



ՀԱՅ-ՌՈՒՍԱԿԱՆ (ՍԼԱՎՈՆԱԿԱՆ) ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ԿԱՌԼԵՆ Ա. ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

ՊԱՎԼԻԿՅԱՆ ՇԱՐԺՈՒՄԸ ԱԶԳԱՅԻՆ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ
ՔՆՆԱԴԱՏԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ

Երևան–2024

RUSSIAN-ARMENIAN (SLAVONIC) UNIVERSITY
KARLEN A. MIRUMYAN

THE PAULINE MOVEMENT IN THE CONTEXT
OF NATIONAL HISTORY
A CRITICAL REVIEW

Yerevan–2024

Российско-Армянский (Славянский) университет

КАРЛЕН А. МИРУМЯН

**ПАВЛИКИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ
В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ
ИСТОРИИ**

Критический очерк

Ереван–2024

УДК 27-876.3:93/94

ББК 86.391+63

М 630

*Печатается по решению Редакционно-издательского совета
Российско-Армянского (Славянского) университета*

Под редакцией

доктора философских наук,

профессора политических наук Р.А. Мирумян

Рецензент: доктор социологических наук, профессор,

академик НАН РА Г.А. Погосян

Мирумян К.А.

М 630 Павликианское движение в контексте национальной истории.

Критический очерк / К.А. Мирумян: Под ред. Р.А. Мирумян). –

Ер.: Изд-во РАУ, 2024. 177с.

Работа посвящена исследованию одной из ярких страниц истории еретических движений в эпоху Средневековья – павликианского движения, охватившего многие регионы Византийской империи, а в трансформированном виде перекинувшегося в страны Европы и города Древней Руси. О павликианском движении существует большая научная литература. К нему обращались и по сей день обращаются многие видные учёные. В настоящем исследовании павликианское движение и его идеология рассматриваются в контексте национальной истории и в свете выдвинутой автором данного исследования новой методологической концепции. В результате многие оценки, данные зарубежными и отечественными учёными, получили новое, порой противоположное объяснение.

Работа адресована учёным-историкам, философам, богословам, аспирантам, студентам и всем тем, кто интересуется историко-политическими проблемами, в частности, историей еретических движений.

УДК 27-876.3:93/94

ББК 86.391+63

ISBN 978-9939-67-333-2

© Мирумян Р.А. 2024

© Издательство РАУ, 2024

НАУКА КАК ПРИЗВАНИЕ И ДОЛГ ПЕРЕД НАЦИЕЙ

Культуротворчество нации (от фольклора до философии и науки) есть высшая форма проявления внутреннего, духовного потенциала нации, и на этой основе – проектирование желаемого будущего. Собственно говоря, все формы культуротворчества нации есть средство проявления мировоззренческой системы координат её бытия в мире. Культура нации есть постоянно осуществляемый ею в пространстве и времени своего бытия процесс самопознания. Внутренним, глубинным смыслом культуры нации является определение ею высшего (идеального) смысла своего существования, а следовательно, и своей исторической перспективы. Именно проявленный в национальной культуре духовный поиск и духовные устремления нации определяют её выбор в истории.

На каждом очередном витке истории, и особенно в кризисные эпохи, ощущается настоятельная потребность переосмысления нацией оснований собственной культуры, «подтверждения» ею своей внутренней, духовной связи со смыслами своей истории и ценностями созданной ею культуры. В нации, как и в её отдельном представителе, заложено стремление к обеспечению целостности собственного бытия, возможное лишь через осознание истоков национальной истории и сохранение самобытности своего культурного пространства. В основе культуры каждой нации лежат исторически сформированные ею некие жизненные ориентиры, тип мироощущения, что в каждый период исторического существования нации отражает уровень развития её самосознания. Культура обеспечивает необходимую

для единства нации связь, что порождает историческую память народа и сохраняет её.

Система культурных ценностей нации коррелятивна всему духовному строю носителей этой культуры, что порождает между ними особую эмоциональную связь. Процесс формирования культуры нации есть одновременно процесс формирования и развития её исторического сознания. Культура, таким образом, является хранилищем духовного опыта нации, условием и результатом осознания ею своего «начала» в истории, самым точным критерием её цивилизованности, лучшей характеристикой её духовно-нравственного облика, единственным механизмом «легитимации» её права на историческое существование.

Именно поэтому в историческом бытии наций вопрос сохранения ими своей культурной самобытности всегда был вопросом первостепенной важности. В различные периоды истории вопрос взаимовлияния культур был и сегодня продолжает оставаться самой напряжённой точкой в формирующихся между нациями отношениях.

Важнейшими средствами проявления духовного потенциала нации являются национальные по своей природе язык и философия. Будучи необходимыми составляющими социального бытия нации, национальный язык и национальная философия являются наиболее полным выражением мировоззрения, идей и ценностей нации. Они отражают всё своеобразие мышления нации, границы и степень её духовного развития, что отличает одну нацию от других наций и придаёт ей собственный «облик» (самобытность). В языке и философии воплощается национальная идея – условие постижения Истории, а через это и создания, развития и сохранения национальной государственности. Если язык есть предусловие формирования национальной идеологии, то философия и есть, собственно, эта идеология. И не только. В пространстве культуры философия исторически призвана

выполнять, кроме идеологической, ещё несколько важнейших функций: мировоззренческую, познавательную и методологическую. Такая «функциональная полнота» философии позволяет ей играть ведущую роль в пространстве культуры. Собственно говоря, мир философии является миром смыслов. А «упаковка» смыслов в определённую систему символов и есть форма существования и предназначение культуры.

* * *

Как правило, духовные ценности нации создаются личностями, выступающими носителями/выразителями творческой энергии (духа) нации. Создание шедевров национальной культуры необходимым образом предполагает личность, способную создать содержащий духовную энергию нации и тем самым обуславливающий жизнеспособность и историческую перспективу нации культурный артефакт. Но и наиболее глубокое восприятие заложенных в культурных артефактах глубинных смыслов национального бытия возможно для личности, способной проникнуть (и на уровне сознания, и на уровне чувств) в энергию порождающих нацию архетипов этноса. В первом случае имеется в виду личность, способная полностью погрузиться в стихию творчества. Здесь речь идёт о духовном служении, требующем от личности полной отдачи своих интеллектуальных, физических и духовно-нравственных сил. Во втором случае имеется в виду личность, способная окунуться в стихию сотворчества, что возможно лишь при осознании ею своей укоренённости в историко-культурную матрицу национального бытия.

Такие личности жили и творили во все исторические периоды. Но они всегда были «штучным товаром». Тем более мало их сегодня. Ко всем мешающим для появления и реа-

лизации творческого потенциала таких людей к исторически известным условиям сегодня прибавилось то, что современное общество «страдает» неистребимой жадной потреблением, что необходимым образом нивелирует спрос на духовные ценности. Размывание духовных ориентиров жизни и труда людей, а также постепенно углубляющийся на наших глазах кризис всех систем современного социального общежития отнюдь не способствует появлению «служителей духа» и даже адекватной оценке личности и труда «случайно сохранившихся» со стороны общества. Созидание в пространстве творческой энергии своего этноса/нации для «служителей духа» является естественной и необходимой потребностью, а потому в современном бездуховном глобализованном мире их труд может быть охарактеризован как выполнение высокого нравственного долга перед своей нацией, духовным подвигом.

Не будет преувеличением сказать, что наш современник, учёный-арменовед, доктор философских наук, профессор Карлен Артаваздович Мирумян (25.01.1952–04.09.2022) был одним из тех редких людей, которые всю свою сознательную жизнь посвятили духовному служению своей нации. Полюбивший Книгу с ранних лет, он за месяц до своего ухода из жизни думал об исследованиях в области истории армянской национальной духовной культуры, которые не успел ещё опубликовать, и о тех, которые он планировал написать. Родившийся и выросший вне пределов современной Армении, он по-настоящему ознакомился с богатейшей и древнейшей армянской национальной культурой (прежде всего с историей армянской философской мысли), лишь став студентом Ереванского государственного университета. И первое же его «знакомство» с шедеврами армянской

национальной культуры – трудами великих армянских философов, богословов, учёных, не только зажёгло в нём пламя большой любви к творениям своих великих предшественников, которую он пронёс через всю свою жизнь, но и породило в нём чувство нравственного долга перед ними и своей нацией. И, как мне кажется, его труды в области истории национальной мысли можно рассматривать и как сотворчество (исследования в области истории армянской национальной мысли), и как творчество (создание авторской методологии исследования истории армянской национальной духовной культуры). К. Мирумян не мыслил свою жизнь без науки, а свою научную деятельность – вне рамок национальной культуры. Возможно, потому он завершил свой жизненный путь на пике своей творческой деятельности.

* * *

Карлен Мирумян – видный армянский философ конца XX–начала XXI веков, автор фундаментальных научных трудов, ознаменовавших собой не только начало отдельного (третьего) этапа в области исследования истории армянской философской мысли, но и предопределивших логику и вектор дальнейшего развития как историко-философских и философско-исторических исследований, так и арменоведения в целом. Разработанная К. Мирумяном и апробированная в его многочисленных работах методологическая концепция исследования истории армянской национальной духовной культуры стала идеологическим, мировоззренческим и методологическим «щитом» на пути различных чужеродных и, по сути, западнцентристских идеологических, мировоззренческих и методологических концептов и концепций, с начала 90-годов XX века – периода системного кризиса всей социальной структуры государств постсоветского пространства, заполонивших всё поле академических исследований в Армении, в том числе и поле

арменоведческих исследований. Представляя собой националистский подход к исследованию истории армянской национальной культуры, данная методологическая концепция содержит весь необходимый инструментарий для изучения истории армянской национальной духовной культуры и, в первую очередь, историко-философских и философско-исторических исследований на современном этапе армянского национального бытия. Сформулированные автором концепции положения делают возможным выявление, объяснение и оценку решаемых на протяжении веков армянской духовной элитой стратегических задач национального бытия, необходимых для существования и развития армянской нации. Вне этой концепции многое в истории армянской духовной культуры остаётся необъяснимым. Положения концепции могут служить основанием и для формулирования стратегических задач Республики Армения в современную эпоху – эпоху разрушения старого и выстраивания нового мирового порядка.

Творческое наследие К. Мирумьяна является весьма удачным опытом исследования истории армянской национальной духовной культуры через определение, осмысление и оценку стратегических задач и приоритетов армянской нации на различных этапах её исторического существования, в том числе и в современную эпоху. Закономерным поэтому является то, что в качестве и исходного, и целевого в данной методологической концепции К. Мирумьян использует понятие «национальное бытие», а в качестве главной идеологемы – концепт «политическая концепция культуры». Вопрос в том, что культура нации всегда служила и продолжает служить мощным инструментом политики. Если жизнедеятельность какой-либо нации осуществляется в пространстве порождённой ею культуры, то она (нация), при условии наличия своей государственности,

оказывается способной проводить суверенную националистскую политику. В случае же отсутствия национальной государственности нация, при условии её существования в контексте своей культуры, неизбежно проявляет стремление к созданию (в исторической перспективе) своей государственности.

В своих научных изысканиях К. Мирумян продолжает лучшие традиции, наработанные как в мировых, так и армянских историко-философских и философско-исторических исследованиях. Вместе с тем, его научная деятельность является новаторской, поскольку в ней осуществлён новый и, по сути, националистский подход к различным областям научного знания (естествознание, математика, педагогика, политическая наука и др.). Тем самым в трудах К. Мирумяна восстанавливается утраченная в наше время существенная связь между философией и наукой и определяющая роль философии во всех функциях (мировоззренческой, идеологической, познавательной и методологической), которые философия, как рефлексия над национальной по своей природе культурой, осуществляет в пространстве исторического бытия каждой нации и которые отражаются во всех формах их культуротворчества.

Научные исследования К. Мирумяна представляют собой гармоничный синтез традиционализма и новаторства, в котором аккумулированы лучшие достижения арменоведения и его собственные новаторские подходы к исследованию истории армянской духовной культуры.

* * *

Предлагаемая вниманию читателя монография «Павликианское движение в контексте национальной истории. Критический очерк» – одно из последних исследований К.А. Мирумяна. Данный научный труд является плодом его многолетней кропотливой работы над первоисточниками и

критического анализа исследований различных учёных, занимающихся вопросами павликианского движения – как армянских (Е. Тер-Минасян), так и зарубежных (Д. Ангелов). К вопросу о павликианском движении К. Мирумян обратился ещё в 1995 году в статье «Павликианское движение в контексте национального бытия» (Պավլիկյան շարժումը ազգային կեցութեան համատեքստում: Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում: Պրակ երկրորդ, Երևան, 1995, էջ. 49–72). Затем были опубликованы ещё две статьи по данной теме:

1. «Мировоззренческие основы павликианской идеологии» (Պավլիկյան գաղափարախոսության աշխարհայացքային հիմքերը // Լրաբեր հասարակական գիտությունների. Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 1996, №2, էջ. 134–144).

2. «К вопросу о переоценке павликианского движения» (Պավլիկյան շարժման վերագնահատման հարցի շուրջ: Պատմաբանասիրական հանդես: Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 1998, №3, էջ. 169–180).

Через несколько лет павликианское движение было проанализировано им в книге «Из истории армянской политической мысли» (Հայ քաղաքական մտքի պատմությունից: Երևան, 2002). А в 2021 году в своем капитальном труде «Армянская политическая мысль. Формирование и этапы развития» павликианскому движению К. Мирумяном был отведён отдельный параграф в главе «Армянская политическая мысль V–X веков».

Все перечисленные публикации К.А. Мирумяна являются апробацией его методологической концепции исследования истории армянской национальной культуры. Данная концепция полностью «оправдала» себя как при рассмотрении отдельных вопросов, связанных с павликианским движением, так и в посвящённых этому движению кратких обзорах.

История еретических движений в Армении, в принципе неплохо освещена. Монография «Павликианское движение

в контексте национальной истории. Критический очерк» является первым, посвящённым павликианскому движению и его идеологии исследованием, осуществлённым в контексте армянской национальной истории и армянского национального бытия. В качестве исходного посыла автор использовал идею о том, что павликианское движение зародилось в западных областях Армении, входивших в состав Восточно-римской (византийской) империи, а представители армянского этноса были доминирующим элементом на протяжении всей истории этого движения. Тем не менее в монографии впервые при исследовании павликианского движения затрагиваются различные аспекты истории и духовной жизни многих стран и народов Средневековья. Занимавшиеся проблемой павликианского движения зарубежные исследователи обычно подходили к этой теме лишь с точки зрения своей истории. С другой стороны, монография лишена характерной для посвящённых павликианскому движению исследований описательности. Как отмечает сам К. Мирумян, исторический «контекст исследования... составляет остов любого исторического феномена. Но этого недостаточно для концептуального анализа и обобщающего изложения. Для решения проблемы необходим и философско-теоретический взгляд на павликианское движение и его идеологию, который позволит осмыслить и обобщить множество отдельных фактов, достаточно добротного исследования и представленных учёными-историками. Однако существующие научные исследования страдают отсутствием концептуализации, что позволило бы подняться над описательным уровнем» (данное исследование, с. 26).

Осуществлённый в представляемой монографии философский анализ павликианского движения через призму авторской националистской методологической концепции позволил К. Мирумяну оценить павликианское движение с

точки зрения национальной истории, что является новым шагом в исследовании этого движения.

Монография «Павликианское движение в контексте национальной истории. Критический очерк» является не просто обобщением публикаций автора касательно различных аспектов павликианского движения. Данное исследование представляет собой проекцию авторской концепции исследования истории армянской национальной духовной культуры на павликианское движение – от истоков его зарождения до угасания. В этом ключе исследуются предпосылки возникновения (историко-культурные, социально-экономические и др.) павликианского движения, анализируются генезис и основные этапы его развития, а в этом контексте рассматривается трансформация характера и направленности этого движения, определяются его философско-мировоззренческие основания. На такой фундаментальной познавательной основе методологически корректно уточняются существующие в богатой исследовательской литературе подходы к изучению павликианского движения и его оценки.

Исследование представляет собой завершённый и целостный научный труд, в котором павликианское движение рассматривается в контексте Средневековья, но сформулированные им выводы имеют вполне современное звучание. Для полноценной оценки проделанной К. Мирумьяном работы важно акцентировать внимание на сформулированный и обоснованный им в предисловии к своей работе тезис о том, что при исследовании павликианского движения в контексте национальной истории принципиально меняется (и не может не меняться) как срез исследования, так и обусловленная последним оценка предмета исследования. На мой взгляд, данная установка не только придаёт исследованию К. Мирумьяна научную новизну, но и попросту обесценивает

до сих пор «работающую» в арменоведении методологическую установку – быть в фарватере внедряемых извне в арменоведение методологических подходов.

В свете вышесказанного можно с полным основанием утверждать, что любая форма культуротворчества нации, в том числе и наука, призвана осуществлять предзаданные ей функции в пространстве культуры, которая, как уже было отмечено, национальна по своей природе. А потому подлинное осуществление наукой своих функций возможно лишь при националистском подходе к предмету научного исследования. Именно это и осуществлял во всех своих исследованиях К. Мирумян после 1994 года, когда им была сформулирована методологическая концепция исследования истории армянской национальной духовной культуры («Армянская культура в контексте национального бытия. К вопросу о формировании политической концепции культуры в Армении», Ереван, 1994г.). В этой работе был сформулирован тезис о том, что развитие различных сфер духовной культуры армянского народа было подчинено реализации общеполитической задачи – идейно-теоретическому обоснованию концепции национального суверенитета, сохранению или восстановлению национальной государственности, автокефалии Армянской Апостольской Святой церкви как гаранта и проводника политики духовно-культурного единства армянской нации, как важнейшей политико-идеологической силы на пути внешней агрессии. Использование К. Мирумяном своей методологической концепции в предлагаемой монографии придало ей оригинальность в смысле придания ей, как арменоведческому исследованию, подлинно национального характера. Методология исследования истории армянской духовной культуры позволило К. Мирумяну с иных исследовательских позиций подойти к осмыслению такого важного социально-политического и религиозно-идеологического явления, как еретические движения.

Как историк армянской философской мысли и науки, теоретик и методолог К. Мирумян в этой работе реализовал свою идею о том, что арменоведение должно быть национальным в подлинном смысле этого слова. И с этим трудно не согласиться. Полагаю, что только в этом случае, тем более с учётом положения Армении в современном мире, может выжить армянская национальная культура, а вместе с ней – армянская нация и армянская национальная государственность.

Что касается собственно актуальности темы данного монографического исследования, то вопрос, касающийся религиозных движений и связанных с ними еретических движений, стала актуальной ещё с начала периода формирования и распространения христианства и продолжает оставаться таковой по сей день. Как отмечает сам автор, еретичество, «сектантство, различные неканонические церковные и религиозные организации сопутствуют всей истории христианства. На начальном этапе возникновения и распространения христианства шла острая, идейно-религиозная борьба между различными религиозно-философскими группами и течениями. С установлением официального христианства они составили своего рода оппозицию христианской церкви. На протяжении 2000 лет их было бесчисленное множество» (данное исследование, с. 20). Просто в разные исторические эпохи эта тема приобретает соответствующую культуре каждой эпохи тональность. По поводу современных тенденций распространения ереси К. Мирумян замечает, что существующее на сегодняшний день огромное множество религиозных направлений, организаций, сект преимущественно заняты «ловлей заблудших душ». Они ведут весьма активную, порой агрессивную деятельность среди самых различных социальных слоёв... они называются не ересями, а своего рода альтернативными религиозными учениями, имеющими равные с официальными

учениями и церквами права и обладающими полной свободой действий под лозунгом часто неадекватно воспринимаемого принципа «свободы совести». На поверку же оказывается, что... защищаемые современным международным правом системой неолиберальных...ценностей ответвления церковно-религиозных учений проводят... глобалистскую политику» (данное исследование, с. 20–21).

Главной методологической установкой К. Мирумяна является сформулированная им в предисловии к монографии следующая идея: «Необходимо учитывать тот факт, что национальная безопасность обеспечивается не только и не столько вооруженными силами и экономической системой. Без обеспечения духовно-культурной безопасности нации и государству не помогут ни армия, ни экономика» (данное исследование, с. 24). Проецируя эту идею на многовековую историю армянского народа, автор монографии выделяет в ней две диаметрально противоположные тенденции:

1. Идеологи нации совершили великий духовный подвиг, обеспечив духовно-культурную самобытность армянской нации, тем самым решив главную национальную проблему – сохранение нации в условиях отсутствия национальной государственности.

2. Деструктивную роль в истории армянской нации сыграли не только церковно-религиозная и идеологическая экспансия со стороны Греко-византийской и Римско-католической церкви, но и различные еретические движения.

Среди многочисленных еретических движений эпохи Средневековья особое место К. Мирумян отводит павликианскому движению. Возникнув в западной (Византийской) части Армении, оно вскоре вышло за её пределы и трансформировалось в мощное движение общеевропейского масштаба. Он конструирует историю и идеологию павликианского движения как некоего целостного средневекового духовно-культурного явления, оказавшего большое политико-

идеологическое влияние не только на Армению и Византию, но и на многие европейские страны, вызвав к жизни множество крупных еретических движений.

Тема монографического исследования К. Мирумяна вписывается в представляющую определённый срез универсального философско-исторического вопроса – антиномии «государство-общество» – проблему соотношения государства и церкви (политики и религии). На глубинном уровне она воспринимается как столкновение светского и духовного сфер жизнедеятельности нации/наций, а в конечном счёте – космополитической и национально-культурной систем.

В истории обнаруживается следующая закономерность: политический и культурный факторы существуют и всегда действуют вместе. Стимулом политических движений, как правило, выступает культура. Вместе с тем, контекст культурных (идеологических) движений всегда политический. Культурная самобытность нации является основой её политических устремлений. В то же время политическая независимость нации является гарантией её самобытности, что, по существу, является культурным критерием.

Именно понимание этих закономерностей позволило К. Мирумяну, вопреки установившейся в науке точке зрения, охарактеризовать павликианское движение как явление антиармянское в принципе, поскольку оно выступало против официально признанной христианской церкви и не только Греко-византийской, но и Армянской Апостольской Святой церкви. В условиях отсутствия армянской национальной государственности такое отношение идеологов и лидеров павликианского движения было разрушительным не только для Армянской церкви, но и для армянского народа. И это, пожалуй, один из самых ценных выводов данной монографии.

Р.А. Мирумян

Нация в государстве не является функцией от его строя,
но само устройство государства есть
функция от его нации, которая
и должна преследовать ей
свойственную культурную цель в
меняющихся исторических условиях.
Устройства приходят и уходят, а
нации остаются.

Курт Хюбнер

То, что противостоит, естественно,
они обращают в догматы.

Патриарх Фотий

ПРЕДИСЛОВИЕ

Еретичество, сектантство, различные неканонические церковные и религиозные организации сопутствуют всей истории христианства. На начальном этапе возникновения и распространения христианства шла острая идеологическая борьба между различными религиозно-философскими группами и течениями. С установлением официального христианства они составили своего рода оппозицию христианской церкви. На протяжении почти 2000 лет их было бесчисленное множество. Причины, породившие их, были различными: религиозными, церковными, догматическими, социальными, политическими, этническими и т.д. После возникновения Епископской церкви (II в.) острие критики было направлено против официальной церкви: её иерархии, церковных установлений и канонов, преданий. Нередко ереси превращались в массовые движения, оказывая серьёзное влияние на социальную, политическую и церковную жизнь страны. Иногда еретические движения трансформировались в вооружённые выступления против официальной церкви, социальных пороков, царящей в социуме несправедливости, эксплуататорских классов и т.д. Вместе с тем во всех еретических движениях наблюдаются определённые закономерности и некие общие черты.

И сегодня существует огромное множество религиозных направлений, организаций, сект, которые преимущественно заняты «ловлей заблудших душ», «промыыванием мозгов» широких народных масс. Они ведут весьма активную, порой даже агрессивную деятельность среди самых различных слоёв современного общества. Сегодня в глобальном мире, где народам тотально навязываются идеи плюрализма и нового миропорядка, а по сути – анархизма и

так называемого управляемого или, вернее, направляемого хаоса, эти религиозные направления, организации и секты называются не «ересями», а своего рода альтернативными религиозными учениями, имеющими равные с официальными религиозными учениями и церквями права. Кроме того, они обладают полной свободой действий и выступают под лозунгом часто неадекватно воспринимаемого принципа «свободы совести». На поверку же оказывается, что защищаемые современным международным правом и системой либеральных, то есть глобалистских ценностей, ответвления церковно-религиозных учений на деле проводят единую глобалистскую политику, заполняя социальную, политическую, геополитическую, экономическую, психологическую и другие сферы.

Хотя в современную эпоху не принято использовать понятие «ересь», однако глубинное содержание, смысл, направленность, функциональные задачи большинства современных религиозных отклонений мало чем отличаются от ересей исторического прошлого. Это касается также используемых сегодня технологий по обработке массового сознания.

В контексте глобализационных процессов на протяжении десятилетий решалась, да и сегодня решается важнейшая задача: ослабить или подчинить, а при возможности и упразднить сформировавшиеся в течение столетий церковно-религиозные институты, духовно-культурные системы ценностей, лишить их былого авторитета и признания со стороны широких народных масс. И чем сильнее церковь, её духовно-культурные и научные традиции, тем более активными и целенаправленными становятся нападки и атаки на них. Огульная критика и откровенные нападки часто осуществляются под лозунгами критики консерватизма и традиционализма, требований модернизации церкви и церковной жизни в духе современных «ценностей».

Эта проблема становится актуальной особенно в переломные и переходные периоды исторического развития. Яркой иллюстрацией этому служат трагические события 90-х годов XX века. Появившееся вследствие развала советской политической системы национально-политическое брожение очень быстро привело к разложению духовно-культурной составляющей социальной системы. Появившиеся на постсоветском пространстве новоиспечённые государства резко и бесповоротно отказались от так называемой «советской политизированной идеологии» и идеологизированной системы духовно-культурных ценностей, что, в свою очередь, породило глубокий аксиологический вакуум.

Как показывает история, в том числе и современная нам эпоха, ни одно государство или общество (нация) не может существовать без идеологии, ценностных ориентиров и критериев, духовно-культурной системы. Но аксиологическая система не может быть создана «в одночасье». Для её создания требуется более длительное время и более упорная и целенаправленная работа, чем это требуется для военно-государственного переворота. Об этом свидетельствует тот неоспоримый факт, что за тридцать с небольшим лет ни одно из постсоветских государств так и не создало свою национально-государственную систему ценностей.

Аксиологический вакуум и «пустые пространства» в духовной жизни «постсоветских республик», в том числе и Армении, быстро заполнялись разнообразными «ценностями» – политическими, церковно-религиозными, духовно-нравственными и т.д., значительная часть которых была, что совершенно есте-

ственно, несовместима с армянскими национальными традициями, менталитетом и психологией армянской нации. Вместе с так называемыми «западными ценностями», претендующими на общечеловеческий статус, в Армению беспрепятственно проникали разнородные и чуждые армянскому народу идеи и нормы общежития, откровенно навязывались общественному сознанию и представлялись как акт необходимой «помощи для избавления от невежества». Всё это в своей совокупности тормозило становление армянской национальной системы духовно-культурных ценностей.

В описанной ситуации весьма важную, если не определяющую, роль должно играть государство, которое, вне зависимости от того, отделена ли от него церковь или нет, призвано в той или иной форме, а при необходимости и всеми возможными для него средствами защитить церковь от посягательств внешнего и внутреннего порядка. Вопрос в том, что от состояния церкви и её статуса в обществе во многом зависит духовно-нравственное состояние народа (и общества), защита национальной системы духовно-культурных ценностей, обеспечения национальной безопасности и национальной идентичности. Во все исторические периоды церковь играла, да и сейчас играет весьма важную роль в деле обеспечения духовной безопасности нации и государства.

Между тем истинной целью многочисленных и многоликих международных организаций и структур, как правило, является лишение нации и государства основ духовной безопасности, превращение народов в безликую маргинальную массу, а потому и легко управляемую. И всё это осуществляется под различными надуманными предложениями

и агрессивно навязываемыми «неолиберальными лозунгами». Необходимо учитывать тот факт, что национальная безопасность обеспечивается не только и не столько вооружёнными силами и экономической системой. Без обеспечения духовно-культурной безопасности нации государству не помогут ни мощная армия, ни развитая экономика.

Разумеется, многие политики осознают всю пагубность глобалистской повестки дня для их государств и народов, но они не могут или не смеют противиться общему курсу глобализма. Тем не менее некоторые государства пытаются сформулировать и защитить не совпадающие с глобалистской повесткой собственные национальные интересы и ценности. Действия этих государств ограничены также из-за их блокового статуса.

* * *

Яркой иллюстрацией к сказанному является многовековая история армянского народа. Именно благодаря титаническому труду идеологов и теоретиков армянской нации в направлении обоснования и обеспечения её духовно-культурной самобытности и сохранения национальной идентичности была решена главная национальная задача – сохранение нации, которая, несмотря на безмерные испытания и драматические страницы своей истории, не только выжила, сохранила свое национальное «Я», но и внесла существенный вклад в сокровищницу мировой культуры.

Одним из деструктивных факторов в истории армянского народа была не только церковно-религиозная и идеологическая экспансия со стороны Греко-византийской и Римско-католической церквей, но и разного рода еретические движения. Они изнутри расшатывали и размывали духовно-культурные устои нации, что было особенно опасно в периоды отсутствия национальной государственности и политической свободы.

Среди многочисленных еретических движений в эпоху Средневековья особое место занимает павликианское движение, которое возникло в западной (Византийской) части Армении. За достаточно короткий срок павликианское движение вышло за её пределы, превратившись в мощное движение общеевропейского масштаба.

Начиная с XIX века, интерес к истории павликианского движения и его идеологии значительно возрос. К данной проблеме обращались многие видные армянские, английские, арабские, болгарские, русские, греческие, немецкие, французские и др. учёные. Благодаря им была проделана большая работа по исследованию и оценке павликианской ереси, и была создана внушительная литература. Глубокому и всестороннему анализу этого явления мешало то обстоятельство, что собственно павликианских первоисточников практически не сохранилось. Учёным приходилось довольствоваться теми сведениями, которые сохранились преимущественно в работах идейных оппонентов павликиан и, в первую очередь, византийских авторов.

Тем не менее, при детальном исследовании оставшихся материалов и выявлении смыслообразующих факторов можно в общем приближении сконструировать историю и идеологию павликианского движения как более или менее целостного средневекового духовно-культурного феномена, оказавшего большое политико-идеологическое и духовное влияние не только на Армению и Византийскую империю, но и на многие европейские страны, породив множество крупных еретических движений и подготовивших европейскую Реформацию. Определённую помощь исследователям могут оказать сведения, сохранившиеся в армянских источниках, которые привносят ряд важных уточнений и дополнений в оценку как отдельных фактов, так и павликианского движения в целом.

К сожалению, до сих пор нет более или менее обстоятельной монографии, посвящённой этой важной теме, затрагивающей различные аспекты истории и духовной жизни многих народов и стран Средневековья. Исследователи из различных стран обращаются к этой теме, как правило, с точки зрения своей истории, что вполне естественно и объяснимо. Кроме того, данной проблемой, насколько мне известно, занимались и продолжают заниматься в основном историки.

Разумеется, исторический контекст составляет остов исследования любого исторического феномена. Но выявление этого контекста недостаточно как для концептуального анализа, так и для написания обобщающей работы по данному историческому феномену. Для решения проблемы необходим и философско-теоретический взгляд на павликианское движение и его идеологию, что позволит осмыслить и обобщить множество отдельных фактов, достаточно добротного исследования и представленных учёными-историками. Однако существующие научные исследования страдают отсутствием концептуализации, в силу чего они представляют собой лишь более или менее удачное описание рассматриваемого исторического феномена.

Мне представляется, что давно назрела необходимость подобной работы. Что же препятствует осуществлению такой, на первый взгляд, вполне очевидной задачи? Вероятно, причин много – как объективных, так и субъективных, как сознательных, так и бессознательных. Мне бы хотелось остановиться лишь на некоторых моментах. Исследователи из разных стран довольствуются тем, что представляет интерес для их собственной истории. Что же касается смежных проблем, то они обращаются к ним по ходу дела. Такой подход позволяет исследователю представить проблему в нужном для него свете и акцентировать лишь те её аспекты, которые представляют интерес для освещения их истории.

Именно в этом исследователи видели свою задачу. Между тем для полноценного и всестороннего анализа требуется кооперация усилий учёных всех стран, что предполагает создание международного научного центра. Но складывается такое ощущение, что у мирового научного сообщества отсутствует подобное желание, и что его вполне устраивает нынешнее состояние, которое сегодня не отличается от того, что было десятилетия назад.

* * *

В монографии «Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении» (Ереван, 1994 г.) мною была предпринята попытка обоснования тезиса о том, что развитие различных сфер духовной культуры армянского народа было подчинено реализации общеполитической программы нации – идейно-теоретическому обоснованию концепции национального суверенитета, сохранению или восстановлению национальной государственности, автокефалии Армянской Апостольской Святой церкви как гаранта и проводника политики духовно-культурного единства нации – как важнейшей политико-идеологической силы на пути внешней агрессии.

Сформулированные в ней теоретические выводы и методологические подходы позволяют несколько иначе, с принципиально иных исследовательских позиций подойти к освещению и такого важного социально-политического и религиозно-идеологического феномена, как еретические движения и, в первую очередь, павликианской ереси.

История еретических движений в Армении более или менее хорошо освещена. Настоящее исследование, в отличие от существующих до сих пор научных работ, посвящено изучению павликианского движения и его идеологии в кон-

тексте армянской национальной истории и армянского национального бытия. Я исхожу из того, что павликианское¹ движение возникло в западной части Армении, входящей в состав Восточно-Римской (византийской) империи, а армянский этнос в нём являлся доминирующим на протяжении всей истории этого движения. Кроме того, павликианская идеология представляла большую опасность не только для Армянской церкви, но и для всей армянской нации.

Очерк предваряется статьёй, посвящённой методологическим основаниям изучения национальной мысли и истории. Выдвинутая в ней концепция касается комплексного исследования исторического прошлого армянского народа. Однако одно дело – логико-теоретический анализ, формулировка методологических принципов и совсем другое – их осуществление в ходе конкретного исторического исследования. В последующих очерках предприняты попытки реализации сформулированных методологических принципов в исследовательской практике и выявлении того, как они «работают» и насколько они действенны в конкретных исторических исследованиях.

Для решения поставленной исследовательской задачи мною были предприняты следующие шаги.

Во-первых, были выделены основные этапы истории павликианского движения – от возникновения до окончательного поражения. Выделенные мною шесть этапов позволяют проследить развитие и трансформацию этой ереси в зависимости от политико-идеологической ориентации Византийской империи, её внутренней и внешней политики.

¹ В научной литературе существует несколько версий относительно названия «павликиане». Наиболее вероятной кажется точка зрения, согласно которой название «павликиане» восходит к апостолу Павлу, послания которого вместе с Евангелием составляли основу священной книги павликиан. См.: *Тер-Минасян Е.* Из истории происхождения и развития средневековых ересей. Ереван, 1968. С. 117 (на арм. яз.).

Раскрываются причины трансформации павликианства из социально-классового движения в военизированную организацию, а также заключения тайного союза между византийским императором Львом III Исаврийским и вождями павликианского движения.

Во-вторых, я подробно проанализировал философско-мировоззренческие основы идеологии павликиан, выявил специфику их «богословия», в частности, «христологии», основания их искусных манипуляций с текстами Священного Писания, технологии их пропаганды и т.д.

В-третьих, я сформулировал и обосновал идею о том, что павликианское движение и его идеология не имели ничего общего с национально-освободительной борьбой армянского народа против Арабского халифата и Византийской империи. Параллельно с этим я обосновал тезис о том, что так называемая «первая крупная депортация» павликиан (752 г.) на самом деле была переселением еретиков на Балканы, что никаких насильственных мер в отношении них император не предпринимал.

Проведённый мною анализ павликианского движения в контексте армянского национального бытия и национальной истории показывает, что данные ранее исследователями основные характеристики и оценки павликианского движения не всегда выдерживают научную критику, а потому нуждаются в корректировке.

**ОБ ИСХОДНЫХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ
ПОНЯТИЯХ ИССЛЕДОВАНИЯ
НАЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ И
НАЦИОНАЛЬНОЙ МЫСЛИ
(к постановке вопроса)**

История учит даже тех, кто у неё
не учится; она их проучивает за
невежество и пренебрежение.

В.О. Ключевский

Каждое поколение, каждая культурно-историческая эпоха, каждый народ на каждом этапе своего исторического бытия заново перечитывает, осмысливает, «переписывает» историю (в самом широком смысле слова), как бы заново открывает её для себя. История нужна всем: учёным, идеологам, теоретикам, политикам, правителям, церкви, государственно-политическим системам и структурам – от монархических до ультра-демократических. Во все времена все апеллировали и сегодня продолжают обращаться к историческому прошлому. Несмотря на всё разнообразие преследуемых целей, всю избирательность обращения, все находят то, что им нужно.

Обращение к накопленным в прошлом знаниям, апробированным в ходе исторического развития идеям и представлениям, конструктам и стандартам мысли, к «традициям», «прошлому», «авторитетам», «классикам», к своему национальному и общечеловеческому опыту, устоявшимся

системам ценностей во все эпохи было и ныне остается одной из основных форм духовного бытия, самопознания и самоутверждения как всего человечества, так и отдельного общества, нации. Таковым оно является и для конкретного индивида, так как формы исторического сознания играют для общества или нации ту же роль, что и память для отдельного индивида.

Наиболее явственно это обнаруживается в переломные и переходные периоды истории общества, нации, когда возникает острая необходимость в самоопределении (самопознании, самоосознании) и самоутверждении в условиях калейдоскопической смены социально-политических и идеологических параметров и критериев, переориентаций духовных и культурных ценностей, полученных в наследство от предшествующего периода. В такие периоды наиболее остро ощущается потребность в философском осмыслении всего происходящего: его «закономерностей» и «случайностей», связей с историческим прошлым и будущим, вписываемости в общий исторический, политический и культурный контексты сегодняшнего дня.

Представители различных идейно-политических направлений, социальных и национальных движений, партий и группировок апеллировали и продолжают апеллировать к богатейшему арсеналу истории мысли, в том числе философским концепциям с их разнообразным инструментарием для обоснования своих позиций и критики теоретических оснований учений своих оппонентов. Каждая концепция на теоретическом уровне мышления выражает и практически-политическую позицию, интересы определённых общественно-политических сил: классов, групп, партий, государственно-политических структур, наций.

Может показаться, что историческое прошлое есть не что иное, как огромный склад с бесчисленным множеством

фактов, свидетельств, идей и теорий, откуда каждый выбирает по своему усмотрению то, что ему нужно, оперирует им, как ему заблагорассудится. В таком случае не оказывается ли оно всего лишь навсего средством, иллюстративным материалом для решения различных, зачастую противоположных научных, культурных, социальных и национально-политических задач? Не теряет ли оно при этом объективность, вплетаясь в субъективно-волюнтаристски построенные схемы, выполняя инструменталистскую роль? И, наконец, не является ли всё это свидетельством научной несостоятельности исторического познания, отсутствия критериев исторического знания и его соотнесённости с современностью? В чём познавательная и функциональная роль исторического знания? Эти вопросы всегда интересовали научную мысль. Они становятся особенно актуальными в нестабильные периоды истории наций.

Сказанное отнюдь не свидетельствует об отсутствии объективности и самоценности исторического процесса, научности исторического познания и знания. История (и как реальный процесс, и как познание, и как отражение этого процесса) не повинна в этом. Это, с одной стороны, естественное и логическое следствие ее многообразия, многоликости, многоуровневости, многоаспектности, заложенных в самой природе исторического процесса, полисемантической, которую не в состоянии целиком охватить и отразить никакая концептуальная схема, никакая теория. С другой стороны, каждая концептуально-теоретическая схема, опрокинутая или наложенная на историю, из бесчисленных исторических фактов, идей и учений всегда может подобрать такие, которые, будучи вырваны из культурно-исторического контекста и логики исторического движения, как будто доказывают её истинность. Поэтому история способна «удовлетворить» практически все возможные науч-

ные и социально-политические запросы и интересы, предоставить фактологическую базу для различных программ, концепций, идей. Перечисленные обстоятельства, а также возможность «моделировать на прошлом сложнейшие, диалектически противоречивые ситуации современности как раз и свидетельствует о важности его объективного научного познания»².

В основе любой концепции или теории, как правило, лежит набор определённых исходных понятий, посредством которых анализируется и реконструируется исторический процесс как в бытийном, так и гносеологическом планах. Именно они определяют логику построения концепции и саму концепцию: её функциональные рамки, соотносённость с конкретными историческими реалиями, учениями, теориями, а также с современностью. Исследователям хорошо известно, как трудно бывает иногда остановить свой выбор на одной концепции, ограничиться её методологическими и исследовательскими средствами, так как на практике невозможно целиком и полностью отказаться ни от одной концепции, если она отвечает требованиям логического построения, корректна с научной точки зрения.

При этом, чтобы наши претензии в отношении той или иной концепции были правомерными и обоснованными, необходимо выдвигать их с учётом исходных для неё понятий, в рамках данной исследовательской программы и плоскости анализа. В противном случае все наши суждения и критические замечания окажутся лишёнными всякого смысла и значения. Вопрос в том, что критика обычно сводится к опровержению результатов исследовательской деятельности или же к замене, точнее – смещению исходных

² *Ракитов А.И.* Историческое познание. Системно-гносеологический анализ. Москва, 1982. С. 17.

понятий. При этом исследователь руководствуется собственными исследовательскими установками или политико-идеологическими соображениями, подчиняя их решению определённых задач. Понятно, что в первом случае мы фактически имеем дело со следствием второго, если сама замена не становится объектом специального научного анализа.

Но изменение исходных методологических понятий лишь меняет исследовательский срез, выявляя наличие и других ракурсов. Возможность различных теоретико-методологических концепций обусловлена природой самого объекта исследования – истории, исторического познания и знания. Каждая концепция отражает тот или иной аспект, уровень предмета познания или же стремится охватить различные грани и уровни исторического процесса в определённом исследовательском ракурсе. Ни одна из существующих или создаваемых концепций не может однозначно претендовать на исключительность, на абсолютную истинность, хотя их авторы претендовали и, естественно, будут претендовать на эту роль, независимо от того, насколько чётко они сами формулируют свои цели и задачи, насколько явственно это проступает в их концепциях или вытекает из логики их теоретических построений.

Каждая теория содержит лишь относительную истину в том смысле, что позволяет рассматривать явления в определённом исследовательском ракурсе. Возведение в ранг единственно научной теории (например, марксизма в СССР, фашизма в Германии, либеральной демократии в США и ряде западных стран и т.д.) обычно является результатом реализации политико-идеологической программы со стороны государства или заинтересованности мощных, в том числе международных социально-политических сил.

Сказанное отнюдь не исключает качественного различия между методологическими концепциями. Оно означает

лишь их равное право на существование, на статус научности. Чем же тогда различаются между собой концепции при соответствии их принципам научности? Исходя из постулата о взаимосвязи объекта исследования и отражающих его сущность теорий, можно утверждать, что концепции различаются степенью включённости числа уровней, аспектов исследуемого предмета в той или иной концепции.

В этом смысле весьма показательна методологическая концепция великого армянского философа V–VI вв. Давида Анахта (Непобедимого), которая наиболее отчетливо проявляется в освещении такой фундаментальной проблемы, как проблема определения (дефиниции) предмета философии. Философы как до, так и после Давида преимущественно ограничивались формулировкой одного-двух определений, хотя в ходе изложения у них явно или неявно проявлялись намеки и на другие возможные определения. Давид Анахт сознательно выдвигает и обосновывает необходимость шести определений, каждое из которых «характеризует ту или иную сторону предмета философии, а в своей совокупности – объект философской науки в целом»³. При этом все шесть определений рассматриваются им как части, точнее – грани одного, единого определения.

Подобным методологическим подходом можно объяснить то обстоятельство, что при анализе учений античных философов он не рассматривает их «как абсолютно противоположные, а как различные и вполне возможные трактовки философских проблем. И, подобно тому, как ни одно из существующих определений философии, взятое в отдельности, не в состоянии охватить действительное содержание её объекта, точно так же ни одна из существующих философских систем

³ *Мирумян К.А.* Становление естественнонаучной мысли в Армении. Ереван, 1991. С. 136.

не в состоянии дать исчерпывающий ответ на поставленные проблемы»⁴.

В свете сказанного весьма примечательно то, что Давид Анахт не подвергает резкой критике ни одно из философских учений Античности, за исключением скептиков и релятивистов, отрицающих самое существование философии как области знания. В данном случае содержательный аспект давидовских определений, как и то, что они взяты у Пифагора, Аристотеля и Платона, не имеет принципиального значения. Главное заключается в самом подходе к проблеме. Сложность предмета философии предполагает наличие целой системы определений, рассматриваемых как единое определение. Из этого следует то, что решение фундаментальных философских проблем требует сочетания, синтеза различных философских концепций, которые с разных позиций и разных точек зрения освещают одни и те же проблемы. Отсюда и неоднократно отмеченный практически всеми исследователями «синкретизм», а точнее – синтетизм давидовской философии.

В этой связи нелишне вспомнить Г. Гегеля, согласно которому «идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений», что каждая философская система в процессе движения к абсолютной истине оказывается моментом целого, составляющим в решении определенных познавательных задач.

Я далек от мысли ставить знак равенства между позициями двух великих философов или представить Давида Анахта предшественником немецкого философа. Это невозможно хотя бы по той причине, что концепция Анахта есть

⁴ *Мирумян К.А.* Проблема детерминации научно-философской мысли в раннесредневековой Армении / Армянская философия в системе духовной культуры. Ереван, 1992. С. 120. (на арм. яз.).

результат анализа философских учений Античности на более глубинном уровне, между тем как гегелевская концепция историко-философского процесса – результат проецирования его собственной философской системы на историю, в которой обнаруживаются части целого, т.е. его собственной философии. Речь в данном случае идёт лишь об общности подходов в определённом познавательном ракурсе.

Таким образом, возможность методологического плюрализма, с одной стороны, не означает отсутствия критериев выбора и оценки вообще, а с другой – не исключает возможности рассмотрения исторического прошлого, в том числе и прошлого нации, с различных позиций. В принципе, это возможно. Другое дело, насколько оно правомерно или целесообразно в каждом конкретном случае.

* * *

Прежде чем обратиться к методологическим основам национальной истории культуры, науки и философии, следует хотя бы в самых общих чертах высказаться относительно проблемы соотношения «мирового» историко-философского процесса и его национальных и региональных «вариантов», что имплицитно включает в себя проблему соотношения методологий всеобщей и национальной историй философии. Насколько мне известно, эти уровни, как и вопрос их соотнесённости, не выделялись в качестве самостоятельной методологической проблемы. В принципе, эта проблема и не существовала для сторонников концепции всеобщего историко-философского процесса или всемирно-исторического процесса (Г. Гегель, К. Маркс), так как национальные истории рассматривались ими как частные и специфические формы проявления или части единого мирового процесса. Если же, по тем или иным причинам, та или иная национальная история или какой-нибудь её отрезок не

вписывались в общую концептуально-теоретическую схему, то они рассматривались как частные отклонения от магистральных путей развития человечества и человеческого познания.

Особенностью всемирно-исторической концепции является то, что на основе тех или иных теоретико-методологических оснований (развитие абсолютного духа, абсолютной идеи, мировой души, мирового логоса или форм и способов материального производства), набора соответствующих исходных понятий и принципов история человечества представляется в виде единого и всеобщего восходящего процесса. Между тем реальная «всеобщая» история всегда существует как история отдельных народов и государств, а всеобщность – лишь логическая категория, выводимая из анализа историй конкретных народов, к тому же в определённом теоретико-методологическом срезе и зачастую навязываемая истории в качестве познавательного инструмента для её же объяснения.

Но так как выбор исходных оснований производится в рамках определённой системы, то последняя, естественно, оказывается не чем иным, как изначально «заданной» целью, конечным пунктом исторического познания. Независимо от субъективных намерений авторов концепций, в исследовательской практике их теории всегда оказываются логическим результатом истории теоретической мысли, а все предыдущие этапы – подготовительными фазами, этапами пусть и с приписыванием им самостоятельной ценности в рамках данной эпохи.

Так, в «Энциклопедии философских наук» Г. Гегель пишет: «История философии показывает, во-первых, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь одну философию на различных ступенях её развития; во-вторых, что особые принципы, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть

лишь ответвления одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому оно, если только оно является философским учением, есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное»⁵. В мою задачу не входит подробный анализ данного положения Г. Гегеля, в котором выражена суть его историко-философской концепции. Здесь я повторю лишь то, что неоднократно и на основе детального анализа отмечалось его критиками, как «буржуазными», так и «марксистскими»: историко-философская концепция Гегеля служит историческому обоснованию гегелевской же системы философии, которая им же квалифицировалась как венец, последняя ступень историко-философского процесса, где обнаруживается абсолютная истина. К этому добавлю лишь, что всемирный историко-философский процесс предстаёт как зарождение, развитие и окончательное оформление гегелевской системы философии.

Марксистская философия, «материалистически переосмыслившая» гегелевское философское наследие, несмотря на неоднократные предостережения её основоположников о том, что их учение, в отличие от замкнутой системы Гегеля, является системой открытой, а также бесчисленные ссылки на это со стороны её адептов, особенно в бывшем СССР, по сути дела, сама невольно «скатывалась» на позиции Г. Гегеля. Во многом этому содействовали отдельные высказывания В.И. Ленина, которые и были взяты на вооружение советскими историками философии. В результате, в советской историко-философской литературе наметилась сильная тенденция к рассмотрению историко-

⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. Москва, 1974. С. 99.

философского процесса как истории диалектического и исторического материализма.

В свое время некоторые советские историки философии подметили это явление и подвергли его критике. Но к чему сводилась суть этой критики? Так, академик Т. Ойзерман объясняет неприемлемость такой формулы тем, что её применение «к большинству домарксистских, преимущественно идеалистических, а также схоластических и мистических учений означало бы, кстати сказать, апологию этих учений»⁶.

По существу, речь шла о том, как бы не свести марксистское учение к истории указанных учений, то есть сохранить «чистоту марксизма» от примеси нематериалистических учений. А это означает, что следует излагать историю лишь тех теорий, которые более или менее близки букве или духу марксизма.

В той же советской историко-философской литературе было правильно подмечено, что «экзистенциалистская» или «позитивистская», а также другие истории философии на поверку оказываются не чем иным, как изложением истории экзистенциалистской или позитивистской философии. При этом, как правило, игнорируются те мыслители прошлого, взгляды которых не соответствуют сконструированным в рамках отдельных философских школ и направлений теоретическим схемам. Однако цель подобного рода выводов заключалась в том, чтобы доказать, что, в отличие от всех других историко-философских концепций, марксистская концепция даёт теоретическое обоснование и адекватное освещение всего историко-философского процесса и является завершённым выражением всего прогрессивного в

⁶ Ойзерман Т. Некоторые методологические проблемы истории философии / Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. Москва, 1977. С. 162.

истории человечества. Разумеется, что для этого необходимы определённые критерии подхода, принципы, которые, естественно, предоставляла марксистская философия: диалектический и исторический материализм. Очевидно, что цель в данном случае была идеологической.

При этом исследователи обычно ссылаются на известное положение К. Маркса о том, что анатомия человека является ключом к объяснению анатомии обезьяны. По аналогии выводилось, что структура диалектического и исторического материализма даёт ключ к пониманию всего историко-философского процесса. Очевидно, что данный вывод, сделанный методом аналогии, может считаться правильным лишь при наличии следующих условий: 1) если анатомия человека действительно является результатом развития анатомии обезьяны; 2) если философия марксизма действительно является единственной вершиной (в лучшем случае не одной из них!) философского развития и что только она является философией человека – ключа к правильному пониманию всего историко-философского процесса.

Общетеоретический тезис о том, что философия марксизма представляет собой обобщение всего прогрессивного опыта в истории философии, сам по себе ещё ничего не значит, так как создатели всех более или менее значительных философских (и не только философских) систем претендовали на эту роль. Остаётся открытым и следующий вопрос: что считать прогрессивным вообще, а не с точки зрения отдельной концепции? В марксистской философии ответ получался однозначным: то, что входит или можно подвести под теоретическую схему марксистской теории исторического прогресса, социологического измерения, структуру диалектического и исторического материализма. Таковы ответы и в других философских системах.

Положение не спасает и более или менее подробное изложение отдельных идеалистических и религиозно-философских учений, ибо оно ведётся с критических позиций марксизма, материализма и партийности. Цель подобных изложений – показать научность одних и антинаучность других концепций. Вследствие этого от истинной сущности «критически» осмысленных концепций мало что остается, как это случилось с самим марксизмом, которого в последние десятилетия фактически постигла та же участь. Понятно также, что близкими к научности всегда оказывались те учения, которые подходили марксистским меркам, правда, с указанием их «созерцательности», «ограниченности», «абстрактности» и т.д.

В таком подходе к истории философии нет ничего предосудительного и антинаучного, как порою пытаются доказать идеологические противники марксизма. Вместе с тем признание той или иной философской системы единственно истинной как психологически, так и логически, как по субъективным, так и по объективным причинам, в конечном счёте приводит к рассмотрению историко-философского процесса как предыстории, как пути становления данной конкретной философии. И марксизм в этом смысле не составляет исключения.

Следовательно, концепции всемирно-исторического процесса в том виде, в каком они существуют, независимо от того, на каких принципах они основаны – материализма или идеализма, все они, в конечном счёте, содержат значительную долю телеологического мышления.

Как видно, в обоих случаях мы приходим к идентичным выводам. Более того, можно смело утверждать, что любая написанная или излагаемая в настоящем и будущем история философии будет страдать «этой болезнью, это – «ахиллесова пята» истории философии. И здесь ничего не поделаешь. История философии (как и все другие истории) пишется

людьми и для людей, отражает научно-интеллектуальные, духовно-культурные, социально-политические запросы и потребности определённой эпохи, общества, нации, социальных групп, и не учитывать их практически невозможно. К тому же этому способствует и сама специфика философского знания.

* * *

Приведённые соображения имеют непосредственное отношение и к истории армянской философии. Вопрос в том, как она должна излагаться, какая история философии нам сегодня нужна. Вопрос отнюдь не праздный и ничуть не тривиальный. Понятно, что речь идёт не об «эмпирической» истории философии, не об имеющихся в наличии историко-философских материалах, а о методологическом подходе к ним, выборе исследовательского среза, измерения, точки видения. Хотим мы того или нет, но мы будем излагать её с определённых позиций, с учетом определённых задач и целей: личных, социальных и национальных. Поэтому проблема сводится к разработке методологической базы, а это, в свою очередь, требует выбора исходных методологических понятий, необходимых как для изложения истории философии, так и создания методологической концепции. Выбор в качестве методологической базы концепции всеобщего историко-философского процесса в любой её вариации, на мой взгляд, не может сегодня считаться актуальным и более того – плодотворным, особенно в приложении к истории армянской философии. Объясняется это следующими причинами:

1. Все существующие по сей день концепции, несмотря на все оговорки и «реверансы», практически исключают саму возможность других теоретико-методологических концепций, других исследовательских срезов историко-философского процесса. И в этом – один из их существенных

недостатков, так как они фактически сковывают работу концептуально-теоретической мысли.

2. Они создавались на иной культурно-исторической основе и научно-философском материале – преимущественно античной философии и европейской научно-философской мысли Нового времени.

3. Они не охватывают всего реального историко-философского процесса даже в рамках европейского региона.

4. Сконструированные таким способом теоретические схемы объявляются теорией всеобщей истории философии, ключом для её реконструкции и изложения. Иными словами, европейская модель историко-философского развития механически распространяется или налагается и на другие культурно-исторические регионы и эпохи, навязывается в качестве единственно правильной монистической концепции.

5. Сами их создатели признают бесспорным тот факт, что реальная мировая история действительно начинается с Нового времени. Но ведь именно такое восприятие истории лежит и в основе концепции всеобщего историко-философского процесса.

6. Следовать этим концепциям означает руководствоваться их исходными принципами и логико-теоретическим инструментарием, исходными понятиями и всячески пытаться «втискивать» национальный историко-философский материал (тем хуже, если другого региона) в заданные теоретические схемы. Тем самым та или иная концепция априорно принимается изначально правильной и вполне приемлемой для изучения и изложения любой национальной истории философии, вследствие чего исследовательская задача существенно сужается и фактически сводится к простому подбору и соответствующей интерпретации избирательно подобранного материала, в свою очередь «подтверждающей» истинность выбранной методологической концепции.

7. Механическое перенимание любой методологической концепции, безотносительно к её кажущейся или действительной правильности, не может быть оправдано ни в историческом, ни в научном, ни в культурологическом планах.

Таким образом, перечисленные замечания, а также вышеизложенные соображения подводят к мысли о нецелесообразности на сегодняшний день обращения ко всемирно-историческим концепциям. Сказанное, однако, не исключает саму идею всеобщего характера историко-философского процесса и возможность его концептуально-теоретического осмысления. Речь идет лишь о том, что существующие концепции пока что не могут однозначно претендовать на эту роль.

Историческое прошлое каждого народа, в том числе и его история философии, науки и культуры нуждается в отдельном осмыслении в свете специально разработанной с этой целью теоретико-методологической концепции. При этом методологические принципы и концепции должны выводиться из конкретного анализа реального историко-культурного, и особенно историко-философского процесса, на том или ином уровне теоретического мышления отражать сущность и внутреннюю логику этих процессов. Очевидно, что сказанное отнюдь не исключает, а напротив, с необходимостью предполагает учёт имеющихся основных методологических концепций и исследовательских принципов, которые, однако, не должны рассматриваться в качестве извечно заданных, инвариантов, а должны постоянно проверяться в ходе конкретных исторических исследований⁷. Иначе говоря, они призваны играть роль методологических, концептуальных ориентиров, но не самих теорий, что также

⁷ См.: *Мирумян К.А.* О методологических проблемах историко-философских исследований / Армянская философия в системе духовной культуры. Ереван, 1992. С. 53. (на арм. яз.).

не исключает косвенное или прямое применение некоторых из них, но только в качестве промежуточных.

Таков, по-видимому, реальный путь создания методологии как национальной, так и «всемирной» истории философии. В этом смысле разработка концепции всемирно-исторического процесса, как и изложение всеобщей истории философии, есть дело будущего. И только таким образом можно упразднить разрыв, существующий между методологией и историческим исследованием.

Реализация приведённых идей требует выработки, подбора определённой системы методологических оснований и принципов, что, в свою очередь, предполагает выбор исходных методологических понятий, имеющих не только операциональное значение, но и выступающих в качестве основы для создания более конкретных методологических принципов и понятий. И вновь возникает сложная гносеологическая ситуация, связанная с определением критериев выбора. По-видимому, в каждом отдельном случае вопрос должен решаться конкретно – в зависимости от специфики объекта исследования и поставленных задач, порождаемых культурно-исторической эпохой.

Продолжая традиции советской историко-философской науки, историки армянской философии исходили из требований социологического метода, рассматривали историко-философский процесс преимущественно в социологическом измерении. Подобный взгляд на историю философии «нивелирует» многие стороны реального историко-философского процесса, игнорируя специфику национальной мысли. Лишь в некоторых случаях это получает своё как историческое, так и культурологическое обоснование. Вследствие этого весьма трудно разграничивать такие понятия, как, например, «английская национальная философия» и «история философии в Англии», «английская национальная культура» и «культура в Англии». Насколько мне известно,

подобное понятийное разграничение и не проводилось. Говоря об английской культуре и философии, обычно имели в виду культуру и философию Англии. И в этом есть свой резон. В приложении к развитым в экономическом отношении европейским странам дифференциация понятий не столь уж и существенна, так как английская или французская философия были тесно и непосредственно вплетены в контекст западно-европейской философии, в частности, благодаря наличию общих закономерностей, наблюдаемых в развитии целого ряда стран, наличию общего научного и литературного языка – латыни, вследствие чего научно-философские идеи и концепции легко и быстро становились достоянием интеллектуальной элиты других народов. И если теоретическое обоснование тех или иных социально-политических процессов вполне правомерно рассматривать в социологическом ракурсе, то этого оказывается недостаточно, когда речь идет об историческом прошлом таких стран, как Армения. Ввиду того, что Армения долгое время была лишена политической независимости, то упомянутые процессы приобрели здесь преимущественно национально-историческую, национально-культурную форму, отодвигая на задний план общественно-историческую составляющую.

Однако это не означает противопоставление национального и общественного, тем более – замену или подмену этих понятий, ибо они всегда выступают вместе как стороны или уровни единого исторического процесса. Поэтому речь в данном случае может идти о доминировании одного из принципов внутри единого целого, к тому же, на определённом отрезке исторического процесса.

Здесь я исхожу из положения о том, что понятие «общество» связано с понятием «государство». В случае отсутствия государственности мы можем говорить об обществе условно. В противном случае окажемся в понятийном лабиринте.

В специальной, особенно в археологической, этнографической, культурологической и др. литературе часто говорится о более или менее развитых обществах. Здесь следует обратить внимание на следующие обстоятельства.

Во-первых, исследователи используют понятие «общество» в определённой смысловой тональности, преимущественно в смысле общности, что обусловлено спецификой объекта и методов исследования.

Во-вторых, и в этом случае как исследовательский ориентир и критерий выступает социологическое содержание понятия «общество». А последнее предполагает наличие государственно-политических структур, системы правовых норм, которые регулируют общественные отношения внутри государства, обеспечивают его деятельность как функциональное целое.

Ситуация кардинально меняется, когда какой-то народ включается в состав другого государства. Вследствие потери государственности народ становится частью другого, чуждого общества, подчиняется действующим там государственно-политическим, общественно-экономическим отношениям, правовым и законодательным системам и т.д. Понятно, что завоевание страны не приводит непосредственно к уничтожению всех форм традиционно сформировавшихся отношений. Это зависит от множества факторов, в том числе от устойчивости и мощи национальных традиций завоеванного народа, уровня его духовной культуры и, вообще, всего его духовного потенциала, от осознания (на уровне национального сознания и самосознания) важности государственно-политических структур и исторического опыта, от духовной и политической активности нации. В этом смысле поучительна многовековая история армянского народа.

В подобных случаях правильнее говорить не об обществе или социальной общности, а о нации и национальной

общности. Именно понятия «нация» и «национальная общность» могут рассматриваться в качестве исходных при изучении исторического прошлого армянского народа. В этом смысле одним из важных недостатков советского арменоведения было то, что исследования велись на основе социологической концепции исторического познания, в то время как исследуемый материал не всегда и не в должной мере вмещался в «прокрустово ложе» социологической концепции. Противоречие между методологией и эмпирическим историческим материалом, естественно, порождало различные проблемы: арменоведы часто оказывались в тупиковой ситуации. От них требовалось высокое исследовательское мастерство для лавирования между официальной идеологией, методологией и конкретным историческим материалом.

Указанное обстоятельство имело целый ряд негативных последствий как для исторической науки, так и для арменоведения в целом.

Во-первых, историки часто вынуждены были не анализировать исторический процесс, а привести его в соответствие с известной идейно-теоретической схемой.

Во-вторых, исторические исследования не вышли, да и не могли выйти за рамки описательности, эмпирического изложения, не стали исследованиями собственно исторического процесса. В лучшем случае они могли создать фактографическую базу, поэтому основные усилия арменоведов были направлены на решение именно этой задачи.

В-третьих, история армянского народа представлялась как история событий, явлений (внешняя, экстерналистская сторона истории). Внутренняя (интерналистская) же сторона исторического процесса оставалась нераскрытой. Сказанное относится ко всем формам исторического знания, в том числе его историко-философской формы.

В-четвёртых, постоянно возникало противоречие между теоретическим требованием к методу и реально используемым в исследовательской практике методом.

Известно, что на различных этапах своей истории Армения была сильным государством с централизованной государственно-политической властью. Это были периоды Айраратского царства, династий Арташесидов, Аршакидов, Багратидов, Киликийского Армянского государства. Понятно, что в этих случаях мы можем говорить об армянском обществе в социологическом срезе. Известно также, что, находясь под игом Рима, Византии, Персии, Арабского халифата и т.д., различные области Армении сохраняли или приобретали элементы государственности, определённую самостоятельность в сфере организации внутринациональной и культурной жизни, однако в этом случае, понятно, уже трудно однозначно говорить об армянском обществе в вышеуказанном смысле.

Таким образом, приведённые соображения и объяснения показывают, что социологический срез недостаточен при исследовании истории армянского народа, национальной культуры, науки и философии, и не может играть определяющую роль, считаться *единственной методологией* научного исследования.

В таком случае возникает вопрос: какое понятие может рассматриваться как исходное, на основе которого возможно создать (или выбрать) методологические принципы исследования истории армянской культуры, в частности, истории национальной мысли. «В самом общем виде, – пишет А. Ракитов, – любая задача имеет три компонента: описание ситуации, включающей некий объект и фиксирующий отсутствие другого; целевая установка или требование создать отсутствующий объект; набор средств, условий и

ограниченностей, при которых данная цель может или должна быть достигнута»⁸.

Сегодня перед арменоведами стоит задача, подобная описанной. На мой взгляд, для определения указанных трёх компонентов, вычленения их как таковых, следует иметь в виду ещё три компонента: 1) историческое прошлое в его эмпирическом виде; 2) теоретико-методологическое сознание (мышление) эпохи или его историческое развитие; 3) общие принципы и требования современной методологии исторического познания.

В связи с этим считаю нужным высказать некоторые соображения. Из перечисленных пунктов наиболее разработанным является пункт первый. Поставленные в третьем пункте задачи хотя и решались, но исследователи в ходе работы стремились реализовать ту или иную методологическую концепцию как единственно научную и единственно возможную. Что касается второго пункта, то он не учитывался исследователями в должной мере или растворялся в процессе изложения. История методологической мысли и, в первую очередь, история национальной методологической мысли, незаслуженно обойдена вниманием. Одной из причин подобного отношения является убеждение учёных в том, что методология, как область знания, является детищем XX века. В этом случае история методологии, выделенная мною, растворяется в общей методологии. Между тем методологическое мышление имеет глубокие корни, уходящие в греческую античность.

Анализ движения методологического мышления позволяет, с одной стороны, проследить зарождение и развитие методологического мышления, появление более зрелых и разработанных методологий, а с другой стороны, может

⁸ *Ракитов А.И.* Историческое познание. Системно-гносеологический подход. Москва, 1982. С. 104.

стать тем связующим звеном, которое «привяжет» наши методологические поиски к конкретным историческим исследованиям. Вычленение истории методологического сознания (мышления), как неотъемлемой части методологии, поможет выявить также соотнесённость философских (и политических) идей и учений с другими формами духовной культуры народа на уровне теоретической рефлексии эпохи. Тем самым она окажет существенную помощь в правильном понимании, осмыслении и интерпретации самого исторического процесса. Следовательно, история методологии призвана играть роль связующего звена для адекватного восприятия и освещения исторического процесса, а также для разработки современных методологических концепций.

* * *

Философско-исторический подход к имеющимся письменным источникам и посвящённым различным сторонам истории армянского народа исследованиям показывает, что исходным в развитии многих областей духовной культуры народа, церковно-религиозной и политико-идеологической деятельности являлось понятие **национального бытия** как основы общенациональной политической концепции и национальной идеологии⁹.

Однако содержание понятия «национальное бытие» на различных этапах исторического развития Армении было неодинаковым. Если в эпоху Арташесидов и Аршакидов, то есть со II в. до н.э. по 428 год, понятие национального бытия, в общем и целом, совпадало с понятием общественного бытия, обусловленного наличием сильного централизованного государства, налаженной политико-правовой системой

⁹ Подробнее об этом см.: *Мирумян К.А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении. Ереван, 1994.

и т.д., то с окончательной утратой государственности в 428 году оно становится определяющим и исходным в теоретических и идеологических построениях армянских мыслителей и политических деятелей. Соответственно этому, если в первом случае основной задачей и доминирующей идеей было сохранение национальной государственности, государственной целостности, как данности, составного элемента наличествующего бытия, то после утраты государственности в качестве таковой выступает идея национальной самозащиты, национального единства и целостности нации как залога и необходимого условия возрождения национальной государственности в будущем.

Программой установкой, сверхидеей, пронизывающей политическое мышление армянских деятелей, как светских, так и церковных, была идея государственной целостности и национального единства, а в случае их утраты – восстановление национальной, политической, государственной независимости. **То, что было утрачено в реальной действительности, они стремились сохранить в сознании народа, компенсируя отсутствие государственности, территориальной целостности и политической независимости созданием языкового, духовно-идейного и культурного единства и автономности.**

Под воздействием «внешних» факторов духовно-культурная самобытность нации становилась одним из мощных средств опосредованного, а иногда и прямого обоснования идеи политической независимости и государственности. Культурная политика, таким образом, рассматривалась в качестве составной части общеполитической программы нации. Армянские идеологи умело реализовывали возможности духовно-культурного фактора для решения важнейших задач национального бытия, подчинив его общенациональным интересам. Эти задачи были решены, по крайней

мере, на идейно-теоретическом уровне, благодаря чему общенациональные идеи внедрились в национальное сознание, стали кровью и плотью его бытия.

Вышесказанное позволяет связать воедино, в одно нераздельное целое историю различных областей духовно-культурной деятельности нации, её историческое и национальное бытие, представить национальную историю на национальной концептуально-теоретической основе.

Таким образом, выделение национального бытия в качестве исходного понятия обусловлено как самим историческим познанием, точнее – познанием исторического процесса, так и историей методологического мышления в Армении.

* * *

Разумеется, общефилософская проблематика в трактатах средневековых армянских мыслителей не связана непосредственно с национальным бытием: она не прямо отражает его и не влияет на него. Эта связь опосредована социально-философской и философско-политической проблематикой, которая более непосредственно отражает национальное бытие и, в свою очередь, влияет на него.

Эти два уровня философского мышления и познания не всегда взаимосвязаны, между ними не всегда обнаруживается прямая связь. То или иное решение вопросов на одном уровне не означает соответствующего решения и на другом уровне. Эти уровни и полученные результаты могут не только не совпадать, но и быть прямо противоположными.

Общефилософская проблематика связана преимущественно с преимуществом обобщённых знаний, логико-методологическим арсеналом, системой образования, научно-философскими традициями, между тем как социально-философский и философско-политический уровни представляют собой главным образом «реакцию» аналитического

мышления на происходящие в данный период реальные социально-политические процессы, на происходящие в национально-историческом бытии изменения.

Однако сказанное не исключает наличие и прямой, дедуктивной связи между двумя указанными уровнями философского мышления. Но это имеет место не так часто. Примером целостного восприятия различных уровней бытия служит мировоззрение армянского философа Езника Кохбаци (V в.). Хотя главное смысловое содержание его знаменитого трактата «Опровержение лжеучений» носит идейно-политический и этический характер, однако его выводы опираются и логически выводятся из целокупной системы натурфилософских, медико-биологических и других естественнонаучных знаний; логика его анализа постепенно переходит от одного уровня рассмотрения вопроса к другому. В этом случае выбор общефилософских проблем и соответствующий срез исследования продиктован политическими и этическими соображениями мыслителя, его целевой установкой.

Именно на общефилософском уровне разрабатываются методологические принципы и подходы, которые используются в области социальной и политической философии. Некоторая удалённость от злободневных проблем национального бытия обеспечивала определённую самостоятельность общефилософского мышления и его проблематики. Вследствие этого она могла разрабатываться и развиваться как относительно самостоятельная сфера научной мысли и содержания образования.

Следует учесть ещё одно важное обстоятельство. Как общефилософская культура и мышление оказывали влияние на социально-философскую и политическую мысль, предоставляя им логико-теоретический инструментарий познания и обобщения национального бытия, точно так же

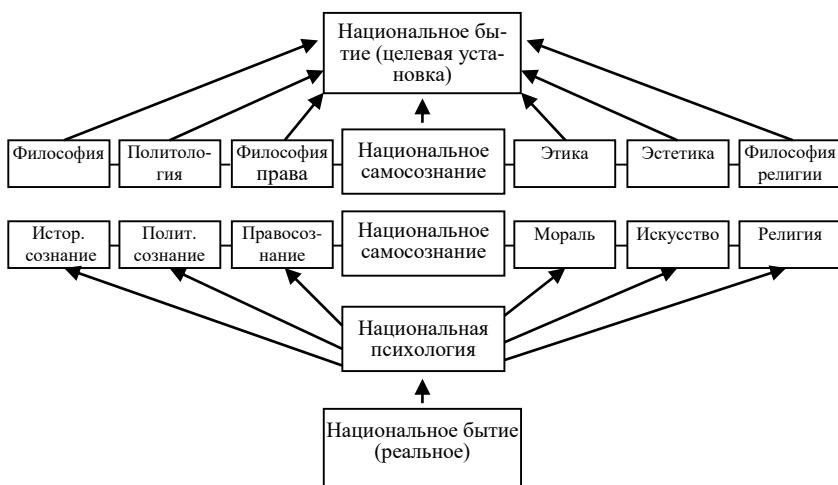
национальное бытие посредством социально-политического сознания предоставляла живой материал для общепhilософских и логико-гносеологических построений, создания или защиты той или иной теоретической концепции.

Ярчайшим подтверждением этому является история проблемы общих понятий (универсалий) в средневековой Армении. Истоки данной проблемы восходят к классической античности. Однако в эпоху Средневековья, особенно, начиная с XI века, она приобретает специфическое преломление, будучи первоначально связанной с тринитарной проблемой. Со временем многочисленные споры с привлечением логико-philософских средств аргументации привели к формализации проблемы, вследствие чего она приобрела логико-гносеологический характер. Тем не менее, на теоретическом уровне она продолжала выражать определённые идейно-религиозные и политические тенденции, интересы и устремления определённых идейно-политических сил.

В армянской действительности сторонники и идеологи автокефалии национальной церкви (=идеологии, политики) защищали позиции умеренного номинализма и концептуализма, что на деле означало если не примат, то, по крайней мере, правомерность, равное право на самостоятельное существование национальной церкви наряду со всеобщими церковными организациями (Римско-католическая, Греко-византийская вселенские церкви), которые всячески добивались унии с Армянской церковью. ***Реально это означало бы утрату самостоятельности в области церковно-религиозной ориентации, потерю единственного организующего фактора национальной жизни в условиях отсутствия национальной государственности.*** Сторонники унии с католической церковью защищали концепцию реализма, то есть преимущества и первичности общих понятий по сравнению с единичной вещью (=мировых церквей по отношению к национальным церквям).

Следовательно, в контексте национального бытия номиналистическая концепция предоставляла армянским антиуниатам мощный логико-теоретический инструмент, благодаря которому они обосновывали идею самостоятельности национальной церкви, что прекрасно сознавали и такие выдающиеся деятели антиуниатского движения, как Ованес Воротнеци (XIV в.) и Григор Татеваци (XIV–XV вв.), которые в распространении реализма со стороны латинских эmissаров и их армянских приспешников справедливо усматривали не только церковно-религиозные, но и политические притязания папской курии, за завесой логико-гносеологических и религиозно-догматических споров усматривали угрозу самостоятельности Армянской церкви, национального единства, идейной и духовной самобытности.

Приведённые выше соображения и доводы можно представить в виде следующей схемы:



Необходимость данной схемы продиктована недостаточной разработанностью в теоретико-гносеологическом плане проблемы структуры, форм и уровней, а также составляющих национального сознания, что, по большому счёту, касается и общественного сознания в целом. Это обусловлено, кроме всего прочего, также сложностью, многослойностью, взаимопроникаемостью различных форм, граней, уровней данного феномена, что существенным образом затрудняет определение границ между ними. Предлагаемая схема, как и определения, даваемые её элементам ниже, не должны рассматриваться в качестве окончательных вариантов. Они могут претендовать лишь на роль «рабочего» инструментария, который должен ещё пройти апробацию в ходе дальнейших историко-философских исследований и теоретико-методологических разработок.

Национальное бытие (наличное) – совокупность материальных и духовных образований, лежащих в основе существования и функционирования нации. Под «материальными образованиями» понимаются хозяйственно-экономические отношения, военно-политическая ситуация и т.д., под духовными же – материализованные формы духовной деятельности нации – действующая учебно-образовательная и воспитательная система, культурные центры, устоявшиеся в течение веков национальные традиции, обычаи, исторические события, имеющие важное значение в плане существования и выживания нации и вошедшие в кровь и плоть национальной жизни, т.е. приобретшие бытийные формы.

Понятие национального бытия может ассоциироваться с понятием общественного бытия, и это верно в плане ассоциативной связи. Однако это не тождественные понятия: первое не является и конкретизацией второго или его частным случаем. Понятие национального бытия не есть и нечто

производное от понятия общественного бытия, но оба понятия являются производными от категории бытия. Различие между отмеченными понятиями обусловлено различием понятий «общество» и «нация». При этом следует учесть и то обстоятельство, что в этом, как и во многих других случаях, не всегда, да и не во всех случаях удаётся чётко и определённо провести демаркационную линию.

Национальное сознание – отражение национального бытия. Из приведённой схемы явствует, что: 1) структура национального сознания, его соотносённость с национальным бытием имеет довольно сложный характер; 2) различные уровни национального сознания в своей совокупности играют роль связующего звена между наличествующим, реальным национальным бытием и его мысленным построением на уровне национального самосознания. Национальное бытие находит непосредственное отражение, прежде всего, в национальной психологии (психике) в форме различных мнений, представлений, идей при доминировании эмоционального начала. Это уровень брожения чувств и идей, эмоций и представлений, где царит неопределённость, разноречивость мнений и т.д. Брожение идей и чувств постепенно приобретает определённые формы, возникают различные формы национального сознания – историческая, религиозная, художественная, правовая, политическая и другие. Это более высокий уровень сознания, отражения, где рациональное и эмоциональное начала как бы уравниваются друг друга. И, наконец, развитие форм национального самосознания приводит к необходимости осмысления самих его форм. Рефлексия над различными формами сознания порождает соответствующие виды обобщенного знания, что происходит уже на уровне самосознания. В этом случае рационально-теоретическое начало доминирует над эмоциональным.

В нашей старой философской литературе формы общественного сознания весьма часто отождествлялись с соответствующими формами (видами) знаний. В других случаях такие философские дисциплины, как эстетика, религиоведение, этика и другие рассматриваются как науки, изучающие формы общественного сознания: искусство, религию, мораль и другие. Причиной подобного смешения является, по видимому, смешение форм и уровней сознания. К уровням сознания относятся: общественная (национальная) психология (психика), общественное сознание и общественное самосознание. Разумеется, что между ними нет и, вероятнее всего, не может быть чётко зафиксированных граней. Однако это не исключает возможности проведения, пусть и условного, разграничения. Роль демаркационного критерия может играть соотношение рационально-теоретического и чувственно-эмоционального начал. Разграничение уровней общественного сознания позволяет разграничивать также и формы общественного сознания и виды знания. Благодаря этому исчезает почва для их отождествления или смешения. Именно на уровне национального самосознания возникают различные концепции, теории, концептуально-теоретические построения, направленные на совершенствование человеческой личности, социальных, национальных, политических отношений, государственного устройства и т.д.

Таким образом, различные виды знания при помощи своего теоретического арсенала и инструментария пытаются наметить пути совершенствования или изменения наличествующего бытия, создавая теоретическую модель полагаемого или ожидаемого бытия, что, естественно, включает элементы идеализации как необходимого условия и следствия мыслительного процесса. Национальное самосознание связывается с национальным бытием через другие уровни сознания, опирается на них и исходит из них.

Таким образом, национальное бытие выступает как естественная модель, модель действительности, а «идеальное» национальное бытие – как теоретическая модель, как идеал, цель, целевая установка, направляющая все усилия национального самосознания. Следовательно, между двумя ипостасями национального бытия посредством уровней и форм национального сознания устанавливается определённая связь как между осознанной данностью и осмысленной целью относительно этой данности. Национальная идеология является системой более или менее целостных воззрений и идей относительно национального бытия, в которой роль синтезирующего начала, направляющего фактора играет политическое сознание, а точнее – политическое самосознание нации. Политическое самосознание – тот остов, который проходит через все формы национального сознания, на который нанизывается вся система идей и взглядов и которой подчиняются все сферы духовной деятельности нации. Именно национально-политическое начало придаёт идеологии практический характер. Именно вследствие этого идеология, отталкиваясь от наличествующего бытия, больше всего направлена на будущее. Она более конкретно, предметно, осязаемо выражает интересы и потребности нации, практически-политические и духовно-культурные задачи, стоящие перед нацией. Если под «национальной идеологией» понимать более или менее завершённую систему идей относительно настоящего и будущего национального бытия, то она, как показывает история, является продуктом национального самосознания, точнее – одной из форм его проявления. Без национального самосознания невозможно создание идеологической системы.

Как известно, идеология выражает взгляды определённого класса, социальной группы в рационализированной и систематизированной форме. Рамки её функционирования

зависят от материальных и культурно-исторических условий общества, а также от того, насколько она овладевает или «пропитывает» общественную или национальную психологию, психику. Поэтому, если идеология охватывает основные социальные группы нации, то она превращается в национальную идеологию, в специфическую форму материальной силы. При этом важным условием остаётся не только её разработка, принятие со стороны основных социальных групп и этнических образований, но и восприятие широкими массами, то есть национальной психикой.

В период отсутствия политической независимости и государственности в Армении идеология разрабатывалась представителями господствующих сословий – светского и духовного. Однако в сложившихся условиях, когда социальный фактор уступил место национальному, выдвижение идей со стороны светских и духовных идеологов и теоретиков воспринималось как отвечающий общенациональным интересам акт, а сами идеи воспринимались как общенациональные. Вследствие этого, например, борьба за веру и христианскую церковь, за независимость страны, национальную государственность, культурную самобытность и т.д. воспринимались как идентичные.

Национальная мысль – логико-теоретическое осмысление национального бытия с привлечением совокупности всех научно-философских знаний, доступных для нации, созданных, в том числе, и другими народами. Специфика национальной теоретической мысли заключается в том, что она осмысливает различные стороны или аспекты национального бытия посредством присущих ей методов и принципов, понятийно-категориального аппарата. Роль синтезирующего начала и, одновременно, обобщающего и методологического начала играет философия, благодаря чему национальная теоретическая мысль выступает как нечто целостное, независимо от степени её дифференциации. Она

играет также роль интегрирующего начала. В отличие от национальной идеологии национальная теоретическая мысль связана с национальным бытием более опосредованными нитями, что обусловлено также спецификой её средств и познавательного инструментария, отличающихся абстрактно-понятийным характером.

Подобно национальной идеологии национальная теоретическая мысль есть форма проявления и способ существования национального самосознания. Она выступает как результат дифференциации национального сознания, что могло произойти лишь на зрелых стадиях его развития. Из приведённой схемы и определений её компонентов следует, что изучение национальной теоретической мысли и идеологии есть необходимое условие изучения национального сознания и самосознания. С другой стороны, исследование истории национальной теоретической мысли – одно из важнейших средств изучения национальной идеологии. И так как все перечисленные понятия имеют свою историю, являются исторически сформировавшимися, то их анализ, и, в первую очередь, содержательный анализ, предполагает сочетание исторического и теоретического подходов.

Вышеизложенное позволяет сделать следующие выводы.

1. Историческое прошлое никогда не выступает в «чистом», непосредственном виде. Мы всегда имеем дело с интерпретацией событий, явлений и процессов, то есть результатом деятельности познающего субъекта или теоретической рефлексией (самосознанием) эпохи. Это на уровне первоисточников. Ситуация осложняется, когда к сказанному добавляется «интерпретация интерпретаций» последующих веков, различных направлений и школ. В теоретическом смысле на первый план выходит необходимость выявления унаследованных от прошлого концептуальных построений и принципов.

2. Многоликость и многоуровневость исторического прошлого, то есть сложность предмета исторического познания обуславливает появление различных исследовательских принципов и теоретико-методологических концепций и моделей. С другой стороны, это обстоятельство зависит от мировоззренческой, гражданской, гносеологической и ценностной позиции исследователя.

3. Человеческая мысль по своей природе склонна к обобщениям, выявлению общих начал и целей процесса познания человеческого бытия, то есть формированию концептуального подхода. Однако человеческий разум всегда исходит из определённых теоретико-методологических принципов, понятий, целеполаганий, поэтому каждая концепция на деле включает и отражает отдельные стороны предмета исследования. Если бы исходные теоретико-методологические понятия создавали возможность для действительно всестороннего отражения предмета исторического исследования, то это обстоятельство сделало бы лишним само исследование, познание вообще, так как упомянутые понятия, по существу, есть не что иное, как результат познания.

4. Сказанное отнюдь не исключает возможность монистической концепции или методологии. Оно лишь означает, что все существующие концепции, в том числе монистические, не могут считаться исключительными, единственно истинными научными теориями, что они являются частями того единого целого, на которое направлен познающий разум человека.

5. В вопросе соотношения всемирно-исторического процесса и его национальных вариантов монистические учения, как правило, на первый план выдвигали всеобщий характер истории. Понятно, что при этом общие закономерности исторического процесса должны превалировать над частными. Но каждая теория исторического процесса претендует на исключительность и отвергает научность других

теорий. Каждая из них подчёркивает те или иные стороны предмета познания. Следовательно, созданием новой концепции, обусловленном «недостаточностью», «погрешностью» существующих концепций, решается задача «преодоления» познавательных недостатков последних.

ОБ ОСНОВНЫХ ЭТАПАХ ИСТОРИИ ПАВЛИКИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

История христианства, особенно раннего периода, есть, одновременно, и история ересей, ожесточённой борьбы между различными идейно-религиозными течениями, церковно-политическими группировками, отдельными христианскими церквами, «ортодоксией» и «ересью», в ходе истории иногда менявшихся местами. Эта борьба зачастую выходила за рамки сугубо идейного, догматического и политического противостояния, порой выливаясь в форму кровопролитных столкновений. Вместе с тем идейно-политическая борьба внутри христианского мира явилась мощным стимулом для становления, «шлифовки», кристаллизации и окончательного оформления официальной христианской идеологии и догматики.

В ходе этой бескомпромиссной борьбы на идейно-религиозной основе нашли отражение также реальные противоречия национального, социального и политического характера. Поэтому отнюдь не случайно, что идейно-религиозные доктрины зачастую имели подчёркнуто политическую тенденцию и направленность, так как, в конечном счёте, речь шла не только о церковно-религиозном лидерстве, но и о политическом статусе в системе христианского мира как самих церквей (Римской, Константинопольской, Египетской, Антиохийской, Армянской и др.), так и соответствующих национальных и территориальных образований.

Аргументы и контраргументы противоборствующих сторон не привели к взаимопониманию и компромиссу. Вследствие этого многие учёные были объявлены еретиками и подверглись резкой критике. Взаимные обвинения в

еретичестве было присуще всем илейно-религиозным течениям. Именно тогда и были созданы основы для формирования впоследствии еретических движений.

Еретические движения не обошли стороной и Армению, где нашли отголоски многие еретические учения и идеи, возникли целые движения (маркионитство, манихейство, павликианское и тондракийское движения и др.).

Среди еретических движений в эпоху раннего Средневековья особое место занимает павликианская ересь, которая возникла в западной (византийской) части Армении и вскоре получила широкое распространение в Восточно-римской империи (Византии). Затем она перекинулась в другие европейские страны, послужив идейной основой движения богомиллов в Болгарии¹⁰, катаров в Италии и альбигойцев во Франции¹¹ и других еретических движений. Павликианство превратилось в феномен средневековой европейской цивилизации, важный компонент социально-философского и религиозного мышления. Влияние павликианского учения, в течение нескольких столетий будоражившего средневековое общественное и религиозное сознание,

¹⁰ Ангелов Д. Богомилство в Болгарии. Москва, 1954. СС. 50–54.

¹¹ См.: Осокин Н. История альбигойцев. Казань, 1869. С.137 и др.; Бейль П. Исторический и критический словарь. Т.1. Москва, 1968. С. 289, 326; Гиббон Э. История и разрушение Римской империи. Ч.VI. Москва, 1885. СС. 265–266; Карсавин А. Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. Санкт-Петербург, 1912. С. 64; Кондаков Н.П. О манихействе и богомилах // “Seminarium Kondakoviarum”. Т. 1. 1927. СС. 289–290; Рассел Б. История западной философии. Изд. 2-е, исправл. Новосибирск, 1999. СС. 418–420.

прямо или косвенно сказывается и на идеологии эпохи Реформации¹². После Реформации павликианское движение постепенно сошло на нет. Именно этими обстоятельствами объясняется тот неослабевающий интерес, который проявляют учёные разных стран к павликианскому движению и его идеологии.

Исследователи руководствовались преимущественно социологической методологией, в результате чего павликианское движение стало характеризоваться как движение социальное, антицерковное, антифеодальное, крестьянское, антиимперское, как форма классовой борьбы (в рамках марксистской методологии) и как прогрессивная идеология, которая, по мнению известного историка Э. Гиббона, потрясла Восток и просветила Запад. Армянские же историки советского периода ко всему этому добавляли тезис об активном участии павликиан в народно-освободительной борьбе армянского народа против иноземного владычества – Византийской империи и Арабского халифата¹³. Все перечисленные характеристики и оценки имеют обоснование в сохранившихся первоисточниках. Но все эти первоисточники, как будет показано далее, страдают одним принципиальным недостатком: их авторы распространяют свои оценки на движение в целом.

Если западные и советские учёные исследовали павликианскую ересь в контексте византийской (или всемирной)

¹² См.: *Марр Н.Я.* Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища. Москва-Ленинград, 1934. С. 30; *Крикорян Р.О.* Павликианство. Историко-философский анализ. Автореферат дисс. на соискание учёной степени кандидата филос. наук. Ереван, 1997. СС. 7–8.

¹³ См.: *Бартикян Р.М.* Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961. С. 48; *Тер-Минасян Е.* Из истории происхождения и развития средневековых ересей. Ереван, 1968. С. 135. (на арм. яз.); *Хрлопян Г.Т.* История армянской социальной философии. Ереван, 1978. СС. 365–366. (на арм. яз.).

истории, то советские историки-арменоведы преимущественно рассматривали её как порождение армянской действительности. Следует заметить, что оба подхода имеют право на существование. Другое дело, что ни один из них не может считаться абсолютным, единственно научным, так как оба касаются разных сторон единого исторического феномена. При рассмотрении проблемы в контексте мировой (византийской) истории национальный контекст лишается самостоятельности и подчиняется социальному; или обе плоскости рассматриваются как идентичные, что в исследовательской практике приводит к подмене как понятий, так и исследовательских плоскостей. Иными словами, национальный аспект фактически растворяется в социальном. Между тем общественное и национальное не всегда совпадают в ходе истории и не всегда национальное подчиняется общественному. В реальной истории они часто меняются местами, что будет показано в ходе дальнейшего изложения. Это в значительной степени зависит от исходной методологической установки конкретного исследователя или устоявшейся научной традиции.

Поэтому не случайно, что в научной литературе встречается множество различных, порой противоположных, мнений особенно в вопросе генезиса павликианской ереси.

Её появление обычно относят к середине VII века, а очагом считаются малоазийские провинции Восточно-Римской империи. Такой подход приемлем в случае, если к вопросу подойти с точки зрения уже сформировавшейся ереси и социально-политической (или всемирной) истории. Однако картина меняется, если отталкиваешься от национальной (в нашем случае – армянской) истории и изначальных причин возникновения павликианства. Общим местом является также рассмотрение этого феномена преимущественно как социального движения, направленного против господствующей власти, официальной церкви и её идеологии, то есть как

формы социального и религиозного протеста. Во всех случаях прямо или косвенно подразумевается прогрессивный характер павликианской ереси как идеологии народных масс. Западные учёные высоко оценивали также роль и значение павликианского движения как для Востока, так и для Запада.

По данному вопросу в литературе наблюдается ещё одна тенденция. Признавая наличие различных этапов в развитии павликианского движения, исследователи не выделяют и не осмысливают особенности этих этапов, и в частности, не подчёркивают идейно-политическую направленность этого движения в каждый конкретный период его истории, не учитывают трансформацию в идеологии и практической деятельности павликиан и породивших её причин. Сохранившиеся источники касаются в основном последнего этапа истории павликианского движения. Тем не менее, учёные, с одной стороны, характеристику этого этапа проецируют на все этапы истории движения, а с другой – продолжают рассматривать его преимущественно как социальное движение, что, однако, было присуще павликианству лишь на первом этапе движения. На мой взгляд, такой подход привёл к целому ряду неадекватных оценок и выводов.

Как уже было отмечено, учёные исследовали павликианское движение преимущественно в аспекте истории Византийской империи. Тем самым игнорировалась необходимость изучения павликианского движения и его идеологии в контексте **национального бытия** и национальной идеологии, так как этой проблемы практически не существует в рамках реализации указанной методологии. Между тем выделение данного исследовательского среза позволяет выявить новые грани, функциональную и историческую роль павликианской ереси, что недоступно для социологических методов рассмотрения проблемы с точки зрения всемирной истории. В данной работе дается анализ павликианского

движения и его идеологии в свете новой методологической концепции, основанной на понятиях **нация** и **национальное бытие**. Она разработана мною и апробирована в целом ряде моих статей и монографий¹⁴.

При этом речь идёт не о каких-то новых научных фактах и источниках, а о новом прочтении и интерпретации имеющихся первоисточников и результатов предыдущих исследований, их концептуализации в свете новой методологической установки, о выявлении причинно-следственной связи исторических явлений и процессов.

Прежде всего, считаю необходимым привести некоторые коррективы в имеющиеся характеристики основных этапов истории ереси, что отразилось и на её политико-идеологической доктрине. Сравнительный анализ сохранившихся письменных источников и имеющихся исследований по истории павликианской ереси, их концептуализация дают возможность выделить ряд основных этапов и особенностей истории движения.

Появление павликианской ереси, как уже было отмечено, некоторые исследователи относят к середине VII века, а её очагом считают малоазийские провинции Восточно-

¹⁴ См.: *Мирумян К.А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К вопросу о политической концепции культуры в Армении; его же: Об исходных методологических понятиях исследования армянской национальной мысли (к постановке вопроса) / Армянская философия в системе духовной культуры. Вып. 2-й. Ереван, 1995. СС. 16–48. (на арм. яз.); его же: Павликианское движение в контексте национального бытия. Там же. СС. 49–73. (на арм. яз.); его же: К переоценке павликианского движения // Историко-филологический журнал НАН РА. Ереван. 1998. №3. СС. 169–180. (на арм. яз.); его же: Мировоззренческие основы павликианского движения // Вестник общественных наук НАН РА. Ереван, №2, 1996. СС. 134–144. (на арм. яз.); его же: Армянская политическая мысль. Формирование и этапы развития. Ереван, 2021. СС. 262–295.

римской империи (Византии). Это верно, если к вопросу подойти с точки зрения уже сформировавшейся ереси. Другая же часть исследователей, опирающихся на сохранившиеся первоисточники и соответствующие научные исследования, очагом возникновения павликианской ереси считают западную часть Армении, входящую в тот период в состав империи, откуда она и распространилась в малоазийские провинции Византийской империи и другие области¹⁵.

Это утверждение не вызывает сомнений, так как опирается на первоисточники. Тем не менее, возникает закономерный вопрос: почему павликианская ересь возникла именно на территории Армении? Как правило, исследователи обходят этот вполне естественный вопрос. По некоторым историческим сведениям, истоки павликианской ереси восходят к концу VI – началу VII веков. Павликианская ересь возникла как следствие жёсткой антиармянской политики византийских императоров в западной (византийской) части Армении¹⁶, направленной на искоренение там нахарарского строя и наследственного права – опоры национальной самостоятельности, а также систематического насильственного насаждения халкидонизма, подрывающего идейно-религиозное и культурно-языковое единство народа, лишая нацию духовно-культурной опоры и угрожая национальной безопасности и идентичности. Всё это сопровождалось жёсткими экономическими санкциями, в частности, ужесточением налоговой политики.

Начатая ещё императором **Зеноном** (474–491 гг.) эта универсализирующая политика стала программной при **Юстиниане I Великом** (527–565 гг.) и **Маврикии** (582–

¹⁵ См., например, фундаментальную работу *Ангелова Д.*: Богомилство в Болгарии, Москва. 1954.

¹⁶ См.: *Бартикян Р.М.* Павликианское движение в Армении в VII–IX веках / История армянского народа. Т. 2. Ереван, 1984. С. 300. (на арм. яз.).

602 гг.). Целью этой политики было: любой ценой превратить подвластную им часть Армении в рядовую провинцию империи¹⁷. С точки зрения интересов империи, в частности, улучшения административного управления страной, их можно понять, но свою политику византийские императоры проводили очень жёстко, а порою и жестоко. Поэтому можно понять и армянский народ, который вследствие проводимой Византией политики лишался последних остатков духовно-культурной и языковой самобытности. Так что для армян мероприятия императоров угрожали самому существованию армянства как нации, а также её самобытности. Политика восточно-римских императоров вызвала естественное недовольство армянской знати и народных масс и породила антиимперское движение, которое на этом этапе, в общем и целом, было направлено против фронтального политико-правового, экономического и церковно-религиозного давления со стороны византийского правительства и явилось, фактически, *народной реакцией на универсалистскую политику империи*.

Но объективности ради следует заметить, что этот период правильнее отнести не к самой истории, а к *предыстории* павликианского движения. Тем не менее, противостояние армян было направлено против императора и халкидонитской церкви. Эти тенденции были восприняты и развиты идеологами павликиан – ересиархами.

К середине VII века вследствие неудачных войн с внешними врагами (аварами, персами, арабами, протоболгарами, славянскими и другими племенами) империя потеряла значительные территории. Это, в свою очередь, расстроило со-

¹⁷ Политика Юстиниана I в отношении Армении всесторонне освещена в классическом труде известного армянского историка *Адонца Н.* Армения в эпоху Юстиниана. Санкт-Петербург, 1908.

циально-экономическую жизнь страны, породив многочисленные брожения и акции протеста, в том числе мощные социальные движения, направленные против церкви, роскоши духовенства и императорской власти. На широком фоне массового социального протеста в Византии начавшееся в Армении национальное движение, также направленное против имперских властей и халкидонитской церкви, приобретает социально-классовый характер и трансформируется в социальное движение. Вскоре оно распространяется и во внутренних областях империи, превратившись в мощное самостоятельное движение. Иными словами, национальное содержание движения трансформируется в социальное. Вышеизложенное позволяет объяснить, почему павликианское движение зародилось именно в византийской части Армении. К концу VII века павликианское движение вышло за пределы Западной Армении, распространилось и в малоазийских провинциях империи и других её областях, превратившись в мощное и самостоятельное движение с хорошо разработанной идеологией.

Согласно византийским источникам, основоположником и первым идеологом павликианского движения является армянин **Константин**, назвавший себя также **Сильваном** (660–687 гг.)¹⁸. Он пользовался большим авторитетом и популярностью среди павликиан. Константин Сильван не только заложил основы павликианской идеологии, но и разработал методiku и способы обработки индивидуального и массового сознания с целью привлечения в движение новых людей. Народные массы почитали его как апостола.

¹⁸ Константин Айказн – армянин, ввёл обычай, по которому павликианские ересиархи, кроме своего имени, принимали имя одного из учеников Христа – апостола Павла. Отсюда двойные имена всех известных ересиархов.

Имперские власти не смогли ни приостановить распространение ереси, ни подавить еретиков силой. Преследуемые в империи павликиане переходили арабо-византийскую границу, находя прибежище в подвластной Арабскому халифату части Армении. Павликианское движение постепенно превращалось в мощную идейно-религиозную и военно-политическую силу со своей организационной структурой, основанной на строгом разделении идеологической и военной властей.

Усилению и быстрому распространению павликианского движения в значительной мере способствовали происходившие в империи процессы: постепенное ослабление (с конца VI века) имеющей претензию на мировое господство Восточно-Римской империи, сокращение социальной базы императорской власти и её военно-политической и финансовой мощи, сильный упадок экономики и других сфер общественной жизни, усиление центробежных тенденций, обусловленных как внешними, так и внутренними причинами, радикализация социальных антагонизмов, усиление социальных брожений и массовых недовольств, что, фактически, привело к социальному расколу империи. Правда, преодолев внутренний кризис, империя, в конечном счёте, выстояла перед внешними нашествиями, переживая мучительный процесс превращения из империи позднеантичного типа в средневековую монархию – Византию.

Эти процессы сопровождались коренными изменениями в социально-экономической, государственно-политической и военной структурах империи. Перечисленные обстоятельства свидетельствуют о том, что бессилие империи в вопросе подавления павликианского движения объясняется не столько силой самих еретиков, сколько слабостью в то время императорской власти. Это обстоятельство, как правило, не учитывается исследователями в должной мере. Последствия этого периода особенно остро ощутили низшие

слои византийского общества, что привело к обострению и углублению социальных противоречий, вылившихся в направленные против светских и церковных властей массовые протесты и активировавшие центробежные тенденции и политические силы. Всё это, разумеется, не могло не отразиться на павликианском движении и его идеологии.

Перечисленные, и ряд других обстоятельств, придали павликианскому движению *социально-классовый характер*, создали широкую социальную базу, в том числе за счёт иных этнических элементов, превратив его в полиэтническое движение при доминировании армянского этноса. Основу социальной базы павликиан составляли крестьянские массы и городские низы. Впоследствии к ним присоединились представители и других сословий. Многократные попытки имперских властей пресечь распространение ереси не увенчались успехом.

Во второй половине VII века империя всячески стремилась пресечь распространение павликианской ереси, используя также насильственные способы, что приобрело более организованный характер в начале VIII века, особенно при императоре **Филиппе-Вардане** (711–713 гг.). По свидетельству **Феофана Исповедника** император «выслал армян из своей страны и заставил поселиться в Мелитене и Четвёртой Армении»¹⁹.

Историк **Михаил Сириец** привносит некоторые важные коррективы в сообщении Феофана: «Император ромеев Филипп изгнал из своей страны армян. Они убежали к тачикам (арабам. – К.М.), которые поселили их в Мелитене и её окрестностях, а также в Четвёртой Армении. Армяне, силь-

¹⁹ *Феофан Исповедник. Хроника / Пер. с оригинала, предисл. и примеч. Гр. Бартияна. Ереван, 1983. С. 94. (на арм. яз.).*

но размножившись, укрепились в этих местах, став *помощниками Арабского халифата и врагами империи ромеев* (выделено мною. – К.М.)»²⁰.

Крупный специалист по вопросам павликианского движения академик Р. Бартикян упомянутых в источниках армян справедливо отождествляет с армянскими павликианами²¹.

Если в конце VII века Византия всячески пыталась воспрепятствовать распространению ереси, то Арабский халифат, напротив, стал оказывать поддержку бежавшим в восточную часть Армении павликианам, что, естественно, ослабило позиции империи. Сведения из византийских источников подкрепляются армянскими источниками. Так, по свидетельству армянского католикоса **Ована (Ованнеса) Одзнеци** (717 – 728 гг.), если на первых порах преследуемые в империи павликиане скрывались от возможных притеснений со стороны арабов, то в начале VIII века они «вошли в союз с обрезанными поработителями (арабами. – К.М.)» и даже «осмелились вторгнуться во внутрь страны и в населённые местности»²².

Из приведённых свидетельств следует, что, во-первых, на рубеже VII–VIII веков преследуемые имперскими властями армянские павликиане вначале поселились в восточной (арабской) части Армении тайно. Во-вторых, император Филипп-Вардан организовал первое насильственное

²⁰ Цит. по: *Феофан Исповедник*. Хроника. Примеч. 523с.

²¹ См.: *Бартикян Гр.М.* К вопросу о павликианском движении в Византии в первой половине VIII века // *Византийский Временник*. Т. VIII. Москва, 1956. С. 127; *его же*. Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961. С. 34.

²² *Иоанн Одзунский*. Против павликиан / Бартикян Р.М. Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961. СС. 109, 111.

массовое выселение – депортацию армян-павликиан. В-третьих, депортированных павликиан поселил в Мелитене и Четвёртой Армении не император, как утверждают некоторые исследователи, а арабские власти, создав тем самым антивизантийский заслон из павликиан. В-четвёртых, в середине второго десятилетия VIII века был заключён союз между арабами и павликианами, вследствие чего последние стали ярыми «врагами империи ромеев», то есть Византии.

Вероятно, именно в этот период павликианство приобретает преимущественно военизированный характер, и именно тогда создаются вооружённые отряды павликиан, о чём свидетельствует историк Михаил Сириец. В противном случае, павликиане вряд ли могли выполнить обязательство перед арабскими властями по защите арабо-византийской границы. В условиях арабо-византийского противоборства и слабости империи эти мероприятия значительно усилили позиции Халифата и ещё больше ослабили и без того шаткое положение империи. Вследствие этого социально-классовый характер павликианского движения приобрёл второстепенное значение. Эта тенденция значительно усилилась после заключения договора между императором и вождями павликиан.

Таким образом, Халифат использовал павликиан в качестве военной силы в борьбе против Византии, поселив их в незащищённых приграничных районах. Однако павликианство не пустило глубоких корней в восточной части Армении, не стало массовым движением, что объясняется не столько политикой арабов, сколько изменившейся вскоре политикой византийских императоров.

Начиная с 20-х годов VIII века, византийский император **Лев III Исаврийский** (717–741гг.) кардинально меняет свою политику в отношении павликиан. Одной из основных причин этого крена явилось то, что ещё «в эпоху варварских нашествий» и «неустройства» в провинциях чрезвычайно

возросла власть епископов, являвшихся нередко носителями единственного авторитета в провинции»²³. Если на Западе церковь стала важнейшим фактором зарождающейся феодальной системы и активно боролась со светскими феодалами за гегемонию и в политической сфере, то на Востоке, в Византийской империи, при наличии сильной императорской власти церковь лишь изредка предпринимала безуспешные попытки отделения функций духовной власти от светской. Хотя в Восточно-Римской империи отношение государства и церкви часто менялось, однако в течение почти целого тысячелетия государство всегда преобладало над церковью, за исключением единичных случаев, одним из которых является рассматриваемый период.

Воспользовавшись тяжёлым положением империи и ослаблением императорской власти, церковь попыталась не только приобрести независимость от государственной власти, реализовать на практике концепцию «симфонии властей», но и добиться гегемонии в политической сфере, составив, пожалуй, самую мощную оппозицию императорской власти на тот период. Иными словами, церковь стремилась господствующий в империи и утверждённый ещё императором Юстинианом I Великим «цезаропапизм» заменить «папоцезаризмом».

Основу могущества Византийской церкви составляло церковно-монастырское землевладение, которое, в отличие от других форм землевладения, практически не только не пострадало от иноземных завоевателей в переходный период, но и существенно укрепилось. Объясняется это тем, что завоеватели, как правило, проявляли лояльность к церкви как необходимому институту-посреднику между ними и завоёванными ими народами.

²³ Литаврин Г.Г. Политическая теория в Византии с середины VII—начала начала VIII в. / Культура Византии. Москва, 1989. С. 61.

Перед империей и императорской властью встали поистине исторические задачи по спасению империи от полного развала. Император Лев III, будучи весьма талантливым, дальновидным политиком и государственным мужем (на мой взгляд, недостаточно оценённый в научной литературе), принял весьма важное в концептуальном плане решение о том, что для укрепления императорской власти и боеспособности армии, подчинения церкви светской власти, реализации важнейших внутригосударственных и внешнеполитических задач необходимо создать широкую социальную базу как реальную опору своих преобразований.

Сложившаяся на тот период внутри государства ситуация, глубокое осознание императором вставших перед империей насущных проблем объективно требовали активации, мобилизации и консолидации всех сил страны, всех, без исключения, слоёв общества. Но для этого «был необходим идейно-политический акт поистине всеимперского значения, понятный самым широким слоям населения», не оставляющего «равнодушным решительно никого в этнически пестрой империи». Император Лев III нашёл выход из этого положения в иконоборческой идеологии, которая явилась «средством и размежевания», и сплочения всех сил страны²⁴.

Иконоборческие настроения и идеи сформировались в сознании народных масс веком раньше – как форма своеобразного социального протеста против духовного сословия и всеислия официальной Греко-византийской церкви, её роскоши и богатства в условиях тотального обнищания народа. Посредовано они были направлены и против императорской власти и правящей верхушки – как гаранта социальной стабильности. Императоры-иконоборцы усмотрели в этом

²⁴ *Литаврин Г.Г.* Политическая теория в Византии с середины VII–начала VIII в. / Культура Византии. Москва, 1989. С. 67.

возможность создания широкой социальной базы для усиления императорской власти в борьбе с превратившейся в мощную оппозиционную силу церковью, сумели «обобщить» и кристаллизировать эти настроения, направив в нужное для них русло²⁵. Разумеется, церковные иерархи ополчились против намерений императора. Однако среди них нашлись и сторонники новой церковной политики императора. Постепенно на религиозно-идеологической основе в самой церкви произошло размежевание сторонников и противников императорской власти.

Но, прежде чем официально объявить об иконоборческом курсе (730 г.), император Лев III Исаврийский в 724 году подверг избиению наиболее убеждённых и ярых своих противников – иерархов и возглавляемые ими церкви. Возможно, для наказания непокорных церковных иерархов император использовал и вооружённые отряды павликиан, которые поджигали церкви и сжигали церковную литературу, занимались грабежом и разбоем. По-видимому, часть разграбленного церковного имущества и церковных богатств выделялась для пополнения скудной государственной казны, а другая оставалась у павликиан для удовлетворения их собственных нужд. Таким образом, инициированные самим императором антицерковные мероприятия были апробированы на практике и выдержали испытание. Император проверил на деле возможности боевых отрядов павликиан. Впоследствии эти возможности были не раз использованы императорами-иконоборцами. Со своей стороны, павликиане убедились в лояльности императора, что было очень важно для них. Кроме того, были заложены основы для скрепления тайного союза между императором и вождями

²⁵ См., например: *Сюзумов М.Я.* Первый период иконоборчества / История Византии. Т. 2. Москва, 1967. С. 52.

павликиан в 731 году. Если не принять логику моих рассуждений, то сам факт союза остаётся необъяснимым.

В 726 году Лев III издал свою знаменитую «Эклогу» – политико-правовой документ, на протяжении десятилетий сыгравший важную роль во всей политико-идеологической жизни империи. В этом документе император обращается с программными заявлениями к самым широким слоям населения империи – крестьянам, воинам фемных ополчений, горожанам.

«Эклога» содержит ряд важнейших политико-правовых идей и требований, направленных на пробуждение духа государственно-религиозного патриотизма: раб, который, находясь в плену, нанёс врагам вред, после бегства из плена сразу обретал свободу; в случае победы воинам гарантировалась значительная доля военной добычи; во время военного похода обеспечивались интересы и права крестьян-ополченцев, а их храбрость в бою удостоивалась поощрения и награды. В плане политической и правовой теории существенное значение имели следующие положения «Эклоги»: справедливость и равенство всех перед судом, как богатых, так и бедных, ликвидация беззакония и взяточничества, совпадение слова (обещаний) и дела. Эти и другие положения «Эклоги» были направлены на установление справедливости и стабильности в обществе. В документе был провозглашён принцип человеколюбия (гуманности) при управлении «вверенным императору Богом» народом, беспощадное преследование врагов василевса-императора.

Большинство из пунктов «Эклоги» были новы для той эпохи, однако они были понятны и должным образом восприняты народными массами. Реализация данного документа должна была утвердить и обеспечить социальный мир и гармонию в империи, создать мощную социальную базу для императорской власти.

Следует учитывать также, что до рассматриваемого периода иконоборческие настроения народных масс пытались использовать и руководители фем, в руках которых была сконцентрирована вся полнота власти на местах, как военная, так и административная. В том же духе действовало духовенство в борьбе против светской и духовной элит столицы²⁶. Это обстоятельство должно было ускорить процесс выработки собственной идеологической позиции императора, подготовки программного документа.

Конечно, иконоборческую политику императора необходимо различать от иконоборчества как народных масс, так и отдельных группировок во властвующей элите, и среди духовенства. В широких народных массах иконоборческие идеи сформировались стихийно в результате социально-экономических бедствий в империи, усиления роли и могущества церкви, и на этом фоне – обогащения и растущей роскоши духовенства. В плане идеала общественного развития иконоборческие идеи были направлены скорее в *историческое прошлое* – в период ранних христианских общин, когда ещё не было ни иконопочитания, ни строгой церковной иерархии, и царил «демократический» дух: принципы равенства и «эквивалента», осуждения богатства и частной собственности, общности имущества и т.д. Для отдельных групп социальной и властвующей верхушки иконоборчество стало готовым идеологическим инструментом, средством для достижения политической власти; оно служило конкретным партийным целям и относилось к *настоящему*. Для императора же иконоборческий курс приобрёл общеимперское политико-идеологическое значение, цель которого заключалась в коренном изменении общественной и государственной жизни, а именно: упрочения монолитности государственного строя и установления

²⁶ См.: Сюзумов М.Я. Первый период иконоборчества / История Византии. Т. 2. Москва, 1967. СС. 52–53.

стабильности в византийском обществе, восстановления военно-политического и экономического могущества империи. Этот курс, по существу, был направлен в *будущее*.

Благодаря синтетическому характеру политики императора, а также наличию в иконоборческих настроениях и представлениях потенциальных политико-идеологических возможностей, они получили целенаправленное общегосударственное развитие. Одновременно была создана общая платформа для «диалога» как между императором и широкими слоями общества, так и между императором и отдельными группировками внутри правящей верхушки. Поэтому, хотя вполне правомерно разграничение указанных форм иконоборчества, однако это не даёт достаточных оснований для их принципиального противопоставления.

Византийские императоры придали иконоборчеству программно-стратегический характер. Иконоборчество должно было способствовать решению внутригосударственных задач, превращению общества в монолитное целое, укреплению позиций императорской власти и ослаблению оппозиции Греко-византийской церкви и духовенства, политических противников. Наряду с этим, программа, а также идея "национальной солидарности" (в отличие от греко-римской универсалистской идеи) защиты угнетённых и неимущих сословий, милитаризации города и деревни, на базе соединения патриотизма «национального» и христианского, была призвана объединить усилия империи для отражения опасности со стороны арабов, с исчезновением которой иконоборчество пошло на убыль, выполнив свою политическую и историческую миссию²⁷.

²⁷ Об этой стороне иконоборческой политики см.: *Ahrweiler H. L'idéologie politique de l'Empire byzantin. Année, 1976. PP. 25–36.* См. также: *Литаврин Г.Г. Политическая теория в Византии с середины VII – начало XIII веков. Москва, 1989. С. 67.*

Иконоборчество явилось одним из основополагающих пунктов павликианской идеологии, особенно на начальном этапе движения. По свидетельству армянского католикоса Ована Одзнеци (умер в 728 г.), павликианская ересь в идейно-религиозном отношении прошла ряд этапов развития: «От иконоборчества к крестоборству и непризнанию Христа и отсюда к безбожию и поклонению бесам»²⁸.

Следовательно, павликианская ересь со своей ярко выраженной иконоборческой тенденцией и более или менее систематизированной идеологией могла стать одним из основных идейных источников новой – иконоборческой политики византийских императоров – **Льва III Исаврийского** и **Константина V Копронима** (741–775 гг.). Полагаю, что именно радикализм павликианского иконоборчества и проверка на деле эффективности действий павликианских отрядов в 724 году послужили идейной предпосылкой и основой заключения (непосредственно после официального объявления иконоборческого курса в 730 году) союза между императором-иконоборцем Львом III и руководителями павликианского движения в 731 году, упрочившегося впоследствии при императоре Константине V Копрониме.

Благодаря этому союзу византийские императоры решили сразу несколько судьбоносных для империи задач.

Во-первых, ими была нейтрализована опасность павликиан для новой официальной политики византийского правительства. Бывшие «ярыми врагами империи» павликиане превратились в его верных союзников. Во-вторых, императоры умело использовали павликиан и, в первую очередь, их военную силу для защиты императорской власти и реализации общеимперских интересов, в частности, обеспечения безопасности границ, что на тот исторический период

²⁸ *Иоанн Одзунский*. Против павликиан / Бартикян Р.М. Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961. С. 109.

имело первостепенное значение для империи. В-третьих, они существенно расширили и укрепили социальную базу своей власти. В-четвёртых, императоры расширили фронт борьбы против политических притязаний Греко-византийской церкви и своих политических оппонентов.

В то же время скреплённый союз создал благоприятные условия для более свободного и интенсивного распространения ереси и усиления военной мощи павликианского движения. Императоры часто использовали павликианские отряды в различных военных мероприятиях.

Союз императорской власти с павликианами, которые к этому времени превратились в мощный военно-политический фактор, естественно, противоречил интересам Халифата. Что касается упомянутой выше договорённости и союза между павликианами и арабами, то здесь следует учесть следующие моменты:

1. Павликианское движение возникло в византийской части Армении и распространилось преимущественно на территории империи. Поэтому павликиан, прежде всего, должна была интересоваться позиция византийских императоров, а не арабов, так как к помощи последних они обращались лишь для укрытия и защиты от преследования римских властей.

2. В подвластной Халифату части Армении павликианство не пустило глубоких корней и не стало *массовым движением*, так как арабы не допускали их во внутренние области страны, что, естественно, препятствовало распространению павликианства и не могло не насторожить павликиан.

3. Для распространения павликианской идеологии в Византийской империи было больше благоприятных условий (слабость империи, усилившееся социальное недовольство и т.д.). Вследствие этого численность павликиан на территории Халифата была настолько мала по сравнению с их

численностью в империи, что исключало какое-либо существенное влияние их на движение в целом. Усилению влияния павликиан в Халифате мешало и то обстоятельство, что арабы поселили павликиан лишь в приграничных районах, создав своеобразную буферную зону, что существенно ограничивало рамки деятельности павликиан.

Из вышеизложенного следует, что император Лев III Исаврийский поднял религиозно-идеологический фактор на уровень государственной политики, целью которой стало решение внутригосударственных (социальных, экономических, политических и т.д.), внешнеполитических и военных (защита границ империи, отражение внешних вторжений) задач через иконоборчество. Иконоборческая политика стала для императора эффективным инструментом для решения накопившихся в государстве почти в течение столетия целого комплекса проблем. В этом смысле напрашивается аналогия с политикой армянских царей Тиграна II Великого и Трдата III Великого. В новосозданной и этнически разношёрстной империи перед Тиграном Великим встала весьма сложная задача консолидации проживающих на территории Армении этносов в единое монолитное целое. В качестве цементирующего начала, средства решения грандиозной социально-экономической и политической программы армянский царь выбрал эллинистическую культуру, придав ей стратегический политический характер. Для Трдата Великого средством для решения проблем внутренней и внешней политики Армении стала христианская религия, впервые в истории провозглашённая им государственной религией Армении. Во всех указанных слу-

чаях речь идёт о духовно-культурных факторах, посредством которых решались общегосударственные задачи.

Во втором десятилетии IX века византийские императоры вновь кардинально меняют свою политику в отношении павликианского движения. На начавшиеся преследования павликиане ответили мощными вооружёнными выступлениями, самым значительным из которых явилось их участие в восстании **Фомы Славянина** (823 г.).

Участие павликианских отрядов в восстании Фомы Славянина многие учёные объясняли классовой сущностью павликианского движения. Сам факт участия объясняется тем, что «еретики всегда были готовы участвовать» в каждом мероприятии, «направленном против властей» (Е. Липиц, Г. Хрлопян и др.).

Однако в данной позиции не учтён ряд важных моментов, игнорирование которых неизбежно приводит к неадекватным оценкам и выводам. Во-первых, обходится тот факт, что в этот период произошёл разрыв между византийскими императорами и вождями павликиан, что привело к военному столкновению между ними. Во-вторых, идеологически восстание Фомы Славянина не имело ничего общего с идеологией еретиков. Восстание имело сугубо военно-политический характер и преследовало цель захвата власти в империи. Фому Славянина интересовала лишь военная сила павликиан. Последних же интересовал антивизантийский характер восстания. В-третьих, до восстания Фомы Славянина в течение почти целого столетия между византийскими императорами и павликианами существовал союз, и

господствующим в империи порядку не беспокоили еретиков-павликиан.

Следовательно, апеллирование к социальной сущности павликианского движения в данном контексте никак не обосновано. Тем более, что социальная сущность павликианского движения не предполагает необходимость вооружённой борьбы.

Вскоре павликианское движение перерастает в открытую войну против византийского правительства. Причину такой перемены в политике византийского правительства вряд ли можно объяснить одним лишь военно-политическим усилением павликиан и их решительной борьбой против византийской церкви²⁹, которая, кстати, велась под покровительством императоров. При этом, авторы, придерживающиеся этой точки зрения, почему-то забывают, что широкое распространение и усиление военной мощи павликиан имело место, прежде всего, благодаря прежней политике византийских императоров-иконоборцев и скреплённому ими союзу с лидерами павликиан. Поэтому основная причина перемены в политике императоров видится в том, что задачи, стоящие перед иконоборчеством, а следовательно, и павликианским движением как средства осуществления иконоборческой политики императоров, к этому времени были в основном решены (подчинение церкви светской власти, упразднение материального и политического могущества церкви, успешное отражение внешних нашествий, восстановление прежних границ империи, укрепление императорской власти и её материально-финансовой, военной и социальной базы и т.д.). Поэтому с точки зрения имперских интересов павликианское движение выполнило

²⁹ Ср.: *Липиниц Е.* Очерки истории византийского общества и культуры: VIII – первая половина IX веков. Москва-Ленинград, 1961. СС. 159–160.

возложенную на него миссию и в этом смысле исчерпало себя, превратившись в деструктивный и весьма опасный для империи фактор.

Однако набранная в течение почти столетнего союза военная мощь позволила павликианам не только вести открытую и бескомпромиссную войну против Византии, но и за сравнительно короткий срок создать новые общины, города и крепости. На этом этапе интересы движения вновь совпали с интересами Арабского халифата, который к этому времени уже начал сдавать свои позиции в противоборстве с усилившейся Византийской империей. Между павликианами и арабами был заключен новый союз, который, однако, продлился недолго.

Этот факт некоторыми исследователями объясняется тем, что «радикальные идеи павликиан в той же мере были опасными и для правящих классов арабов»³⁰. Иначе говоря, предполагается, что разрыв союзнических отношений между павликианами и арабами произошёл по инициативе арабской стороны. Между тем ослабевающий к этому времени Халифат вряд ли имел большой выбор в вопросе своих союзников. Следует заметить, что арабы были знакомы с еретическими идеями павликиан задолго до этого – ещё в начале VIII века. И ересь павликиан не помешала арабам заключить с ними свой первый договор. Поэтому приведённое объяснение не может считаться обоснованным.

Мне представляется, что причина кроется в другом: слабейший к этому времени Халифат вряд ли имел большой выбор в вопросе союзников. История показывает, что ни арабы, ни византийцы никогда не брезгали чьей-либо военной помощью, в том числе помощью павликиан, независимо от их социальной и идеологической направленности.

³⁰ Тер-Минасян Е. Из истории возникновения и развития средневековых ересей. Ереван, 1968. С. 137 (на арм. яз.).

После смерти последнего ересиарха **Сергия-Тихика** (835 г.) павликиане не выбрали нового вождя, и вся власть была сконцентрирована в руках главнокомандующего вооружёнными силами (архонта, спарапета) движения. На этом этапе, этапе открытой и бескомпромиссной войны с империей, институт двоевластия не только стал лишним, но и опасным для самого движения. Этот факт, по моему мнению, со всей очевидностью раскрывает военно-политический характер движения. Идеологический фактор был отодвинут на задний план, и поэтому он не мог играть определяющей роли в вопросе имеющих сугубо военный характер отношений между арабами и павликианами.

Приведённые факты и соображения свидетельствуют в пользу того, что союз Византии с павликианами не устраивал в первую очередь павликиан. Наличие отборной боеспособной армии и одержанные в открытых сражениях с многочисленными византийскими войсками победы должны были подвести вождей движения к идее необходимости провозглашения политической независимости и создания собственной государственности. Следовательно, если и приходится говорить о радикализме павликиан, то на данном этапе движения он относится не к сфере идеологии, а проявленной в военной сфере доблести.

Большую роль в деле укрепления боеспособности павликианской армии сыграли выдающиеся полководцы (спарапеты) армянского происхождения **Карбеас** и **Хрисохирас**. Последний до этого был начальником самой крупной византийской фемы «Арменикум» и прославился как крупный византийский полководец. Благодаря полководческому таланту Карбеаса и Хрисохираса павликианская армия нанесла ряд крупных поражений византийским войскам. Павликианская армия не только грабила и разоряла приграничные районы Византии, но и совершала успешные по-

ходы во внутренние области империи. В частности, им удалось захватить Никею, Анкару и дойти до Эфеса. Мощь павликиан усилилась настолько, что Хрисохирас вознамерился отколоть от Византийской империи всю Малую Азию.

Война с павликианами имела для империи такое важное значение, что походами на павликиан часто руководили сами императоры. Более того, императоры Михаил II и основатель Армяно-македонской династии Василий I чудом спаслись от плена после жестокого поражения, нанесённого им павликианской армией. Следует учесть и тот факт, что для содержания и обучения многочисленной армии павликиан требовались огромные материальные и финансовые средства, которые нужно было раздобыть. А раздобыть их можно было лишь одним путём – участием в различных военных кампаниях и авантюрах – без учёта каких-либо идеологических факторов. Византийские авторы сообщают о накопленных павликианами несметных богатствах, что вызывало зависть не только арабских халифов, но и византийских императоров. Более того, византийские императоры не раз организовывали завоевательные походы против павликиан с целью захвата сокровищ еретиков.

Результатом военной конфронтации с империей и в контексте изменившихся политических реалий, ненадёжности в смысле военного партнёрства с Халифатом явилось создание в 843 году государственного «объединения павликиан с центром в городе Тефрика, не только совершенно независимое от Константинополя, но и враждебное империи»³¹.

Карбеас построил на берегу Евфрата в Западной Армении крепость Тефрике, ставшую столицей новосозданного государственного объединения павликиан. Сюда стекались крестьяне, разнородный обездоленный люд, благодаря чему

³¹ *Удальцова З.В., Осипова К.А.* Формирование феодального крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Москва, 1985. Т. 1. СС. 406–407.

за довольно короткое время население новосозданного государства существенно увеличилось. Это обстоятельство позволило увеличить численность павликианского войска. Примечательно, что создание павликианами государственного объединения совпало по времени с официальной датой восстановления иконопочитания в Византийской империи (843 г.).

Военное противостояние империи и павликиан с переменным успехом длилось больше полувека и закончилось поражением последних в 872 году. После падения Тефрике – главной крепости павликиан и столицы их государства, павликианство, как религиозно-идеологический и военно-политический фактор, окончательно сошло с исторической арены и перестало существовать. Оставшиеся в живых павликиане рассеялись по всему Средиземноморью (от Сирии до Южной Италии). Отдельные их общины просуществовали до падения Константинополя (1453 г.) и в поствизантийский период.

После поражения павликиан и гибели в сражении Хрисохираса часть павликиан перешла в Западную Армению и заложила основы еретического движения тондракийцев (30–40 гг. IX–середина XI вв.). Остальная часть переселилась в разные страны, где продолжала распространять свою ересь.

Исследователи отмечают ряд причин поражения павликианского движения. Более обстоятельно этот вопрос освещён в основанных на исследовании первоисточников трудах Р. Бартикяна. В обобщённом виде эти причины можно свести к следующим пунктам.

1. На последнем этапе своего существования павликиане вынуждены были воевать с Византийской империей одни, без помощи Арабского халифата.

2. Причиной тому было не только начавшееся в Халифате внутреннее противоборство, но и нежелание арабов помогать еретикам.

3. Фотий объясняет данное обстоятельство тем, что путём грабежа и насилия павликиане приобрели несметные богатства, чем вызывали зависть у арабов.

4. По мнению Петра Сицилийского, противоречия между павликианами и арабами возникали и раньше. Именно потому Карбеас построил крепость Тефрике, чтобы находиться в некотором отдалении от арабов Мелитены.

5. Основными и очевидными причинами отмеченного были социально-классовый характер павликианского движения, стремление павликиан к независимости, что вызвало опасение как в империи, так и в Халифате.

6. Социальная и этническая разношёрстность павликианского движения.

7. Усиление в этот период Византийской империи.

На мой взгляд, из перечисленных пунктов только последние два являются наиболее убедительными. Сформулированные мною в данном очерке исходные положения и методологические принципы позволяют следующим образом интерпретировать вышеотмеченное.

Во-первых, павликианам и до рассматриваемого периода и после него зачастую приходилось одним воевать против Византийской империи и нередко даже одерживать победы. Как мне кажется, союз с Халифатом был необходим павликианам, прежде всего, для обеспечения своей безопасности с тыла. В противном случае им пришлось бы воевать на два фронта. Кроме того, занятый внутренними раздорами и слабеющий Халифат вряд ли мог предоставить павликианам необходимую военную помощь. С другой стороны, я не исключаю, что павликиан, а возможно, и арабов, не устроили условия договора, в пользу чего говорит и свидетельство Фетия.

Во-вторых, превратившееся в этот период в военно-политический противовес Византийской империи павликианское движение вряд ли могло рассматриваться арабами

всего лишь как еретическое движение. Тем более, что мощное военное противостояние Византийской империи полностью отвечало интересам Арабского халифата – вне зависимости от религиозно-идеологической ориентации павликиан. Халифат был не в том состоянии, чтобы выбирать средства.

В свете сказанного вроде напрашивается вывод о том, что основной причиной поражения павликианского движения был его социально-классовый характер.

Тем не менее, я полагаю, что основной причиной поражения павликианского движения стало то, что, возникшее в эпоху социального брожения и тотального кризиса практически всех сфер общественной жизни Византийской империи и чрезмерно усилившееся благодаря иконоборческому курсу императоров, павликианское движение попросту исчерпало себя в рамках намеченной программы, когда императорам удалось восстановить империю и привести в некое равновесное состояние её социальную систему.

Возникшему как деструктивный фактор вследствие «болезни» социальной системы Византийской империи павликианскому движению императоры-иконоборцы придали функцию конструктивного фактора, умело используя его для решения своих стратегических задач. В период выполнения конструктивной для данной системы роли, павликианское движение существенно усилилось, но по выполнении этой роли оно, по существу, превратилось в тормозящий развитие социальной системы Византии фактор. По восстановлении «больной» системы и приведении её в нормальное состояние вновь обнажился дестабилизирующий эту систему характер павликианского движения. Интересы империи потребовали упразднения павликианства – и как идеологии, и как военной силы.

* * *

Выработанная за несколько столетий идеология павликиан не исчезла бесследно. Она пустила глубокие корни во многих европейских странах, трансформировавшись в идеологию богомилов, патаренов, катаров, альбигойцев и т.д.

Прежде всего, павликианские идеи распространились в Болгарии и стали основой возникновения богомилов. Эти идеи были привнесены армянскими и сирийскими павликианами из Фракии, переселёнными из Мелитены и Феодосиополь-Карина ещё императором Константином V Копрониом. Как свидетельствуют болгарские источники и исследователи, проникшие в Болгарию из Фракии павликиане были хорошо обученными воинами. В Болгарии они основали многочисленные поселения и посёлки городского типа, ставшие рассадниками их ереси. Часть павликиан со временем покинула Болгарию, переселившись в соседние страны – Румынию, Венгрию, Боснию и т.д.

Идеи павликиан нашли отклик у части народа Болгарии. В контексте общественно-политических реалий этой страны идеи павликиан модифицировались, став основой нового – богомильского движения. Причинами быстрого распространения в Болгарии павликианских идей болгарские исследователи называют не только социально-экономические и политические факторы, но и возникший после крещения болгар духовный вакуум.

По поводу преемственности идеологии павликиан и богомилов крупный болгарский учёный Д. Ангелов высказывается следующим образом: «Учение павликиан было создано в Армении в конце VII века... От павликианства Богомил воспринял то, что стало основным в его мировоззрении – дуализм, который выражал раздвоение, произошедшее в сознании народа, его разочарование в видимом, зем-

ном мире. Воспринял он и ту враждебность, с которой павликиане относились к церковности, а также большое уважение к Новому Завету как к единственному источнику христианской религии»³².

Павликианские идеи глубоко укоренились в сознании болгарского народа, о чём свидетельствует тот факт, что эти идеи оказали существенное влияние на историю страны в течение целого тысячелетия – с VIII по XVIII века. Между тем, по мнению болгарских исследователей, богомилство просуществовало в Болгарии всего четыре века – с X по XIV века.

Болгарские исследователи подчёркивают самобытность богомилской ереси, считают её оригинальным явлением в истории болгарской духовной культуры. Однако приводимые ими факты и доводы в пользу своей версии касаются не фундаментальных положений идеологии богомилства, а его внешних проявлений. В частности, в работах болгарских исследователей многократно указывается на то, что богомилы, в отличие от обладающих воинственным духом павликиан, были сторонниками мирного, пассивного противостояния или неприятия византийских властей и Греко-римской церкви. Данное обстоятельство некоторые болгарские учёные объясняют усталостью народа от многочисленных и кровопролитных войн.

Но сам факт существования тысячелетней истории павликианства в Болгарии, а также приведённые данные и соображения подводят к выводу о том, что доминирующей в Болгарии, тем не менее, была павликианская ересь со своим подчёркнутым радикализмом. Богомилство же скорее всего стало одним из ответвлений павликианской ереси и составило её умеренное крыло. В пользу данного вывода говорит и тот факт, что многие болгары продолжали придержи-

³² *Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии. Москва, 1954. С.С. 50, 54.

живаться именно радикальных идей павликианства. Кажется неслучайным и то, что в славянской церковной литературе богомилов нередко называют «армянами», имея в виду, конечно, не их этническую принадлежность, а идейную и духовную близость к павликианам, определяющую роль последних в еретическом движении Болгарии.

Многовековое сосуществование в Болгарии павликианства и богомильства во многом способствовало их проникновению (в трансформированной форме) в жизнь средневековой Европы и содействовало обогащению и развитию европейской социальной и религиозной мысли. Исследования показывают, что павликиане привнесли в европейскую духовную культуру свежую струю, которая послужила мощным импульсом для развёртывания процесса религиозно-идеологического брожения и в числе других факторов подготовила эпоху Реформации, перевернувшей не только логику духовно-религиозной жизни, но и политической теории.

Павликианская идеология в той или иной форме просуществовала вплоть до эпохи Реформации, после чего она фактически была «растворена» в идеологии Реформации. Павликианская идеология выполнила свою историческую миссию, передав эстафету Европе.

Таким образом, уже общий взгляд на историю возникновения и развития павликианского движения позволяет выделить несколько основных этапов его развития.

Первый этап охватывает период с конца VI до начала VII веков, когда восточно-римские императоры усилили свою универсалистскую политику в отношении Западной Армении, входящей в границы Византийской империи. Она была направлена, в первую очередь, на искоренение наследственного права армянской знати и упразднение суверенности Армянской Апостольской церкви и навязывание ей халкидонитской формулы. Народная реакция была направлена

против императорской власти и поползновений официальной халкидонитской церкви. Этот период я называю предысторией павликианской ереси.

Второй этап связан с неудачами во внешней политике Византийской империи и обусловленными этими неудачами негативными явлениями в социально-экономической жизни государства, усиление официальной халкидонитской церкви. Эти и другие явления и процессы породили массовое социальное недовольство, протесты и брожения, направленные против имперских властей и Греко-византийской церкви. На широком фоне социальных антагонизмов противостояние армян западной части Армении приобрели и социально-классовый характер. Тем более, что цели и задачи социального и национального движений во многом совпадали. Если на первом этапе речь шла о защите национальных интересов, сохранении автономии армянского национального бытия (как в светской, так и духовной плоскостях) и охватывала лишь территорию Западной Армении, то, трансформировавшись в социальное движение, павликианство стало распространяться и в других областях империи, привлекая представителей и других этносов.

Третий этап ознаменован превращением павликианства в самостоятельное движение и формированием павликианской идеологии, что связано с именем Константина-Сильвана (666–687 гг.). Он разработал не только основоположения павликианской идеологии, но и технологии по распространению ереси с целью привлечения в движение новых членов. Павликианские общины обладали элементами самоорганизации как в рамках религиозной жизни, так и в рамках самозащиты. С целью искоренения павликианской ереси в конце VII века византийские императоры усилили гонения на павликиан, которые, однако, не оказались успешными.

Четвёртый этап. В этот период преследуемые павликиане переходили арабо-византийскую границу и находили прибежище в восточной, подвластной Халифату, части Армении. Арабы поселяли их в своих приграничных малонаселённых районах, не допуская их продвижения вглубь страны. На павликиан была возложена задача как по освоению заселённой ими территории, так и защиты границы. Районы проживания павликиан должны были играть роль буферной зоны, антивизантийского заслона. Именно тогда и формируются вооружённые отряды павликиан. В противном случае, павликиане вряд ли смогли бы выполнить возложенную на них миссию. Кроме того, боевые отряды были необходимы для защиты павликианских общин. Вскоре арабы и павликиане заключают договор, который длится недолго по причине изменения политического курса Византийской империи.

Пятый этап. Около 720 года, в связи с ориентацией на иконоборческую политику, император Лев III Исавр резко меняет своё отношение к павликианам. В павликианах императора привлекали не только иконоборческие тенденции их идеологии, но и наличие у них боевых отрядов. Судя по всему, для избиения непокорных церковных иерархов император в 724 году использовал и павликианские отряды. В 731 году, то есть спустя год после официального объявления иконоборческого курса политики империи, между императором и вождями павликиан был заключен тайный союз, который продлился до начала IX века. Правда, на официальном уровне и император, и церковь осуждали павликианскую ересь, принимали жёсткие постановления и законы, запрещающие павликианскую ересь. В соответствии с этими постановлениями и законами, павликиане подлежали суровой каре вплоть до смертной казни.

Шестой этап. К началу IX века империи удалось в основном решить вставшие на тот период перед ней внешнеполитические и внутривосточные задачи и значительно окрепнуть. Вследствие этого империей были организованы новые гонения на павликиан. В империи росло понимание того, что в этих условиях павликианство могло стать деструктивным для Византийского государства фактором, тем более, что оно уже выполнило предопределённую для него византийскими императорами роль. Однако усилившиеся к тому времени павликиане ответили мощными выступлениями, участием в различных вооружённых восстаниях и военных авантюрах. Более того, они вскоре объявили открытую войну империи, продолжающуюся вплоть до 872 года. Павликианские войска грабили и разоряли не только приграничные районы империи, но и организовывали успешные военные походы в её внутренние области.

Таким образом, выделение основных этапов павликианского движения помогает несколько иначе осветить существующие в научной литературе оценки. Так, относительно социально-классового характера движения напрашивается вывод о том, что таковым оно было на втором и третьем этапах (начало VII – начало VIII вв.). После заключения первого союза с арабами, а затем – с византийцами, когда начинают создаваться вооружённые отряды павликиан, социальное содержание движения отходит на второй план.

Антифеодальный характер павликианского движения совпадает с его социально-классовыми этапами. Следует учесть и то, что грабежи, разбои и избиения феодалов не всегда совпадают с классовой борьбой. Павликиане грабили всех тех, у кого было что грабить.

То же касается антиимперского характера движения. Павликианская ересь была направлена против императорской власти на всех этапах движения до принятия императором Львом III Исаврийским иконоборческого курса своей

внутренней политики и скрепления им союзнического договора с павликианскими вождями. До начала IX века павликиане оставались верными союзниками императоров, активно участвуя в их военных операциях. И лишь после того, как императоры возобновили гонения на павликиан, они ответили на это вооружённым противостоянием, и даже открытой войной.

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПАВЛИКИАНСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

В течение около трёх веков своего существования павликианская ересь претерпела значительные изменения. Возникнув как протест армянского населения западной части Армении против санкционной и ассимиляционной политики восточно-римских императоров, она под конец своего существования приобрела форму открытой военно-политической конфронтации с византийским правительством. Происшедшие в масштабах и характере движения изменения, связанные с социально-экономическими, политико-идеологическими, идейно-религиозными процессами в Византийской империи, так или иначе, отразились на идейно-политической доктрине павликианского движения. К этому следует добавить, что участие в движении различных социальных слоёв и этнических групп и, в частности, сирийцев, постоянная борьба за идейное и военное лидерство порождали различные партии и группировки внутри самого павликианского движения, что также не могло не отразиться на его идеологии. Сохранившиеся источники по павликианскому движению касаются преимущественно его последнего этапа, то есть первой половины IX века. Тем не менее, эти источники позволяют выявить идейные истоки павликианства. Философско-мировоззренческая основа идеологии павликиан, в отличие от их идейно-политической концепции, не могла подвергнуться существенным изменениям, так как это потребовало бы, кроме всего прочего, серьёзной философской и богословской подготовки, а также сложных логико-теоретических построений, против чего они, собственно, и выступали.

Правда, идейные вожди павликианского движения были талантливыми и высокообразованными людьми, но их

учение было адресовано широким народным массам, не обладающим должным уровнем образованности, а зачастую лишённых даже элементарной грамотности.

Сформировавшаяся в середине VII века, то есть в период социальных брожений и массовых недовольств в Византийской империи, идеология павликиан должна была исходить из таких философских идей и принципов, которые, с одной стороны, были бы понятны и доступны самым широким социальным слоям народа империи, безотносительно к их национальной принадлежности, а с другой – противопоставлены официальной идеологии империи. Этому в значительной мере содействовало то, что к этому времени павликианство трансформировалось в социальное движение. Вожди и идеологи павликианства как социального движения (на начальном его этапе), в первую очередь, должны были объяснить причины тяжелого социального положения народных масс, повсеместного распространения социального зла и несправедливости, социального неравенства, указать пути выхода из сложившегося положения, что одновременно являлось обоснованием правомерности и законности движения как формы выражения социально-классового протеста.

Как и всякая идеология, павликианская ересь имела свои идейные истоки. Исследования показывают, что ересь павликиан представляла собой своеобразное соединение элементов различных еретических учений – таких, как гностицизм, манихейство, маркионизм и других, имеющих между собой много общего. Важнейшим идейным источником павликианского учения явилось манихейство, возникшее в Месопотамии, в регионе, где скрещивались различные идейные и религиозно-философские течения. Основатель этого учения Мани предпринял попытку создания синтетического учения на основе сочетания противоположных мировоззренческих принципов – монистического и дуали-

стического, то есть христианского (монистического) и зороастрийского (дуалистического) мировоззрений, синтеза положения о мессии – откровения и идеи о существовании двух субстанциональных начал бытия (Добра и Зла). Субстанциональный (онтологический) дуализм манихейства стал фундаментальным принципом павликианского учения, суть которого сводилась к следующему.

Между двумя противоположными мировыми началами (Добром и Злом) идёт вечная борьба за человека. Сам человек должен своими практическими действиями способствовать победе доброго начала – истинного бога. Один из важнейших принципов их мировоззрения – неприязнь ко всему земному, материальному. В этом проявляется не только враждебное отношение к злему началу, но и стремление к возвышению самого человека, совершенствованию его духа. Преемственная связь между манихейством и павликианством была подмечена уже византийскими авторами – **Феофаном Исповедником**, Патриархом **Фотием**, **Георгием Монахом**, **Петром Сицилийским** и др. Именно это обстоятельство стало причиной отождествления этих ересей в византийских источниках.

Дуализм является основополагающим принципом религиозно-философской идеологии павликианства. Подобно гностикам и манихеям, павликиане, как уже было отмечено, признавали существование двух противоположных и равносильных божественных начал или субстанций – Добра и Зла. Однако павликианские идеологи, как и их противники, понимали, что их основное отличие от ромеев (византийцев) заключается в том, что «они признают два начала: злого бога и [бога] доброго, [считают], что есть один [бог] –

творец мира, над которым он властвует, и другой бог будущего «мира»³³. Ромеи же считают «одного и того же [бога] и небесным отцом, и творцом всего мироздания»³⁴. Павликиане полагали, что видимый и чувственно-воспринимаемый мир является результатом творения злого бога, а добрый бог ничего чувственно-осязаемого не создал, а сотворил лишь то, что относится к сфере разума и недоступно для человека. По мнению православных авторов, ересь павликиан заключается в том, что «говоря о небесном отце, не добавляют, что он единый, истинный творец неба и земли и всего того, что в них»³⁵.

Таким образом, павликиане признают небесного отца, который, однако, не властвует в этом мире, но будет властвовать в будущем, и другого бога – демиурга, властвующего над земным миром. Добрый, истинный, высший небесный бог властвует лишь в сфере разума и не имеет никакого отношения к сотворению чувственно-осязаемого мира. Творцом и властителем этого мира является злой бог или сатана, а «будущего мира» – добрый бог или небесный отец, который не имеет власти в земном мире, поскольку не является творцом этого мира. Такое понимание двух божественных (онтологических) начал есть *раздвоение функций единого Бога официального христианства и их противопоставление*, что византийские авторы и называют манихейской ересью. Богословский дуализм и монизм являются демаркационной линией, разделяющей павликианскую идеологию и христианское учение. Это понимали обе противоборствующие стороны.

³³ *Бартикян Р.* «Полезная история» Петра Сицилийского / Византийский Временник. Т. XVIII. Москва, 1961. Гл. X.

³⁴ *Георгий Монах.* Эскуриальская рукопись. Хроника / *Бартикян Р.* Источники для изучения павликианского движения. Ереван, 1961. С. 198.

³⁵ Там же. С. 199.

Кроме того, было подмечено, что дуализм павликианской ереси был «выведен из дуалистического элемента христианства». Иными словами, «то, что является... частным элементом христианства, павликиане превращают в основу... религиозно-этического учения, которое становится привлекательным для определённых кругов народных масс»³⁶.

Таким образом, творцом земного, чувственно-материального мира, в том числе и человеческого тела, как чувственно осязаемого, является злой бог – сатана. Подтверждение этому идеологи павликианства находят в текстах Ветхого Завета. По их мнению, небесный бог (отец) сотворил лишь солнце и человеческую душу, которые являются нематериальными по своей природе. Но, вместе с тем, они признают существование восьми небес (небесных сфер), из которых семь создал небесный бог и на которых он восседает и властвует. А восьмое небо – нижерасположенное и видимое нами, есть творение владыки этого земного мира – Сатаны. Из вышеизложенного следует, что верхние семь небес невидимы и нематериальны, а видимое небо – материально. Примечательно, что число небесных сфер совпадает с числом, принятым в античной и раннесредневековой армянской космографии.

Следовательно, когда павликиане говорят о творении и соотносят его со злым богом-демиургом, то под этим они понимают именно создание земного мира – земли, околоземного пространства и нижнего, видимого человеческим глазом, неба. Наличие сфер в их мировоззрении означает, что павликианские идеологи признают шарообразность всего мироздания и земли и что нематериальные небеса включают в себя материальное небо и материальный земной мир.

³⁶ Крикорян Р.О. Павликианство. Историко-философский анализ. Автореферат дисс. на соискание учёной степени кандидата филос. наук. Ереван, 1997. С. 7.

Вместе с тем, они не отрицают самого акта творения со стороны истинного, верховного небесного бога, который сотворил семь верхних небес, не входящих в понятие земного мира и находящихся над ним.

Как видим, в учении павликиан разграничиваются Зло и Добро как онтологические (субстанциональные) начала, проводится чёткая грань между земным и небесным мирами, между неразумным и разумным началами – сферами обитания и господства двух божественных сущностей, настоящим и будущим, видимым и невидимым, материальным и нематериальным мирами. При этом, во всех приведённых антитезах первые и вторые члены совпадают. Иными словами, они являются результатом творения двух противоположных божественных сущностей и сферами их существования и власти.

В богословском смысле защита учения субординации является следствием дихотомического деления единого целого (Бога, сотворенного мира). Поэтому, если подойти к вопросу с точки зрения общемировой иерархии, мироздания в целом, то оказывается, что в этом случае небесный бог занимает главенствующее положение, хотя он и не вмешивается непосредственно в земные дела, что относится к сфере деятельности злого бога.

Распространённой является точка зрения, согласно которой павликиане человека также считают творением злого бога. Известно, однако, что павликиане называют небесного бога «творцом человеческой души и человеческого разума», тем самым вкладывая в человека потенциальные возможности для *осмысления и познания* земной жизни. А послав на землю одного из своих ближайших небесных ангелов – Христа, он напомнил людям о своем существовании как высшего и истинного Бога с тем, чтобы люди не забыли истинного верховного господина и смогли бы правильно сори-

ентироваться между добром и злом и в своих действиях всегда устремлялись бы к небесному богу. Но это означает не что иное, как косвенное признание свободы воли человека, возможность выбора между добром и злом, что осуществляется посредством разумного начала, которым человек наделён небесным богом.

Как видим, павликиане, с одной стороны, противопоставляют бога земного и бога небесного, а с другой – усматривают в человеке наличие связи между земным и небесным.

По существу, в мировоззрении павликиан человек рассматривается как единство материального (телесного) и духовного, как продукт и носитель двух божественных начал. В силу своей телесной природы человек подвластен земному – злему богу, а духовно-разумной природой – небесному, доброму богу как создателю человеческой души и разума. Именно благодаря сотворённому добрым богом разуму и душе человек имеет связь с небесным богом.

Из сказанного следует, что человек не несёт никакой ответственности за содеянные им телесные, земные грехи, злодеяния, так как его тело – творение злого бога, поэтому и подвластно ему. Тем самым оправдывался любой человеческий проступок, действие, в том числе учинённое человеком насилие. С другой стороны, считалось, что человек должен бороться против зла и несправедливости и их создателя – сатаны, во имя приближения и утверждения господства доброго бога.

Таким образом, хотя истинный, верховный добрый бог наделён сугубо трансцендентными атрибутами и не имеет прямого отношения ни к творению земного мира, ни к земным событиям, однако, он вовсе не безразличен к земным процессам и особенно к человеку. В противном случае, трудно объяснить сотворение им человеческой души и разумного начала как связующего звена между человеческим родом и небесным богом, а также приход Христа на землю.

Но из этого логически следует, что земной мир, в конечном счёте, также находится под контролем небесного бога.

Здесь мы видим старую проблему субстанциональности или несубстанциональности царящего в мире зла, которая являлась стержневой для армянской (да и не только армянской) патристики. С целью объяснения причин существующего в социальном мире зла и его соотнесённости с вечным добрым богом Месроп Маишоц и Езник Кохбацци в духе классической патристики апеллируют к концепции свободы воли, тем самым «страхуя» христианского Бога-Творца от ответственности за царящее на земле зло. Человек, наделённый разумом и свободой выбора между добром и злом, сам несёт ответственность за все свои действия и их последствия. Учение о свободе воли давало теоретическое и логическое обоснование существованию зла и несправедливости и лишало их онтологического статуса.

Учитывая конкретного социального адресата – народные массы, идеологи павликиан решают вопрос прямо. Если Бог, как утверждает официальная церковь, является одновременно и Творцом, то именно он сотворил всё сущее, всё реально существующее, а так как зло реально существует, то, следовательно, Бог является также творцом зла. Но в таком случае он не может называться «настоящим, истинным Богом», сущность которого, несомненно, составляет Добро, и который атрибутируется как всеблагой.

Логика рассуждений павликиан сводится к признанию также злого бога как творца зла, что не имеет ничего общего с истинным небесным богом. Данное положение противоречит учению о свободе воли, в котором фактически различаются два уровня сущего – сотворённый богом мир и то,

что возникло и возникает в общественной жизни в процессе жизнедеятельности человека и человеческих отношений.

Здесь кроется важная философская проблема – весьма актуальная в эпоху Средневековья проблема соотношения сущего (сущности) и существования, в отношении которой в философско-богословской мысли сформировались две основные концепции. Одна строго разграничивала указанные понятия, а другая отождествляла их. Явления социального порядка хотя и обладают существованием, однако они являются производными; они не имеют и не могут иметь божественного происхождения или обладать статусом субстанции. В противоположность этой логике идеологи павликиан отождествляли два уровня восприятия сущего, рассматривая их как самостоятельные субстанциальные начала, то есть смешивая понятия сущности и существования.

В таком случае место и власть всеблагого, истинного бога переносятся в сферу будущего, стремление к которому составляет высшую цель и назначение человеческого существования. Бог-творец → земная жизнь → царство высшего истинного бога составляют единую схему движения космического времени. Земная жизнь выступает как связующее звено между актом творения и целью своего существования. С одной стороны, земная жизнь связывает зло с добром, с другой стороны, она есть та сфера, в которой происходит встреча и бескомпромиссная борьба двух противоположных начал – Добра и Зла. При этом Добро выступает как цель, будущее, а Зло – как существующая реальность, настоящее. Но именно здесь, на земле, должен решиться исход борьбы, и для достижения цели приемлемы все средства, в том числе и вооружённая борьба.

Приведённые соображения достаточно убедительно показывают, почему павликиане отрицательно относились к Ветхому Завету, исключив его из числа своих священных книг. Письменные источники свидетельствуют о том, что

павликиане отрицали все книги Ветхого Завета, считая их историей несчастий и социального зла и книгами, защищающими творца людских несчастий и бед. Но неприятие книг Ветхого Завета, как истинно Священного Писания, отнюдь не означает отрицания факта его существования во времени. Эпоха Ветхого Завета идеологами павликианства рассматривается как один из этапов реальной истории человечества и не содержит каких-либо предвидений.

Кроме того, в Ветхом Завете защищается принцип социального неравенства, что было неприемлемо для павликиан. По мнению павликиан, Ветхий Завет относится к историческому прошлому, павликианская же идеология – к настоящему, а Евангелие – к будущему. Человеческая жизнь относится к настоящему времени, где закладываются основы для перехода к будущему. Но эта схема, в принципе, не противоречит христианскому учению в том смысле, что, хотя Ветхий Завет относится к злему богу – демиургу, однако им кладётся начало земному времени. Человеческая же жизнь относится к настоящему, в котором закладываются основы для перехода в будущее, то есть периода господства истинно доброго небесного бога.

Земное время, таким образом, течёт от прошлого (творения) к настоящему, а от настоящего – к будущему (господству доброго бога). Следовательно, космическое время не только *линейно*, но и течёт по *восходящей* и *триадно*. Из этого следует также, что время господства злого бога не вечно, оно преходяще и никогда больше не повторится после установления господства Доброго Бога.

По существу, павликианская ересь отражает пессимизм народных масс в отношении реалий настоящего, существующего социального мира. Однако она содержит и оптимистическое начало, связанное с созданием небесным богом человеческой души и разума, благодаря чему человек связывается с небесным богом – богом будущего.

Отталкиваясь от монотеистического христианского учения, идеологи павликиан стремились раскрыть его внутреннюю противоречивость, усматривая в монотеизме христиан заложенный в нём скрытый дуализм. Потенциально существующий в христианском учении дуализм павликиане превращают в фундаментальный тезис своего учения.

Перечисленные положения касаются мировоззренческой основы павликианской идеологии и придают ей, как и движению в целом, практически-утилитарный характер.

Антицерковная идеология павликиан

Важнейшим пунктом идеологии павликиан является их отношение к официальной христианской церкви и текстам Священного Писания. Отмеченное характерно для любой средневековой идеологической системы, в том числе еретических течений и движений.

Сформировавшаяся в середине VII века в период ослабления Византийской империи, углубления центробежных тенденций и усиления материального и политического могущества Греко-византийской церкви и её духовенства, духовной власти, конкурирующей с императорской властью, социального брожения и массового недовольства, идеология павликиан своим острием была направлена против официальной, господствующей православной христианской церкви и светских феодалов. При этом не следует забывать, что противостояние Греко-Византийской церкви было важным составляющим борьбы армянского народа против универсалистской политики византийских императоров.

Протест против духовно-церковного насилия и произвола выразился, в частности, в отрицании церковной иерархии, церковных таинств, пышных церковных обрядов и ритуалов, которые в тот период стали недоступны для широких слоёв населения империи.

По сообщению Петра Сицилийского, павликиане «не признают образ, воздействие и силу честного и животворящего креста и окружают его безчисленными поношениями»³⁷. Отрицая крест и крещение, павликиане, тем не менее, при тяжёлой телесной болезни «кладут на себя чтимый и животворящий деревянный крест», который они ломают после излечения. Подобное отношение к кресту павликиане объясняли тем, что «крест и крещение полезны телу, но их воздействие не переходит на очищение души»³⁸. Пётр Сицилийский отмечает: «Они отвращаются от священнослужителей церкви; они говорят, что священнослужители выступили против господа», и поэтому не нужно их упоминать»³⁹.

На основе этих и других сведений исследователи подчёркивают антицерковную направленность идеологии павликиан. *Но означает ли это, что павликиане действительно отрицали роль и значение церкви вообще?* В VII и в первой четверти VIII веков павликиане выступали против Греко-византийской церкви, подвергали резкой критике её догматы, символику и ритуалы. По существу, иконоборческие идеи павликианского движения противоречили основополагающим принципам греческого православия. Однако после заключения союза с императорами-иконоборцами борьба павликиан против иконопочитания и защищающей его церкви приобрела своего рода «официальный» характер, поддерживаемая императорской властью и иконоборческим курсом византийского правительства. Очевидно, что инокоборческая политика византийских императоров

³⁷ *Сицилийский Пётр*. Полезная история. Гл. X. / Пётр Сицилийский и его «История павликиан». Т. 18, пер. Р.М. Бартияна. Москва, 1961.

³⁸ *Фотий*. Повествование о вторичном произрастании манихеев / Бартияна Р. Источники для изучения павликианского движения. Ереван, 1961. С. 173.

³⁹ *Сицилийский Пётр*. Полезная история. Гл. X.

была направлена не на уничтожение института церкви, а на ограничение церковной власти, сокрушения её могущества и подчинения её императорской власти. Для достижения этой стратегической цели, собственно, и было использовано павликианское движение с его чётко выраженным иконоборческим духом. Представляя собой большую социальную и вооружённую силу с разработанной идеологией, павликианство могло способствовать реорганизации церкви в нужном императорам русле.

По сути, та же тенденция наблюдается и у павликиан. Как свидетельствуют письменные источники, речь шла не об упразднении института церкви, а об упрощении и удешевлении церковного церемониала, церковной службы и церковной организации с её сложной иерархией, о социальной реакции на могущество, богатство и роскошь церкви и духовенства в условиях обнищания социальных низов, нестабильности социально-экономической и политической ситуации в империи. В действительности речь шла о **реформировании церковной системы** в тяжёлое для империи время с тем, чтобы церковь стала доступной для широких народных масс. Эта идея станет одной из фундаментальных идей европейской Реформации.

Таким образом, политика императоров-иконоборцев и павликианских ересиархов совпадали в той мере, в какой обе стороны не устраивали богатство, роскошь и могущество Греко-византийской церкви. А это, в свою очередь, свидетельствует о том, что речь в обоих случаях идёт не об антицерковной политике, в принципе, а о борьбе против определённых принципов церковной организации и деятельности церкви. Это обстоятельство также могло стать одним из факторов, способствующих скреплению союза между императорами-иконоборцами и павликианскими вождями.

С небольшими перерывами этот союз продолжался до тех пор, пока византийские императоры не свели на нет могущество Греко-византийской церкви. После этого инокоборчество, как средство решения общеимперских задач, стало ненужным в политическом и идеологическом арсенале императоров. Этот факт обусловил дальнейшую судьбу павликианского движения. Выполнив свою историческую миссию, павликианство стало для византийских императоров обузой, что неизбежно должно было привести к военному столкновению между этими двумя силами.

Дело в том, что, отрицая христианство в лице официальной Греко-византийской церкви, павликиане себя считали истинными христианами, а православных христиан пренебрежительно называли «ромеями» (византийцами). Кроме того, в качестве важнейшей цели своего движения они выдвигали идею создания Всеобщей (Ἡσυνήλητη – «Соборной») церкви, доступной для всех социальных слоёв общества и свободной от официоза и узаконенной роскоши христианского духовенства, а также основанной на реальных принципах священных книг. Они ратовали за формирование «духовного христианства». Фактически, павликиане стремились возродить демократический дух и организационные формы первых христианских общин, о чём свидетельствует организация религиозной жизни павликиан. У них не было специальных построек под церковь, а для молитв они собирались на открытой местности, которая в переносном смысле называлась ими «Соборной церковью» или «молитвенным местом»⁴⁰. Византийские же авторы называли их «манихейскими сборищами».

⁴⁰ Для большей ясности отмечу, что в эпоху раннего христианства церковь воспринималась не как строение, а как «собрание верующих» для молитв, независимо от того, где происходило собрание.

Священнослужители («нотары») внешне ничем (ни одеждой, ни образом жизни) не отличались от других членов павликианской общины. Простота, доступность, массовость, отсутствие устоявшихся жёстких форм организации религиозной жизни и канонов – важнейшие элементы религиозной жизни и идеологии павликиан, что вполне отвечало настроениям и требованиям социальных низов и импонировало последним.

Подобная форма организации религиозной жизни павликианской общины нейтрализовала отчуждённость, упраздняла удалённость объекта веры от субъекта веры. Поэтому не случайно, что павликиане отрицали посредническую роль церкви (на деле – Греко-византийскую церковь) как материально-объективированную структуру, стоящую между верующими и Богом. Как нечто материальное, чувственно осязаемое церковь (как строение) отождествлялась павликианами со злом и считалась порождением сатаны – злого бога.

С точки зрения павликиан возможность непосредственного общения с Богом посредством *слова* делала лишним поклонение святым, иконам и кресту. Павликиане «хулят и святой крест, говоря, что крест (есть. – К.М.) сам Христос и не нужно поклоняться древу, [так как оно] проклятое орудие». Они отвергают пророков и других святых»⁴¹. Иконопочитателей и почитателей креста павликиане называли «идолопоклонниками», поскольку и икона, и крест также воспринимались ими как нечто вещественно-материальные, созданные человеком вещи, подобно церкви (как сооружения), то есть являются порождением сатаны. Деревянный крест павликианами воспринимался как Христос, который

⁴¹ *Георгий Монах. Хроника / Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола) по изд.: Матвеевко В.А., Шеголева Л.И. (Хроника Георгия Амартола), Москва, Богородский печатник, 2000. С. 199.*

«вытянул руки наподобие креста. Истинному кресту же (они говорят), как простому дереву и орудию злодеев, находящемуся под проклятием, не надо поклоняться целовать его»⁴². Отрицание креста павликианами является необходимым условием для приближения и утверждения господства доброго бога. Поэтому павликиане считали правильным поклонение Евангелию, а не иконам и кресту, так как именно Евангелие содержит слово Христа, которому только и следует поклоняться. Это называется «единственным путём общения с Христом». Не чувственно воспринимаемые крест и икона, а слово является единственно истинным путём общения к божественному.

Таким образом, церковь, икона, крест, как нечто вещественно-материальное, мешают приобщению человека к истинной вере. А потому нет никакой необходимости в каких-либо посредниках между человеком и богом – священнослужителях, святых, кресте, иконе, пророках. Последних павликиане называли не иначе, как «разбойниками», послушными прислужниками злого бога.

Павликиане дают теоретическое обоснование идее иконоборчества: «Нечестивое учреждение лжеимённых икон не имеет для себя основания ни в христовом, ни в апостольском, ни в отеческом предании; нет также и священной молитвы, освящающей их, чтобы сделать их из обыкновенных предметов святыми; но постоянно остаются они вещами обыкновенными, не имеющими никакого особенного значения, кроме того, какое сообщил им живописец»⁴³.

На основе приведённой цитаты некоторые исследователи делают следующие выводы:

⁴² *Фотий*. Повествование о вторичном произрастании манихеев / Пер. на рус.яз. Р. Бартияна // Источники для изучения истории павликианского движения, Ереван, 1961. СС. 171–172.

⁴³ Из деяний иконоборческого собора 754 г. / Сборник документов по социально-экономической истории Византии. Москва, 1951. С. 112.

1) павликиане не только пришли к отрицанию церкви, но и «понимали, что церковь, точно так же, как иконы, есть творение человека, что в ней нет никакой мистической силы, вложенной её создателем – обыкновенным смертным человеком»; 2) иконоборчество павликиан «стимулировало развитие рационалистического образа мышления». Более того, если «иконопочитатели не отрицали возможности познать бога через чувственное его изображение, приверженцы рационалистического восприятия бога, наоборот, требовали логического оправдания божественного существования, его оправдания перед разумом»⁴⁴.

В данном контексте следует подчеркнуть некоторые моменты. Во-первых, павликиане отрицали не церковь вообще, а официальную Греко-византийскую церковь, вместо которой они намеревались создать другую – «Соборную» (Вселенскую) церковь. По существу, у павликиан речь шла об изменении организационных форм и структуры существующей церкви, но не о её отрицании вообще. В этом заключается реформационное значение павликианских идей. Между тем исследователи (как церковные, так и светские) отождествляли Греко-византийскую церковь с Христианской церковью.

Во-вторых, исследователями не учитывается одно важное обстоятельство: христианское учение не только не отрицает, а наоборот, акцентирует возможность приобщения человека к божественному также посредством *слова*. Что касается логического оправдания и обоснования данного постулата, то эта задача была разносторонне освещена в христианском учении и, особенно, в классической патристике, но никак не в рамках идеологии павликиан, бывших

⁴⁴ Чалоян В.К. Развитие философской мысли в Армении. Москва, 1974. С. 140.

весьма далёкими от создания рационального учения. Поэтому связывание развития рационализма с павликианами является явным преувеличением.

В-третьих, иконоборчество павликиан нельзя отождествлять с иконоборческой идеологией вообще. Полагаю, что высказанные в связи с рационализмом соображения относятся именно к официальному иконоборчеству, сформировавшемуся после принятия Львом III Исаврийским иконоборческой политики в пределах всей Византийской империи.

Как было показано, иконоборческие настроения возникли в сознании народных масс империи в эпоху серьёзных социальных потрясений и углубившихся социальных антагонизмов, а затем стали составным компонентом павликианской идеологии. В VIII веке, как результат иконоборческой политики императора Льва III Исаврийского, иконоборческие настроения трансформировались в мощное религиозно-идеологическое движение с вовлечением в него части церковных деятелей. Вследствие этого проблема была поднята на новый, более высокий уровень – философско-богословский. Разгорелись острые дебаты между почитателями и противниками икон.

Иконоборцы исходили из двух положений библейской идеи о том, что Бог есть дух, который никто не видел. Кроме того, они принимали следующее положение: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в водах ниже земли» [Втор. 5, 8]. В первую очередь, они опровергали антропоморфные изображения Христа, рассматривая их как проявление языческого идолопоклонства, ведущее к почитанию не «духовного», а «грубого», вещественного. Мёртвыми, бездушными красками невозможно изобразить Бога

на доске. По этому поводу выдающийся историк византийской живописи В.Н. Лазарев замечает: «В основе деятельности иконоборцев лежали самые благородные намерения. Они хотели очистить культ от грубого фетишизма, хотели сохранить за божеством его возвышенную духовность. Изображение божества казалось им профанацией лучших религиозных чувств»⁴⁵. Таким образом, теоретики иконоборчества обнажили ряд существующих в теории иконописи и восприятия икон важных проблем и пробелов и, в частности, соотношения изображения и образа, что, в свою очередь, явилось мощным толчком для более углублённого анализа теоретиками иконопочитания проблем.

Таким образом, павликиане отрицают необходимость людей-посредников для общения человека с богом: официальное духовенство, святых, крест, иконы, пророков. Особенно они ополчаются против пророков, называя их «разбойниками», ворами, прислужниками злого бога. Однако, критикуя ветхозаветных пророков и отрицая необходимость святых официальной церкви, павликиане, подобно гностикам, называли себя «пророками», «Христом», «нахапетом», ангелами, совершенными христианами, божьими людьми и т.д., а своих идейных предводителей – «Спасителем», «Святым Духом», «Освободителем», «Христом». Так, знаменитый идейный вождь павликиан **Сергий-Тихик** (801–835 гг.) называл себя «Благовестием», «Святым Духом», «Параклетом», то есть «Утешителем», «Святым Духом».

⁴⁵ Лазарев В.Н. История византийской живописи. Москва, 1947. Т.1. С. 64. См. также: Бычков В.В. Эстетика. Период иконоборчества (VIII–первая половина IX вв.) / Культура Византии: вторая половина VII–XII вв. Москва, 1989.

В учении павликиан наблюдается некоторое противоречие: отрицая атрибутику официальной Греко-византийской церкви и её ценности, павликиане присваивали их себе, тем самым создавая галерею собственных святых и пророков как истинных носителей атрибутики и учения христианства.

Вышеизложенное не даёт основания для утверждения об антицерковном характере павликианской ереси. Здесь, на мой взгляд, у исследователей произошла подмена понятий. Разумеется, павликиане подвергали жёсткой критике священнослужителей и Греко-византийскую церковь в целом. Но официальная церковь не была единственной христианской церковью. Кроме того, приведённые из первоисточников факты убедительно показывают, что павликиане были против Греко-византийской церкви, но не церкви вообще. Павликиане сами стремились создать истинно христианскую всеобщую церковь, свободную от пороков и злодеяний действующей официальной церкви. Иными словами, критика церкви павликианами имела конкретного адресата – Греко-византийскую церковь. Здесь, как и в других случаях, павликиане усматривали противоречие между раннехристианскими идеями и принципами, идеологией гонимой церкви и политикой иерархов Греко-византийской церкви, удалившейся от принципов истинного христианства – равенства, нестяжательства, социальной справедливости, равенства и т.д., которые составляли сущность раннехристианских общин.

Справедливости ради стоит отметить, что выявленное павликианами противоречие, особенно в части церковного стяжательства, становилось предметом обсуждения, зачастую даже осуждения, в трудах ряда средневековых мыслителей.

Что касается отношения павликиан к Армянской Апостольской церкви, то здесь необходимо указать на одно весьма важное обстоятельство, а именно: критика Греко-византийской церкви велась главным образом в социальной плоскости. Греко-византийская церковь осуждалась именно как социальный институт. Но в силу сложившихся для Армении и армянства условий Армянская Апостольская церковь являлась, в первую очередь, защищающим интересы нации национальным институтом. Поэтому необходимо разграничивать эти две исследовательские плоскости.

«Христология» павликиан

Центральное место в учении павликиан занимает личность и деятельность Христа. История Христа, воспринимаемая ими как движение от настоящего к будущему, от земного мира (зла) к миру небесному (справедливому). Но, в отличие от официальной церкви, они не считают Христа сыном Божиим. Согласно логике рассуждений павликиан, небесный бог, увидев страдания и мытарства рода человеческого и пожалев людей, назвал одного из своих ближайших небесных ангелов своим сыном и отправил на землю к людям, заранее предупредив об ожидаемых его муках, мучительной смерти и последующем воскрешении. Христос спустился с неба, родился от Марии, объяснил людям, что их творцом является не небесный бог, а земной – злой бог, который живёт среди них. После чего он был распят, воскрес из мёртвых и вознёсся. Те, кто признают его и веруют его словам, освобождаются от страшного суда, подтверждение чему находится в посланиях апостола Павла.

Таким образом, один лишь факт веры в Христа вполне достаточен для избежания страшного суда, при этом не в далёком будущем, после смерти, как проповедывала официаль-

ная церковь, а здесь, на земле, при жизни. Для спасения человеку также не нужны никакие посредники: ни церковь, ни священнослужители, ни икона, ни крест, ни святые и т.д.

Если Христос – всего лишь один из ангелов небесного бога, то Мария не может считаться Богородицей. Тем более, что после рождения Христа она родила других детей от Иосифа. Более того, павликиане не только не признавали тот факт, что Мария родила Господа, но они отказывались причислить Богородицу к ряду «простых добрых людей». Пётр Сицилийский по этому поводу сообщает, что павликиане «вечную деву (Богородицу) исключают из числа почитаемых добрыми людьми».

В христологии павликиан одним из самых спорных и постоянно дискутируемых был вопрос о природе Христа. Подобно гностикам, павликиане были убеждены в том, что Христос принёс своё тело с неба, а Мария послужила для него всего лишь «желобом» («трубой»), через который он прошёл, прежде чем предстать перед людьми. Как сообщает Ован Одзнец, павликиане отрицают человеческую (телесную) природу Христа, рассматривая его телесные мучения как результат человеческого воображения. Отсюда становится понятным, почему, по мнению павликиан, нельзя причащаться хлебом и вином, принимать крещение водой. Ведь хлеб, вино и вода сотворены творцом этого земного мира – злым богом. Поэтому хлеб и воду причащения в официальной церкви они считают обычными земными – хлебом и вином.

Подобная трансформация в описании образа и вочеловечения Христа у павликиан не случайна и вполне объяснима как в религиозно-идеологическом, так и практическо-политическом планах. Она целиком вписывается в павликианское мировоззрение.

Во-первых, признание Христа сыном небесного бога означало бы признание непосредственного вмешательства

истинного небесного бога в земные дела – сферу обитания и господства злого бога.

Во-вторых, будучи небесным ангелом, Христос не мог иметь ничего общего с человеком, поскольку в таком случае он должен рассматриваться как творение сатаны. А это означает, что тело Христа является не материальным, а кажущимся (призрачным, иллюзорным).

В-третьих, признание небожественной сущности и ангельского статуса Христа позволяло лидерам павликиан без каких-либо посягательств на сущность божественного взять на себя функцию «Освободителя», «Спасителя», «Мессии», «Утешителя». Это обстоятельство объясняет и то, почему павликиане особое внимание уделяют именно истории жизни Христа, воспринимаемой ими как движение от настоящего к будущему, от земного мира, переполненного злом и несправедливостью, к небесному, справедливому миру.

В-четвёртых, Христос является не сыном Божиим, а всего лишь вестником небесного бога.

Выражая жизненные и практические интересы социальных низов, их протест против пороков социальной действительности, павликианская идеология должна была акцентировать проблему соотносённости настоящего и ожидаемого будущего, в решении которой первостепенная роль отводилась ересиархам – идейным вождям движения, призванным на практике способствовать переходу от настоящего к будущему. Поэтому не случайно, что акцентирование истории Христа на деле оборачивается подчёркиванием роли ересиархов, истории их деятельности.

Отношение к Св. Писанию

Приведённые соображения и замечания помогают объяснить и то обстоятельство, почему из Священных Книг

павликиане признавали лишь Новый Завет, кроме двух все-ленских посланий апостола Петра, считающегося символом и основателем института церкви. По свидетельству Византийского патриарха Фотия, они не признавали и Евангелие от Луки, что, видимо, объясняется тем, что оно освящало ветхозаветных пророков. Вероятно, на начальном этапе движения (сер. VII в.) павликиане признавали Евангелие целиком, противопоставляя его Ветхому Завету. А отрицание посланий апостола Петра и Евангелия от Луки произошло потом, когда идеологи павликианства попытались привнести определенность и «ясность» в тексты Нового Завета и очистить их от всего того, что каким-то образом соприкасается с Ветхим Заветом и институтом церкви. Примечателен тот факт, что догмы манихеев и павликиан допускали возможность многократного отречения от своей веры. Патриарх Фотий приводит публично сказанные слова Мани: «Я не безжалостен, как Христос, который говорил: «Тот, кто отречётся от меня перед людьми, я также откажусь от него». Я говорю, что отрёкшийся от меня перед людьми и такой ложью обеспечивший своё спасение, я его, как неотрёкшегося приму, а его отклонение и ложь буду считать защитой и соблюдением моего исповедания»⁴⁶.

Павликиане могли многократно отречься от своей веры, усомниться в истинности учения своего учителя-ересиарха и, тем не менее, быть прощёнными и вновь принятыми учителем. Такое поведение у павликиан считалось нормой. На первый взгляд, такой подход свидетельствует о «свободном» волеизъявлении членов павликианской общины. Однако такое отношение к вопросам веры чревато внутрен-

⁴⁶ *Фотий*. Повествование о вторичном произрастании манихеев. / Пер. на рус.яз. Р. Бартияна / Источники для изучения истории павликианского движения, Ереван, 1961. С. 172.

ними противоречиями и является свидетельством отсутствия целостной и выверенной религиозно-идеологической системы, её размытости.

Иными словами, если в период формирования павликианской идеологии тексты Нового Завета у павликиан и византийцев в принципе совпадали, то впоследствии павликиане, очистив эти тексты от ненужных частей и добавив послания своего крупнейшего ересиарха Сергия-Тихика, создали свою священную книгу, называемую «Мощью». Однако основное различие заключалось не в самих текстах, а в их толковании. Павликиане стремились создать более простую и доступную для необразованной и разношёрстной массы своих последователей Священную Книгу, понимание которой не требовало тонких и многочисленных богословских комментариев.

Павликианские ересиархи строго оберегали своё учение и таинства не только от чужих, но и от основной массы своих приверженцев – простых верующих. Лишь немногие из тех, которые считались «совершенными», могли ознакомиться с основами и принципами павликианского учения⁴⁷.

Для обработки сознания простых верующих и привлечения новых сторонников ересиархи использовали различные «технологии». Особенно преуспел в этом уже упомянутый Константин Сильван. Он заложил основы многих технологий, которыми успешно пользовались и последующие идеологи павликиан.

Так, они отвергали все «манихейские книги», которые относились к их вере, называя их «безбожными». На самом деле они продолжали сохранять в себе еретические (мани-

⁴⁷Бартукян Р. «Полезная история» Петра Сицилийского. С. 123. Впоследствии богомилы также разделились на «простых» верующих и «совершенных». См. об этом: Ангелов Д. Богомилство в Болгарии. С. 84.

хейские) догмы, но без их письменного изложения, «передавая из поколения в поколение устно». Они особо подчёркивали значение собственных толкований манихейских догматов. С одной стороны, такой подход позволял ересиархам завуалировать истоки павликианской ереси и реальное содержание еретической идеологии. С другой стороны, это позволяло пропагандировать своё учение как новое слово, отличающееся от всех предыдущих учений. Более того, павликиане требовали от своих приверженцев отказаться от чтения всех «других книг», относящихся к их вере и сконцентрировать внимание только на чтении «Евангелия и святой книги Апостола» Павла. Патриарх Фотий следующим образом раскрывает суть и скрытую цель подобного наставления: это давало павликианам возможность «осуждать истину и обманывать невежественных и простых людей, что от Христа и апостола Павла они получили подобную отвратительнейшую ересь. Кроме того, они стараются именем Христа» прикрыть свой обман. Ограничивая круг чтения, «они могли повернуть толкование по собственному желанию»⁴⁸.

Идеологи павликиан использовали Евангелие и писания апостола Павла для обоснования тезиса о том, что их учение опирается на тексты Священного Писания. Тем самым они привлекали к своему учению христиан, делая его более приемлемым и привлекательным. Акцентируя внимание своих последователей на чтение конкретных книг, ересиархи лишали своих более или менее образованных сторонников возможности приобщиться к другим текстам, сравнить их и самим прийти к определённым выводам. Однако свою

⁴⁸ *Бартикян Р.* «Полезная история» Петра Сицилийского. С. 123. Впоследствии богомилы также разделились на «простых» верующих и «совершенных». См. об этом: *Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии. С. 84. Гл. XIX.

основную задачу ересиархи решали посредством собственных толкований в устной форме.

Среди ересиархов Патриарх Фотий особо выделяет Константина Сильвана, заложившего, как уже было отмечено, основы павликианской идеологии. По мнению Фотия, Константин Сильван воспринимался верующими как новый и необыкновенный законодатель и их вождь. Поэтому нынешние потомки манихеев с готовностью предадут анафеме всех прежних ересиархов и более всего почитают Константина и его преемников как апостолов Христа⁴⁹.

Византийские авторы отмечают, что павликиане говорили с христианами аллегориями. Так, учителя павликиан советовали при разговоре с ними быть очень осторожными, говорить на неопределённом, туманном языке, не раскрывать смысл своих догматов, так как ложь, обман и полуйстина были для них непреложным законом. Павликиане могли лгать не только относительно христианских святынь и догм, но и относительно своих ересиархов и собственных догматов. Использование различных, часто противоречащих друг другу мнений по одному и тому же вопросу, порождающий в сознании верующих настоящий хаос, воспринимался павликианами как необходимое средство акцентации того или иного уже высказанного мнения. Такое отношение к христианским и собственным догматам, по мнению павликиан, должно придавать их словам бо'льшую убедительность. Павликиане успешно использовали в своей практике известный принцип: цель оправдывает средства.

⁴⁹ См.: *Фотий*. Повествование о вторичном произрастании манихеев / Пер. на рус.яз. Р. Бартикяна // *Источники для изучения истории павликианского движения*, Ереван, 1961. СС. 178–179.

Кстати, такой метод работы используется не только в современных сектах и околосектантских сообществах, но и во многих общественно-политических организациях. Более того, этот метод широко используют не только представители политических элит многих стран, но и первые лица государств, которые сегодня говорят одно, а завтра другое, прямо противоположное сказанному ранее. И это отнюдь не смущает их. Их заботит только то, что они должны сказать сегодня. Они уверены, что мир обязательно воспримет то, что они говорят сегодня. И нередко это им удаётся. Они относятся к странам и народам как к серой массе, лишённой мозгов, памяти и способности мыслить.

Идеология павликиан нашла своё отражение и в их образе жизни. Византийские авторы особо отмечают присущие павликианам склонность к разврату, скряжничеству и пьянству. Непостижимым для человеческого ума византийские авторы считают то, что павликиане «входят в отношения с людьми обоего пола». Разнузданность и аморальность во всём являются характерными особенностями образа жизни павликиан. Патриарх Фотий следующим образом резюмирует свою мысль: «То, что противостоит природе, они превращают в догматы»⁵⁰.

Выведенные в эпиграф данного исследования слова Патриарха Фотия имеют концептуальное значение. Они не потеряли своей актуальности

⁵⁰ См.: *Фотий*. Повествование о вторичном произрастании манихеев. / Пер. на рус.яз. Р. Бартикяна // Источники для изучения истории павликианского движения, Ереван, 1961. СС. 178–179.

вплоть до сегодняшнего дня, когда естественные человеческие ценности и нормы поведения подменяются искусственными и противоестественными нормами и принципами. Более того, они возводятся на уровень государственных законов, приобретающих значение современных догматов. Государственная политика многих стран не только утверждает официальный статус людей с противоестественными наклонностями, но и защищает их всеми возможными для них средствами.

Структура павликианской общины

На ранних этапах павликианского движения общины павликиан создавались по идеологическому и территориальному принципам. Определяющую роль в жизни павликианской общины играл идеологический фактор. Национальная или этническая принадлежность не играла никакой роли. Власть в общине делилась на идейную и военную. Выборы идейного вождя – ересиярха, проходили на совете старейшин, а военного предводителя – на общем собрании всей общины. Источники сохранили достаточно свидетельств о безкомпромиссной борьбе за идейное и военное лидерство, о конфронтации идейных и военных предводителей движения, но, к сожалению, не сохранилось ни одного факта, касающегося координации двух форм власти (если таковая и существовала).

Духовную и идеологическую составляющую деятельности павликиан осуществляли священники, которых павликиане называли «синекдемами» и «нотарами». Эти, последние, не отличаются от остального народа ни облачением, ни образом жизни, ни каким-либо другим образом, который

показал бы их более почтенными»⁵¹. Их основной задачей было распространение павликианской идеологии и привлечение новых членов общины как из маргинальных социальных групп, так и из числа христиан. Эта сфера деятельности имела важное значение для существования и жизнеобеспечения павликианской общины, сохранения её идейно-религиозного единства. В военной сфере подобную функцию выполняли «астаты». Вооружённые силы обеспечивали защиту общины, участвовали в различных мероприятиях и, в частности, ограблении состоятельных лиц⁵².

В реальной действительности военные предводители имели явное преимущество, так как они избирались всем народом, всеми членами павликианской общины, и в их непосредственном распоряжении находилась вся военная сила. Поэтому они обладали реальной возможностью влиять на действия как идейного вождя, так и на жизнедеятельность общины в целом.

Косвенные свидетельства и мировоззренческие принципы павликиан позволяют предположить, что организационная модель павликианской общины в общих чертах совпадает с их мировоззренческой моделью. Идейные вожди оказывали влияние на людей как духовно-разумных созданий, подготавливая их к будущему – к наступлению времени господства доброго бога, а военачальники властвовали над людьми как физическими, телесными существами в настоящем, ведя реальную борьбу против зла, а также во имя того же будущего. А так как материальное и духовное, демиург и небесный бог являются противоположными и независимыми субстанциями, то можно заключить, что сферы

⁵¹ См.: *Фотий*. Повествование о вторичном произрастании манихеев / Пер. на рус.яз. Р. Бартикяна // *Источники для изучения истории павликианского движения*, Ереван, 1961. С. 173.

⁵² *Сицилийский Пётр*. Полезная история. Гл. XXXVI.

полномочий ересиарха и военачальника также являются независимыми друг от друга.

В павликианской модели обустройства общины в плане взаимоотношения идейно-духовной и военной властей просматриваются некоторые исторические аналогии и параллели. Во-первых, мы наблюдаем отголоски принципа «симфонии властей» – светской и церковной, сформулированной ещё императором Юстинианом I Великим. Во-вторых, в эпоху европейского Высокого Средневековья оппоненты концепции политического верховенства Папы Римского и сторонники королевской власти в качестве переходной разработали концепцию, согласно которой в соответствии с двуединой (телесной и духовной) природой человека должны существовать две (духовная и светская) формы власти. Обе формы власти необходимы человеку, поскольку решают одну и ту же задачу, а именно: ведут его к одной высшей цели – к спасению. В этом смысле обе формы власти необходимы человеку и решают одну и ту же задачу.

По-видимому, на начальном этапе павликианского движения роль ересиарха была определяющей. Однако в период, когда павликианство из идейно-религиозного движения превратилось главным образом в военно-политическое движение, оно истратило свой социально-демократический характер, что привело к разрыву между идеологией и военно-практической деятельностью павликиан.

Таким образом, сохранившиеся источники не позволяют реконструировать павликианскую идеологию как систематическое, теоретически обоснованное и целостное учение. Она предстаёт перед нами как сумма отдельных, преимущественно идейных и религиозных принципов, стержнем

которых является отрицание господствующих идейно-религиозных доктрин. Поэтому не случайно, что она не содержит никакой конструктивной идеи относительно новой социальной жизни.

Идеология павликиан была направлена, скорее, на возрождение исторического прошлого христианства, а не на социальное будущее. В контексте сказанного выглядит большим преувеличением точка зрения, согласно которой «павликиане попытались построить общественный строй по демократическим принципам»⁵³. Данный вывод основан на предположении о том, что «члены общины имели функциональное и правовое, но не экономические различия и социальное расслоение»⁵⁴. Во-первых, известно, что павликианское движение включало в себя не только различные этнические, но и различные социальные группы. Во-вторых, история показывает, что функциональный и правовой статус со временем не может не трансформироваться в экономические различия. В-третьих, та же история (как древняя, так и новейшая) свидетельствует о том, что часто именно функциональный и правовой статус становится решающим фактором перераспределения богатств и ресурсов.

Таким образом, исходное философско-мировоззренческое положение павликианской идеологии является результатом последовательного разделения единого христианского бога и его функций. Соответственно этому, происходит и разделение Священного Писания (Ветхого и Нового Заветов). Если христианское учение в идее единого Бога синтезирует разные, в том числе противоположные принципы, функции и явления, то павликианская ересь – это

⁵³ Хрлопян Г.Т. История армянской социальной философии. Ереван, 1978. С. 369. (на арм. яз.).

⁵⁴ Хрлопян Г.Т. История армянской социальной философии. Ереван, 1978. С. 367. (на арм. яз.).

единство превращает в противоположности, то есть божественный (субстанциональный) монизм заменяется божественным дуализмом.

Противостояние с господствующим христианским учением обусловило активизацию языческих и, в частности, некоторых маздеистских представлений. Однако это не даёт основание для утверждения о том, что «еретические движения и их идеологии усилили связь средневековой армянской философии с языческой культурой»⁵⁵.

Во-первых, говоря о языческой культуре, сторонники этой точки зрения имеют в виду античную языческую культуру. Между тем, в случае с еретическими движениями речь идёт о языческих религиозных и, особенно, маздеистских представлениях. отождествлять эти два явления неправомерно ни с исторической, ни с культурологической точек зрения.

Во-вторых, павликианская ересь, действительно, имеет много общего с предыдущими ересями, в идеологиях которых заметно влияние языческого мировосприятия. Это вполне естественно, так как они возникли в период перехода от язычества к христианству. Но то же самое можно утверждать и относительно богословской мысли, которая в период своего формирования пользовалась сокровищницей античной языческой мысли и, в частности, её логико-философского арсенала.

В-третьих, возрождение павликианами некоторых языческих принципов и идей (божественный дуализм, субстанциональность зла, отрицание свободы воли и др.), фактически, обесценивало достижения национальной мысли, основывающиеся на логико-теоретической критике языческих религий и осмыслении античной науки и философии, обос-

⁵⁵ Там же. С. 349.

новывающих идеи самобытности (идентичности) и независимости армянского народа, необходимости борьбы против иноземных захватчиков как носителей зла.

В этом, собственно, и заключается теоретический аспект проблемы. С другой стороны, Армянская Апостольская церковь и в этот период продолжала выполнять как церковно-религиозную, так и идеолого-политическую функцию, оставаясь единственной организованной структурой, которая в той или иной степени обеспечивала единство нации как духовно-языкового целого, защищала национальную идентичность и духовно-культурную безопасность.

В условиях отсутствия армянской национальной государственности, политической независимости армянского народа и ослабления нахарарского строя появление любой ереси с её центробежными тенденциями объективно оборачивалось её противостоянием Армянской Апостольской церкви и нахарарскому строю, становилось угрозой для сохранения самобытности, идейно-духовной независимости нации, носительницей которых была Армянская церковь. Так или иначе, но еретические движения в действительности превращались в борьбу против остатков самостоятельности нации, нанося тяжелый удар по идее её единства и целостности, изнутри расшатывая и разлагая и без того шаткое строение существующего национального единства.

О ПЕРЕОЦЕНКЕ ПАВЛИКИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОГО БЫТИЯ

На основе приведённых фактов и доводов становится ясно, что павликианское движение не носило, да и не могло в тот исторический период носить национальный характер. Об этом свидетельствуют также идеологические основания этого движения и создание павликианских общин по территориальному и идеологическому принципам, что вполне естественно и закономерно с точки зрения задач и целей движения. Исходя из этого, я считаю необходимым охарактеризовать его как социально-классовое, идейно-религиозное и военно-политическое движение, направленное против имперских властей, официальной христианской церкви и её идеологии, то есть как форму социального и религиозно-идеологического протеста.

Тем не менее, многие армянские учёные пытались доказать, что для армян павликианское движение было одновременно и формой национально-освободительной борьбы против чужеземного ига: как арабов, так и византийцев. Этот чрезвычайно важный с точки зрения как истории павликианства, так и армянской национальной истории вывод опирается лишь на одно, к тому же, на мой взгляд, неправильно истолкованное свидетельство из «Истории» армянского историка VIII века Гевонда. Здесь речь идёт о восстании армян против арабов под предводительством **Григора Мамиконяна** (748 г.) и участия в нём павликиан. На этот

факт впервые обратил внимание крупный специалист по истории павликианского движения академик Р. Бартикян⁵⁶.

Поводом для восстания армянских князей-нахараров стала продолжительная борьба за власть в Халифате. Нахарары хотели воспользоваться сложившейся ситуацией и сбросить тяжелое бремя арабского ига. Однако, учитывая объективную обстановку и реальное соотношение сил, правитель и спарпет Армении Ашот I Багратуни советовал не идти на этот поспешный и рискованный шаг, поскольку сомневался в положительном для армянской стороны исходе восстания. Но, когда он узнал, что бо́льшая часть армянских князей выступает за подготовку восстания, то вынужденно присоединился к ним. Учитывая всю важность связанного с восстанием отрывка из «Истории» Гевонда, привожу его целиком: «По заключении этого союза князь растались с наместником нашей страны (Ашотом Багратуни. – К.М.) и отправившись, укрылись в крепостях страны Тайкской вместе со своими домочадцами и всем скарбом; особенно они уповали на войска царя греческого, которые были в областях Понта, ибо было между ними и греческими войсками с соизволения кесаря Константина мирное соглашение. И все силы греха, отправившись, присоединились к войску восставших; те, что не знали ни страха божьего, ни боязни перед князьями, ни почтения к старцам, но как иноплеменные и отчуждавшиеся, учиняя набеги, захватывали своих братьев и соплеменников и совершали великое ограбление, причиняя мучениями и побоями страдания своим братьям. Долготерпение божье вознегодовало на такие поступки; оно разрушило согласие и в продолжение целого года не клалось им их беззаконное намерение. И тут же

⁵⁶ См.: Бартикян Р. К вопросу о павликианском движении в Византии в первой половине VIII века / «Византийский Временник». Т. VIII (33). Москва, 1956. С. 128.

князь Ашот, отбив от них, достиг области Багреванд, деревни Хазр и с ним некоторые из нахараров, и желал он прийти к согласию с сынами Исмаила»⁵⁷.

Сравнив это сообщение армянского историка с византийскими источниками, Р. Бартикян идентифицировал упомянутых «сынов зла» с армянскими павликианами⁵⁸. Однако он, а вслед за ним Аш. Ованнисян⁵⁹ и другие исследователи, сделали из этого сообщения ничем не подкреплённые выводы. Они пытались усмотреть в действиях павликиан проявление как классовой, так и народно-освободительной борьбы армянского народа против арабского владычества, не замечая внутреннего противоречия между такого рода утверждениями.

Учёт реальной военно-политической ситуации в регионе и исторических свидетельств позволяет по-новому интерпретировать сообщение Гевонда, что, в свою очередь, показывает всю несостоятельность упомянутых выводов. С этой целью остановимся на основных доводах, приводимых в пользу упомянутой версии и проследим за ходом мысли её авторов.

Согласно распространённому мнению, узнав о восстании Григора Мамиконяна, павликиане решили принять в нём участие и с этой целью перешли арабо-византийскую границу и направились в сторону Понта, где присоединились к армии восставших. Это породило разногласия среди руководства восстанием, вследствие чего правитель и спа-

⁵⁷ Гевонд. История / Бартикян Р.М. Источники для изучения павликианского движения. Ереван, 1961. С. 115.

⁵⁸ Бартикян Р. К вопросу о павликианском движении в Византии в первой половине VIII века / «Византийский временник». Т. VIII (33). Москва, 1956. С. 129.

⁵⁹ Иоаннисян Аш. Смбат Зарехаванци, его время и современники // «Вестник Матенадарана». Т. 3. Ереван, 1956. С. 19. (на арм. яз.).

рапет Армении Ашот I Багратуни вместе со своими сторонниками-нахарарами отделился от восставших и направился в Армению⁶⁰, ничего не предприняв в отношении насильников-павликиан. Игнорируя сообщение Гевонда, некоторые исследователи считают, что Ашот Багратуни отделился от восставших не в Понте, а ещё до этого в Тайке, что выглядит неубедительно.

В отношении павликиан силу применил Григор Мамиконян, как инициатор и руководитель восстания, который, наверняка, договаривался с византийским императором о предоставлении армянам военной помощи.

По-видимому, с целью демонстрации своей непричастности к случившемуся, Ашот Багратуни и отделился от них, чтобы не углубить раскол между восставшими. Григор Мамиконян, несший ответственность за судьбу восстания и за своих приверженцев, вынужденно применил карательные меры против павликиан. Так что неправомерно усматривать связь между действиями Григора Мамиконяна и арабов в отношении павликиан.

Хотя восстание было направлено против арабского ига, оно имело и свои внутренние причины, а также обусловленные противоречиями между известными нахарарскими родами Мамиконянов и Багратуни (о чём пишет и историк Гевонд) личными мотивами. Назначив правителем и спарепетом Армении Ашота Багратуни, арабы, тем самым, ущемили наследственное право рода Мамиконянов, которым издревле принадлежало право на спарепетство в Армении⁶¹. Необходимо учесть и тот факт, что, как уже было отмечено, дальновидный политик и государственный деятель Ашот Багратуни изначально был против вооружённого восстания,

⁶⁰ *Бартикян Р.* Павликианское движение в Армении в VII–IX веках. С. 397. См. также: История армянского народа. Т. 2. С. 397.

⁶¹ См.: *Тер-Гевондян А.* Борьба армянского народа против ига Халифата / «История армянского народа». Т. 2. СС. 317–318.

считая его бесперспективным, и примкнул к восставшим лишь после того, как большинство армянских князей высказались за подготовку к восстанию. Он справедливо полагал, что у армян нет достаточной военной силы для противостояния могущественному Халифату.

Следовательно, в руководстве восстанием изначально, ещё задолго до встречи с павликианами, появились разногласия между сторонниками двух могущественных нахарарских родов. Поэтому вполне убедительным кажется сообщение историка Гевонда о том, что, подбивая нахараров к восстанию, Григор Мамиконян хотел, воспользовавшись раздорами в Халифате, не только освободить страну от иноземного ига, но и восстановить таким путём наследственное право своего рода и отомстить за смерть убитого арабами брата.

Одной из основных причин разногласий и раскола в руководстве восстанием исследователи отмечают «страх» армянских нахараров перед народными массами (в данном случае – павликианами), так как их целью было всего лишь завоевание политической независимости от арабов. Они не хотели привлечь к этой борьбе широкие народные массы, тем более «сынов зла» – павликиан, которых они страшились больше, чем арабов, ибо борьба первых вскоре приняла бы классовый характер и обратилась бы против самих же нахараров»⁶². Этой точки зрения придерживается и академик Е. Тер-Минасян, согласно которому армянские нахарары страшились, «как бы благодаря участию в восстании павликиан движение не переросло в общее антифеодальное восстание»⁶³.

⁶² Бартикян Р. Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961. С. 47.

⁶³ Тер-Минасян Е. Еретические движения в средневековой Армении. Ереван, 1968. С. 136. (на арм. яз.).

Исследователи обходят вниманием то обстоятельство, что при такой интерпретации восстание Григора Мамиконяна никак нельзя квалифицировать как борьбу армянского народа против арабского ига. Кроме того, остаётся непонятным, как в таком случае малочисленное нахарарское войско собиралось противостоять войскам могущественного в то время Халифата.

Известно, что, смешавшись с армией Григора Мамиконяна, павликиане начали заниматься грабежом имущества армянских нахараров – участников восстания, насилием, разбоем и другими безчинствами. Бесспорно одно: подобные насильственные действия против хотя и малочисленного, но отборного нахарарского войска могла осуществить лишь хорошо вооружённая, многочисленная и боеспособная армия. Об эффективности действий павликиан говорит тот факт, что они внесли раскол в ряды восставших. Потому вряд ли правомерно говорить о павликианах как о народной массе или простых крестьянах-еретиках. С другой стороны, из рассуждений исследователей следует, что до присоединения к восставшим павликиане являлись участниками национально-освободительной борьбы, а после присоединения превратились в носителей идеи классовой борьбы, что является большой натяжкой.

Вопрос в том, что внутренними распрями в Халифате, естественно, пыталась воспользоваться и Византийская империя. В данном контексте интересы восставших армян и византийского императора совпадали. Согласно предварительной договорённости, повстанческая армия Григора Мамиконяна из Тавра должна была направиться в Понт, «уповая на войска греческого императора». Но в Понте к восставшим примкнули не дислоцированные в окрестностях Понта византийские регулярные войска, а павликианские вооружённые отряды, которых, по-видимому, и имел в виду

император Константин V Копроним, обещая восставшим армянам военную помощь.

Для освещения данного вопроса нужно обратить внимание ещё на одно историческое свидетельство. Р. Бартикян приводит сообщение историка Петра Сицилийского о том, что после смерти ересиарха павликиан Гегесия-Тимофея (747 г.)⁶⁴ в Манараги его преемники – Иосиф-Афронит и Закария – решили избавиться от ига арабов и найти прибежище в Понте. Узнав об этом, при переходе павликианами арабо-византийской границы арабы подвергли их жестокому избиению. Закария бросает своих последователей и спасается бегством. Еле спасшийся от преследования Иосиф со своими приверженцами обосновывается недалеко от Понта. «Узнав об этом, некий благочестивый муж из местных архонтов по имени Крикоракес во главе многих воинов окружил дом, где остановился ученик Мани. Ему удалось схватить его учеников, но сам [Иосиф] убежал во Фригию»⁶⁵.

Р. Бартикян, по-видимому, прав, когда упомянутого Петром Сицилийским Крикоракеса идентифицирует с Григором Мамиконяном, но весьма трудно согласиться с другим его выводом о том, что, якобы, имело место преследование и избиение павликиан, в чем проявилась, по мнению учёного, ненависть правящих классов Армении в отношении еретиков⁶⁶.

По поводу данного вывода возникает вопрос: а когда Григор Мамиконян обращается к упомянутым действиям – до «смещения» павликиан с восставшими или после этого? Очевидно, что это не могло произойти до «смещения» или

⁶⁴ Бартикян Р. Источники для изучения истории павликианского учения. Ереван, 1961. С. 47. См. также: История армянского народа. Т. 2. С. 336.

⁶⁵ Сицилийский Пётр. Полезная история. Гл. XXXI.

⁶⁶ Бартикян Р. Источники для изучения истории павликианского движения. С. 48.

присоединения, так как в этом случае, то есть после ареста учеников Иосифа, ни о каком «смешении» речи быть не могло. Отмечу, что только в этом случае утверждения арменоведов могли быть вероятными. Остаётся признать, что карательные действия Григора Мамиконяна произошли после присоединения, когда восставшим стало ясно, какую помощь послал им император Константин V Копроним, и что судьба восстания уже предрешена.

На основе вышесказанного можно сделать вывод о том, что предпринятые Григором Мамиконяном карательные меры были продиктованы не классовыми или идейно-религиозными мотивами, а тем, что своими действиями павликиане вместо усиления военной мощи восстания привели к его провалу. В результате восстание захлебнулось, ещё даже не начавшись.

Что касается так называемого «бегства» павликиан в сторону Понта (748 г.), то в свете вышеприведённых доводов следует говорить не о бегстве, а о запланированном отступлении. В связи с этим Р. Бартикян ставит следующий вопрос: как можно «объяснить тот факт, что прежние союзники Арабского халифата, люди, входившие в союз с «обрезанными порабощителями», вдруг стали яркими врагами Халифата. Он полагает, что надо принять во внимание как политику Халифата по отношению к армянам в первой половине VIII века, так и внутреннюю политику династии Исавридов. Изменение отношения павликиан к арабам учёный объясняет ужесточением налоговой политики Халифата на территории Армении (725 г.): «Трудно представить, что эта политика Халифата не коснулась еретиков-павликиан, которые в основном занимались *земледелием и скотоводством*; она не могла не вызвать сопротивления со стороны последних. И когда еретики-павликиане узнали о

восстании Григора Мамиконяна, они попытались участвовать в этом движении (выделено мною. – К.М.)»⁶⁷.

Данный подход страдает некоторыми неувязками, порождающими ряд вопросов.

Во-первых, как павликиане «вдруг стали ярыми врагами Халифата», то есть в 748 году? Ведь почти два десятилетия (начиная с 731 г.) существовал тайный союз между византийскими императорами и предводителями павликиан. К сожалению, учёные почти не обращаются к анализу политики империи в тот период. Так, хотя многие из них признают существование союза, заключённого между Львом III Исаврийским и вождями павликиан, тем не менее, они обходят или игнорируют этот факт при конкретном исследовании событий 748 года и «депортации» павликиан в 752 году. Более подробно к этому вопросу я обращусь ниже.

Во-вторых, к этому времени для павликиан первостепенное значение имела политика Византийской империи, а не Арабского халифата, что вполне объяснимо с точки зрения заключённого ими союза с императором.

В-третьих, арменовед справедливо отмечает, что в начале VIII века бежавшие в восточную часть Армении павликиане пользовались особым расположением арабских властей в такой степени, что власть армянского католикоса не распространялась на них⁶⁸. Но если павликиане рассматривались арабами в качестве военной силы, своих союзников, то в таком случае вряд ли правомерно утверждать, что на них в равной мере распространялась новая налоговая политика Халифата.

⁶⁷ *Бартикян Р.* Источники для изучения истории павликианского движения. С. 46.

⁶⁸ Там же. СС. 39–40.

В-четвёртых, насколько мне известно, в сохранившихся источниках нет сведений о том, что к середине VIII века основным занятием павликианских общин было земледелие и скотоводство. Если даже признать, что павликиане действительно занимались земледелием и скотоводством и, одновременно, выполняли функцию буферной зоны, что весьма трудно представить при производительных силах того времени, всё же остается открытым вопрос: а что получали павликиане за исполнение своих воинских обязательств? Ужесточение налоговой политики Халифата? Поэтому приведенное утверждение учёного, справедливое для VII века, трудно назвать приемлемым в отношении середины VIII века, когда павликиане стали мощной военной силой, а их основным занятием стал военный промысел. Кажется, что в суждениях Р. Бартияна произошло неправомерное отождествление павликиан с армянским народом.

В-пятых, действительно, жестокая налоговая политика арабов имела тяжёлые последствия для подвластной им части армянского народа, но вряд ли это распространялось на павликиан, их союзников. Поэтому это обстоятельство также не могло иметь определяющего значения в свете событий 748 года.

Таким образом, сравнительно-критический анализ сообщений Гевонда и Петра Сицилийского, а также иных материалов, подводит к выводу о том, что направление как повстанческой армии Григора Мамиконяна, так и павликианских отрядов в сторону Понта произошло по указке императора Константина V, который также стремился воспользоваться тяжелой ситуацией в Халифате и использовать для своих целей повстанческую армию Григора Мамиконяна и павликианские отряды. Но из сказанного следует, что *павликиане не сами решили примкнуть к восстанию, при-*

нять участие в национально-освободительной борьбе армянского народа, но прибыли в Понт как союзники императора и исполнители его воли.

Восстание не получило размаха и было задушено в самом зародыше. Оно потерпело неудачу не по причине «страха» или «ненависти» нахараров по отношению к народным массам или «предательства» Ашота Багратуни, как полагают некоторые учёные, а по той причине, что «военная помощь» (в лице павликиан) императора на деле сыграла роковую роль. Поэтому возникновение в руководстве восстанием разногласий, якобы появившихся после смешения павликиан с восставшими, также нельзя считать основной причиной неудачи. Эти разногласия были, скорее, следствием, но никак не причиной. Отсюда следует, что ни действия павликиан, ни карательные меры Григора Мамиконяна, по сути, не имеют ничего общего с классовой борьбой.

Р. Бартикян заключает, что возглавляемые Иосифом-Афронитом павликиане и есть упомянутые Гевондом «сыны зла». Вывод Р. Бартикяна не вызывает каких-либо серьёзных возражений. Вместе с тем, он порождает вопросы и наводит на оставшиеся вне поля зрения исследователей размышления иного рода.

1. Почему павликиане решили перейти арабо-византийскую границу, и почему они оказались именно в Понте?

2. Чем объяснить почти одновременное прибытие в Понт павликиан и повстанческой армии Григора Мамиконяна?

3. Если павликиане действительно решили примкнуть к восстанию, то чем тогда объяснить осуществляемые ими насилие и грабежи в отношении своих соотечественников, восставших против арабов, от которых они сами чудом спаслись?

Совпадение времени и пункта прибытия павликиан и повстанцев трудно объяснить простой случайностью, хотя,

по большому счёту, и это не меняет сути дела. Тем более, что павликиане сразу же по прибытии восставших «смешались» с ними. По всей видимости, существовала некая договорённость как между императором Константином V и Григором Мамиконяном⁶⁹, так и между императором и павликианами. По этому поводу известный арменовед Е. Тер-Минасян пишет, что выступление павликиан объясняется временным союзом, заключённым между императорами Львом III и Константином V с павликианами: «Несомненно, вследствие этого павликиане решили участвовать в антиарабском восстании Григора Мамиконяна. По этой причине арабы начали гонения на павликиан»⁷⁰. Но из этого следует, что направление павликиан в сторону Понта было предпринято по указке византийского императора для участия в антиарабском восстании. Сам император, вероятно, намеревался со своими войсками нанести удар по арабам в другом направлении, что он и сделал после неудавшегося восстания в 752 году, захватив приграничные города Мелитену и Феодосиополь-Карин.

Данный подход объясняет возмущение арабов, вследствие чего во время перехода павликианами арабо-византийской границы ими было перебито множество павликиан, которых эта участь постигла не как *еретиков*, как полагают некоторые исследователи, а как *военных союзников* Византийской империи. По-видимому, арабским властям стала известна также истинная цель перехода павликианами границы – присоединение к армии Григора Мамиконяна. Возможно, и руководители восстания, в частности, Григор Мамиконян и его ближайшее окружение, заранее знали, какую помощь собирается оказать им византийский император.

⁶⁹ Существование такой договорённости признают и другие армянские исследователи.

⁷⁰ Тер-Минасян Е. Еретические движения в средневековой Армении. С. 137.

Отсюда следует важный с точки зрения армянской национальной истории вывод: *будучи уже в Понте, павликиане не сами решили примкнуть к восстанию, но прибыли туда с этой целью по воле императора Константина V Копронима*. Поэтому решение павликиан об участии в антиарабском восстании правильнее характеризовать не как решение для участия в национально-освободительной борьбе, а всего лишь как участие (по приказу императора) в одном из многочисленных военных предприятий.

Хотя павликиане и согласились участвовать в освободительной борьбе армян против арабов, но своими практическими действиями они не только не усилили мощь восстания, как предполагалось, а наоборот – в самом зародыше задушили движение, вызвав сумятицу и переполох среди повстанцев и расколов и без того шаткое их единство. Именно действия павликиан и предопределили судьбу восстания. В сложившихся условиях об успехе восстания и речи быть не могло. Участие павликиан в восстании свелось к попыткам захвата имущества его участников. Поэтому трудно согласиться с мнением о том, что пагубные действия павликиан были обусловлены одной лишь враждебностью к феодальной знати, то есть классовым фактором.

Именно эти обстоятельства, а не страх армянских нахараров перед тем, что участие павликиан в национальном движении как бы «не переросло во всеобщее антифеодальное восстание»⁷¹, послужили главной причиной того, что правитель и спарапет Армении Ашот Багратуни с группой своих единомышленников-нахараров удалился от восставших, чтобы вернуться в страну и уладить неприятный инцидент с арабскими властями. Этот поступок Ашота Баграту-

⁷¹ Тер-Минасян Е. Еретические движения в средневековой Армении. С. 137. С. 136.

ни нельзя рассматривать как измену национальным интересам. Как правитель страны, спарпет и опытный политический деятель, Ашот Багратуни должен был считаться с реальным положением дел и думать о дальнейшей судьбе страны и народа. Воинственно-агрессивные действия павликиан вынудили руководителя восстания Григора Мамиконяна принять, несмотря на договорённость, жёсткие меры для пресечения разбоя и насилия.

Следует указать ещё на одно обстоятельство. Широко разветвлённое павликианское движение с хорошо налаженной организационной структурой и сильной армией, которую надо было содержать, требовало значительных материальных и финансовых средств. Но их надо было раздобыть каким-то способом. Ни арабские, ни византийские власти, естественно, не выделяли средств для содержания армии павликиан и их общины. Этим можно объяснить их активное участие в различных военных авантюрах, восстаниях, которые были основными источниками их доходов. С этой точки зрения, свидетельство Гевонда о грабежах и насилии со стороны «сынов зла» получает своё естественное объяснение. В данном случае грабежу подверглась армянская знать, которая встала на борьбу против арабского владычества во имя освобождения своей родины.

К сказанному следует добавить, что концепция павликианского движения была весьма далека от национальной идеологии, национальных интересов, что, кстати, и обеспечило ему мощную полиэтническую социальную базу и массовость, создало предпосылки для заключения договора с императорами.

Таким образом, логически напрашивается следующий вывод: «присоединение» павликиан к восстанию Григора Мамиконяна никак нельзя объяснить ни их идеологией, ни

тяжелой налоговой политикой Халифата⁷², ни наличием национальных интересов и идей. Решение вопроса лежит в другой исследовательской плоскости, а именно: в очередной раз воспользовавшись скреплённым союзом с павликианами, византийский император решил использовать военную силу своих союзников-павликиан для усиления мощи направленного против стратегического врага Византийской империи – Арабского халифата, восстания армян. Источники свидетельствуют о том, что павликиане часто выступали в роли военного инструмента в руках византийских императоров для осуществления их иконоборческого курса и борьбы против внешних вторжений. В описываемом случае павликиане должны были способствовать реализации *антиарабской политики Византийской империи*.

* * *

В научной литературе бытует мнение, что павликианское движение было направлено против императорской власти, что имперские власти вели жестокую насильственную политику в отношении еретиков-павликиан. Однако беспристрастный научный анализ сохранившихся сведений показывает, что данная оценка справедлива, когда речь идёт о первом, социальном этапе павликианского движения. Но эту оценку нельзя абсолютизировать и распространять на все этапы движения, как можно было убедиться в ходе данного исследования.

Для обоснования своей точки зрения исследователи, как правило, ссылаются на факт так называемой «депортации» павликиан из приграничных городов Мелитены и Феодосиополя-Карина во Фракию (752 г.). При этом игнорируются конкретные исторические и военно-политические факторы,

⁷² Ср.: Бартикян Р.М. Павликианское движение в Армении в VII–IX веках. Ереван, 1961. С. 396.

повлиявшие на действия императора ряд объективных побудительных причин. Учёные склонны видеть в этом факте (как и в других подобных случаях) именно депортацию, то есть насильственное переселение павликиан⁷³. Общей является также мысль о том, что для «искоренения ереси» павликиан императоры насильственно выслали еретиков-армян из родных краёв на Балканы, в частности, в район города Филиппополь⁷⁴.

Считается, что первое массовое выселение армян-павликиан осуществил император Константин V Копроним в 752 году, второе – император Константин VI в 794 году. Впоследствии большая группа армян-павликиан была выселена в Сицилию, а при императоре Василии I в 885 году – в Италию. Согласно распространённому мнению, последнее массовое выселение павликиан произошло в 970 году.

Однако непредвзятый научный подход и сравнительно-критический анализ сохранившихся источников, исторических фактов, а также результатов отдельных исследований позволяет выявить истинные причины и мотивы этого явления и дать исторически более адекватную оценку. Это поможет хотя бы отчасти снять противоречия в аргументах исследователей.

Сведения о депортации армянских и сирийских павликиан из приграничных городов Мелитены и Карина-Феодосиополя во Фракию сохранились как в византийских, так и армянских источниках. Так, Феофан Исповедник сообщает, что «в том же году (752 г.) Константин захватил Мелитену

⁷³ См.: *Тер-Минасян Е.* Из истории происхождения и развития средневековых ересей. С. 317. *Крикорян Р.О.* Павликианство. Историко-философский анализ. С. 6.

⁷⁴ См.: *Чалоян В.К.* Развитие философской мысли в Армении. Москва, 1974. С. 141.

и Феодосиополь и взял в плен армян... Император Константин депортированных из Феодосиополя и Мелитены сирийцев и армян переселил во Фракию»⁷⁵.

Сообщаемые Патриархом Никифором и Георгом Монахом сведения содержат ряд важных дополнений. Так, согласно Никифору, Константин V «вторгся на территорию Армении и с согласия жителей захватил её крепости. Это были *армянские и сирийские христиане* (выделено мною. – К.М). Не встретив каких-либо иноплемённых врагов и нарушив клятвенно утверждённые условия их безопасности, он депортировал их в сёла Фракии»⁷⁶. А Георг Монах сообщает, что император предпринял поход в сторону Сирии и «взяв *родственников – армянских и сирийских еретиков*, переселил их в Византий (выделено мною. – К.М)»⁷⁷. В другом месте он вместо «в сторону Сирии» употребляет выражение «в сторону Армении и Сирии»⁷⁸.

В отличие от византийских источников, сообщение уже упомянутого армянского историка VIII века Гевонда содержит один весьма важный дополнительный штрих. По свидетельству Гевонда, когда император Константин захватил город Карин (Феодосиополь), то «всё войско, защищавшее город, и всех проживающих в нём арабов с их семьями [пленил] и увёл в страну Греческую. [Однако] многие из жите-

⁷⁵ *Феофан Исповедник*. Хроника. С. 137, 140. См. также: *Патриарх Никифор*. Краткая история / Хрестоматия по истории армянского народа. Т. I. Ереван, 1981. С. 740.

⁷⁶ *Патриарх Никифор*. Речь против Константина Копронима / Хрестоматия по истории армянского народа. Т. I. С. 741. Выделенные слова Р. Бартикян переводит также «при поддержке армянских и сирийских жителей» (См.: *Феофан Исповедник*. Хроника. Примеч. 718). Полагаю, что данный перевод является более точным, так как подтверждается также сообщением армянского историка Гевонда.

⁷⁷ Цит. по: *Феофан Исповедник*. Хроника. Примеч. 718.

⁷⁸ См.: там же.

лей гаваров обратились с просьбой к *царю*, чтобы он [позволил] сбросить с себя иго Ислама и последовать за ним (выделено мною. – К.М.)»⁷⁹.

Из данного сообщения следует, что упомянутые «жители гаваров» не были ни арабами, ни просто христианами. Несомненно, речь идёт о павликианах, которые помогли императору захватить город и боялись возмездия со стороны Халифата.

Сравнительный анализ приведённых фактов позволяет выявить их взаимосвязь и взаимодополняемость, существующую в них внутреннюю логику. Так, Феофан лишь фиксирует факт захвата императором вышеназванных местностей, пленение и депортацию проживающих там армян и сирийцев. Никифор добавляет к этому, что завоевание вышеуказанных территорий произошло *с согласия и при поддержке местных жителей-христиан*. В свою очередь, Георг Монах привносит в эти сообщения два уточнения: а) местные жители были не православными христианами, а еретиками, то есть павликианами; б) эти еретики были «родственниками», то есть союзниками императора. По всей видимости, Георг Монах в последнем случае недвусмысленно указывает на наличие дружественного союза между императором и павликианами. Историк Гевонд, пожалуй, ставит последнюю точку в логической цепи уточнений: выясняется, что император не по своей доброй воле решил переселить павликиан на Балканы, а пошёл навстречу их настоятельной просьбе (скорее, требованию). Переселение павликиан вряд ли входило в планы императора. Однако, чтобы не лишиться верных союзников и опасаясь возможных столкновений между своими войсками и вооружёнными отрядами павликиан, император пошёл на этот шаг.

⁷⁹ Гевонд. История / пер. на совр. арм. яз., введение и примеч. А. Тер-Гевондяна. Ереван. 1982. С. 106.

Приведённые факты и замечания, а также выдвинутые мною соображения позволяют ответить на вопрос: почему армяне-павликиане помогли византийским войскам захватить города Мелитену и Карин и близлежащие местности. Ведь речь шла о приграничных городах и территориях. Несомненно, арабы впоследствии подвергли бы их жестокому наказанию за содействие византийцам. Ситуация проясняется, если иметь в виду, что речь идёт не об армянах григорианского вероисповедания, а об армянских павликианах – союзниках императора. Однако византийские войска не могли долго удержать завоёванные территории, поэтому армянским и сирийским павликианам во избежание мести со стороны арабов оставалось одно: просить императора о переселении их на территорию империи. Тем более, что павликиане имели горький опыт, когда за четыре года до этого, в 748 году, при переходе арабо-византийской границы они подверглись жестокому избиению со стороны арабов. Тогда арабы жестоко наказали павликиан именно как союзников императора, а не как еретиков. Император Константин соглашается на требование павликиан, но переселяет их не во внутренние области империи, а в приграничную зону на западе империи – во Фракию, где они основали первые в Европе павликианские общины и распространили свою ересь⁸⁰.

Фактически, просьбу павликиан император подчинил имперским интересам, решив использовать вооружённые силы павликиан для укрепления на этот раз западных границ своей империи во избежание вторжения на её территорию болгар. Не исключено, что просьба павликиан или предварительная договорённость между ними и императором касались переселения во внутренние области империи. Однако, исходя из стратегических, военно-политических и

⁸⁰ *Феофан Исповедник. Хроника. С. 140.*

церковно-религиозных интересов империи, византийский император меняет своё намерение. Известно, что лояльное отношение императора к павликианам, воспринимаемым в империи как еретиков, вызвало недовольство среди византийского войска во время прохождения павликиан через территорию империи и чуть не переросло в открытый бунт.

По-видимому, к занятой императором переменчивой позиции относятся вышеприведённые слова Патриарха Никифора о нарушении императором условий «клятвенно обещанной безопасности»⁸¹. Но из этого следует, что византийские войска смотрели на павликиан как на еретиков, то есть они наверняка не знали о существовании договора между императором и павликианами. Но это означает также, что союз, скреплённый между Львом III и предводителями павликиан, был *тайным*, каковым он остался и впоследствии.

Как помощь византийским войскам и обращение павликиан к императору с просьбой о переселении, так и согласие последнего становится вполне объяснимым и понятным, если принять во внимание существующий между ними тайный союз. Поэтому можно с полной уверенностью сказать, что в 752 году была осуществлена не *депортация*, то есть *насильственное выселение*, а именно *переселение* павликиан, к тому же по просьбе последних. Между тем исследователи сознательно или бессознательно смешивали или подменяли эти понятия, не придавая этому принципиального значения. К сожалению, такой подход наблюдается и у современных исследователей. В пользу моего утверждения свидетельствует и тот факт, что император Константин начал строить во Фракии города, где поселил переселённых из

⁸¹ См.: Хрестоматия по истории армянского народа. Т. I. С. 741. Примеч. 4.

Мелитены и Феодосиополя сирийцев и армян, любезно предоставляя им всё, что было необходимо для их нужд»⁸². Переселение длилось целых два года. Именно за это время специально для павликиан были построены города и поселения. Естественно, подобные мероприятия не проводятся при депортации, так как в этом случае она теряет всякий смысл.

Вышеизложенное позволяет утверждать, что в 752 году имело место массовое переселение павликиан на Балканы. Это событие явилось логическим следствием закреплённого между императором Львом III Исаврийским и ересиархами павликиан. Следует учесть также, что в период с 720-х до 810-х годов вряд ли могла быть осуществлена депортация павликиан, как и любая силовая политика в отношении них. Депортации павликиан относятся к более позднему периоду.

* * *

Исследователи характеризуют павликианство как *антифеодальное* и *антицерковное* движение. Независимо от конкретных выводов и оценок, они, фактически, исходили из одной и той же методологической антитезы: ортодоксальное – еретическое (=официальное – формирующееся, господствующее – народное). Социологический срез исследований выявил многие существенные стороны павликианского движения как *социально-классового* феномена. Это важный, но не единственный исследовательский ракурс.

Правда, уже в работах упомянутых арменоведов содержится зародыш нового аспекта исследования. Однако в их работах этот ракурс был сведён к рассмотрению связи павликианского движения с народно-освободительной борьбой. Исследователи практически обходили вопрос о значе-

⁸² См.: *Патриарх Никифор*. Краткая история. С. 740.

нии еретических движений в контексте **национального бытия** армянского народа, армянской национальной истории. Этой проблемы не существовало в рамках той методологии, на которую они опирались. Выступая в качестве исследовательской доминанты, социально-классовый подход, фактически, отодвигал на задний план и нивелировал возможность анализа национальных аспектов павликианского движения. Это связано не только с методологической основой исследования павликианского движения, но и с характером и сущностью движения, с тем фактом, что оно возникло и распространилось на территории Византийской империи. Поэтому исследователи анализировали его преимущественно в связи с социально-политическими и идейно-религиозными процессами, происходящими в империи. Однако это ни в коей мере не исключает правомерности рассмотрения проблемы и в аспекте национальной истории армянского народа хотя бы по той причине, что именно с ним связано появление павликианского движения. Кроме того, следует иметь в виду, что армянский этнос был доминирующим на протяжении всей истории павликианского движения, что ересиархи и спарапеты павликиан были преимущественно из армян.

Изменение исследовательского ракурса предполагает освещение основных сторон национальной жизни армян рассматриваемого периода. В VII–IX веках Армения находилась под властью Византийской империи и Арабского халифата. Армянский народ был разделён, войдя в состав общества могущественных соседних держав. Определённая самостоятельность национальной жизни, структур внутреннего управления особенно в восточной – арабской части Армении опиралась на два важнейших фактора – национальную церковь и нахарарский строй.

Известно, что еретические учения имели точки соприкосновения не только между собой, но и с официальными

христианским учением. Речь, в принципе, шла о различном отношении к книгам Священного Писания, их интерпретации, религиозной символике, но отнюдь не об отрицании религиозности как таковой. Если не коснуться конкретных форм протекания еретических движений и политико-идеологических нюансов, то всех их объединяет оппозиционность к официальной церкви. ***И в этом смысле все они одинаково еретичны с точки зрения всякой ортодоксии.***

Армянская Апостольская церковь и в этот период продолжала выполнять не только церковно-религиозную, но и политико-идеологическую функции, оставаясь единственной организационно оформленной общеармянской силой, обеспечивающей духовно-культурное единство нации, национальную идентичность. Особенно ощутимой эта роль стала после нанесения в начале VIII века Арабским халифатом смертельных ран нахарарскому строю, когда, фактически, была обезглавлена армянская знать. Это важное обстоятельство недостаточно учитывалось при освещении павликианского движения в Армении в контексте антиеретической деятельности католикоса Ованнеса (Ована) Одзнеци.

В условиях отсутствия национальной государственности, политической независимости, ослабления института нахарарства, как оплота внутренней жизни нации, появление и распространение любой разновидности ереси, независимо от её идеологии и преследуемых целей, по существу, означало не только оппозицию армянской церкви и армянской светской знати, но и тех остатков самостоятельности, духовно-идеологической независимости, носителем которых выступала Армянская Апостольская церковь. Тем более, что с этим статусом и ролью национальной церкви считались и сами завоеватели. Положение Армянской церкви в VII–VIII веках было тяжёлым, поскольку в религиозно-идеологической сфере она боролась на три фронта: против

навязываемой ей догматики халкидонской церкви, монотеистического ислама и различных еретических учений. Так или иначе, но еретические движения оборачивались борьбой против элементов национальной самостоятельности, рассеивали силы нации, нанося тяжелый удар по идее единства и целостности нации, подтачивая изнутри и разрушая и без того шаткое единство.

Считаю необходимым особо подчеркнуть ту мысль, что *оппозицию и борьбу против господствующей формы власти и выражающей её интересы официальной церкви необходимо отделять от тех случаев, когда речь идёт о народе и его церкви, находящихся под властью других народов*. Поэтому павликианскую ересь в разделённой между соседними державами Армении и Византийской империи неправомерно рассматривать в одной исследовательской плоскости, представлять как однопорядковые явления. В первом случае, исходными понятиями должны служить понятия *нации и национального бытия*, а не общества и общественного бытия, так как армянского общества в истинном смысле этого слова (как целостного политического феномена) не существовало по причине отсутствия армянского государства (политической организации общества). В случае с Византийской империей, отправным выступает понятие *общества* или *государства*. Сознательная или подсознательная подмена или смешение исходных понятий приводит к отождествлению роли и значения павликианства в истории Армении и Византии, к одинаковой оценке, а это, в свою очередь – к смешению социально-исторического и национально-исторического феноменов и отражающих их понятий. Таким образом, происходит отождествление различных граней и уровней единого исторического процесса, что в значительной степени затрудняет его всестороннее и объективное исследование.

Нигилистически-критическое отношение Армянской Апостольской церкви и её идеологов к еретическим движениям трудно объяснить одним лишь стремлением сохранить свою власть, свои привилегии, как зачастую полагают исследователи. Этот фактор, конечно, играл немаловажную роль в политике Армянской, как и любой другой, церкви. Однако подобное объяснение антиеретической деятельности Армянской церкви чревато однобокостью подхода к данному историческому явлению. Для более адекватной характеристики надлежит учесть и ряд других факторов.

Еретические движения были направлены, в первую очередь, против господствующей церковной организации, официального духовенства и феодального сословия (куда входило и духовенство). В условиях же отсутствия государственно-политического суверенитета это объективно означало удар по церковной власти – единственной власти в пределах национального сообщества. Армянская церковь прямо или опосредовано защищала *идеи национальной власти и национального единства*.

С точки зрения социальной истории (в том числе армянского народа), еретические движения можно рассматривать как позитивный фактор в том смысле, что они стимулировали пробуждение социального сознания, процесс его развития и дифференциации, следовательно, и развитие социальной мысли. Однако то же самое вряд ли можно сказать относительно истории национальной и, особенно, политической жизни подвластного народа, так как сознательно или бессознательно, прямо или косвенно, любая ересь ведёт к разложению идейно-организационных структур, в той или иной мере обеспечивающих национальное единство, ведёт к ещё большей нестабильности и потере ценностных ориентиров нации. Иными словами, ересь лишает нацию надежды на будущее.

Уничтожение церковных и феодальных институтов в Армении в тот исторический период практически означало бы ликвидацию двух важнейших опорных факторов существования армян как нации, к потере национального единства и идентичности, дальнейшее раздробление и рассеивание реальных и потенциальных сил нации. С точки зрения общенациональных интересов, стратегической идеей должна была быть идея национального единства как важнейшего условия и предпосылки для восстановления в исторической перспективе утраченной национальной государственности и политической независимости.

Такова природа всех революционных движений и идеологий, направленных, особенно на первых порах, на разрушение всего существующего. В основе подобного отношения лежит принцип: всё, что существует, принадлежит прошлому – старому, следовательно, оно подвержено уничтожению, так как мы стремимся построить нечто принципиально новое, которое не должно иметь ничего общего со старым. А будущее выступает в форме идеологии, которая не всегда и не в достаточной мере бывает увязана с реальной действительностью, решением стоящих перед нацией или государством исторических задач, не всегда подчинено логике объективного бытия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование исторических феноменов и, особенно, его результаты в значительной степени зависят от концептуальных схем, мыслительных конструкций, которыми оперирует учёный. Он подходит к историческому прошлому с определённой меркой, определённых методологических позиций, создавая некую когнитивную ситуацию и руководствуясь определёнными познавательными образами и нормами. ***Последовательная реализация поставленной системы подбора, классификации, истолкования и аргументации исторических реалий*** даёт положительный результат, который не может претендовать на абсолютную истинность. Полученный в ходе социально-исторического анализа результат, по большому счёту, не противоречит результату исследования с точки зрения национальной истории в том смысле, что они касаются разных срезов исторической действительности, а, соответственно, и исторического исследования. Они лишь свидетельствуют о многозначности и многоликости явлений прошлого, которые невозможно исследовать в одной плоскости, а тем более распространять выводы на явление в целом. ***Различные методологические установки и исследовательские принципы не взаимоисключают, а, скорее, взаимодополняют друг друга.***

Правомерность выделения представленного мною выше исследовательского среза находит своё подтверждение и в социально-философских концепциях армянских мыслителей более позднего периода, в частности, второй половины XIX века. В своих теоретических конструкциях в качестве исходных армянские мыслители используют преимущественно антитезу: имущие – неимущие, хотя многие из них были хорошо знакомы с произведениями основоположников марксизма, в частности, с теорией классовой

борьбы, учениями западно-европейских философов и политических мыслителей.

Советские же учёные в своих исследованиях исходили из устоявшейся в советском общественном сознании концептуальной схемы, основанной на понятиях *классов и классовой борьбы*. Эта схема являлась доминирующей и в историко-философской науке. Следуя концепции классовой борьбы и считая её последним словом общественно-политической мысли, они стремились проецировать эту мыслительную схему на систему воззрений того или иного армянского мыслителя, всячески пытаясь обнаружить в них элементы этой схемы или, по мере возможности, втиснуть их в данную схему. Если это не удавалось сделать, то вывод был один – мыслитель не понял, не дошёл до осознания теории классов и классовой борьбы, роли последней в истории общества.

Оставляя в стороне методологическое значение теории классовой борьбы, выходящей за рамки данного очерка и являющейся предметом самостоятельного исследования, я остановлюсь на вопросе о целесообразности употребления этого фундаментального для марксизма понятия в интересующем нас плане.

Кажется, что и в этом случае часто происходит смещение исследовательских плоскостей. Социологический ракурс исследования, позволяющий рассматривать предмет с точки зрения *социальной структуры*, как нечто целостное и предзаданное, позволяет пользоваться этим набором понятий до тех пор, пока исследователь работает в данной плоскости. Другое дело, как пользоваться им, для чего необходима разработка методики и технологии его практического применения. В любом случае, указанная методологическая антитеза с точки зрения функционирования общества внутри некоего государства пока что работает. Но это

так, когда речь идет о более или менее этнически однородном обществе или обществе, в котором составляющие его народы ещё не дошли до уровня национального самосознания, способствующего не только интуитивному, но и дискурсивному выражению национальных интересов и идей, то есть выработки национальной идеологии.

Исторически и познавательно ситуация меняется, когда общество рассматривается не только со стороны его социальной структуры, но и качества национального состава. Отправным понятием выступает уже не *общество*, а соотношение понятий *нация – общество – государство*, где определяющим и одновременно определяемым (т.е. исходным и конечным) является понятие нации.

Что же происходит с народом, если отталкиваться от социологически насыщенного понятия классовой борьбы? Нация, обретшая национальное самосознание, и на этом уровне «разглядевшая» наличие триады понятий, уже не может оперировать сугубо социологическими понятиями. Вопрос в том, что сформировавшееся национальное сознание не может существовать без рефлексии, то есть это всегда работающее, функционирующее сознание. И, как таковое, оно необходимым образом порождает идеологию, являющуюся выражением его национального самосознания. Национальная идеология в этом случае приобретает форму идеологии национально-освободительного движения, борьбы за национальную независимость, возрождение или создание собственной государственности. Роль и значение национальной идеологии возрастает по мере того, как она овладевает умами не только образованной и просвещённой части нации, но и широких её слоев. По мере расширения сферы её распространения она превращается в материальную силу, способную в таком качестве решить поставлен-

ные перед нацией задачи. Но она может превратиться в реальную практическую силу при условии, если овладевает сознанием всей нации.

Признание же определяющего значения классов и классовой борьбы для эксплуатируемой нации внутри данного общества означает раздробление сил нации ещё по одному (классовому) признаку, разрушение её единства, объединяющего её начала, общенациональной идеологии, системы общенациональных интересов и ценностей, их нивелировки на социальном фоне. Борьба за уничтожение социального гнёта ещё не означает борьбы против национального гнёта; решение социальных проблем не означает ещё решения нацией своих национальных задач. Даже если национальная проблематика решается, то она *решается не в интересах конкретной нации, а, скорее, наоборот, за счёт этих интересов.*

Здесь возникает более общая теоретическая проблема о соотношении нации и общества, национального и социального. Определяющее значение в этом случае приобретает выбор исходного понятия, что, в свою очередь, означает то или иное осознание наличного бытия и направленность исследования, выбор конечной цели. Если за исходное берётся общество, то проблема социального неизбежно довлечет над национальным, и наоборот.

Во все исторические периоды для идеологов армянского национально-освободительного движения конечной и программной целью было возрождение национального суверенитета и национальной государственности. Поэтому отнюдь не случайно, что в своих произведениях они, независимо от того, были знакомы с марксизмом или нет, молчаливо обходили теорию классовой борьбы, как опасную для судеб национального самосознания, и идеологии национально-освободительного движения. Это не означает, что

они не видели социально-экономического расслоения, существования различных социальных групп внутри нации, социальных противоречий. По-видимому, именно наличие социальных противоречий внутри национальной жизни, их осмысление, осознание их опасности в контексте национального бытия заставляло армянских мыслителей акцентировать те моменты, которые, прежде всего, касались проблем настоящего и будущего всей нации. Если под давлением внешних факторов нация лишалась политической независимости и собственной государственности и в течение веков все свои потенциальные духовные и физические силы направляла на их восстановление, когда они составляли основу и цель жизнеспособности, противостояния, создания общечеловеческих духовно-культурных ценностей, то вставшие перед нацией исторические задачи, национальная проблематика должна превалировать над проблематикой социальной. Другое дело, если решение национальных проблем может привести к активизации и превалированию социального фактора. Критический анализ истории и идеологии павликианской ереси позволяет сделать ряд теоретических выводов, имеющих важное значение при рассмотрении средневековых еретических движений как социально-политических феноменов.

1. Исследование и освещение еретических движений с необходимостью требует дифференцированного подхода: не следует смешивать социально-политический и национально-политический аспекты проблемы, которые в большинстве случаев не совпадают. Это – две различные, хотя и взаимосвязанные, плоскости изучения одного и того же феномена. Сложность объекта исследования требует многоаспектности исследовательского подхода.

2. Выбор того или иного исследовательского среза определяется не только конкретными задачами, стоящими перед учёными, но и спецификой самого предмета исследования,

исторических реалий, процессов и их протекания в пространстве и во времени, реального контекста эпохи.

3. Исторические явления и процессы, в том числе и еретические движения, должны рассматриваться не только в контексте социального бытия, всемирной истории (социологический метод), но и в контексте национального бытия, национальной истории. Данный подход особенно актуализируется в тех случаях, когда речь идёт о нации, потерявшей политическую независимость и национальную государственность и стремящейся восстановить потерянное.

Учёт этих и ряда других немаловажных обстоятельств в исследовательской практике позволит более адекватно осмыслить исторические феномены, в частности, роль и значение различных идеологий и учений прошлого, показать их многообразие и многоуровневость, неправомерность и неприемлемость абсолютизации какой бы то ни было одной методологической концепции, одного исследовательского среза. Речь идёт не о простом плюрализме (или анархизме) исследовательских подходов, а о создании системы методологических принципов, обеспечивающих разностороннее освещение проблемы при выделении из них одного, определяющего в данном конкретном случае и уступающего своё место в других случаях.

Крупный болгарский ученый Д. Ангелов по поводу преемственности идеологии павликиан и богомилов пишет: «Учение павликиан было создано в Армении в конце VII века... От павликианства Богомил воспринял то, что стало основным в его мировоззрении – дуализм, который выражал раздвоение, происшедшее в сознании народа, его разочарование в видимом, земном мире. Воспринял он и ту

враждебность, с которой павликиане относились к церковности, а также большое уважение к Новому Завету как единственному источнику христианской религии»⁸³.

Данное положение Д. Ангелова коррелирует со сформулированной мною в предисловии к данному исследованию исходной посылки о том, что идеологической основой возникших в европейских странах в эпоху Средневековья еретических движений, в том числе и идеологии богомилов, являются идеологические установки павликиан. В силу этого необходимо признать, что для объективного исследования и адекватной оценки известных еретических движений необходим серьезный анализ павликианской идеологии и основанного на ней мощного еретического движения – павликианства.

⁸³ *Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии. Москва, 1954. С. 54.

ЛИТЕРАТУРА

Первоисточники

1. *Бартикян Р.М.* Источники для изучения истории павликианского движения. Ер: Изд-во АН Арм. ССР, 1961.
2. *Бейль П.* Исторический и критический словарь. Т. I. М., 1968.
3. Из деяний иконоборческого собора 754г. / Сборник документов по социально-экономической истории Византии. М.: Изд-во АН СССР, 1951.
4. История великого вардапета Гевонда. СПб, 1887. На древнеарм. яз. (Պատմութիւն Ղևոնդեայ Մեծի վարդապետի Հայոց, ՍՊԲ, 1887).
5. Павликианское движение / Сборник документов по социально-экономической истории Византии. М.: Изд-во АН СССР, 1951.
6. *Патриарх Никифор.* Краткая история / Хрестоматия по истории армянского народа. Т. I. Ер., 1981. На арм. яз. (*Նիկեփոր Պատրիարք, Համառոտ պատմություն / Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա*, հ. I, Եր., 1981):
7. *Патриарх Никифор.* Речь против Константина Копронима / Хрестоматия по истории армянского народа. Т. I, Ер. 1981. На арм. яз. (*Նիկեփոր Պատրիարք, Հակաճառություն ընդդեմ Կոնստանդին Կոպրոնիմոսի / Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա*, հ. I, Եր., 1981).
8. *Петр Сицилийский.* Полезная история / Хрестоматия по истории армянского народа. Т. I. Ер., 1981. На арм. яз. (*Պետրոս Սիկիլիացու, Պիտանի պատմություն / Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա*, հ. I, Եր., 1981):
9. Сочинения философа Ована Одзнеци. Венеция, 1834. На древнеарм. яз. (*Յովհաննու Բմատապարհի, Աւձնեցոյ Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1834*).

10. *Феофан Исповедник. Хроника* / Пер. с оригинала, предисл. и примеч. Гр. М. Бартикяна. Ер., 1983. На арм. яз. (*Թեոփանէս Խրոնիկանք, Ժամանակագրություն / Թարգմ. բնագրից, արարչ. և ծանոթ. Հ.Մ. Բարթիկյանի, Եր., 1983.*

Остальная литература

11. *Адонц Н.* Армения в эпоху Юстиниана. СПб, 1908.
12. *Акопян С.Е.* История армянского крестьянства. Ер., 1957. На арм. яз. (*Հակոբյան Ս., Հայ գյուղացիության պատմություն, Եր., 1957*):
13. *Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии. М., 1954.
14. *Бартикян Р.* К вопросу о павликианском движении в Византии в первой половине VIII века / «Византийский Временник». Т.VIII. М., 1956.
15. *Бартикян Р.М.* Павликианское движение в Армении в VII–IX веках / История армянского народа. Т. 2. Ер., 1984. На арм. яз. (*Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 2, Եր., 1984*).
16. *Бартикян Р.* «Полезная история» Петра Сицилийского/ Византийский Временник. Т. XVIII. М., 1961.
17. *Бычков В.В.* Эстетика. Период иконоборчества (VIII – первая половина IX вв.) / Культура Византии: вторая половина VII – XII веков. М., 1989.
18. *Габриэлян Г.Г.* История армянской философской мысли. Т. I. Ер., 1956. На арм. яз. (*Գաբրիէլյան Հ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 1, Եր., 1956*).
19. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М., 1974.
20. *Гиббон Э.* История и разрушение Римской империи. Ч.VI. М., 1885.
21. *Иоаннисян А.* Смбат Зарехаванци, его время и современники // Вестник Матенадарана. Т. 3. Ер., 1956. На арм. яз. (*Աշուտ Հովհաննիսյան, Սմբատ Չարեխավանցի. նրա ժամանակն*

- ու ժամանակակիցները // Բանբեր Մատենադարանի. Հ. 3, Եր., 1956):
22. История армянского народа. Т. II. Ер., 1984. На арм. яз. (Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 2, Եր., 1984):
 23. *Карсавин А.* Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. СПб., 1912.
 24. *Кондаков Н. П.* О манихействе и богомилах // “Seminarium Kondakoviarum”. Т. I. Prague, 1927.
 25. *Крикорян Р.О.* Павликианство. Историко-философский анализ. Автореферат дисс. на соискание учёной степени кандидата филос. наук. Ер., 1997.
 26. *Лазарев В.Н.* История византийской живописи. Т. 1. М., 1947.
 27. *Липшиц Е.Э.* Очерки истории византийского общества и культуры: VIII – первая половина IX века. М.-Л., 1961.
 28. *Липшиц Е.Э.* Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX вв. // «Византийский Вестник», Т. V, 1952.
 29. *Литаврин Г.Г.* Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII веков / Культура Византии. М., 1989.
 30. *Марр Н.Я.* Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища. М.-Л., 1934.
 31. *Мелик-Бахиян С.* Армения в VI–IX вв. Ер., 1968. На арм. яз. (*Մելիք-Բախյան Ս.*, Հայաստանը VI–IX դդ., Եր., 1968):
 32. *Мирумян К.А.* Культурная самобытность в контексте национального бытия. К вопросу о политической концепции культуры в Армении. Ер., 1994.
 33. *Мирумян К.А.* О методологических проблемах историко-философских исследований / Армянская философия в системе духовной культуры. Ер., 1992. СС. 49–65. На арм. яз. (*Միրումյան Կ.Ա.*, Փիլիսոփայապատմական հետազոտությունների մեթոդաբանական խնդիրների շուրջը / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում. Եր., 1992, էջ. 49–65).

34. *Միրումյան Կ.Ա.* Проблема детерминации научно-философской мысли в Армении (V–VII вв.) / Армянская философия в системе духовной культуры. Ер., 1992. СС. 96–133. На арм. яз. (*ՄիլրուՄյան Կ.Ա., Գիտափիլիսոփայական մտքի դէտերմինացիայի ինդիրը միջնադարյան Հայաստանում (V–VII դդ.) / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում*, Եր., 1992, էջ 96–133).
35. *Միրումյան Կ.Ա.* Становление естественнонаучной мысли в Армении. Ер., 1991. С. 136.
36. *Միրումյան Կ.Ա.* Из истории армянской политической мысли. Ер., 2002. На арм. яз. (*ՄիլրուՄյան Կ.Ա., Հայ քաղաքական մտքի պատմությունից*, Եր., 2002).
37. *Միրումյան Կ.Ա.* Об исходных методологических понятиях исследования армянской национальной мысли (к постановке вопроса) / Армянская философия в системе духовной культуры. Выпуск 2, Ер., 1995. СС. 16–48. На арм. яз. (*ՄիլրուՄյան Կ.Ա., Հայ ազգային մտքի ուսումնասիրության ելակետային մեթոդաբանական հասկացությունների մասին (հարցադրման կարգով) / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում. Պրակ 2*, Եր., 1995, էջ 16–48):
38. *Միրումյան Կ.Ա.* Павликианское движение в контексте национального бытия / Армянская философия в системе духовной культуры. Вып. 2. Ер., 1995. СС. 49–72. На арм. яз. (*ՄիլրուՄյան Կ.Ա., Պավլիկյան շարժումը ազգային կեցության համատեքստում / Հայ իմաստասիրությունը հոգևոր մշակույթի համակարգում. Պրակ 2*, Եր., 1995, էջ 49–72):
39. *Միրումյան Կ.Ա.* К вопросу о переоценке павликианского движения // Историко-филологический журнал, Ер., 1999, № 3. СС. 169–180. На арм. яз. (*ՄիլրուՄյան Կ.Ա., Պավլիկյան շարժման վերագնահատման հարցի շուրջ // Պատմաբանասիրական հանդես, ՀՀ ԳԱԱ հրատ.*, Եր., 1999, № 3, էջ 169–180).

40. *Мирумян К.А.* Мировоззренческие основы павликианского движения // Вестник общественных наук НАН РА, Ер., 1996, № 2. СС.134–144. На арм. яз. (*Միրումյան Կ.Ա., Պավկիկյան գաղափարախոսության աշխարհայացքային հիմքերը / Լրաբեր հասարակական գիտությունների, ՀՀ ԳԱԱ հրատ, Եր., 1996, № 2, էջ 134–144*).
41. *Мирумян К. А.* Армянская политическая мысль. Формирование и этапы развития. Ер., 2021.
42. *Ойзерман Т.* Некоторые методологические проблемы истории философии / Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. М., 1977.
43. *Осокин Н.* История альбигойцев. Казань, 1869.
44. *Ракитов А.И.* Историческое познание. Системно-гносеологический подход. М., 1982.
45. *Рассел Б.* История западной философии. Изд. 2-е, исправл. Новосибирск, 1999.
46. *Сюзюмов М.Я.* Первый период иконоборчества / История Византии. Т. 2. М., 1967.
47. *Тер-Гевондян А.* Борьба армянского народа против ига халифата / История армянского народа. Т. 2. Ер., 1984.
48. *Тер-Минасян Е.* Из истории происхождения и развития средневековых ересей. Ер., 1968. На арм. яз. (*Տեր-Մինասյան Ե., Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Եր., 1968*).
49. *Чалоян В.К.* Развитие философской мысли в Армении. Древний и средневековый период. М., 1974.
50. Хрестоматия по истории армянского народа. Т. I. Ер., 1981. На арм. яз. (*Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա, հ. 1, Եր., 1981*):
51. *Хрлопян Г.Т.* История армянской социальной философии. Ер., 1978. На арм. яз. (*Խրլոպյան Գ.Տ., Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն, Եր., 1978*):

52. *Удальцова З.В., Осипова К.Л.* Формирование феодального крестьянства в Византии / История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 1. М., 1985.
53. *Ahrewiler H.* L' ideologie politigue de l'Empire Byzantin, 1975.
54. *Russel B.* A History of Western Philosophy, N.Y. 1945.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Мирумян Р.А. Наука как призвание и долг перед нацией...5	
Предисловие	20
Об исходных методологических понятиях исследования национальной истории и национальной мысли (к постановке вопроса)	30
Об основных этапах истории павликианского движения..66	
Философско-мировоззренческие основы павликианской идеологии.....	103
О переоценке павликианского движения в контексте национального бытия	137
Заключение	163
Литература.....	170

КАРЛЕН А. МИРУМЯН

**ПАВЛИКИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ
НАЦИОНАЛЬНОЙ
ИСТОРИИ**

Критический очерк

Главный редактор РНИ – М.Э. Авакян

Корректор – А.С. Есян

Компьютерная верстка – А.С. Бжикян

Адрес Редакции научных изданий
Российско-Армянского (Славянского) университета:
0051, г. Ереван, ул. Овсепя Эмина, 123
тел/факс: (+374 12) 77-57-75 (внутр.: 392)
e-mail: maria.avakian@rau.am

Заказ № 16

Подписано к печати 12.04.2024г.

Формат 60x70¹/₁₆. Бумага офсетная № 1.

Объем 11.1 усл. п.л. Тираж 150 экз.