան, 1949, 64): Ավելին՝ աշխարհիկ իշխանությունների կողմից հիմնվող եղբայրությունները և ուխտերը «ձևականորեն ընդօրինակում էին թոնդրակյան համայնքների քարոզած հավասարության սկզբունքը» իբրև թոնդրակյան շարժման տարածումը կասեցնելու նպատակով (Հովհաննիսյան, 1957, 372):

Էնգելսի մեկնաբանմամբ՝ Աստծո թագավորությունը Մյունցերը պատկերացնում էր որպես առանց դասային տարբերությունների և մասնավոր սեփականության հասարակության հաստատում (Энгельс, 1952, 45-46): Արդ, գերմանական մարքսիստական պատմագրության «հեղափոխական հերոս»<sup>3</sup> Թոմաս Մյունցերը, որն ընկալվում էր որպես

<sup>3</sup> Մյունցերի՝ իբրև հեղափոխական գործչի, կերպարը սոցիալական ուտոպիայով ամանցքային էր հատկապես Գերմանիայի Դեմոկրատական Հանրապետությունում (1949-1990), իսկ Ռեֆորմացիան այս շրջանում հայտնի էր **«Վաղ բուրժուական գերմանական հեղափոխություն»** անվամբ (Pettersson, 2023; Peachey, 1970, 4-6):

**արդի համայնավարության (կոմունիզմի) նախակարապետ** և իր ժամանակից առաջ անցած գործիչ (Friesen, 1965, 306–307), մեզանում դառնում է թոնդրակյան շարժման հիմնադիր **Սմբատ Զարեհավանցին** իր «հեղափոխական դրույթներով» (Համազասպյան, 1949, 60–61, 64): Շեշտվում է, որ «միջնադարյան հայ իրականության խոշոր գործիչ և մտածող» Սմբատը ո՛չ ազնվական էր, ո՛չ էլ հոգևորական, այլ **«ազատ գյուղացի»** (Պողոսյան, 1975, էջ 466):

Ռեֆորմացիայի մարքիստական մեկնաբանության քննադատներից Ա. Ֆրիզենն իրավացիորեն նշում է, որ համայնական հիմունքներով հասարակության կազմակերպման գաղափարը միջնադարյան իրականությանն ամենևին խորթ ու նոր չէր: Մյունցերի պատկերացրած համայնավարությունը «Գործք Առաքելոց»-ում<sup>4</sup> վկայված վաղ քրիստոնեական համայնքների օրինակով էր և ոչ մի առնչություն չունեի համայնավարության մարքսիստական ըմբռնման հետ (Friesen, 1965, 319–320)<sup>5</sup>: Ըստ այդմ՝ թեական է դառնում թոնդրակեցիներին նմանատիպ սոցիալական ուտոպիա վերագրելու գաղափարը ևս:

Ինչո՞վ հիմնավորել թոնդրակեցիների «սոցիալական երազանքը» (Համազասպեան, 1973, 27), եթե նախ՝ նրանց գրականությունը մեզ չի հասել, ապա՝ եղած սկզբնաղբյուրները շարժման սոցիալական կողմի մասին լռում են: Ավելին՝ առնչվում ենք Գրիգոր Նարեկացու և Գրիգոր

---

Մյունցերի կերպարն ուսումնասիրվել է նաև խորհրդային շրջանում: Այս առումով ուշագրավ է խորհրդային միջնադարագետ **Մոխսեյ Սմիրնինի** (1895–1975) աշխատությունը՝ **«Թունաս Մյունցերի ժողովրդական Ռեֆորմացիան և Մեծ գյուղացիական պայքերավումը»** վերնագրով, որը 1948 թվականին արժանացավ Ստալինյան մրցանակի (Kazhdan, 1982, 11):

<sup>4</sup> «Իսկ հավատացյալներն ամենքը միասին էին, և նրանց ունեցվածքն էլ ընդհանուր էր: Նրանք վաճառում էին իրենց կավածքներն ու հարստությունը և բաժանում բոլորին, ում ինչ որ պետք լիներ» (Գործք 2:44–45): «Եվ հավատացյալների բազմությունը մեկ սիրտ ու մեկ հոգի էր: Եվ նրանցից ոչ ոք չէր ասում, թե իր ինչքերն իրենն են, այլ ամեն ինչ նրանց համար ընդհանուր էր: [...] Եվ նրանց մեջ ոչ ոք մի բանի կարոտ չէր, որովհետև, ովքեր ազարակների կամ ապարանքների տեր էին, վաճառում էին դրանք և վաճառվածի գումարը բերում–դնում էին առաքյալների տրամադրության տակ, նրանք էլ բաշխում էին յուրաքանչյուրին, ում ինչքան պետք էր լինում» (Գործք 4:32–35): Նոր Կտակարանի այս և հետագա բոլոր մեջբերումները կատարել ենք ըստ Աստվածաշնչի՝ «Նոր Էջմիածին» թարգմանության 2021 թվականի հրատարակության:

<sup>5</sup> Մյունցերը համոզված էր, որ Աստծո հազարամյա թագավորության գալստյամբ իշխանությունը «ընտրյալներին» էր անցնելու, սակայն ընտրյալ լինելը դասային պատկանելությամբ չէր որոշվում, այլ Աստծո Խոսքով առանջորդվելով (Friesen, 1965, 317–323; Goertz, 2019, 66–74): Հետևաբար «աթեիստ–կոմունիստ» Մյունցերի կերպարը չի համապատասխանում իրականությանը և խեղաթյուրում է պատմության ընկալումը՝ անաքրոնիստական եզրույթաբանություն պարտադրելով (Friesen, 1965, 321):

Մագիստրոսի մոտ հանդիպող մի արժեքավոր վկայության կամայական մեկնաբանությանը: Այսպես, թոնդրակեցիները սերն ավելի էին կարևորում, քան պսակը. **«գպսակն ագնոսն, եւ գոր սիրով մերձենան յիրեարս, կատարեալ սէր համարին եւ յԱստուծոյ, եւ հաճոյ Քրիստոսի, թէ Աստուած սէր է, եւ գսիրով միատրիլն կամի եւ ոչ գպսակ»** (Գրիգոր Նարեկացի, 1994, 619): Պսակի խորհրդի մերժումը հարված էր եկեղեցու միջամտությանը պսակի արարողությանն ու եկեղեցու հեղինակությանն ընդհանրապես: Սկզբնաղբյուրները, սակայն, առիթը բաց չեն թողնում թոնդրակյան համայնքներում տիրող «ազատ սիրո» գաղափարը որպես նրանց շարքերում տարածված անառակություն մեկնաբանել (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 160-162; Արիստակես Լաստիվերցի, 1971, 92-93; Бартикян, 1962a, 139): Ասել է թե՛ թոնդրակեցիները խտրություն չէին դնում կանանց, տղամարդկանց և անգամ ընտանիքների միջև (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 160): Այս վկայությունը Համազասայանն ու Հովհաննիսյանը օգտագործում են՝ հիմնավորելու, որ թոնդրակյան համայնքներում իրավահավասարություն էր տիրում՝ առանց ընտանիքների միջև տարբերությունների (Համազասայան, 1949, 62-63; Հովհաննիսյան, 1956, 16-17; Համազասայան, 1973, 19):

Ուշագրավ է, որ Համազասայանն ինքն է ընդունում, որ սկզբնաղբյուրներում վկայված չէ թոնդրակեցիների համայնական իրավահավասարության մասին: Փոխարենը, սակայն, կարծում է, որ սկզբնաղբյուրների լռությունն է խոսում հոգուտ իր տեսակետի (Համազասայան, 1949, 63; Համազասայան, 1973, 19-20): Ավելի ուշ՝ Առաքելյանը ևս ընդգծում է, որ չնայած թոնդրակյան շարժումը հուժկու սոցիալական շարժում և առաջադեմ իրողություն էր, «հասարակության վերափոխման դրական ծրագիր» չուներ (Առաքելյան, 1976, 305):

Նկատենք, որ սկզբնաղբյուրները թշնամաբար են տրամադրված թոնդրակեցիների նկատմամբ նրանց **«դավանական շեղման»** համար և ամեն կերպ ջանում են պատկերել «աղանդավորներին» վատագույն երազներով ինչպես իրենց պախարակելի ուսմունքի համար, այնպես էլ կենցաղավարության մեջ: Եթե ունեցվածքի ընդհանրությունն իսկապես բնորոշ լիներ թոնդրակեցիներին, ոչինչ չէր խանգարի հեղինակներին դրա մասին գրելու, քանզի նման վկայությունը ևս կծառայեցվեր թոնդրակեցիների «վատագույն» կողմերը լուսաբանելուն: Սկզբնաղբյուրների լռությունն այս հարցում, մեր համոզմամբ, ոչ թե խոսում է թոնդրակեցիների համայնավարության տեսության օգտին, այլ ընդհակառակը՝ ամեն կերպ հակասում է դրան:

Հակված ենք կարծելու, որ թոնդրակեցիների «սոցիալական ուտոպիայի» հիմնախնդիրը ապացուցելի չէ: Խորհրդահայ պատմագիտությունը թոնդրակյան շարժմանը փորձում է համապատասխանեցնել ընդհանուր սեփականության և հավասարության սոցիալիստական գաղափարներ, ինչը պարզապես ժամանակի գաղափարախոսական շրջանակի ներքո միջնադարյան կրոնական շարժումը դիտելու միտում է: Այս տեսակետը չի հիմնավորվում ոչ մի սկզբնաղբյուրով և արտացոլում է մարքսիստական պատմագրության մոտեցումը՝ «կրոնագերծել» կրոնական շարժումները, դիտարկել դրանք դասակարգային պայքարի արդյունք և վերագրել սոցիալական ծրագրեր:

Կրկին՝ ձիշտ այնպես, ինչպես Էնգելսն է նսեմացնում Մյունցերի կրոնական հայացքները (Энгельс, 1952, 45-46; Löwy, 1998, 82-83), նույն կերպ և խորհրդահայ պատմագրությունը բավարար ուշադրություն չի դարձնում թոնդրակեցիների ուսմունքին: Մինչդեռ թոնդրակեցիների «հեղափոխականությունը» հենց նրանց ուսմունքի մեջ էր, ոչ թե ենթադրելի սոցիալական ծրագրի: Նրանք չէին ընդունում եկեղեցական արարողությունները, խորհուրդները (մասնավորապես՝ մկրտությունը, հաղորդությունն ու պսակը), մատաղը, խաչի պաշտամունքը, հարության գաղափարը (Գրիգոր Նարեկացի, 1994, 617-623; Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 148-170; Արիստակես Լաստիվերցի, 1971, 98; Պօղոս Տարօնացի, 1752, 260-263): Այսինքն՝ եկեղեցին՝ իբրև հաստատություն, և հոգևորականությունը՝ իբրև միջնորդ մարդու և Աստծո միջև, ընդունելի չէին թոնդրակեցիների համար, քանզի, դատելով վկայություններից՝ նրանք **«անտեսանելի եկեղեցու»** գաղափարի կրողն էին. **«եկեղեցին մարդկանցից շինվածը չէ, այլ միայն մենք ենք, և Մաշտոց գիրքն ու նրա մեջ սահմանվածները՝ խաչի, եկեղեցու օրհնությունները և այլն, ընդունելի չեն»** (Ներսես Շնորհալի, 2011, 259-260):

Նման գաղափարները, անշուշտ, կարող էին ունենալ **սոցիալական հետևանքներ**, որը, սակայն, ոչ մի կերպ չի կարելի հավասարեցնել սոցիալիստական փորձառությանը:

### 3. Թոնդրակյան շարժման վերելքի և անկման խորհրդահայ մեկնաբանությունները

Խորհրդահայ պատմագրությունը թոնդրակյան շարժման վերելքն ու անկումը մեկնաբանում էր դասակարգային պայքարի մարքսիստա-

կան կաղապարի միջոցով: Նախ՝ շարժումը ներկայացվում էր որպես IX-XI դարերի **գյուղացիական ապստամբություն**, քանզի հենց գյուղացիությունն էր ընկալվում շարժման կորիզ: Այս մոտեցման հիմքը մարքսիստական պատմագրության այն ընկալումն էր, որ XVI դարում Գերմանիայում Ռեֆորմացիայի արմատական հեղափոխական թևը հենց գյուղացիությունն էր, և 1524-1525 թվականների Գյուղացիական պատերազմը Ռեֆորմացիայի անբաժան մասն էր: Այս կերպ փաստորեն գյուղացիական ապստամբություններն ու հեղափոխությունն իրարից անջատ չէին դիտարկվում: Մյուս կողմից՝ թոնդրակյան շարժման անկումը բացատրվում է **«դասակարգային հակասություններով»**, երբ ազնվականների և հոգևորականների ներգրավումը թուլացրեց դրա հեղափոխական բնույթը, ինչն արդեն Էնգելսի հայացքների ակնհայտ տեղայնացում է հայ իրականության վրա: Արդ, երկու մոտեցումները ծառայեցվում են՝ ընդգծելու թոնդրակյան շարժման դասակարգային և հակաֆեոդալական բնույթը և հիմնավորելու շարժման սոցիալական նպատակները:

1970-ական թվականներից սկսած՝ խորհրդահայ պատմագրությունը որդեգրեց գյուղացիական ապստամբությունները և կրոնական այլախոհությունը չտարանջատելու մոտեցում: **«Հայ ժողովրդի պատմություն»** բուհական դասագրքում (1975) և ակադեմիական բազմահատորյակում (1976) թոնդրակյան շարժումն արդեն իսկ ներառված է Հայաստանում IX-XI դարերի գյուղացիական կամ սոցիալական շարժումների խորագրի ներքո: Թոնդրակեցիները նշվում են որպես X դարում հատկապես Սյունիքում (Յուր, Տամալեկք, Ավելադաշտ և Բերդ գյուղերում) բռնկված գյուղացիական ապստամբությունների կազմակերպիչներ և մասնակիցներ (Պողոսյան, 1975, 467-471; Առաքելյան, 1976, 293-295): Տաճատ Սահակյանի (1916-1999) պնդմամբ՝ այս ապստամբությունների անմիջական պատճառը Սյունյաց իշխանների կողմից մի շարք գյուղերի նվիրաբերումն էր Տաթևի վանքին, իսկ վանքապատկան հողերում գյուղացիներն առավել դաժանաբար էին շահագործվում, քան աշխարհիկ հողատերերի կալվածքներում (Սահակյան, 1956, 37-39):

Սյունիքի գյուղացիական ապստամբությունների մասին պատմող Ստեփանոս Օրբելյանը, սակայն, այս կապակցությամբ ընդհանրապես չի հիշատակում թոնդրակեցիներին: Չնայած սրան՝ խորհրդահայ պատմագրությունը փորձում է անպայմանորեն տեսնել թոնդրակեցիների գաղափարական ու կազմակերպչական ազդեցությունը Սյունիքի գյուղացիական ապստամբությունների վրա: Հովհաննիսյանը, օրինակ,

Վեյ համահայկական հանդես, ժԸ (ԻԴ) տարի, թիվ 1(93), հունվար-մարտ, 2026

հակված է ցուրաբերոցի ապստամբների շարքում թոնդրակեցիների տեսնելուն՝ նշելով, որ մյուռոնը թափելուն<sup>6</sup> ունակ էին հենց նրանք (Иоаннисян, 1964, 105): Նրա այս պնդումը հիմնվում է այն վկայության վրա, որ Սմբատ Զարեհավանցին մյուռոնը համարում էր ժողովրդին խաբելու միջոց (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 154): մյուռոնը որևէ ակնածելի նշանակություն թոնդրակեցիների համար չունեց:

Թեպետ Սյունիքի գյուղացիական ապստամբություններն իրապես ունեցել են սոցիալական բովանդակություն, քանզի գյուղացիները չեն ցանկացել իրենց գյուղերը հանձնել օրըստօրե հարստացող Տաթևի վանքին, այդուհանդերձ թոնդրակեցիների հետ դրանք ոչ մի առնչություն չեն ունեցել: Ամենևին էլ պարտադիր չէ միջնադարյան հայկական իրականության մեջ որևէ գյուղացիական ապստամբություն համարել «աղանդավորական» շարժման մի մաս: Բնականաբար, գյուղերի բնակիչներն ունեցել են ապստամբելու անմիջական պատճառներ և համատարած բարկության մթնոլորտում թիրախավորել են հենց վանականներին ու եկեղեցուն ընդհանրապես: Նկատենք նաև, որ Սյունիքն ընդհանրապես դուրս է թոնդրակեցիների աշխարհագրական տեղաբաշխվածության սահմաններից<sup>7</sup>: Սա ցույց է տալիս, որ գյուղացիական ընդվզումները և թոնդրակյան շարժումը շաղկապելը մարքսիստական պատմագրությունից փոխառված մեթոդաբանություն է:

Եթե թոնդրակյան շարժման վերելքը մեկնաբանվում է գյուղացիական ընդվզումներով, ապա շարժման անկումը բացատրվում է «**դասակարգային հակասությունների**» տեսությամբ, որը ևս էնգելսյան մոտեցումների ակնհայտ տեղայնացում է հայ իրականության վրա: Էնգելսը Ռեֆորմացիայի սկզբից արդեն տեսանելի էր համարում շարժման պառակտումը **դասակարգային շահերի անհամապատասխանությունից**, գյուղացիներն ու պլեբեյները (քաղաքային ստորին խավը) շուտով թշնամացան Մարտին Լութերի խմբավորման (բյուրգերներ (քաղաքային հա-

<sup>6</sup> Չհամակերպվելով իրենց գյուղերը Տաթևի վանքին հանձնելու հետ՝ Ցուրաբերոցի բնակիչները՝ որպես «անաստուածք, ժպիրիք և ելուզակք», գիշերով հարձակվել էին Տաթևի վանքի վրա, ծերերին սրի քաշել և կողոպտել վանքի հարստությունները: Պատմիչն առանձնահատուկ կերպով ընդգծում է, որ ցուրաբերոցիներն իրենց հետ «**տարան և արծաթի սափորով գնեռոնն և վայթեցին ընդ քարն**» (Ստեփանոս Օրբելեան, 1910, 247):

<sup>7</sup> Թոնդրակեցիների հիմնական կենտրոնները Մեծ Հայքի **Տուրուբերան** և **Բարձր Հայք** աշխարհներում էին: **Թոնդրակը** և **Խնուսը**՝ Տուրուբերանի **Ապահունիք** և **Վարաժնունիք** գավառներում համապատասխանաբար, իսկ **Հարքը** գավառ էր Տուրուբերանում: **Թուլայը**, **Կաշեն**, **Աղյուտն** և **Բազմադրյուրը** Բարձր Հայքի **Մանանաղի** գավառում էին:

րուստ խավը) և ազնվականներ) հետ դրա «չափավոր» նպատակների պատճառով (Энгельс, 1952, 66): Նույն կերպ Պողոսյանը թոնդրակյան շարժման մեջ առանձնացնում է գյուղացիների ու քաղաքային ստորին շերտի շահերը ներկայացնող հեղափոխական թևը և «ոչ աշխատավորական խավերի» պահանջները ներկայացնող չափավոր թևը (Պողոսյան, 1975, 476–477): Այս դիտարկմամբ, փաստորեն, իրական հեղափոխության կրողները ոչ թե հասարակության վերին, այլ ստորին՝ ճնշված շերտերն են, իսկ առաջինների մասնակցությունը միայն թուլացնում ու պառակտում է հեղափոխական շարժումները: Փաստորեն թոնդրակյան շարժումն արմատական էր, քանի դեռ գյուղացիական էր, բայց հենց ներառեց հոգևորականության ու ազնվականության ներկայացուցիչների, կորցրեց իր «հեղափոխական» բնույթը (Հովհաննիսյան, 1957, 376–377; Համազասպեան, 1973, 24–25): Ավելին՝ նշվում էր, որ թոնդրակյան շարժման սոցիալական կազմի փոփոխությունը «երերուն տարրերի»՝ լրտեսների ու մատնիչների թափանցման հնարավորություն ստեղծեց՝ տարբեր ուղղությունների պառակտելով (Առաքելյան, 1976, 305): Սկզբնաղբյուրների վկայությունները, սակայն, այլ պատկեր են ուրվագծում:

Արիստակես Լաստիվերցին պատմում է թոնդրակեցիներ Հակոբոս Եպիսկոպոսի<sup>8</sup>, Մանանադիի Կունծիկ աբեղայի և նրան միացած Վրվեռ իշխանի ու ազնվական կանանց<sup>9</sup> մասին: Երկու դեպքում էլ անհնար է պնդել, որ հենց նրանց մասնակցությունն է թուլացրել թոնդրակյան շարժումը: Այսինքն՝ «դասակարգային հակասություն» կամ շարժման պառակտում դասակարգային շահերի պատճառով չի նկատվում: Հակոբոս Եպիսկոպոսին, օրինակ, պաշտպանում էին Հարք գա-

<sup>8</sup> Հարք գավառի եկեղեցիների վերակացու Հակոբոս Եպիսկոպոսը քահանաներին ձեռնադրում էր ըստ արժանավորության, կարևորում էր անձամբ մեղանչողի ապաշխարությունը և անօգուտ համարում պատարագն ու մատաղը: Թեպետ նա վայելում էր գավառի բոլոր իշխանների համակրանքն ու պաշտպանությունը, որպես «աղանդավոր» բանտարկվում է Սարգիս Ա Սևանեցի (992–1019) կաթողիկոսի կողմից: Հակոբոսին թեև հաջողվում է փախչել բանտից, ո՛չ հույները Կոստանդնուպոլսում և ո՛չ էլ Թոնդրակի «աղանդավորները» նրան չեն ընդունում (Արիստակես Լաստիվերցի, 1971, 86–91):

<sup>9</sup> Կունծիկ աբեղային հարած Հրանուշ, Կամարա և Ալնի բույրերն ու նրանց տոհմակից Վրվեռ իշխանը, միաբանելով Կաշե և Աղյուստ ազարակների բնակիչներին, ավերում էին տեղի բոլոր եկեղեցիներն ու խաչերը: Բազմաղբյուր ավանի խաչը տապալելու համար գավառի թեմակալ Սամվել Եպիսկոպոսը կարգադրում է վեց առաջնորդների («վարդապետների») ձակատին աղվեսադրոշմ խարանել և այրել «աղանդավորների» բնակատեղին, այսինքն՝ Վրվեռ իշխանի կալվածքները: Սրանից հետո Վրվեռն ուղևորվում է Եկեղյաց գավառ ժամանած բյուզանդական դատավորի մոտ՝ բողոքելու (Արիստակես Լաստիվերցի, 1971, 91–98):

վառի բոլոր իշխանները (Արիստակես Լաստիվերցի, 1971, 89): Նույն կերպ Կաշե և Աղյուստ ազարակների բնակիչները միաբան էին Կունծիկ արեղայի և Վրվեռ իշխանի հետ (Արիստակես Լաստիվերցի, 1971, 93–94): Բացի այս՝ գավառի իշխանների շրջանում պաշտպանություն վայելող Հակոբոսի օրինակը հակասում է նաև թոնդրակյան շարժման գուտ հակաֆեոդալական բնույթի թեզին: Իսկ եպիսկոպոսի կողմից Վրվեռ իշխանի կալվածքներն այրելը խոսում է ոչ թե հոգուտ թոնդրակյան շարժման մեջ դասակարգային հակասությունների, այլ Մանանադի գավառում հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների միջև եղած հակասությունների մասին:

Թոնդրակեցիների շարքում հոգևորականների ներկայության հաջորդ կարևոր վկայությունը Մոկսի Գրիգոր Նարեկացու՝ գավառակի Կճավա վանքի վանահորն ուղղված թղթից է: Պարզ է դառնում, որ X դարի կեսից թոնդրակյան գաղափարները թափանցել էին նաև Վանա լճի հարավի Կճավա վանք, և թոնդրակեցիների համակիրներ էին հայտնվել տեղի վանականների շրջանում: Վանքի վանահայրն անգամ ընդունում էր, որ «**չեն նորա [թոնդրակեցիները] ատար յառաբելաւանդ դաւանութենէ**» (Գրիգոր Նարեկացի, 1994, 617): Այս վկայությամբ ոչ մի կերպ հնարավոր չէ պնդել, որ թոնդրակյան շարժումը թուլացել էր՝ հարդյունս վանականների ներգրավման: Դեռ ավելին՝ սա խոսում է թոնդրակյան գաղափարների լայն արձագանքի, ժողովրդականության և շարժման հզորացման մասին, քանզի անջատ կենտրոններից ու համայնքներից գատ՝ թոնդրակյան ուսմունքը ներթափանցում է նաև վանական կենտրոններ:

Վերոնշյալ երեք վկայություններն ի մի բերելով՝ կարելի է հստակ արձանագրել, որ թեպետ թոնդրակյան շարժումն իրապես ներառել է հասարակության տարբեր շերտերի, նրա ոչ մի կերպ թուլացումը «դասակարգային հակասություններով» պայմանավորել չենք կարող: Շարժման թուլացման և անկման պատճառները բազմազան են և պիտի հաշվի առնվեն ամբողջության մեջ: Նախ՝ թոնդրակյան շարժումը կուռ և միատարր չի եղել իր գոյության ավելի քան երկուհարյուրդարյա շրջանում. գոյություն են ունեցել թոնդրակեցիների տարբեր գաղափարական հոսանքներ (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 158–161), հետևաբար դավանաբանական տարաձայնությունները որոշիչ են եղել շարժման պառակտման և թուլացման հարցում:

Այսպես՝ հրամայական է հաշվի առնել, որ թոնդրակյան շարժումը սկզբնավորումից մինչև անկում (մոտավորապես IX–XI դարեր) ընթացել է

զուգահեռ անկայուն քաղաքական իրադարձություններին, որոնք հատկապես Տուրուբերանի թոնդրակյան կենտրոնների վրա են ազդել: Շարժման հիմնադիր Սմբատ Զարեհավանցին Այրարատ նահանգի Ծաղկոտն գավառից անցել էր Ապահունիք (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 153-154; Ստեփանոս Տարնեցի Ատողիկ, 2000, 210), և շարժումը փաստորեն սկզբնավորվել է IX դարի կեսին ձևավորված **Ապահունիքի Կայսիկների ամիրայության** տարածքում: Ի թիվս այլ տարածքների՝ կայսիկ ամիրաները իշխում էին **Ապահունիքում, Հարքում և Վարաժնունիքում** (Ter-Ghewondyan, 1976, 51, 81, 129), այսինքն՝ թոնդրակյան կենտրոնները փաստացի ամիրայության տարածքում էին (Ter-Ghewondyan, 1976, 135-136): Հաջորդիվ՝ պարբերաբար փոփոխվող քաղաքական տիրապետության (հայկական, մահմեդական, բյուզանդական)<sup>10</sup> և անկայունության պայմաններում թոնդրակյան շարժման թուլացումը բնական է թվում:

Վերջապես՝ թոնդրակյան շարժման թուլացումը և անկումը XI դարում Բյուզանդական կայսրության հովանու ներքո և արդեն փաստացի բյուզանդական դարձած տարածքներում Գրիգոր Մագիստրոսի գլխավորած զանգվածային հալածանքների ուղղակի արդյունքն էր: Չնայած սրան՝ անգամ XII դարում Միջագետքի հայ հոգևորականությունը ժամանակ առ ժամանակ թոնդրակյան որոշ գաղափարներ էր բարձրաձայնում (Ներսես Շնորհալի, 2011, 259-260), ինչը Գրիգոր Մագիստրոսի հալածանքներից Վերին Միջագետք ու Սիրիա անցած թոնդրակեցիների ուղիղ ազդեցությունն էր<sup>11</sup>:

Այսպես, թոնդրակյան շարժմանը գյուղացիական ընդվզումներ կցելն ու դրա անկումը դասակարգային հակասություններով պայմանավորելը մարքսիստական մեթոդաբանական փոխառություն է, որով փորձ էր արվում հայ իրականության մեջ անպայմանորեն տեսնել մարքսիստական հեղափոխական չափանիշներին համապատասխանող արմատական սոցիալական շարժում:

<sup>10</sup> Սմբատ I-ին (891-913, գահակալման տարեթվերն ըստ Եղիազարյանի (2014)) կարճ ժամանակով հաջողվել էր ենթարկեցնել ու հարկատու դարձնել կայսիկներին, իսկ նրա մահից հետո մինչև 949 թվականը նրանք Բյուզանդիային էին հարկատու դարձել (Ter-Ghewondyan, 1976, 65, 81, 109): Աշոտ III-ի (953-978) տիրապետության տակ լինելուց հետո Ապահունիքին՝ Մանազկերտ կենտրոնով, տիրել էր Նփրկերտի ամիրա Բատը, ապա՝ գրավվել Տայքի Դավիթ կուրդպաղատի կողմից 990/991 թվականին, որի մահից հետո էլ նրա բոլոր տիրոջները անցել էին Բյուզանդական կայսրությանը (Եղիազարյան, 2021, 78, 95-96):

<sup>11</sup> Այս մասին իմանում ենք Ատրիքի Միջագետքի **Ամայք** գավառ ուղարկված Ներսես Դ Կլայեցու (Շնորհալու) թղթից, որի նպատակն էր հայ հոգևորականների շրջանում դավանաբանական տարբեր հարցեր պարզաբանելը:

#### 4. Պավլիկյան շարժման «դասակարգային» և «գյուղացիական» բնույթի վերանայում

Ինչպես նկատեցինք, սկզբնական շրջանում խորհրդահայ պատմագրությունը առանձնահատուկ ուշադրություն էր դարձնում թոնդրական շարժմանը՝ այն կարևորելով որպես բուն հայկական միջավայրում հակաֆեոդալական-դասակարգային պայքարի օրինակ: Զուգահեռաբար 1950-ական թվականներից սկսած՝ պավլիկյան շարժումը ևս սկսեց դիտարկել **«հզոր հեղափոխական շարժում»**, **«դասակարգային պայքար»** և **«մեծ գյուղացիական պատերազմ»** (Юзбашян, 1956, 38, 40): Խնդրի ուսումնասիրությամբ հանդես եկան **Ստեփան Մելիք-Բախշյանը** (1924-1998), **Կարեն Յուզբաշյանը** (1927-2009), **Հրաչ Բարթիկյանը** (1927-2011), **Հենզել Մանուչարյանը** (1944-2023) և այլք: Հատկապես Բարթիկյանն անգնահատելի աշխատանք կատարեց պավլիկյան շարժման աղբյուրագիտական և ուսմունքային հարցերի ուսումնասիրության գործում (Բարթիկյան, 1957ա; Բարթիկյան, 1957բ; Բարթիկյան, 1958; Бартикян, 1959; Бартикян, 1961; Бартикян, 1962а; Бартикян, 1962б; Բարթիկյան, 1963; Бартикян, 1964; Бартикян, 1973):

Պատմության մարքսիստական փուլաբաժանմամբ՝ պավլիկյան շարժումը դիտարկվում էր վաղ ֆեոդալիզմի իրողություն, այսինքն՝ այն ժամանակաշրջանի, երբ դասակարգային հակասությունները դեռ հասունացած չէին: Եթե թոնդրակեցիների պարագայում ավելի դյուրին էր խոսել սոցիալական պայքարից՝ հաշվի առնելով դարաշրջանն ու գյուղացիական ապստամբությունները, ապա պավլիկյանների պարագան խնդրահարույց էր: Չնայած սրան՝ խորհրդահայ պատմագրության մեջ պավլիկյանների սոցիալական պայքարը հիմնավորելու երկու առանցքային մոտեցում է տեսանելի: Առաջին մոտեցմամբ՝ թոնդրակեցիները ներկայացվում են որպես պավլիկյանների ուսմունքի հետնորդներ (Մելիք-Բախշյան, 1953, 29): Քանի որ կարծես հիմնավորված էր թոնդրակեցիների սոցիալական պայքարը, ստացվում է, որ այն ևս վերջիններս պավլիկյաններից են ժառանգել: Ըստ այդմ՝ արհեստականորեն առաջ է բերվում դասակարգային շարժման շարունակականության գաղափարը:

Երկրորդ մոտեցմամբ՝ փորձ է արվում ցույց տալ, որ պավլիկյան շարժման առաջացման համար կային սոցիալ-տնտեսական և դասա-

կարգային դրդապատճառներ<sup>12</sup>: Պատահական չի համարվում պավլիկյան շարժման առաջացումը բյուզանդահայատակ Հայաստանում այն պատճառաբանությամբ, թե հայերը ենթարկվում էին Բյուզանդիայի քաղաքական, կրոնական և սոցիալ-տնտեսական ճնշումներին: Հետևաբար պավլիկյան շարժումն այս ճնշումներին ուղղված պատասխան ընդվզում էր՝ շահագործվող աշխատավոր դասի պայքարը կրոնական քողի ներքո (Բարթիկյան, 1979, 94; Բարթիկյան, 1984, 389-391): Ինչպես և թոնդրակեցիների պարագայում, պավլիկյան շարժման «գյուղացիական» բնույթը մեկնաբանվում էր այն հիմքով, թե շարժման կորիզը գյուղացիությունն էր, և այն սահմանափակվում էր գյուղական միջավայրով: Սկզբնաղբյուրների վկայությունները, սակայն, բավարար են՝ ցույց տալու ոչ միայն պավլիկյանների տարասեռ սոցիալական ու էթնիկ կազմը, այլև քաղաքներում ու ամրոցներում նրանց կենտրոնացվածությունը:

Հատկանշական է, որ պավլիկյանների շարքում հիշատակվում են Բյուզանդական կայսրության վարչական և ռազմական ոլորտներում նշանակալից դիրք զբաղեցնող անձինք (Garsoïan, 1971, 89-90): VII դարի վերջին պավլիկյանների շարքերն էր անցել նրանց համայնքները հալածելու համար ուղարկված պալատական պաշտոնյա Սիմեոնը (Բարթիկյան, 2002, 434-435): X դարի կեսի պավլիկյան նշանավոր առաջնորդ Կարբեասը ծառայում էր Անատոլիկոն բանակաթեմի զորավարի մոտ և **պրոտոմանդատորի**<sup>13</sup> աստիճան ուներ (Թեոփանեսի Շարունավող, 1990, 99), իսկ նրա փեսան ու զարմիկը (Photius, 1900, 83-84)՝ վեր-

<sup>12</sup> Ուշագրավ է, որ 1950-ական թվականներից սկսած՝ դասակարգային պայքարի թեզն արմատավորվում է խորհրդահայ պատմագրության մեջ, և ընդհանրապես բոլոր «աղանդներն» են սկսում ընկալվել որպես սոցիալական բողոքի արտահայտություն (Իսաչիկյան, 2008; Տեր-Մինասյան, 1968): Անշուշտ, առանձին դեպքերում քաղաքական կամ սոցիալական մի շարք գործոններ նպաստել են այս կամ այն «աղանդի» տարածմանը և կամ որոշակի սոցիալական խմբերի են գրավել: Այդուհանդերձ, միշտ չէ, որ սոցիալական միջավայրն է թելադրել կրոնական այլախոության առաջացումը: Օրինակ՝ վաղ քրիստոնեական շրջանի մի շարք ուսմունքներ, որ հերձվածներ էին համարվում, լուրջ դավանաբանական վեճերի և կամ կրոնական տեքստերի տարբեր մեկնությունների արդյունք էին (Ehrman, 2003):

<sup>13</sup> **Մանդատորները** (հուն. *μανδάτορες*) Բյուզանդական կայսրությունում հատուկ հանձնարարություններ իրականացնող կրտսեր սպաներ (համհարզներ) էին, որոնց ղեկավարը կոչվում էր **պրոտոմանդատոր** (հուն.՝ *πρωτομανδάτορ*): Ունեին նաև ուտիկանական գործառնություններ (Kazhdan, 1991, 1281):

ջին պավլիկյան խոշոր առաջնորդ Խրիստիսիրը, **սպաթարիոս**<sup>14</sup> էր (Garsoïan, 1967, 30–31, 39): Խրիստիսիրի մերձավորներից Դիակոնիցեսը հետագայում ծառայության էր անցնել բյուզանդական բանակում՝ գլխավորելով Իտալիայում արաբների դեմ բյուզանդական զորքերի կազմում կռվող պավլիկյանների մի զորամաս (Թեոփանեսի Շարունակող, 1990, 185): Դեռ ավելին՝ Լևոն VI (886–912) կայսրից էլ ստացել էր **մենսուրատորի**<sup>15</sup> աստիճան (Genesios, 1998, 110):

Պավլիկյան ուսմունքի հետևորդներ կային Կոլոնես բանակաթեմի դուքս Կալլիստոսի զինվորների մեջ (Garsoïan, 1967, 126; Բարթիկյան, 2002, 459): Անգամ XI դարի վերջին նորմանների դեմ դուքս եկած բյուզանդական զորքերի թվում հիշատակվում է 2800 հոգանոց **պավլիկյանների զորամասը**՝ պավլիկյաններ Քսանտասի և Կոլեոնի հրամանատարությամբ (Анна Комнина, 1996, 146, 160): Պավլիկյան էր նաև Ալեքսիոս I Կոմնենոս (1081–1118) կայսեր ընտանիքի սպասավորներից մեկը՝ Տրավլոս անունով (Анна Комнина, 1996, 180):

Վերոգրյալը թույլ է տալիս վստահաբար արձանագրելու, որ բյուզանդական բանակի տարբեր ստորաբաժանումներում ծառայող պավլիկյաններն ամենևին էլ հասարակության ստորին շերտերից դուրս եկած մարդիկ չպիտի ընկալվեն (Garsoïan, 1971, 89), թեև պիտի համաձայնենք, որ զինվորական ծառայությունն իսկապես սոցիալական սանդուղքով բարձրանալու լավ հնարավորություն էր: Բացի այս՝ հաշվի առնենք նաև այն հանգամանքը, որ պավլիկյաններն իրենց ռազմական հզորության շրջանում իրենք էին հարձակումներ գործում Բյուզանդական կայսրության վրա՝ անգամ հասնելով մինչև փոքրասիական Նիկեա, Նիկոմեդիա և Եփեսոս քաղաքները (Genesios, 1998, 107): Հասկանալիորեն, բյուզանդական մասնագիտացված բանակի դեմ անփորձ գյուղացիները կռվել ու հաղթել չէին կարող, եթե պավլիկյաններն իսկապես սոսկ գյուղացիներ լինեին: Ավելին՝ Վասիլ (Բարսեղ) I (867–886) կայսրն ինքն էր խուսափում պավլիկյանների հետ բացահայտ առձակատվելուց՝ նկատի առ-

<sup>14</sup> **Սպաթարիոսները** (հուն. *σπαθάριοι*) սկզբնական շրջանում կայսերական թիկնապահներ էին, սակայն IX–X դարում այս պաշտոնը կորցրեց իր նշանակությունն ու վերածվեց զուտ տիտղոսի (Kazhdan, 1991, 1935–1936):

<sup>15</sup> **Մենսուրատորները** (*mensuratores*, լատ. *mēnīrī* – «չափել», *mēnsūra* – «չափ») բյուզանդական բանակի հատուկ սպաներ էին, որոնք պատասխանատու էին ռազմական ձամբարների տեղադրման համար: Նրանք էին որոշում զորքերի ձամբարելու համար հարմար տեղանքը և չափագրում տարբեր ստորաբաժանումների համար անհրաժեշտ տարածքները (Haldon, 2003, 155):

ներով նրանց ռազմական հմտությունները (Թեոփանեսի Շարունակող, 1990, 161):

Անշուշտ, հասարակության ստորին շերտերի ներգրավվածությունը պավլիկյան շարժմանը ոչ մի կերպ բացառել չենք կարող: Օրինակ՝ Պուլլադեսը հույն էր և ժամանակին գերի էր Տևրիկում, սակայն դարձել էր Խրիստիսի մերձավորներից (Թեոփանեսի Շարունակող, 1990, 162-163; Genesios, 1998, 109-110): Բայց և հասարակության ստորին շերտերի առկայության հանգամանքը գերազնահատելու խորհրդահայ պատմագիտության մոտեցումը անընդունելի է:

Ֆիլիպպուպոլսի մոտակայքում դարձի եկած պավլիկյանների համար Ալեքսիոս I Կոմնենոս կայսրը նոր քաղաք էր կառուցել, ընդ որում ուշագրավ է, որ նրանք ոչ միայն հասարակ, այլև բարձր դիրք զբաղեցնող մարդիկ էին: Առաջիններին կայսրը շնորհել էր վարելահողեր, ագարականներ, տներ, անշարժ գույք, իսկ երկրորդներին՝ առատ նվերներ՝ ընդունելով իր ընտրյալ զիվորների շարքերը (Анна Комнина, 1996, 398): Այս վկայությունը ևս խոսում է պավլիկյանների տարասեռ սոցիալական կառուցվածքի օգտին, նաև հակասում մեջբերվող առաքելական պարզության կամ նյութական բարիքները մերժելու նրանց իդեալին (Garsoian, 1971, 91): Եթե պավլիկյանները լինեին սոսկ գյուղացիներ և առաքելական պարզության ջատագովներ, ապա ինչպե՞ս բացատրել նրանց անառիկ ու առատ պարենով քաղաքների մասին վկայությունները (Թեոփանեսի Շարունակող, 1990, 158-160) և կամ նրանց ունեցվածքը, որ Թեոդորան և Ալեքսիոս I-ը բռնագրավել էին (Թեոփանեսի Շարունակող, 1990, 98; Анна Комнина 1996, 178): Խորհրդահայ հետազոտողները թերևս միտումնավոր են անուշադրության մատնել նաև այն, որ պավլիկյաններն իրենք էլ սահմանից հարձակվում էին կայսրության տարածքների վրա և գերեվարում գյուղացիների (Թեոփանեսի Շարունակող, 1990, 158):

Որքանո՞վ էր պավլիկյան շարժումը սահմանափակվում միայն գյուղացիական միջավայրով: Ժամանակ առ ժամանակ, իրավամբ, պավլիկյանները հաստատվում էին գյուղերում կամ քաղաքներից դուրս, որն անվտանգության և հալածանքներից խուսափելու նկատառումներից էր թելադրված (Garsoian, 1971, 88): Հասկանալիորեն, քաղաքներում նկատելի դառնալու և պաշտոնական եկեղեցու կողմից հալածվելու հավանականությունն ավելի մեծ էր, սակայն ժամանակի ընթացքում նրանց ներկայությունը տեսանելի է դառնում նաև քաղաքներում և ամրացված կենտրոններում: Կոստանդին V Կոպրոնիմոս (741-775) կայսրը պավլիկյաններին Թեոդոսուպոլիս (Կարին) և Մելիտինե (Մալաթիա) քաղաքներից էր

վերաբնակեցրել Թրակիա (Թեոփանես Խոստովանող, 1983, 140): Վկայված են IX դարի կեսին արաբաբյուզանդական սահմանին հաստատված պավլիկյան «հանրապետության» քաղաքները՝ Տերիկը, Արգաուսը, Ամարան (Թեոփանեսի Շարունակող, 1990, 99): X դարի կեսից պավլիկյանները մեծ ուժ էին ձեռք բերել Թրակիայի Ֆիլիպպուպոլիս քաղաքում (Հովհաննես Սկիլիցես, 1979, 32; Анна Комнина, 1996, 395-396)՝ անգամ հիշատակվելով կայսերական մայրաքաղաք Կոստանդնուպոլսում (Թեոփանես Խոստովանող, 1983, 212-213):

Այսպես, նշված բոլոր վկայությունները բավարար են հակասելու խորհրդահայ հեղինակների այն պնդմանը, թե պավլիկյան շարժումը կրոնական քողի ներքո մղվող դասակարգային և գյուղացիական պայքար էր, որի նպատակը սոցիալական արդարություն հաստատելն էր: Ընդհակառակը, պավլիկյան շարժումը պետք է հասկանալ որպես կրոնական շարժում, որը տեղի էր ունենում գյուղական և քաղաքային միջավայրերում և ուներ տարասեռ սոցիալական կազմ: Շարժման տարասեռ սոցիալական կառույցն էլ հարցականի տակ է դնում նրանց ընդհանուր սոցիալական կատարելատիպերի առկայությունը, ինչպես իրավացիորեն արձանագրել է նաև չեխ պատմագետ Միլան Լոոսը (Loos, 1963, 285-286): Վերջապես պավլիկյան համայնքների ինքնությունը կառուցվում էր ամենևին ոչ ընդհանուր սոցիալական ծրագրի, այլ նրանց ուսմունքի շուրջ՝ անկախ անդամների էթնիկ և սոցիալական պատկանելությունից:

## 5. Դուալիզմը և սոցիալական արդարության հարցը պավլիկյան շարժման մեջ

Պավլիկյանների սոցիալական պայքարը խորհրդահայ հետազոտողները հիմնավորում էին այն նույն մեթոդաբանական հիմքերով, որոնք կիրառում էին թոնդրակեցիների նկատմամբ: Եվ թվում է՝ պավլիկյանների ու թոնդրակեցիների միջև ժառանգական կապն արդեն իսկ պիտի ենթադրեր առաջինների սոցիալական պայքարը ևս, ինչը հիմնավորելը, սակայն, խնդրահարույց էր: Այս պատմագիտական բացը փորձեց լրացնել բյուզանդագետ և միջնադարագետ Կ. Յուզբաշյանը՝ առաջին անգամ պավլիկյանների դուալիստական ուսմունքը մեկնաբանելով սոցիալական անարդարությունը բացատրելու տեսանկյունից: Յուզբաշյանի համոզմամբ՝ ի տարբերություն մանիքեության և զրադաշտականության, որոնցում դուալիզմն ուներ տիեզերաստեղծ (կոս-

մոգոնիկ) նշանակություն, պավլիկյանների համար այն **սոցիալական անարդարությունները բացատրելու միջոց** էր (Юзбашьян, 1956, 34): Աշխարհն ընկալելով չարի արարչագործություն՝ պավլիկյանները, Յուզբաշյանի և ապա Բարթիկյանի դիտարկմամբ, զենքով անգամ պայքարում էին Բարի աստծո թագավորության հաստատման համար, որը պիտի վերջ տար սոցիալական անարդարություններին (Юзбашьян, 1956, 34; Բարթիկյան, 1979, 98):

Այս մեկնաբանությունը, մեր համոզմամբ, հղի է մեթոդաբանական և հայեցակարգային մարտահրավերներով, որը պարզաբանելու համար անհրաժեշտ է նախ հասկանալ՝ ինչ է մեզ հայտնի պավլիկյան դուալիզմից, և արդյոք հնարավո՞ր է նման մեկնաբանություն: Հարցին պատասխանելու համար հրամայական է լուսաբանել «դուալիզմ» հասկացության բովանդակությունն ու աստվածաբանական հիմքերը:

Կրոնական դուալիզմի հիմքում չար և բարի սկզբունքների տիեզերական պայքարն է, սակայն հետազոտողները առանձնացնում են տիպաբանման մի քանի տարբերակ՝ իրանական և քրիստոնեական (de Blois, 2000), բացարձակ և չափավոր, դիալեկտիկական (մշտնջենական պայքարով) և վախճանաբանական (հանգուցալուծմամբ), տիեզերաստեղծ և տիեզերամերժ (Stoyanov, 2000, 4–5; Frey, 2018, 275): Ներկա պարագայում մեզ առավելապես վերջին տիպաբանումն է հետաքրքրում, քանզի Յուզբաշյանը պավլիկյանների դուալիզմը չի համարում տիեզերաստեղծ:

Դասական, այսինքն՝ Աքեմենյան կայսրության շրջանի (մ.թ.ա. VI–IV դարեր) **գրադաշտականությունը** հաճախ դիտարկվում է իբրև **տիեզերաստեղծ դուալիզմի**<sup>16</sup> օրինակ, քանզի ֆիզիկական աշխարհը համարվում է բարի սկզբունքի արարում, և թեև չարն առկա է աշխարհում, այն ենթակա է վերջնական ոչնչացման (Stoyanov, 2000, 5): Լուսիի թագավորության, արդարության և կարգուկանոնի աստված Օրմազդի (վաղ շրջանում՝ Ահուրամազդա) հակառակորդն է Խավարի թագավա-

<sup>16</sup> Ընդգծենք, սակայն, որ մինչ օրս գիտական բանավեճի առարկա է այն հարցը, թե արդյոք գրադաշտականությունը դուալիստակա՞ն, թե՞ մոնոթեիստական կրոն է: Բոյդն ու Քրոսբին, վերլուծելով որոշ գերակա մոտեցումներ, առաջարկում են յուրօրինակ միջանկյալ հարթակ՝ չժխտել գրադաշտականության ո՛չ դուալիստական, ո՛չ էլ մոնոթեիստական բաղադրիչները: Հեղինակներն առաջարկում են գրադաշտականությունը դիտարկել որպես ժամանակի մեջ դուալիզմից դեպի մոնոթեիզմ անցման օրինակ՝ ընդգծելով մի կողմից դրա **տիեզերաստեղծ դուալիզմը**, քանզի աշխարհի արարմանը մասնակցել են և՛ չար, և՛ բարի սկզբունքները, մյուս կողմից՝ **վախճանաբանական մոնոթեիզմը**, քանզի չարի և բարու միջև ընթացքող պայքարն ավարտվելու է վերջինիս կատարյալ հաղթանակով (Boyd & Crosby, 1979):

րության կառավարիչ, քառսի մարմնավորում Ահրիմանը (վաղ շրջանում՝ Անգրա Մայնյու): Երկուսն էլ համագոյակից են, իրարից անկախ, բացարձակապես հակադիր, բայց միևնույն ժամանակ՝ հավասարապես արարիչ, քանզի արարել են համապատասպանաբար բարի և չար նյութերը (de Blois, 2000, 4–5; Stoyanov, 2000, 38–39):

Դուալիզմի իրանական դրսևորումներից զատ՝ սուրբգրային տեքստերում (հատկապես Հովհաննեսի ավետարանում<sup>17</sup>, Պողոսի<sup>18</sup> և Հովհաննեսի նամակներում<sup>19</sup>) նկատելի են մի շարք «դուալիզմներ»՝ ի մասնավորի հակադրությունը մարմնի և հոգու, լույսի և խավարի, աշխարհի և Աստծո միջև (Martin, 1995, 62–63, 133–134, 172–173; Frey, 2018, 279–286; Cooper, 2018, 422–424): Այս հակադրությունները, սակայն, ոչ թե սոցիալական բողոքի, այլ **փրկաբանական** (սոտերոլոգիական) աշխարհայացքի արտահայտություն են. Աստծո սերը ստվերում է ամենի երկատվածությունը, և փրկությունը հնարավոր է Քրիստոսի միջոցով, որն իբրև լույս է աշխարհի թափանցել (Frey, 2018, 287–288):

**«Գնոստիկ»** (հուն.՝ γνῶσις – «իմացություն», «գիտելք») ընդհանրական անվանումը ստացած վաղ քրիստոնեական շարժումներին բնորոշ է բացարձակ տիեզերամերժ աստվածաբանական դուալիզմը, որը սուրբգրային հակադրությունները յուրովի է մեկնաբանում: Գնոստիկ համակարգերում Աստված անըմբռնելի և անձանաչելի է, իսկ աշխարհն ու մարդը «տիեզերական արհավիրքի» արդյունք են, երբ Խավարի թագավորու-

---

<sup>17</sup> «Եվ լույսը խավարի մեջ լուսավորում է, և խավարը նրան չնվաճեց» (Հովհ. 1.5): «Եվ հենց այս է դատաստանը. լույսը եկավ աշխարհ, սակայն մարդիկ խավարը լույսից ավելի սիրեցին, որովհետև իրենց գործերը չար էին» (Հովհ. 3.19):

<sup>18</sup> «Նրանք, որ ըստ մարմնի են ապրում, մտածում են մարմնական բաների մասին, իսկ նրանք, որ ըստ Հոգու են ապրում, մտածում են հոգևոր բաների մասին: Մարմնականը խորհելը մահ է, իսկ հոգևորը խորհելը՝ կյանք և խաղաղություն: Մարմնականը խորհելը թշնամություն է Աստծո հանդեպ, որովհետև չի հնազանդվում Աստծո օրենքին, ոչ էլ կարող է հնազանդվել: Ուստի ովքեր մարմնին են հետևում, Աստծուն հաճելի չեն կարող լինել» (Հռոմ. 8.5–8): «Ճիշտ այդպես է նաև մեռելների հարությունը. [...] հողի մեջ է դրվում իբրև շնչավոր մարմին և հարություն առնում իբրև հոգևոր մարմին» (Ա Կորնթ. 15.42–45): «Քանի դեռ այս տան մեջ ենք, հառաչում ենք ծանր բեռան տակ, որովհետև ոչ թե ուզում ենք այս մարմինը հանել մեր վրայից, այլ ուզում ենք երկնայինը հագնել սրա վրա, որպեսզի այս մահկանացու մարմինը կլանվի կյանքից» (Բ Կորնթ. 5.4): «Բայց ասում են՝ ձեզ Հոգով ընթացեք և մարմնի ցանկությունը մի՛ կատարեք, որովհետև մարմինը Հոգու հակառակն է ցանկանում, իսկ Հոգին՝ մարմնի հակառակը» (Գաղ. 5.16–17):

<sup>19</sup> «Մի՛ սիրեք աշխարհը, ոչ էլ ինչ որ աշխարհի մեջ կա: Եթե մեկը սիրում է աշխարհը, Հոր սերը նրա մեջ չէ, քանի որ այն ամենը, ինչ աշխարհի մեջ կա, մարմնի ու աչքերի ցանկություն է և այն կյանքի ամբարտավանություն, որը Հորից չէ, այլ այս աշխարհից» (Ա Հովհ. 2.15–16): «Գիտենք, որ Աստծուց ենք, և ամբողջ աշխարհը չարի մեջ է թաղված» (Ա Հովհ. 5.19):

թյունը փորձեց կլանել Լույսի թագավորությունը: Մարդու հոգին, ի սկզբանե պատկանելով Լույսի թագավորությանը, կրում է Աստծո կայծը (հուն.՝ *πνεῦμα*), հետևաբար նրա խնդիրն է ազատվել մարմնի կապանքներից և վերադառնալ Լույսի թագավորություն: Գնոստիկ ուսմունքներում հետևաբար առանցքային է «Աստծո մասին գիտելիքը» կայծն ազատելու և Լույսի թագավորություն վերադարձնելու՝ փրկության համար (Stoyanov, 2000, 5; Jonas, 2001, 42–46): Ըստ այդմ՝ գնոստիկ դուալիզմը փորձում է աստվածաբանական բացատրություն տալ մարդկության՝ «անգիտության» մեջ գտնվելու հանգամանքին: Իսկ այդ անգիտությունից մարդուն կարող է դուրս բերել միայն աստվածային գիտելիքը և «հիշեցումը», որ նա այս աշխարհին չի պատկանում (Jonas, 2001, 45):

Տիեզերամերժ դուալիզմի օրինակ է նաև **մանիքեությունը**, որն առաջացել է Սասանյան Իրանում III դարում: Յուդեայանը սխալմամբ տիեզերաստեղծ բնույթ է վերագրում մանիքեությանը, մինչդեռ աշխարհն այստեղ ևս դիտվում է որպես «տիեզերական արհավիրքի» արդյունք, իսկ նյութը՝ չարի արարչագործություն: Հետևաբար փրկությունը ենթադրում է հոգու ազատում մարմնի կապանքներից և առհասարակ նյութական աշխարհից (de Blois, 2000, 14; Runciman, 1982, 14–15): Եվ հենց այս դուալիզմով են պայմանավորված մանիքեցիների բարոյական սկզբունքները: Նրանց ձգնակյացությունը (բուսակերություն, սեռական և ամուսնական կապերից ձերբազատում, որևէ կենդանի էակի վնասելուց խուսափում) ուղղակիորեն բխում է այն համոզմունքից, որ թե՛ կենդանի և թե՛ անկենդան բնության մեջ առկա է աստվածային կայծը: Ընդգծենք, որ մանիքեցիների այս համոզմունքը սոցիալական բողոքի ձև չէր, այլ **բարոյական հրամայական**՝ նվազագույնի հասցնելու շփումը նյութականի՝ չարի հետ և հնարավորինս նպաստելու աստվածային կայծի ազատագրմանը (Jonas, 2001, 231–232; Baker-Brian, 2011, 111, 121–122):

Ընդհանրացնելով կարող ենք արձանագրել, որ **թե՛ իրանական, թե՛ քրիստոնեական դուալիզմի առանցքը ոչ թե սոցիալական պայքարն է, այլ փրկաբանությունը (ստեղծողիան):** Այս դիտանկյունից անհրաժեշտ է վերարժևորել պավլիկյան դուալիզմի հավաստիության հարցը:

Այն, որ պավլիկյաններն առաձնացնում էին երկու՝ չար (նյութական աշխարհի արարիչ) և բարի (ապագայի աստված) սկզբունքները, մեզ հայտնի է բյուզանդական հակաճառական գրականությունից (Բարթիկյան, 2002, 428; Photius, 1900, 83–84): Բարթիկյանի թարգմանությամբ հայ ընթերցողին հասանելի է պավլիկյանների ուսմունքի և պատմության ա-

մենակարևոր տեքստերից մեկը՝ բյուզանդացի հեղինակ Պետրոս Սիկիլիացու այսպես կոչված «**Պիտանի պատմությունը**»։ Բարթիկյանի մեկնաբանությունը, սակայն, վերանայման կարիք ունի երկու տարբեր սկզբնաղբյուրների՝ Պետրոս Սիկիլիացու և Պետրոս Հեգումենոսի երկերի չհիմնավորված միավորման պատճառով։ Թեև երկու հեղինակներն էլ օգտվել են պավլիկյան որոշակի աղբյուրներից, սակայն նորագույն ուսումնասիրությունները (Dixon, 2022, 89–98) հերքում են դրանց պատկանելությունը մեկ հեղինակի։ Ըստ այդ հետազոտությունների՝ Հեգումենոսի աշխատությունն ունի ավելի վաղ ծագում (գրված մինչև 840-ական թթ..) և, լինելով հակապավլիկյան բանավիճային գրականության հնագույն շերտերից, էական ազդեցություն է թողել այդ ավանդույթի հետագա ձևավորման ու զարգացման վրա։

Երկու սկզբունքների վկայությունը հիմքում ունենալով՝ պատմագիտության մեջ արմատավորվել և առավել հաճախ շրջանառվում է պավլիկյան ուսմունքի դուալիստական բնույթի մասին տեսակետը։ Վերջինիս կողքին լուսանցքում են մնացել պավլիկյանների դուալիզմը կասկածի տակ առնող կամ ընդհանրապես ժխտող մոտեցումները (Conybeare, 1898; Garsoïan, 1967), որոնց վերաիմաստավորման նոր ջանքեր են նկատելի վերջին տարիներին։ Այս առումով առավել նշանակալի է Կ. Լուվվիզի և Կ. Գիքսոնի ներդրումը (Ludwig, 2016; Dixon, 2025), որոնք առաջարկում են սկզբնաղբյուրներում պավլիկյանների ուսմունքի մեջբերումներն ընթերցել իբրև ինքնուրույն տեքստ և փնտրել դրանցում հենց պավլիկյանների ձայնը՝ անկախ դրա խեղաթյուրման աստիճանից (հիշենք, որ հեղինակները ուղղափառ դիրքերից են գրել և նպատակ են ունեցել հնարավորինս աղձատելու բուն պավլիկյան ուսմունքը)։

Այսպես, մեջբերենք և համեմատենք սկզբնաղբյուրների երկու կարևոր հատված (ընդգծումները մերն են)։

#### **Տեքստ Ա (Պետրոս Հեգումենոս)։**

«Իրենց [պավլիկյանների] առաջին դոգման մանիքեցիներինն է, սրանք էլ նրանց նման երկու սկզբունք են խոստովանում։ Ասում են, թե «Հռոմայեցիներից մեզ **լոկ մի բան** է տարբերում, այն, որ մենք երկնային հորը մի աստված ենք համարում և գտնում, որ նա **այս աշխարհում իշխանություն չունի, այլ կունենա այն ապագա (աշխարհում),** և մի ուրիշ աստված՝ աշխարհի արարչին, որն ունի **այս աշխարհի իշխանությունը**։ Իսկ հռոմայեցիները, – ասում են նրանք, – միևնույն աստծուն խոստովանում են և՛ որպես երկնային

հայր, և՛ որպես համայն աշխարհի արարիչ»։ **Իրենք իրենց քրիստոնյա են կոչում, իսկ մեզ՝ հռոմայեցի»** (Բարթոլեյան, 2002, 451)։

**Տեքստ Բ (Պետրոս Սիկիլիացի).**

«Նրանք [պավլիկյանները] ասում են, թե հռոմներից իրենց տարբերողն այն է, որ իրենք մի Աստծո են ընդունում որպես այս աշխարհի արարչի, իսկ մի ուրիշ Աստծո էլ, **որ այս աշխարհում իշխանություն չունի, այլ կունենա այն ապագայում**։ Նրան անվանում են նաև Երկնային հայր։ Իսկ մենք միևնույն Աստծուն խոստովանում ենք՝ արարիչ ամենայնի, թագավոր ամենեցուն և ամենակալ։ Նրանք ասում են մեզ. «Դուք հավատում եք աշխարհի արարիչ (Աստծուն), իսկ **մենք նրան, որի մասին Տերն ավետարաններում ասում է. «Դուք ոչ զձայն նորա երբէք լուարուք, եւ ոչ զտեսիլ նորա տեսէք»**»» (Բարթոլեյան, 2002, 428)։

Ուշադրության է արժանի առաջին տեքստում այն, որ պավլիկյանների ընկալմամբ իրենց «լույս մի բան» է տարբերում բյուզանդացիներից։ Դիքսոնի կռահմամբ՝ այս հատվածում լսելի է ավելի շատ պավլիկյանների ձայնը, քան նրանց թշնամաբար տրամադրված տեքստի հեղինակի, քանզի պավլիկյանների ու բյուզանդացիների հավատքի միջև եղած տարբերությունը, ըստ էության, նվազագույնի է հասցվում (Dixon, 2025, 8)։ Ստացվում է, որ պավլիկյանները տարբերակում են Երկնային հորն ու Արարչին, իսկ բյուզանդացիները՝ ոչ։ Ըստ այդմ՝ տարբերակվում է նաև նրանց ինքնությունը. պավլիկյանների կողմից երկրպագվող աստվածը բյուզանդացիների աստվածը չէ, ինչն էլ բյուզանդացիներն ընկալել են որպես դուալիզմ պավլիկյան ուսմունքում (Dixon, 2025, 10)։

Քննելով նաև պավլիկյաններին ուղղված քարոզները՝ Դիքսոնը շատ կարևոր դիտարկումներ է անում. եթե անգամ պավլիկյանները երկու աստված էին առանձնացնում, ապա առանձնացնում էին **ըստ հավատացյալների համայնքի**. այսինքն՝ Երկնային հոր համայնքը հենց իրենք էին՝ պավլիկյանները, պատահական չէ, որ իրենց քրիստոնյա էին կոչում, իսկ այս աշխարհի աստծուն ենթարկվող համայնքը՝ բյուզանդացիները, որոնք չեն ձանաչում Երկնային հորը (Dixon, 2025, 19)։ Այս պարագայում ուշագրավ է դառնում, որ հենց բյուզանդացիներն են մեղադրվում սա-

<sup>20</sup> «Եվ Հայրը, որ ինձ ուղարկեց, նա է վկայել իմ մասին. դուք ո՛չ նրա ձայնն եք երբևէ լսել և ո՛չ էլ նրա երեսն եք տեսել։ Եվ ոչ էլ նրա խոսքն ունեք ձեր մեջ բնակված, որովհետև ում նա ուղարկեց, դուք նրան չեք հավատում» (Հովհ. 5. 37-38)։

տանային ենթարկվելու մեջ, և Դիքսոնի դիտարկմամբ՝ բյուզանդացիները հասկանալիորեն սխալ են մեկնաբանել իրենց ուղղված այս մեղադրանքն ու «այս աշխարհի աստծուն» հասկացել են որպես մանիքեության դեմիուրգի (Dixon, 2025, 20):

Լուդվիգն իր հոդվածում հատուկ ընդգծում է, որ պավլիկյան համայնքների հիմքում Պողոս առաքյալի քրիստոնեական պարզ համայնքների իդեալն էր, ու նրանց ինքնությունը և ուղղափառությունը հիմնավորում էին հենց Պողոս առաքյալի ուսմունքին հետևելով (Ludwig, 2016): Պավլիկյան ուսմունքի այս դիտանկյունը միտումնավոր են աղձատել սկզբնաղբյուրները՝ դուալիզմ վերագրելով և նույնացնելով մանիքեցիներին (Բադալյան, 2025, 98-102): Նույնացումն էլ ծառայել է իբրև կարևոր գործիք պավլիկյանների նկատմամբ հալածանքներն արդարացնելու համար (Conybeare, 1898; Garsoïan, 1967; Garsoïan, 1971; Ludwig, 2016): Միով բանիվ՝ դուալիզմը ավելի շատ ծառայել է հակաձառական նպատակներին, քան իրապես արտացոլել է պավլիկյանների ուսմունքը: Եվ ամենևին էլ պատահական չէ, որ գնոստիկ և մանիքեական կրոններին հատուկ արարչագործության բարդ ու բազմաշերտ համակարգն ընդհանրապես չի հիշատակվում պավլիկյանների մոտ:

Վերը շարադրված փաստարկները հիմք են տալիս վերանայելու Յուզբաշյանի տեսակետը: Քանի որ վերջինիս ուսումնասիրությունները ձևավորվել են այնպիսի ժամանակաշրջանում, երբ պավլիկյանների դուալիստական լինելու թեզը գերիշխող էր և անառարկելի, մեր մեթոդաբանական ելակետն էապես տարբերվում է: Կարծում ենք՝ Յուզբաշյանի մոտեցմամբ ամբողջովին աչքաթող են արվում դուալիզմի աստվածաբանական հիմքերը: Նախ՝ աստվածաբանական դուալիզմը գոյություն ունեցող հասարակարգին ուղղված չէ և ոչ էլ հանդես է գալիս իբրև սոցիալական բողոքի արտահայտություն: Գնոստիկ և մանիքեական համակարգերում, ինչպես նկատեցինք, դուալիզմը ծառայում է փրկաբանական նպատակի՝ բացատրել նյութական աշխարհում հոգու բանտարկումը և գտնել փրկության միջոցները:

Երկրորդ՝ դուալիզմի էթիկական սկզբունքները, ինչպիսին է, օրինակ՝ մանիքեցիների ձգնակեցությունը, ամբողջությամբ բխում էին տիեզերաբանական նախադրյալներից, այլ ոչ թե սոցիալական դժգոհություններից: Վերջապես՝ մանիքեությունն ինքնին ցույց է տալիս, որ դուալիստական առասպելները հիմնականում պատասխանում են «մեծ հարցերին», ինչպիսիք են աշխարհի արարումը, չարիքի առկայությունը, մահը և տառապանքը: Ուշագրավ է այս առումով այն, որ Մանին ինքն իրեն ներ-

կայացնում էր որպես «բժշիկ», որով ընդգծվում էր դուալիստական աստվածաբանության կողմից առաջարկվող «**ախտորոշումն ու դարմանումը**» մետաֆիզիկական, այլ ոչ թե սոցիալական խնդիրների համար (Baker-Brian, 2011, 104-105):

Յուզբաշյանի՝ սոցիալական անարդարության տեսակետը ոչ մի կերպ չի հիմնավորվում դուալիստական կրոնական համակարգերի տրամաբանությանը հետևելիս: Այն ավելի շատ գաղափարախոսական է, քանզի պավլիկյանների որդեգրած «հասարակական իդեալի»՝ վաղ քրիստոնեական հավասարական համայնքների հիմքում Յուզբաշյանը դնում է ոչ թե աստվածաբանությունը, այլ «**շահագործման, հասարակական անհավասարության դեմ ակտիվ բողոքը**» (Юзбашьян, 1956, 44): Նրա այս տեսակետն աղերավում է էնգելյան մոտեցումներին: Վերջինս զուգահեռներ էր տանում վաղ քրիստոնեական համայնքների և սոցիալիզմի միջև, քանզի դիտարկում էր դրանք որպես ճնշված դասակարգերին ազատագրելու նույնական նպատակ ունեցող գաղափարախոսություններ: Ուստիս էնգելսը «աղանդավորական» շարժումների և հատկապես XVI դարում Թոմաս Մյունցերի գլխավորած շարժման մեջ տեսնում է սոցիալիզմի դրսևորումներ՝ վաղ քրիստոնեական համայնքների հասարակական կատարելությանը վերադառնալու գաղափարի քողի ներքո (Löwy, 1998, 82):

Այսպիսով՝ պավլիկյան դուալիզմը սոցիալական անարդարությունները բացատրելու տեսանկյունից վերախիմաստավորելու փորձը արտացոլում է դասակարգային պայքարն առաջնային պլան մղելու խորհրդային պատմագիտության միտումը: Այս մեկնաբանությունն արհեստական է, քանզի սկզբնաղբյուրների վկայություններով ապացուցելիության սահմաններից դուրս է և միջնադարյան կրոնական ուսմունքին պարտադրում է մարքսիստական անաքրոնիստական եզրութաբանություն:

## 6. Պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների «հակակեղեցական» բնույթի վերանայում

Ինչպես տեսանք, պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները խորհրդահայ պատմագիտության մեջ կարևորվում էին որպես սոցիալական պայքարի օրինակներ, որոնք ուղղված էին ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ հոգևոր շահագործող դասերի դեմ: Եկեղեցին, որը բնորոշվում էր որպես «ժողովրդի վզին նստած անհագ տգրուկ» (Համազասպյան, 1949, 60), անպայմանորեն դիտարկվում էր շահագործող հաստատություն: Հետևա-

բար պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումներին բնական էր թվում հավասարապես հակակեղեցական բնույթ վերագրելը և նրանց նպատակը եկեղեցուց անջատվելը համարելը: Այս խնդիրը, մեր համոզմամբ, ունի լուրջ վերանայման կարիք, քանզի սկզբնաղբյուրների մանրագնհի քննությունն այլ պատկեր է հաղորդում մեզ այս շարժումների բնույթի մասին:

Ընդգծենք, որ պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները տարբեր աշխարհագրական և կրոնաքաղաքական միջավայրերի ծնունդ են և գոյություն են ունեցել տարբեր ժամանակահատվածներում: Պավլիկյան շարժումը սկզբնավորվել ու զարգացել է VII-IX դարերում Բյուզանդական կայսրության ներքին քաղաքականության և արաբաբյուզանդական սահմանային բախումների համատեքստում, մինչդեռ թոնդրակյան շարժումը ավելի ուշ՝ IX-XI դարերի հայկական կրոնաքաղաքական միջավայրում ծավալված իրողություն է: Այս տարբերություններն էականորեն ազդել են եկեղեցու և աշխարհիկ իշխանությունների նկատմամբ երկու շարժումների վերաբերմունքի ձևավորման վրա, հետևաբար դրանք դիտարկենք անջատ:

Ի տարբերություն թոնդրակեցիների՝ պավլիկյաններն ավելի խիստ դիրքորոշում էին ընդունել պաշտոնական եկեղեցու նկատմամբ: Վերջիններս առնվազն IX դարի կեսին մարտահրավեր էին նետել Բյուզանդական կայսրությանն ու եկեղեցուն՝ իրենց անջատելով և՛ կայսրությունից, և՛ եկեղեցուց և հիմնելով «**հանրապետություն**» Բյուզանդական կայսրության և Արաբական խալիֆայության սահմանին (Թեոփանեսի Շարունակող, 1990, 99, 158-163; Dadoyan, 1997, 49): Արդ, արաբների հովանավորությամբ պավլիկյան համայնքները հանդես էին գալիս որպես Բյուզանդական կայսրությունից անկախ կրոնաքաղաքական միավորներ:

Պավլիկյանների նման անջատողական դիրքորոշումը, սակայն, բնորոշ չէր նրանց ի սկզբանե, և պավլիկյան շարժումը դիտարկելիս հրամայական է հաշվի առնել առնվազն երկու ժամանակահատված: Սկզբնավորումից մինչև IX դարի կեսն ընկած ժամանակահատվածում պավլիկյան համայնքները հանդես էին գալիս որպես ուրույն կրոնական ինքնությամբ խմբեր, որոնք կազմակերպված էին վաղ քրիստոնեական համայնքների օրինակով: Հատկապես մեծ տեղ տալով Պողոս առաքյալին՝ պավլիկյան առաջնորդները որդեգրում էին Պողոսի աշակերտների անունները, իսկ իրենց հիմնած համայնքներն անվանակոչում էին Պողոսի հիմնած եկեղեցիների անուններով: Նրանց առաջնորդները ոչնչով չէին տարբերվում մյուս հավատացյալներից և չէին

հավակնում հակակայսերական որևէ ռազմականացված ձեռնարկի, թեպետ հստակ տարանջատում էին իրենց և բյուզանդացիներին **դավանական հիմքով**: Ինչպես արդեն նշեցինք, պավլիկյանների ընկալմամբ հենց իրենց համայնքներն էին Երկնային հոր՝ ձշմարիտ քրիստոնեական համայնքները՝ ի հեճուկս բյուզանդացիների: Այսպես, առաջին փուլում պավլիկյանների «անջատումը» կայսրությունից սուկ իրենց ու բյուզանդացիների **կրոնական ինքնությունների հստակ տարբերակմամբ էր**:

Ի սկզբանե պավլիկյան համայնքները սահմանային գոյություն են ունեցել՝ մե՛րթ բյուզանդական տիրապետությունից անցնելով արաբական տիրապետության տակ, մե՛րթ հակառակը: Սահմանային տեղաշարժերը թեպետ հաճախ անվտանգության նկատառումներով էին պայմանավորված, ընդհուպ մինչև IX դարը պավլիկյանների նկատմամբ հավածանքները պարբերական ու զանգվածային բնույթ չէին կրում (Dixon, 2019, 65-67):

Պավլիկյան շարժման երկրորդ՝ ռազմականացված փուլը սկիզբ առավ հենց IX դարի կեսից, երբ կայսրուհի Թեոդորայի<sup>21</sup> օրոք սաստկացան հավածանքները, և պավլիկյան համայնքների ֆիզիկական գոյությունը վտանգի տակ հայտնվեց: Արդ, բյուրեղացավ պավլիկյանների հակակայսերական և անջատողական դիրքորոշումը: Ուշագրավ է, որ պավլիկյան ինքնության համար առանցքային նշանակություն ուներ հավածանքների պատումը, որով իրենց համայնքներն ընկալում էին որպես «Գործք Առաքելոց»-ում հավածվող վաղ քրիստոնեական համայնքների նմանակներ (Dixon, 2019, 67-73):

Կայսրությունից նրանց անջատումը հնարավոր էր դառնում սահմանի աշխարհաքաղաքական իրավիճակով, քանզի Բյուզանդական կայսրության և Արաբական խալիֆայության միջև մրցակցությունը

<sup>21</sup> Անուսնու՝ Թեոփիլոս կայսեր (829-842) մահից հետո Թեոդորան դարձավ որդու՝ Միքայել III-ի խնամակալը (ռեգենտ) (843-856): Բուլղարիայի քրիստոնեացումից հետո Թեոդորան լայնամասշտաբ հետապնդումներ սկսեց Բյուզանդական կայսրության արևելյան նահանգներում տարածված պավլիկյանների նկատմամբ՝ գործի դնելով զանազան հավածական միջոցներ (ցցահանություն, սրատում, ծովահեղձություն) և բռնագրավելով նրանց ունեցվածքը: Բյուզանդական սկզբնաղբյուրի համաձայն՝ կոտորվածների թիվը հասնում էր շուրջ 10.000-ի: Սաստկացած հետապնդումների պատճառով 5000 պավլիկյաններ **Կարբեասի** գլխավորությամբ անցան Մելիտինեի (Մալաթիայի) արաբ ամիրայի հովանու ներքո՝ հիմնելով իրենց քաղաքներն ու պարբերաբար հարձակվելով կայսրության վրա (Թեոփանեսի Շարունակող, 1990, 98-99): Կայսրուհին սրբացված է Ուղղափառ եկեղեցու կողմից 843 թվականին սրբապատկերների պաշտամունքը վերականգնելու համար:

Վե՛ր համահայկական հանդես, ԺԸ (ԻԴ) տարի, թիվ 1(93), հունվար-մարտ, 2026

հարմար միջավայր էր ստեղծում պավլիկյանների ոչ միայն կրոնական ինքնության պահպանման, այլև ռազմաքաղաքական միավորի վերաձելու համար: Նկատենք, որ պավլիկյան առաջնորդ Խրիստիսիրը կայսր Վասիլ (Բարսեղ) I-ի (867-886) հետ հաշտությունը հնարավոր էր համարում միայն այն պարագայում, երբ վերջինս հրաժարվի իր արևելյան տիրույթներից ու բավարարվի Արևմուտքում իշխելով (Genesios, 1998, 107; Բարթիկյան, 2002, 462-463): Այսինքն՝ Բյուզանդական կայսրությունից անջատվելը պավլիկյանների համար անհրաժեշտ պայման էր: Ի տարբերություն թոնդրակեցիների, որոնք ի վիճակի չէին պաշտպանել իրենց բնակավայրերը աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանություններից, պավլիկյանները կարող էին հանդես գալ նման օրակարգով, քանզի ունեին ոչ միայն իրենց ռազմական ուժը, այլև աջակիցներին՝ ի դեմս արաբների: Այս հանգամանքը հնարավոր էր դարձնում ոչ միայն պաշտպանվելը, այլև հարձակվելը կայսերական զորքերի վրա (Իբն ալ-Ասիր, 1981, 160-161; Թեոփանեսի Շարունակող, 1990, 99, 105, 158-163; Genesios, 1998, 107-110):

Այսպիսով՝ թեև պավլիկյան շարժմանն իրապես բնորոշ էր հակակայսերական և անջատողական դիրքորոշումը, հստակեցնենք, որ թերևս միայն IX դարի կեսին, երբ պավլիկյան շարժումը հզորության գագաթնակետին էր գտնվում: Պավլիկյան սահմանային «հանրապետության» անկումից՝ IX դարի 70-ական թվականներից հետո, երբ կոտրվեց նրանց ռազմական ուժը, շարժումը թևակոխեց իր գոյության, պայմանականորեն ասված, երրորդ շրջափուլը: Այժմ արդեն նկատում ենք Բյուզանդական կայսրության և պավլիկյանների միջև համագործակցության դրվագներ, ինչպես, օրինակ՝ պավլիկյան ջոկատի գոյությունը Ալեքսիոս I-ի զորքերի կազմում: Ընդ որում՝ հետաքրքիր է, որ փոխվեց նաև շարժման աշխարհագրությունը՝ Փոքր Ասիայից և արաբաբյուզանդական սահմանից Թրակիա տեղափոխվելով:

Բերված պատկերը ցույց է տալիս, որ պավլիկյան շարժումը բազմաշերտ և բազմաբովանդակ մի իրողություն էր, որը խնդրահարույց է դիտարկել ընդամենը մեկ ուսանյակով: Խորհրդահայ պատմագրությունը, պավլիկյան շարժման հակակեղեցական բնույթն ու անջատողականությունն ընդգծելով, հավուր պատշաճի հաշվի չի առել շարժման տարբեր փուլերը, աշխարհագրական միջավայրերը և դրանցից բխող առաջնահերթությունները:

Ի տարբերություն պավլիկյանների՝ թոնդրակեցիները, մեր համոզմամբ, եկեղեցուց անջատվելու հստակ դիրքորոշում չեն ունեցել՝ ի հեճուկս Համազասպյանի այն պնդման, թե նրանց նպատակն էր **եկե-**

**ղեցու ժխտումն ու դրանից «սահմանազատված, անկախ և ուրույն սկզբունքների վրա խարխաված համայնքների ստեղծումը»** (Համագասայան, 1949, 61-62):

Նախ՝ ուշագրավ է, որ թոնդրակեցիների մի հոսանք իրեն համարում էր **«Արամյան գնդից» և հայերին հավատակից** (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 159), այսինքն՝ իրենց դավանանքը նրանք չէին ընկալում իբրև հակաքրիստոնեական և ոչ էլ տարանջատում էին իրենց հայ քրիստոնեական համայնքից: Հիշենք, որ անգամ Կճավա վանքի վանահայրն էր ընդունում, որ **թոնդրակեցիների ուսմունքը օտար չէ «յառաքելաւանդ դաւանութենէ»** (Նարեկացի, 1994, 617): Երկրորդ՝ Թուլայլի թոնդրակեցիները նամակով դիմել էին Պետրոս Գետադարձ (1019-1058) կաթողիկոսին՝ պարզաբանելու իրենց դավանանքը և եկեղեցու կողմից ընդունվելու (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 152, 165; Бартикян, 1962ժ, 133): Մագիստրոսի պատասխան նամակը, սակայն, հստակ ուրվագծում է, որ **եկեղեցին** էր նրանց անջատում հայ քրիստոնեական հանրույթից, և ոչ հակառակը: Թոնդրակեցիները հեռացված էին եկեղեցուց, ինչպես սյուս բռլոր «աղանդավորները» և հատկապես՝ պավլիկյանները: Կարևոր է այս առումով Հովհաննես Գ Օձնեցի (717-728) կաթողիկոսի կողմից հրավիրված Դվինի եկեղեցական ժողովի (719)<sup>22</sup> կանոններից մեկը, որով արգելվում էր օթևան տալ և հաղորդակցվել պավլիկյանների հետ, իսկ «աղանդին» հարողներն ու չսպաշխարողները հեռացվում էին **«իբրև գժանդ ախտս յանդամոց եկեղեցույ Քրիստոսի»** (Կանոնագիրք Հայոց, 1964, 534-535):

Քանի որ Գրիգոր Մագիստրոսը նույնացնում է պավլիկյաններին ու թոնդրակեցիներին, նույն եկեղեցական օրենքները կիրառելի է տեսնում նաև վերջիններիս նկատմամբ (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 159). կարգադրված էր **«ոչ մերձենալ իսկ առ նոսա և ոչ ճաշակել և ոչ գրուցել և ոչ յարկս նոցա մտանել»** (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 154): Արդ, «աղանդավորները» հատվում էին համայնքից իբրև հասարակական օրգանիզմի հիվանդ ու վտանգավոր անդամներ: Նրանց համեմատում է անգամ բորոտների հետ, որոնք օտարված էին հասարակությունից և եկեղե-

<sup>22</sup> Հարկ է նշել, որ Եգեկյանը կասկածի տակ է առնում 719 թվականին Դվինում Հովհաննես Գ Օձնեցու կողմից հրավիրված եկեղեցական ժողովի պատմականությունը: Տեսակետը հիմնավորվում է սկզբնաղբյուրներում այդ կարևոր իրադարձության մասին վկայությունների բացակայությամբ: Եգեկյանի դիտարկմամբ՝ 719 թվականի Դվինի եկեղեցական ժողովը «հորինել» է Միքայել Չամչյանը՝ ի ցույց դնելու կաթողիկոսի քաղկեդոնական դիրքորոշումը և դրանով փոխելու հայ կաթողիկոսների վերաբերմունքը կաթողիկոսի նկատմամբ (Եգեկյան, 2018):

ցուց, «**քանզի զբորոտսն ոչ հրամայէ մուծանել ի խորանն. վասն զի մեռեալ յինքեան բորոտն կրէ**» (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 165): Մագիստրոսի ընկալմամբ՝ թոնդրակեցիներն իրենց «գաղջութեամբ» ոչ միայն չէին պատկանում «ուղղադավան» համայնքին, այլև «այլանդակներից» էլ վատն էին. «**միայն խնդրենք կամ ջերմ լինել իբրև զմեզ կամ ցուրտ իբրև զայլանդակս, և ոչ եղկուութեամբ, որ ործացուցիչ է և ի փսխելն պատեհագոյն**»<sup>23</sup> (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 166):

Ընդգծենք, որ Գրիգոր Մագիստրոսն անձամբ էր լծված թոնդրակեցիներին հալածելու գործին և իր խոսքերով՝ կրակի էր տվել թոնդրակեցիների Շնավանք<sup>24</sup> բնակավայրը, իսկ նրանց՝ դուրս քշել երկրից (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 162): Ըստ այդմ՝ կասկածելի են Մագիստրոսի հավաստիացումները, որ գթասիրտ է գտնվել թոնդրակեցիների նկատմամբ և մարմնական պատուհասի չի ենթարկել նրանց: Սիրիայի կաթողիկոսին ևս պատվիրում էր ընդունել ու մկրտել բոլոր նրանց, ովքեր կխոստովանեն, ապա թե ոչ՝ ամենևին չգթալ (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 162-163):

Բուն Հայաստանում Գրիգոր Մագիստրոսի հալածանքներից թոնդրակեցիները փորձել են ապաստան գտնել Վերին Միջագետքում և Սիրիայում, որի համար էլ դիմել էին Սիրիայի կաթողիկոսին: Մագիստրոսը, սակայն, գրում է. «**Բայց պատուիրեմ ձեզ, թոյլ տուր մեզ և աշխարհին մեր Միջագետաց**<sup>25</sup> **և ամենայն որք ընդ իշխանութեամբ Հռոմոնց սուրբ թագաւորութեան**» (Գրիգոր Մագիստրոս, 1910, 167-168):

Բերված վկայությունները ցույց են տալիս, որ եկեղեցուց թոնդրակեցիների անջատման վերաբերյալ տեսակետը վերախմաստավորման կարիք ունի: Կարծում ենք, որ թոնդրակեցիների խնդիրը ոչ թե անջատվելն էր, այլ իրենց սկզբունքներով ապրելու թույլտվություն ստանալը,

<sup>23</sup> Հմմտ. «Այսպես է ասում Ամենը՝ հավատարիմ և ճշմարիտ վկան՝ Աստծու արարածների Սկիզբը. գիտեմ քո գործերը, որ ո՛չ սառն ես և ո՛չ տաք. երանի դու սառը լինելիք և կամ տաք: Մակայն դու գաղջ ես՝ ո՛չ տաք, ո՛չ էլ սառը. հիմա իմ բերանից պիտի փսխես քեզ» (Հայտ. 3.14-16):

<sup>24</sup> Հետազոտողները զուգահեռներ են տեսնում պավլիկյանների **Կոյնոխորին** համայնքի և թոնդրակեցիների **Շնավանք** բնակավայրի անվանումների միջև (Юз-башьян, 1956, 37-38; Nersessian, 1987, 50):

<sup>25</sup> Անիի Բագրատունիների թագավորության անկումից հետո Գրիգոր Մագիստրոսն իր տիրոյթները հանձնել էր Բյուզանդական կայսրությանը՝ փոխարենը ստանալով Միջագետքի քաղաքներ ու գյուղեր: Կայսր **Կոստանդին IX Մոնոմախը** (1042-1055) նրան նշանակել էր **Միջագետքի դուքս** և շնորհել մագիստրոսի աստիճան (Бар-тикаян, 1962a, 130):

որն էականորեն տարբերվում է պավլիկյանների մոտեցումից: Առավել հետաքրքրական է, որ պավլիկյաններն իրենք էին իրենց տարանջատում բյուզանդացիներից դավանական հիմքով, իսկ թոնդրակեցիներն ամբողջից հատվելու դիրքորոշում կարծես չունեին ո՛չ դավանական և ո՛չ էլ ազգային հիմքով:

Հարադրելով պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները՝ հակված ենք կարծելու, որ երկու դեպքում էլ հնարավոր է տեսնել ոչ այնքան հակակեղեցական, որքան եկեղեցին նորոգելու միտումներ: Թեև մեր խնդիրը չէ սույն հողվածի շրջանակներում սահմանել այս շարժումների բնույթը, հարկ ենք համարում ուշադրություն դարձնել սակավ դիտարկված մի հանգամանքի: Եկեղեցական աստիճանակարգությունը, արարողություններն ու խորհուրդները մերժելն ամենևին պարտադիր չէ ընկալել որպես պավլիկյանների ու թոնդրակեցիների հակակեղեցական բնույթի ապացույց: Իրավամբ, թեև պաշտոնական եկեղեցին երկուսն էլ մերժում էին իբրև հաստատություն, ունեին եկեղեցու իրենց ուրույն պատկերացումները: Թոնդրակեցիները պնդում էին, թե «**Եկեղեցին մարդկանցից շինվածը չէ, այլ միայն մենք ենք**» (Ներսես Շնորհալի, 2011, 259-260), ինչին շատ նման է պավլիկյան առաջնորդ Սերգիոս-Տյուփկոսի ընկալմանը, թե «**Քրիստոսի մարմինը**» հենց պավլիկյան համայնքներն են (Բարթիկյան, 2002, 446): Արդ, երկուսի պարագայում էլ **իր աստիճանակարգությամբ ու արտաքին բաղադրիչներով** էր եկեղեցին մերժելի, մինչդեռ իրական եկեղեցին անտեսանելի է և մարմնավորում է հավատացյալների համայնքը:

Ասվածին տեղին է հավելել նաև այն, որ պավլիկյաններն իրենց համայնքներն անվանակոչում էին Պողոս առաքյալի հիմնած համայնքների անուններով (Բարթիկյան, 2002, 445, 451): Սրանով նրանք փաստորեն ներկայանում էին առաքելական պարզ համայնք-եկեղեցիներ, որոնց մարտահրավերն ուղղված էր առաքելական պարզությունից վաղուց հեռացած պաշտոնական եկեղեցուն: Ըստ այդմ՝ պնդել, թե նրանք հակակեղեցական էին, նույնն է, ինչ պնդել, թե պավլիկյան շարժումը կրոնական շարժում չէր: Սակայն պավլիկյանների առաքելական պարզության իդեալների մասին խոսելիս ևս պետք է սահմանափակվենք հստակ ժամանակաշրջանով, քանզի ինչպես առիթ ունեցանք նշելու, XI դարում Ֆիլիպպոսպոլսի պավլիկյան համայնքները բավականին հարուստ էին:

Հիշենք, որ թոնդրակեցիների գաղափարներն անգամ վանքեր էին թափանցել, և համակիրներ էին գտնվել առանձին հոգևորականների շրջանում անգամ XII դարում, որոնց նպատակը, հնարավոր է, եկեղե-

ցին նորոգելն ու արտաքին ձևակարգերը վերացնելն էր: Պատահական չէ, որ պաշտոնական եկեղեցական դավանաբանությանն այս կամ այն կերպ դեմ գնացած հոգևորականները հերձվածողության մեջ էին մեղադրվում: Օրինակ՝ հերձվածողության և եկեղեցի նորաձևություններ ներմուծելու համար Անանիա Ա Մոկացի (946-968) կաթողիկոսը բանադրել էր **Խոսրով Անձևացուն**՝ Գրիգոր Նարեկացու հորը: Ոչ մի հիմք չունենք պնդելու, որ Խոսրով Անձևացին թոնդրակեցիներին հարելու մեջ էր մեղադրվում, բայց նրա գաղափարները զուգադրվում են թոնդրակեցիների՝ եկեղեցական աստիճանակարգության անընդունելիության գաղափարի հետ: Այսպես, նա կաթողիկոսին պատվով ու կոչումով եպիսկոպոսից բարձր չէր համարում (Տէր-Մկրտչեան, 1897, 276-277), այսինքն՝ ակնհայտ մարտահրավեր էր նետում եկեղեցու նվիրապետությանն ու կաթողիկոսի հեղինակությանը:

Մեկ այլ օրինակ է Գրիգոր Նարեկացու հիշատակած թոնդրակեցի **վարդապետ Մուշեղը**, որի գաղափարները թափանցել էին Կճավականք (Գրիգոր Նարեկացի, 1994, 617, 619, 622): Վերջինս քրիստոնեության դիտանկյունից անընդունելի էր համարում նզովքը՝ ասելով՝ «**յո՞ր գրոց ունին նզովել զոք**» (Գրիգոր Նարեկացի, 1994, 622): Գաղափար, որը դժվարությամբ է կարելի հերձվածողական համարել:

Մի կողմ թողած պավլիկյան և թոնդրակյան ուսմունքների տարբերությունը՝ կարծում ենք, որ վերոգրյալը բավական է՝ պնդելու, որ պավլիկյաններին ու թոնդրակեցիներին նույն գաղափարախոսական շրջանակում դիտարկելու խորհրդահայ պատմագիտության մոտեցումը հղի է մեթոդաբանական թերություններով: Երկուսին հավասարապես նույն նպատակներն ու բնույթը վերագրելով՝ խորհրդային պատմագիտությունը հնարավորինս ընդհանրացնում ու պարզեցնում է այս շարժումներն իրենց բովանդակությամբ: Ուստի հրամայական է արդի հետազոտողի համար ընդունել և ընդգծել պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների տարբերությունները՝ խուսափելով դրանք որպես կրոնական այլախոհության շարունակական ավանդույթ ներկայացնելուց:

## Եզրակացություններ

Պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների պատմագիտական վերլուծությունը խորհրդային շրջանում մեծապես ազդված էր պատմության ընկալման մարքսիստական հայեցակարգից: Ի մասնավորի՝ պատմական մատերիալիզմի և սոցիալական կոնֆլիկտի տեսություն-

ների շրջանակում դիտարկվելով՝ պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները վերաիմաստավորվեցին որպես **սոցիալական, դասակարգային և հակաֆեոդալական շարժումներ**: Այդուհետ առանցքային նշանակություն ձեռք բերեց ոչ թե պավլիկյանների ու թոնդրակեցիների ուսմունքի քննության հարցը, այլ նրանց ենթադրելի սոցիալական ծրագիրը:

Գերմանիայում XVI դարի Գյուդացիական պատերազմի և Ռեֆորմացիայի վերաբերյալ **Էնգելսի** մոտեցումները խորհրդահայ հեղինակները հարմարեցրին հայկական իրականությանը: «Աղանդավորական» շարժումները սկսեցին ընկալվել որպես «**կրոնական քողի ներքո**» **մղվող դասակարգային-սոցիալական շարժումներ**, որոնք արտացոլում էին հասարակության ստորին շերտերի շահերը: Այսպես, պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները «կրոնազերծվեցին», որով փաստորեն միջնադարի բարդ կրոնաքաղաքական համատեքստը ստորադասվեց նախանշված սոցիալ-տնտեսական կատեգորիաներին: Մինչդեռ սկզբնաղբյուրների ի մոտո քննությունը ցույց է տալիս, որ նման մեկնաբանությունները հղի են մեթոդաբանական խնդիրներով:

Խորհրդահայ պատմագրությունը սևեռվում էր պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների հավասարական նպատակների վրա՝ միջնադարյան կրոնական շարժումներին վերագրելով արդի հղացքներ այն պարագայում, երբ նրանց առանցքային խնդիրները դավանական էին և ամենևին ոչ սոցիալ-տնտեսական: Հատկապես թոնդրակյան շարժմանը վերագրվեցին համայնավարական իդեալներ (ընդհանուր սեփականություն և հավասարություն), իսկ թոնդրակյան առաջնորդ **Սմբատ Զարեհավացին** իր ենթադրելի սոցիալական ուտոպիզմով մեզանում դարձավ մարքսիստական պատմագրության կողմից հերոսացված **Թոմաս Մյունցերի** կերպարի մարմնավորումը: Այս տեսակետը, ինչպես տեսանք, չի հիմնավորվում ոչ մի սկզբնաղբյուրով և պարզապես ժամանակի գաղափարախոսական շրջանակի մեջ հիմնախնդիրը դիտարկելու փորձ է:

**Դասակարգային հակասությունների** մարքսիստական ընկալումը խորհրդահայ հետազոտողները օգտագործում էին՝ ցույց տալու, որ թոնդրակյան շարժումը թուլացավ, երբ ներառեց նաև ազնվականության ու հոգևորականության ներկայացուցիչների՝ գյուղացիությունից բացի: Մինչդեռ շարժման թուլացման պատճառները պետք է փնտրել թոնդրակեցիների տարասեռ ուսմունքի, ուժեղացած հալածանքների և ժամանակի քաղաքական իրադրության մեջ: Նույն կերպ, թոնդրակյան շարժումը գյուղացիական ապստամբություններին աղերսելով, փորձ

Վեհ համահայկական հանդես, ԺԸ (ԻԴ) տարի, թիվ 1(93), հունվար-մարտ, 2026

էր արվում նսեմացնել թոնդրակեցիների ուսմունքը և այն դիտել որպես նրանց սոցիալական ծրագիրը վարագուրող հանգամանք՝ ի հեճուկս գյուղացիական ապստամբություններում թոնդրակեցիների ուղղակի ներգրավվածության մասին հղումների բացակայության: Այս ապստամբություններն ունեին ներքին տրամաբանություն ու դրդապատճառներ, և դրանք կրոնական այլախոհության գաղափարախոսական շրջանակի մեջ անհրաժեշտաբար դիտարկելը հիմնավոր չէ:

Պավլիկյան ուսմունքի դուալիզմի մեկնաբանությունները ևս ի ցույց են դնում խորհրդահայ պատմագիտական կաղապարների սահմանափակումները: Անտեսելով դուալիզմի աստվածաբանական հիմքերը և այն վերաիմաստավորելով որպես սոցիալական անարդարությունները բացատրելու միջոց՝ խորհրդահայ պատմագրությունն ըստ էության աղճատում էր պավլիկյան ուսմունքի էությունը: Մինչդեռ մանիքեության և «գնոստիկ» շարժումների օրինակով ի ցույց դրեցինք, որ նախ՝ դուալիզմն անհնար է անջատել դավանաբանական և սուրբգրային համատեքստից, քանզի այն փրկաբանական գործառույթ ուներ և ամենևին ոչ սոցիալական: Այսպես՝ պավլիկյան դուալիզմը խիստ վիճելի իրողություն է, քանզի այն մեծապես շահարկվել է պավլիկյանների հակառակորդների կողմից՝ ծառայելով հակաձառական և հալածանքներն արդարացնելու նպատակին:

Պավլիկյան շարժումը տարասեռ իրողություն էր. հասարակության ստորին շերտերից գատ ներառում էր Բյուզանդական կայսրությունում ռազմական ու վարչական տարատեսակ պաշտոններ զբաղեցնող անձանց: Հասկանալիորեն նման տարասեռ սոցիալական նկարագիրը բացառում է շարժման՝ ընդհանուր «սոցիալական ծրագիր» ունենալու գաղափարը: Ավելին՝ առնվազն IX դարի կեսին նրանց խիստ կազմակերպված ռազմական ներկայությունը արաբաբյուզանդական սահմանին և անրացված քաղաքային կենտրոնների առկայությունը թելադրված էին ոչ թե հավասարական իդեալներից, այլ կրոնական, քաղաքական և անվտանգային շարժառիթներից:

Վերջապես՝ ի ցույց դրվեց, որ պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները հավասարապես «հակակեղեցական» բնութագրելը սովորում է երկուսի միջև գոյություն ունեցող առանցքային տարբերությունները: Պավլիկյան շարժումը արաբաբյուզանդական սահմանային առնչությունների համատեքստում ծավալված իրողություն էր: Պավլիկյաններն իրենց պատմության առնվազն մի շրջափուլում իրապես անջատվել էին Բյուզանդական կայսրությունից և եկեղեցուց՝ բյուրեղացնելով

ուրույն կրոնաքաղաքական ինքնություն: Թոնդրակյան շարժումը հայկական միջնադարի իրողություն էր, և ի տարբերություն պավլիկյանների՝ քրիստոնեական ամբողջից թոնդրակեցիները հատվել-հեռացվել էին պաշտոնական եկեղեցու կողմից: Երկու շարժումներն էլ ունեին «ճշմարիտ քրիստոնեության» իրենց պատկերացումները՝ հիմքում ոչ թե հաստատութենականացված և աստիճանակարգային, այլ «անտեսանելի» եկեղեցու գաղափարը:

Միով բանիվ՝ խորհրդահայ պատմագրությունը համակարգված կերպով ընդհանրացրել է պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումներ դրանք սոցիալական պայքարի մեկ կաղապարի մեջ տեղավորելու համար: Արդ, ակնհայտ են այս շարժումները մարքսիստական պատմագրության տեսական և մեթոդաբանական ոսպնյակով դիտարկելու սահմանափակումները: Նման մոտեցումը անտեսում է պատմական համատեքստը, ժամանակագրական առանձնահատկությունները, աստվածաբանական բովանդակությունը և մի շարք այլ հանգամանքներ: Հրամայական է դառնում ընդգծել, որ այլևս անընդունելի է կրոնական շարժումները մեկնաբանել կրոնական համատեքստից դուրս կամ զրկել իրենց կրոնական բովանդակությունից: Խորհրդահայ մոտեցումը պարտադրել այս շարժումներին գաղափարներ, որ խորթ էին նրանց՝ հաշվի չառնելով պատմական ժամանակն ու միջավայրը, թվում է՝ կոչված էր վերարժևորելու այս շարժումների պատմական դերը, մինչդեռ ծառայեցվում էր ժամանակի քաղաքական օրակարգին:

**Սյուզաննա Ն. Բաղայան** – հետաքրքրությունների շրջանակն ընդգրկում է միջին և վաղ արդի դարաշրջանների պատմության, փիլիսոփայության և մշակույթի հիմնահարցերը, միջնադարյան կրոնական այլախոհության դրսևորումները հայկական, բյուզանդական և եվրոպական միջավայրերում և դրանց պատմագիտական ընկալումը, այլախոհության և հասարակական վերափոխման աղերսները և Ռեֆորմացիայի հիմնախնդիրները:

**Օգտագործված գրականություն**

1. Baker-Brian, N. J. (2011). *Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered*. London: T&T Clark.
2. Boyd, J. W., & Crosby, D. A. (1979). Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic? *Journal of the American Academy of Religion*, 557-588.
3. Brown, M. C. (2011, January). Marx for Medievalists: Rethinking Feudalism and Historicism in Capital. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 23(1), 12-21. doi: <https://doi.org/10.1080/08935696.2011.536324>

Վեյն համահայկական հանդես, ԺԸ (ԻԴ) տարի, թիվ 1(93), հունվար-մարտ, 2026

4. Conybeare, F. C. (1898). *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia*. (F. C. Conybeare, Ed., & Trans.) Oxford: The Clarendon Press.
5. Cooper, J. W. (2018). Biblical Anthropology is Holistic and Dualistic. In J. J. Loose, A. J. Menuge, & J. Moreland (Eds.), *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (First ed., pp. 413-426). John Wiley & Sons.
6. Dadoyan, S. B. (1997). *The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East*. Leiden, New York, Köln: Brill.
7. de Blois, F. (2000). Dualism in Iranian and Christian Traditions. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 10(1), 1-19.
8. Dixon, C. (2019). Paulician Self-Defence and Self-Definition in the Didaskalie. *Nottingham Medieval Studies*, 63, 61-80. doi: <https://doi.org/10.1484/J.NMS.5.118193>
9. Dixon, C. (2022). *The Paulicians Heresy, Persecution and Warfare on the Byzantine Frontier, c.750-880*. Leiden and Boston: Brill.
10. Dixon, C. (2025). Paulician Dualism Revisited. *The Journal of Ecclesiastical History*, 1-25. doi: <https://doi.org/10.1017/S0022046925000065>
11. Ehrman, B. D. (2003). *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. Oxford: Oxford University Press.
12. Frey, J. (2018). Dualism and the World in the Gospel and Letters of John. In *The Oxford Handbook of Johannine Studies* (J. M. Lieu, & M. C. de Boer, Trans., pp. 274-291). Oxford University Press.
13. Friesen, A. (1965). Thomas Müntzer in Marxist Thought. *Church History*, 34(3), 306-327. doi: <https://doi.org/10.2307/3162805>
14. Garsoïan, N. G. (1967). *The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*. The Hague and Paris: Mouton & Co.
15. Garsoïan, N. G. (1971). Byzantine Heresy. A Reinterpretation. *Dumbarton Oaks Papers*, 25, 85-113.
16. Genesios. (1998). *On the Reigns of the Emperors*. (A. Kaldellis, Ed., & A. Kaldellis, Trans.) Canberra: Australian Association for Byzantine Studies.
17. Goertz, H.-J. (2019). Thomas Müntzer. In R. K. Rittgers, & V. Evener (Eds.), *Protestants and Mysticism in Reformation Europe* (pp. 56-77). Leiden, Boston: Brill.
18. Haldon, J. (2003). *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*. London: Taylor & Francis Group.
19. Jonas, H. (2001). *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Third ed.). Boston: Beacon Press.
20. Kazhdan, A. (1982). Soviet Studies on Medieval Western Europe: A Brief Survey. *Speculum*, 57(1), 1-19. <https://doi.org/10.2307/2847559>
21. Kazhdan, A. P. (Ed.). (1991). *The Oxford Dictionary of Byzantium* (Vol. 2). New York, Oxford: Oxford University Press
22. Loos, M. (1963). Le Mouvement Paulicien à Byzance. *Byzantinoslavica*, 24, 258-286.
23. Löwy, M. (1998, Spring). Friedrich Engels on Religion and Class Struggle. *Science & Society*, 62(1), 79-87.
24. Ludwig, C. (2016). The Paulicians and Ninth-Century Byzantine Thought. In L. Brubaker (Ed.), *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?* (pp. 23-35). London and New York: Routledge.
25. Martin, D. B. (1995). *The Corinthian Body*. Haven and London: Yale University Press New.
26. Marx, et al. (2001). *Marxism, Socialism & Religion*. Resistance Books.
27. Nersessian, V. (1987). *The Tondrakian Movement: Religious Movements in the Armenian Church from the Fourth to the Tenth Centuries*. London: Kahl & Averill.

28. Peachey, P. (1970). Marxist Historiography of the Radical Reformation: Causality or Covariation? *Sixteenth Century Essays and Studies, 1*, 1-16. <https://doi.org/10.2307/3003682>
29. Petterson, C. (2023). Thomas Müntzer and the World to Come. *Religions, 14*(8). <https://doi.org/10.3390/rel14081065>
30. Photius. (1900). Contra Manichæos. In J.-P. Migne (Ed.), *PG 103* (pp. 15-264). Paris: Garnier Freres.
31. Rigby, S. H. (1997). Marxist Historiography. In M. Bentley (Ed.), *Companion to Historiography* (pp. 889-928). London and New York: Taylor & Francis.
32. Runciman, S. (1982). *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge University Press.
33. Stoyanov, Y. (2000). *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. New Haven and London: Yale University Press.
34. Ter-Ghewondyan, A. (1976). *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*. (N. G. Garsoian, Trans.) Lisbon.
35. Zahoor, M., & Bilal, F. (2013). Marxist Historiography: An Analytical Exposition of Major Themes and Premises. *Pakistan Journal of History & Culture, 34*(2), 25-40.
36. Анна Комнина. (1996). *Алексиада*. (Я. Н. Любарский, Перев.) СПб: Алетейя.
37. Бартикян, Р. М. (1959). Армянские источники для изучения истории павликианского движения. *Палестинский сборник, 4*(67), 133-146.
38. Бартикян, Р. М. (1961). Петр Сицилийский и его «История павликиан». *Византийский временник, 18*(43), 323-358.
39. Бартикян, Р. М. (1962а). Ответное послание Григория Магистра Пахлавуни сирийскому католикоосу. *Палестинский сборник, 7*(70), 130-145.
40. Бартикян, Р. М. (1962б). Два послания Григория Магистра Пахлавуни (XI в.) относительно еретиков-тондракитов. *Палестинский сборник, 9*(72), 133-140.
41. Бартикян, Р. М. (1964). Заметки о византийском эпосе о Дигенисе Акрите. *Византийский временник, 25*(50), 148-166.
42. Бартикян, Р. М. (1973). Еще раз о происхождении имени «Павликиане». *Գրքերի հիստորիական գիտություններ, 2*, 85-90.
43. Иоаннисян, А. Г. (1964). Движение тондракитов в Армении (IX—XI вв.). *Вопросы истории, 10*, 100-108.
44. Левченко, М. В. (1940). *История Византии: Краткий очерк*. М.; Л.: ОГИЗ.
45. Липшиц, Е. Э. (1952а). Вопросы павликианского движения в освещении современной буржуазной историографии. *Византийский временник, 5*, 235-243.
46. Липшиц, Е. Э. (1952б). Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX в. *Византийский временник, 5*, 49-72.
47. Марр, Н. Я. (1934). *Ани, книжная история города и раскопки на месте городища*. Л.; М.: ОГИЗ.
48. Энгельс, Ф. (1952). *Крестьянская война в Германии*. Москва: Госполитиздат.
49. Юзбашян, К. Н. (1956). Тондракитское движение в Армении и павликиане. *Известия АН Арм. ССР, 9*, 31-44.
50. Աստվածաշունչ (Նոր Էջմիածին թարգմանություն). Երևան, Հայաստանի Աստվածաշնչային Ընկերություն, 2020.
51. Անասյան, Հ. Ս. և Պիվազյան, Է. Ա. (Խմբ.-ներ). (1964). *Կանոնագիրք Հայոց* (Հատոր Ա.). (Վ. Հակոբյան, Թարգ.) Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն:
52. Առաքելյան, Բ. Ն. (1976). Սոցիալական շարժումները Հայաստանում IX-XI դարերում. Ծ. Պ. Աղայան, Բ. Ն. Առաքելյան, Գ. Ա. Գալոյան, Ս. Տ. Երեմյան, Լ. Ս. Իսաչիկյան, Ա. Մ. Հակոբյան և

- Մ. Գ. Ներսիսյան (Խմբ.-ներ)ի մոտ, *Հայ ժողովրդի պատմություն* (Հատոր 3, էջեր 278-306).  
Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
53. Արիստակես Լաստիվերցի. (1971). *Պատմություն*. (Ա. Գ. Աբրահամյան, Խմբ. և Վ. Ա. Գևորգյան, Թարգ.) Երևան: «Հայաստան» հրատարակչություն:
  54. Բաղայան, Ս. Ն. (ապրիլ-հունիս, 2025). Պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումների պատմության արդիականությունը: Քննական հայացք 18-20-րդ դարերի հայ պատմագրությանը. *Վէմ համահայկական հանդես*, ԺԷ (ԲԳ) (2 (2 (90))), 91-145. doi:10.57192/18291864-2025.2-91
  55. Բարթիկյան, Հ. Մ. (1957). Պավլիկյան շարժման մի քանի աղբյուրների գնահատման շուրջը. *ՀՄՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների*, 6, 85-96:
  56. Բարթիկյան, Հ. Մ. (1957). Պավլիկյանների առասպելական ծագումը ըստ հին բուլղարերեն մի ձեռագրի. *ՀՄՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների*, 1, 83-92:
  57. Բարթիկյան, Հ. Մ. (1958). Պավլիկյան համայնքի կազմակերպության հարցի շուրջը. *Պատմա-քանասիրական հանդես*, 3, 183-187:
  58. Բարթիկյան, Հ. Մ. (1963). Բյուզանդական «Դիզենիս Ակրիտաս» վիպերգությունը և նրա նշանակությունը հայագիտության համար. *Պատմա-քանասիրական հանդես*, 3, 185-194:
  59. Բարթիկյան, Հ. Մ. (1979). Պավլիկյան շարժման գաղափարախոսությունը. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների*, 8(8), 94-101:
  60. Բարթիկյան, Հ. Մ. (1984). Պավլիկյան շարժումը Հայաստանում VII-IX դարերում. Է. Բ. Աղայան, Բ. Ն. Առաքելյան, Հ. Ա. Ավետիսյան, Գ. Ա. Գալոյան, Ս. Տ. Երեմյան, Լ. Ս. Խաչիկյան, Ա. Մ. Հակոբյան, Ա. Գ. Հովհաննիսյան, Մ. Գ. Ներսիսյան (Խմբ.-ներ)ի մոտ, *Հայ ժողովրդի պատմություն* (Հատոր 2, էջեր 389-415). Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
  61. Բարթիկյան, Հ. Մ. (2002). Բյուզանդական աղբյուրները պավլիկյան շարժման մասին. Հ. Մ. Բարթիկյանի մոտ, *Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ* (Հատոր Ա, էջեր 417-492). Երևան: ԵՊՀ հրատարակչություն:
  62. Գրիգոր Մագիստրոս. (1910). *Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերը*. (Կ. Կոստանեանց, Թարգ.) Աղեքսանդրապոլ: Տպարան Գեորգ Սանդեանցի:
  63. Գրիգոր Նարեկացի. (1994). Թուղթ ամենաշնորհի վարդապետին Գրիգորի Նարեկացույ. *Գիրք թղթոց* (Երկրորդ խմբ., էջեր 617-623). Երուսաղեմ: Տպարան Սրբոց Յակոբեանց:
  64. Եզեկյան, Ա. (2018). Դվինի 719 թ. եկեղեցական ժողովի պատմականության խնդիրը. *Էջմիածին*, ՀԵ(Է), 47-54:
  65. Եղիազարյան, Ա. (2014). Հայոց Սմբատ Ա. թագավորի գահակալության շրջանի ժամանակագրությունը. *Էջմիածին: Պաշտոնական ամսագիր Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության Մայր Աթոռոյ Սրբոյ Էջմիածնի*, ՀԱ(Ե), 38-51:
  66. Եղիազարյան, Ա. (2021). *Սմբատ Բ Տիեզերակալ թագավոր Հայոց*. Երևան: ԵՊՀ հրատարակչություն:
  67. Թեոփանես Խոստովանող. (1983). *Շամանակագրություն*. (Ս. Մ. Կրկյաշարյան, Խմբ. և Հ. Մ. Բարթիկյան, Թարգ.) Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
  68. Թեոփանեսի Շարունակող. (1990). *Շամանակագրություն*. (Ս. Մ. Կրկյաշարյան, Խմբ. և Հ. Մ. Բարթիկյան, Թարգ.) Երևան: ՀԽՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
  69. Իբն ալ-Աֆիր. (1981). *Լիակատար պատմություն*. (Հ. Գ. Մելքոնյան, Խմբ. և Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Թարգ.) Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
  70. Խաչիկյան, Լ. Ս. (2008). Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմությունից (4-րդ դար). Լ. Ս. Խաչիկյան և Պ. Մուրադյան (Խմբ.)ի մոտ, *Աշխատություններ* (Հատոր Գ, էջեր 355-411). Երևան: Նաիրի:
  71. Համազասպեան, Վ. (1973). Թոնդրակեցիների շարժումը Թ-ԺԱ դարերում. *Հայկազեան հայագիտական հանդես*, 4, 9-28:

72. Համազասպյան, Վ. (1949). Թոնդրակեցիների շարժման էպոխան և գաղափարախոսությունը. *ՀՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների*, 3, 37-66:
73. Հովհաննես Սկիլիցես. (1979). *Համառոտություն պատմությանը*. (Ս. Մ. Կրկյաշարյան, Խմբ. և Հ. Մ. Բարթիկյան, Թարգ.) Երևան: ՀՄԱՀ ԳԱ հրատարակչություն:
74. Հովհաննիսյան, Ա. Գ. (1956). Սմբատ Չարեհավանցին, նրա ժամանակն ու ժամանակակիցները. *Բանբեր Մատենդարանի*, 3, 7-30:
75. Հովհաննիսյան, Ա. Գ. (1957). *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության* (Հատոր Ա). Երևան: Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն:
76. Մանուչարյան, Հ. Գ. (1974). Պողոս Տարոնացին թոնդրակյան շարժման մասին. *Պատմա-քաղաքագրական հանդես*, 4, 115-122:
77. Մելիք-Բախչյան, Ս. Ս. (1953). *Պակիկյան շարժումը Հայաստանում*. Երևան: ԵՊՀ հրատարակչություն:
78. Ներսես Ծնորհալի. (2011). *Նանականի ԺԲ դար*. (Ս. Ստամբոլցյան, Թարգ.) Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին հրատարակչություն:
79. Պողոսյան, Ս. Պ. (1975). Գյուղացիական շարժումները Հայաստանում IX-XI դարերում. Հ. Գ. Ժամկոչյան, Ա. Գ. Աբրահամյան, Ս. Ս. Մելիք-Բախչյան և Ս. Պ. Պողոսյան (Խմբ.-ների) մոտ, *Հայ ժողովրդի պատմություն (սկզբից մինչև 18-րդ դարի վերջը)* (Հատոր Գ, էջեր 464-485). Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն:
80. Պօղոս Տարօնացի. (1752). *Թուղթ ընդդեմ Թեոփիստեսայ*. Կ. Պոլիս: Չնչին Հովհաննեսի տպարան:
81. Սահակյան, Տ. Ս. (1956). Գյուղացիական ապստամբությունը Սյունիքում 10-րդ դարում. *ՀՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների*, 3, 37-44:
82. Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ. (2000). *Պատմություն տիեզերական*. (Վ. Հ. Վարդանյան, Թարգ.) Երևան: ԵՊՀ հրատարակչություն:
83. Ստեփանոս Օրբելեան. (1910). *Պատմություն նահանգին Սիսական*. Թիֆլիս: Տպարան Ն. Աղանեանցի:
84. Տեր-Մինասյան, Ե. Գ. (1968). *Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից*. Երևան: Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
85. Տեր-Սկրտչեան, Գ. (1897). Անանիա Մոկացույ Թուղթք. *Արարատ*, I(2), 275-288:

### Bibliography (Latin Script)

1. Anasyan, H. S. ev Pivazyan, Ė. A. (Khmb-ner). (1964). *Kanonagirk' Hayots'* (Hator A.). (V. Hakobyan, T'arg.) Yerevan: HSSR GA hratarakch'ut'yun (**In Armenian**).
2. Anna Komnina. (1996). *Aleksiada*. (Ja. N. Ljubarskij, Perv.) SPb: Aleteja (**In Russian**).
3. Arak'elyan, B. N. (1976). Sots'ialakan sharzhummerč IX-XI darerum. Ts. P. Aghayan, B. N. Arak'elyan, G. A. Galoyan, S. T. Eremyan, L. S. Khach'ikyan, A. M. Hakobyan ev M. G. Nersisyan (Khmb-ner)j mot, *Hay zhoghovrdi patmut'yun* (Hator 3, ėjer 278-306). HSSH GA hratarakch'ut'yun (**In Armenian**).
4. Aristakes Lastiverts'i. (1971). *Patmut'yun*. (A. G. Abrahamyan, Khmb. ev V. A. Gevorgyan, T'arg.) Yerevan: «Hayastan» hratarakch'ut'yun (**In Armenian**).
5. Badalyan, S. N. (april-humis, 2025). Pavlikyan ev t'ondrakyan sharjummeri patmut'yan ardiakanut'yunĕ. K'nnakan hayats'k' 18-20-rd dateri hay patmagrut'yanĕ. Vĕm hamahaykakan handes, ZHĖ (IG) (2 (2 (90)), 91-145. doi:10.57192/18291864-2025.2-91 (**In Armenian**).
6. Bart'ikyan, H. M. (1957a). Pavlikyan sharzhman mi k'ani aghbyurneri gnahatman shurjĕ. *HSSR GA Teghegagir hasarakakan gitut'yunneri*, 6, 85-88 (**In Armenian**).

7. Bart'ikyan, H. M. (1957b). Pavlikyanneri araspelakan ts'agumč est hin bulghareren mi dzeragri. *HSSR GA Teghekagir hasarakakan gitut'yunneri*, 1, 83-92 **(In Armenian)**.
8. Bart'ikyan, H. M. (1958). Pavlikyan hamaynk'i kazmakerput'yan harts'i shurjč. *Patma-banasirakan hands*, 3, 183-187 **(In Armenian)**.
9. Bartikjan, R. M. (1961). Pjotr Sicilijskij i ego «Istorija pavlikjan». *Vizantijskij vremennik*, 18 (43), 323-358 **(In Russian)**.
10. Bartikjan, R. M. (1962a). Otvetnoe poslanie Grigorija Magistra Paxlavuni sirijskomu katolikosu. *Palenstinskij sbornik*, 7(70), 130-145 **(In Russian)**.
11. Bartikjan, R. M. (1962b). Dva poslanija Grigorija Magistra Paxlavuni (XI v.) otноситel'no jeretikov-tondrakitov. *Palenstinskij sbornik*, 9(72), 133-140 **(In Russian)**.
12. Bart'ikyan, H. M. (1963). Byuzandakan «Digenis Akritas» vipergut'yunč ev nra nshanakut'yunč hayagitut'yan hamar. *Patma-banasirakan hands*, 3, 185-194 **(In Armenian)**.
13. Bartikjan, R. M. (1964). Zаметki o vizantijskom epose o Digenise Akrite. *Vizantijskij vremennik*, 25(50), 148-166 **(In Russian)**.
14. Bartikjan, R. M. (1973). Armjanskije istochniki dlja izuchenija istorii pavlikianskogo dvizhenija. *Palenstinskij sbornik*, 4(67), 133-146 **(In Russian)**.
15. Bartikjan, R. M. (1973). Jesh'jo raz o proisxozhdenii imeni «Pavlikiane». *Lraber hasarakakan gitut'yunneri*, 2, 85-90 **(In Russian)**.
16. Bart'ikyan, H. M. (1979). Pavlikyan sharzhman gaghap'arahkosut'yunč. *Lraber hasarakakan gitut'yunneri*, 8(8), 94-101 **(In Armenian)**.
17. Bart'ikyan, H. M. (1984). Pavlikyan sharzhumč Hayastanum VII-IX darerum. Ė. B. Aghayan, B. N. Arak'elyan, H. A. Avetisyan, G. A. Galoyan, S. T. Eremyan, L. S. Khach'ikyan, A. M. Hakobyan ev M. G. Nersisyan (Khmb-ner)j mot, *Hay zhoghovrdi patmut'yun* (Hator 3, ėjer 278-306). HSSH GA hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
18. Bart'ikyan, H. M. (2002). Byuzandakan aghbyurnerč pavlikyan sharzhman masin. H. M. Bart'ikyani mot, *Hay-byuzandakan hetazotut'yunner* (Hator A, ėjer 417-492). Yerevan: EPH hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
19. Engel's, F. (1952). *Krest'janskaja vojna v Germanii*. Moskva: Gospolitizdat **(In Russian)**.
20. Grigor Magistros. (1910). *Grigor Magistrosi T'ght'erč*. (K. Kostaneants', T'arg.) Aghčk'sandrapol: Tparan Gėorg Sanoyeants'i **(In Armenian)**.
21. Grigor Narekats'i. (1994). T'ught' amenashnorh vardapetin Grigori Narekats'woy. *Girk' t'ght'ots'* (Erkrord khmb., ėjer 617-623). Yerusaghčm: Tparan Srbots' Yakobeants' **(In Armenian)**.
22. Hamazaspean, V. (1973). T'ondrakets'ineri sharzhmč T'-ZHA darerum. *Haykazean hayagitakan handčs*, 4, 9-28 **(In Armenian)**.
23. Hamazaspyan V. (1949). T'ondrakets'ineri sharzhman ėpokhan ev gaghap'arakhosut'yunč. *HSSR GA Teghekagir hasarakakan gitut'yunneri*, 3, 37-66 **(In Armenian)**.
24. Hovhannes Skilit'ses. (1979). *Hamařotut'yun patmut'yants'*. (S. M. Krkyasharyan, Khmb. ev H. M. Bart'ikyan, T'arg.) Yerevan: HSAH GA hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
25. Hovhannisyan, A. G. (1956). Smbat Zarehavants'in, nra zhamanakn u zhamanakakits'nerč. *Banber Matenadarani*, 3, 7-30 **(In Armenian)**.
26. Hovhannisyan, A. G. (1957). *Drvagner hay azatagrakan mtk'i patmut'yan* (Hator A). Yerevan: Haykakan SSR GA hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
27. Ibn al-Asir. (1981). *Liakatar patmut'yun*. (H. G. Melk'onyan, Khmb. ev A. Ter-Ghevondyan, T'arg.) Yerevan: HSSH GA hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
28. Ioannisjan, A. G. (1964). Dvizhenie tondrakitov v Armenii (IX—XI vv.). *Voprosy istorii*, 10, 100-108 **(In Russian)**.

29. Juzbashjan, K. N. (1956). Tondrakitskoe dvizhenie v Armenii i pavlikiane. *Izvestija AN Arm. SSR*, 9, 31-44 **(In Russian)**.
30. Khach'ikyan L. S. (2008). P'ok'r Hayk'i sots'ialakan sharzhumneri patmut'yunits' (4-rd dar). L. S. Khach'ikyan ev P. Muradyan (Khmb.)i mot, *Ashkhatut'yunner* (Hator G, ėjer 355-411). Yerevan: Nairi **(In Armenian)**.
31. Levchenko, M. V. (1940). *Istorija Vizantii: Kratkij ocherk*. M.; L.: OGIZ **(In Russian)**.
32. Lipshic, Je. E. (1952a). Voprosy pavlikianskogo dzvizhenija v osvesh'nenii sovremennoj burzhuaznoj istoriografii. *Vizantijskij vremennik*, 5, 235-243 **(In Russian)**.
33. Lipshic, Je. E. (1952b). Pavlikianskoe dzvizhenie v Vizantii v VIII i pervoj polovine IX v. *Vizantijskij vremennik*, 5, 49-72 **(In Russian)**.
34. Manuch'aryan, H. G. (1974). Poghos Taronats'in t'ondrakyan sharzhman masin. *Patma-banasirakan hands*, 4, 115-122 **(In Armenian)**.
35. Marr, N. Ja. (1934). *Ani, knizhnaja istorija goroda i raskopki na meste gorodish'a*. L.; M.: OGIZ **(In Russian)**.
36. Melik'-Bakhshyan, S. T. (1953). *Pavlikyan sharzhumĕ Hayastanum*. Yerevan: EPH hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
37. Nerses Shnorhali. (2011). *Namakani ZHB dar*. (S. Stambolts'yan, T'arg.) Ĕjmiatsin: Mayr Atoř Surb Ĕjmiatsin hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
38. Poghosyan, S. P. (1975). Gyughats'iaakan sharzhumnerĕ Hayastanum IX-XI darerum. H. G. Zhamkoch'yan, A. G. Abrahamyan, S. T. Melik'-Bakhshyan ev S. P. Poghosyan (Khmb-ner)i mot, *Hay zhoghovrdi patmut'yun (skzbits' minch'ev 18-rd dari verjĕ)* (Hator G, 464-485). Yerevan: Yerevani hamalsarani hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
39. Pōghōs Tarōnats'i. (1752). *T'ught' ĕnddĕm T'ĕop'istecay*. K. Polis: Ch'nch'in Hovhannesi tparan **(In Armenian)**.
40. Sahakyan, T. M. (1956). Ghyughats'iaakan apstambut'yunnerĕ Syunik'um 10-rd darum. *HSSĔ Teghekgagir hasarakakan gitut'yunneri*, 3, 37-44 **(In Armenian)**.
41. Step'anos Őrbĕlean. (1910). *Patmut'iwn nahangin Sisakan*. T'iflis: Tparan N. Aghaneants'i **(In Armenian)**.
42. Step'anos Taronets'i Asoghik. (2000). *Patmut'yun tiezerakan*. (V. H. Vardanyan, Targ.) Yerevan: EPH hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
43. T'ĕop'anes Khostovanogh. (1983). *Jamanakagrut'yun*. (S. M. Krkyasharyan, Khmb. ev H. M. Bart'ikyan, Targ.) Yerevan: HSSH GA hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
44. T'ĕop'anesi Sharunakogh. (1990). *Jamanakagrut'yun*. (S. M. Krkyasharyan, Khmb. ev H. M. Bart'ikyan, Targ.) Yerevan: HGSH GA hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
45. Ter-Minasyan, E. G. (1968). *Mijnadaryan aghandneri ts'agman ev zargats'man patmut'yunits'*. Yerevan: Haykakan SSH GA hratarakch'ut'yun **(In Armenian)**.
46. Tĕr-Mkrтч'ean, G. (1897). Anania Mokats'woy T'ught'k'. *Ararat, L(Z)*, 275-288 **(In Armenian)**.
47. Yeghiazaryan, A. (2014). Hayots' Smbat A. t'agavori gahakalut'yan shrjani zhamanakagrut'yunĕ. *Ĕjmiatsin: Pashtōnakakan amsagir Amenayn Hayots' Kat'oghikosut'ean Mayr Atořoy Srboj Ĕjmiatsni, HA(E)*, 38-51 **(In Armenian)**.
48. Yeghiazaryan, A. (2021). *Smbat B Tiezerakal t'agavor Hayots'*. Yerevan: EPH hratarahch'ut'yun **(In Armenian)**.
49. Yezeqyan, A. (2018). Dvini 719 t'. yekeghets'akan zhoghovi patmakanut'yan khndirĕ. *Ĕjmiatsin, HE(Ĕ)*, 47-54 **(In Armenian)**.