

# ԵՋՆԻԿ ԿՈՂՐԱՑՈՒ ԵՐԿԸ ԻԲԲԵՎ ԶՐՎԱՆԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ԱՂԲՑՈՒՐ

## Ս. Ա. ԶԱԶԱՐՅԱՆ

Հայ քրիստոնեական ջատագովական գրականության «թագուհին»՝ Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» երկը, ուշագրավ երևույթ է ազգային մատենագրության մեջ ոչ միայն իր փիլիսոփայական-աստվածաբանական բովանդակության, այլև աղբյուրագիտության տեսանկյունից: Ինչպես հայտնի է, իր աշխատությունը գրելիս Կողբացին օգտվել է մի շարք հեղինակների՝ Եպիփանոսի, Արիստիդես Աթենացու, Մեթոդոսի և այլոց երկերից: Նկատի ունենալով Կողբացու կողմից բազմաթիվ աղբյուրների օգտագործման հանգամանքը՝ հետազոտողներից ոմանք, ի մասնավորի Գ. Գալեմքյարյանը, դա փորձում են մեկնաբանել ի վնաս Կողբացու աշխատության, իսկ հետազոտողների մեծ մասը, ընդհակառակը, կարծում է, որ դա ոչ թե նսեմացնում, այլ բարձրացնում է հայ մտածողի երկի արժեքը: «Մատենագրության սկզբնավորման շրջանում մի փոքրածավալ երկի համար շատ աղբյուրների օգտագործումը, - իրավացիորեն գրում է Ա. Աբրահամյանը, - ապացույց էր հեղինակի բազմակողմանի զարգացածության, տեսակետները հիմնավոր բացատրություններով, բազմազան ու հարուստ փաստարկումներով ներկայացնելու միանգամայն խրախուսելի ձգտման: Աղբյուրների օգտագործմամբ համղերձ՝ ամբողջ երկը ընթերցողին ներկայանում է եզնիկյան շնչով»<sup>1</sup>: Այս կապակցությամբ արժե հիշել Գյոթեի պատասխանը Էքերմանին: Վերջինս Գյոթեի հետ զրուցելիս նկատում է, թե գրական աշխարհում հաճախ է պատահում այնպիսի դեպքեր, երբ սկսում են կասկածել այս կամ այն նշանավոր գրողի ինքնատիպության վրա և սկզբնաղբյուրներ են փնտրում, որոնք նա, իբր թե, կարող է օգտագործած լինել: «Դա շատ ծիծաղելի է, - ասաց Գյոթեն, - նույն իրավունքով կարելի է լավ սնված, պարարտ մարդուն հարցնել այն ցուլերի, ոչխարների և խոզերի մասին, որոնք նա կերել, և որոնք նրան ուժ են տվել: Մեր ունակություններն, իհարկե, բնածին են, մինչդեռ մեր զարգացմամբ մենք պարտական ենք այն հազարավոր ազդեցություններին, որ մեզ վրա թողնում է այս մեծ աշխարհը, որոնցից մենք յուրացնում ենք այն ամենը, ինչ կարող ենք և ինչ մեզ հարկավոր է: Ես շատ բաների համար երախտապարտ եմ հույներին և ֆրանսիացիներին, անսահման երախտապարտ եմ Շեքսպիրին, Ստերնին ու Գոլդսմիթին: Սակայն դրանցով չեն վերջանում իմ կուլտուրայի աղբյուրները. դրանք անսահմանորեն շատ են և թվարկելու ոչ մի անհրաժեշտություն չկա: Գլխավորն այն է, որ մարդը հոգի ունենա, և այդ հոգին սիրի ճշմարտությունը, ընկալի այն, որտեղ էլ այն գտնվի»<sup>2</sup>:

Իսկապես, բազմաթիվ աղբյուրներից օգտվելն ոչ թե Կողբացու երկի թերությունն է, այլ, ընդհակառակը, առավելությունը թեկուզ այն իմաստով, որ դրանում ի մի են բերված այդ ժամանակում շրջանառության մեջ գտնվող նշանավոր մտածողների աշխատություններից կարևոր մտքեր կամ առանձին հատվածներ, որոնք այսօր գրեթե չեն պահպանվել: Դժբախտաբար, մինչև այժմ հետազոտողներին գերազանցապես հետաքրքրել է այն հարցը, թե ի՞նչ աղբյուրներ է օգտագործել Կողբացին իր աշխատությունը գրելիս: Գրեթե անտեսվել է այն կարևոր հանգամանքը, որ նրա երկը աղբյուր է հանդիսանում մի շարք ուսմունքների, ի մասնավորի գրադաշտականության աղանդներից մեկի՝ գրվանակականության ուսումնասի-

<sup>1</sup> Ա. Աբրահամյան, Եզնիկ Կողբացին և իր գործը, Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց (Երևան, 1970) գրքի առաջաբանը, էջ 26:

<sup>2</sup> Էքերման, Զրույցներ Գյոթեի հետ, Երևան, 1975, էջ 365:

րության համար: Ինչպես պարզվում է, Կողբացու երկասիրությունն այն սակավ գրավոր աղբյուրներից է, որում համառոտ շարադրված է գրվանականության ուսմունքը: Դրա արժեքը գնահատելու համար բավական է նշել, որ պարսկական աղբյուրներում գրվանականության մասին պահպանվել է ընդամենը մոտ երեք մեքենագիր էջ նյութ: Բացի Կողբացուց, գրվանականության ուսմունքի վերաբերյալ որոշ տեղեկություններ է հաղորդում ինչպես 5-րդ դարի հայ պատմիչ և մտածող Շիլչեն, այնպես էլ 9-րդ դարում ապրած ասորի հեղինակ Թեոդոր Բար-Խունին: Վերջերս ուսերեն հրատարակված «Հին և վաղ միջնադարյան Իրանի առասպելները» ծավալուն աշխատության մեջ գրվանականության ուսմունքը շարադրելիս հիմք են ընդունվել ինչպես Կողբացու, այնպես էլ, մասամբ, Թեոդոր Բար-Խունի բնագրերը<sup>3</sup>: Ի դեպ, դեռևս դարասկզբին «Հանդես ամսօրեայ»-ում տպագրված հաղորդման մեջ Ա. Կարիերը, համեմատելով ասորի հեղինակի, Եզնիկ Կողբացու և Շիլչեի բնագրերը, հանգել էր հետևյալ եզրակացություններին. ա) «Ասորի բնագիրը (Ը. դարէն) քաղուածք մըն է՝ թեթև փոփոխութեամբ՝ շատ աւելի հնագոյն բնագրի մը, որ հաւանօրէն պահլաւերէնէ թարգմանուած էր»: բ) «Եզնիկ շատ աւելի հաւատարիմ թարգմանութիւն մը կու տայ այդ հնագոյն բնագրին»: գ) «Շիլչէ, ըստ ամենայն հաւանականութեան, առ Միհր-Ներսէս գրուած մամակին մէջ՝ քաղած է Եզնիկէն»: Բնագրերի համեմատական քննությունը ցույց է տալիս, որ Կողբացին, չհաշված քննադատական դիտողությունները, ավելի հարուստ տեղեկություններ է հաղորդում պարսից «քեշ»-ի մասին: Ինչ վերաբերում է Ա. Կարիերի այն մտքին, թե Կողբացին և Թեոդոր Բար-Խունին հավանաբար օգտվել են պահլավերենից թարգմանված հնագույն մի բնագրից, քիչ հավանական է: Այս հարցի լուսաբանման համար կարևոր նշանակություն ունեն բյուզանդացի նշանավոր մտածող և կրոնական գործիչ Փոտի հաղորդած տեղեկությունները, որոնք առաջին անգամ հրատարակել է Ն. Արոնցը: «Կարդացել են Թեոդորի գիրքը յաղագս որ ի Պարսս մոգութեան, - գրում է Փոտը, - եւ զինչ որ ի բարեպաշտ հաւատոյ զանազանութիւն (նորա) յերիս ճառս: Ուղղված են նրանք առ Մաստուրիոս (ըստ Ն. Արոնցի՝ Մաշտոցին-Ս.Ջ.) ծագումով Հայաստանից եւ ինքն քորեպիսկոպոս: Առաջին ճառում խօսում է պարսից պիղծ կրօնի մասին, որ մուծել է Չարաղը (Չրադաշտը -Ս.Ջ.), այն է Չրուանի մասին, որին ամեն բանի սկզբնապատճառ է դնում եւ որին անուանում է նաեւ բախտ: Եւ թէ ինչպէս յաշտ էր անում. որ ծնի Որմզդին, ծնում է եւ սատանային: Եւ նրանց արեւնապղծութեան մասին: Մի խոսքով ամբարիշտ եւ գարշելի կրօնը մէջ բերելով հերքում է առաջին ճառում: Իսկ մնացեալ երկու ճառերում խօսում է բարեպաշտ հաւատի էութեան մասին, սկսելով աշխարհի արարչութիւնից, եւ նմանապէս խօսում է անցողակի նաեւ շնորհի մասին: Այս Թեոդոր թում է, որ Մոպսեստացին է, որովհետեւ Նեստորի աղանդի մասին մանաւանդ երրորդ ճառում հաստատապէս նախաքարոզ է հանդիսանում, այլեւ մեղաւորների վերականգնման (արդարացման) մասին է բանդագուշում»<sup>4</sup>: Ամենայն հավանականությամբ թե՛ Կողբացին և թե՛ ավելի ուշ Թեոդոր Բար-Խունին օգտվել են Թեոդոր Մոպսեստացու գրքից, թեև, հարկ է նշել, որ 4-5 -րդ դարերի աստվածաբանական-ինմաստասիրական գրականության մեջ «աղանդների հերքումը» տարածված ժանր էր: Օրինակ, եպիսկոպոս Եպիփանոսը «Ընդդէմ հերետիկոսաց կամ հերձուածողաց» գրքում հերքում է շուրջ 30 աղանդ, իսկ եպիսկոպոս Փիլիստորոսը դրանց թիվը հասցնում է 156, որից երեսունն ունեն ինչքրիստոնեական ծագում: Բայց քանի որ, ըստ Փոտի վկայության, Թեոդոր Մոպսեստացու գիրքը ուղղված էր հայերին և, հավանաբար, հասել է հասցեատիրոջը, ուրեմն բավարար հիմք ունենք նշելու, որ Կողբացին օգտվել է այդ գրքից, որը հետագայում չի պահ-

<sup>3</sup> Տես Մ. В. Рак, *Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана*. СПб.-М., 1993, с. 117-118.

Ի դեպ, գրադաշտական կրոնի լավագույն գիտակներից մեկի՝ Մ. Բոյսի «Չրադաշտականները. հավատալիքները և սովորույթները» (Մոսկվա, 1987) մենագրության ուսերեն հրատարակության աղբյուրների ցանկում հիշատակված չէ Կողբացու երկը, թեև հեղինակը բոլորիկ լուսաբանում է նաև հայ-պարսկական մշակութային և կրոնական առնչությունների հարցերը: Այդ գրքի խմբագիր և վերջաբանի հեղինակ է. Գրանտովսկին, որը գրականության ցանկի մեջ, լրացուցիչ ընթերցանության համար, ներկայացրել է ուսերեն հրատարակված այլ երկեր, նույնպես «մոռացել» է ընդգրկել Կողբացու աշխատության ուսերեն թարգմանությունը:

<sup>4</sup> «Եզնկայ մէկ նոր աղբիւրը ըստ Ա. Կարիերի», «Հանդես ամսօրեայ», 1900, թիվ 5-6, էջ 183:

<sup>5</sup> Ն. Արոնց, Ամժամօք էջեր Մաշտոցի եւ նրա աշակերտների կեանքից ըստ օտար աղբիւրների, «Հանդես ամսօրեայ» 1925, թիվ 5-6, էջ 195:

պանվել: «Մաշթոցին մատչելի գրականութիւնը, - նկատում է Ն. Աղոնցը, - սեփականութիւն կարելի է համարել նրա դպրոցի: Եզնիկն, իբր նրանցից մէկը, հնարարութիւն ունէր օգտուելու Թեոդորի առ Մաշթոց գրած գործից այս կամ այն չափով»<sup>6</sup>:

Թեոդոր Մոպսուեստացիին (350-428) եղել է Նեստորի ուսուցիչը, և 5-րդ դ. կեսերին ծավալված հակաճեստորական շարժման ընթացքում նրա աշխատություններն արգելվել և քանդվել են շրջանառությունից: Թեև այդ արգելքը առաջին հերթին վերաբերում էր նրա աստվածաբանական-քրիստոսաբանական բնույթի երկերին, սակայն, նկատի ունենալով 5-րդ դարի կրոնական լարված մթնոլորտը, նեստորականների նկատմամբ սաստկացած հալածանքները, բնական է, որ վտանգավոր պիտի դիտվեն նրա բոլոր գործերը: Պետք է ենթադրել, որ, Թեոդոր Մոպսուեստացու՝ պարսից կրոնի դեմ գրված գիրքը, այնուամենայնիվ, 5-րդ դ. 40-50-ական թվականներին շրջանառության մեջ է գտնվել Հայաստանում և հայ հոգևորականներն օգտվել են դրանից՝ պարսկական արքունիքի կողմից վարվող հակաքրիստոնեական քաղաքականության դեմ մղած իրենց պայքարում: Քանի որ Թեոդոր Մոպսուեստացու գիրքը չի պահպանվել, ուստի դժվար է ասել, թե ինչպես և ինչքան է դրանից օգտվել Կողբացին: Ծիշտ է, մյուս աղբյուրների նկատմամբ ցուցաբերած վերաբերմունքից կարելի է կոտակել, որ Կողբացին ընտրողաբար և ստեղծագործաբար է մոտեցել, այսինքն՝ յուրացրել է այն, ինչը համահունչ պիտի լինէր իր աշխատության ոգուն և տրամաբանությանը: Այսպես, ըստ Փոտի, «Պարսից մոգության» մասին Թեոդորի գրքի առաջին ճառում քննարկվում են պարսից կրոնին առնչվող հարցեր, ի մասնավորի Ջրվանի, նրա որդիների, արյունապղծության մասին, իսկ երկրորդ և երրորդ ճառերում՝ բարի հավատի էության, արարչագործության, անցողակի նաև՝ շնորհի և մեղավորների արդարացման (վերականգնման) ու հարության մասին: Համեմատություն անցկացնելով կտեսնենք, որ Կողբացու երկը, ինչ տեսքով հասել է մեզ, ունի ավելի հարուստ բովանդակություն, այլ կառուցվածք ու խնդիրներ: Թեև հայ մտածողն անդրադառնում է նաև վերոհիշյալ հարցերին, հատկապես պարսից կրոնի քննությանը, և նկատելի են որոշ նմանություններ (օրինակ, ինչպես Թեոդորի, այնպես էլ Կողբացու երկում Ջրվանը թարգմանվում է որպես բախտ), այնուհանդերձ, ակնհայտ է, որ հայ մտածողը տվյալ աղբյուրն օգտագործել է իր առջև դրված գլխավոր խնդրի՝ չարիքների բացատրության տեսանկյունից:

Կողբացու երկի վիճաբանական բնույթը վկայում է, որ հայ մտածողը պարսից կրոնի քննության ընթացքում օգտվել է ոչ միայն գրքային աղբյուրներից, այլև, ամենայն հավանականությամբ, պարսիկ կրոնավորների հետ ունեցած անձնական բանավեճերից: Պատահական չէ նրա այն դատողությունը, թե քանի որ պարսիկների «կրոնը գրի առնված չէ, երբեմն այն են ասում և նրանով խաբում, երբեմն էլ այս են ասում ու սրանով մոլորեցնում տխմարներին»<sup>7</sup>: Կողբացու երկի աղբյուրների հարցով զբաղված հետազոտողներից մեկի կարծիքով այս միտքը, ընդհակառակը, վկայում է առ այն, որ հայ մտածողը դա վերցրել է որևէ գրական աղբյուրից: Իբրև փաստարկ բերվում է այն փաստը, որ նմանաբնույթ մի միտք արտահայտել է նաև Բարսեղ Կեսարացին: Դա շատ հնարավոր է, ավելին, չի բացառվում, որ այդ միտքը լինի ժամանակի քրիստոնեական գրականության մեջ տարածված մտայնության արտահայտություն: Ընդամենն, այդպիսի տեսակետը, եթե վերաբերում է ուղղափառ գրադաշտական կրոնին, այնքան էլ ճիշտ չէ, քանի որ 5-րդ դարում արդեն գոյություն ունեն «Ձենդ Ավեստան», որում կանոնակարգված շարադրված էին գրադաշտական կրոնի հիմնադրույթները, ծիսական և արարողական կանոնները: Հազիվ թե քրիստոնյա ուսուցիչները տեղյակ չլինեին այդ մասին: Եթե տեղյակ էին, ուրեմն վերոբերյալ միտքն առավելապես պետք է վերաբերվեր գրվանականության աղանդին:

Ինչպես հայտնի է, Եզնիկ Կողբացին մասնակցել է 449 թ. Արտաշատում տեղի ունեցած եկեղեցական ժողովին և մի խումբ հոգևորականների հետ միասին գրել է հազարապետ Միրներսեսին ուղարկած Թղթի պատասխանը: Պարսից հազարապետը հայերին հղած Թղթում առաջարկում էր հավատափոխ լինել և վերադառնալ իրենց նախնիների կրոնին, միաժամանակ շարադրում էր պարսից կրոնի հիմնադրույթները: Միրներսեսին Թղթում ներկայացված էր ոչ թե ուղղափառ գրադաշտական, այլ գրվանական ուսմունքը: Բանն այն

<sup>6</sup> Ն. Աղոնց, Զննական նշաններ Եզնիկի մասին, «Բազմավեպ», 1925, էջ 371:

<sup>7</sup> Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, Երևան, 1970, էջ 99:

է, որ Մասանյանների տիրապետության ժամանակ գրվանական աղանդը մեծ տարածում է գտնում Իրանում, հատկապես թագավորական արքունիքում և քրմերի (մոզերի) վերնախավում: Օրինակ, ըստ Մ. Բոյսի, հազարապետ Միհրներսեհը եղել է գրվանական, դրա մասին է վկայում թեկուզև այն փաստը, որ իր որդիներից մեկին նա տվել է Ջուրվանդատ (Ջուրվանտուր, Ջրվանհից տրված) անունը: Փաստորեն, Միհրներսեհի Թուրքը, որի բովանդակությունը շարադրված է Շոխշեի «Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին» գրքում, գրվանական աղանդի ուսումնասիրության պահպանված եզակի վավերաթուղթն է: Ջրվանականության մասին ավելի հարուստ տեղեկություններ մենք հանդիպում ենք Եզնիկ Կողբացու «Շոք աղանդոց» երկում: Ըստ Մ. Էլիադեյի՝ «գրվանական գլխավոր առասպելի ամենալրիվ վարկածը շարադրել է հայ հեղինակ Եզնիկ Կողբացին»<sup>8</sup>:

Հարկ է նշել, որ ինչպես 5-րդ դ. հայ հեղինակները (Եզնիկ Կողբացի, Շոխշե, Ղազար Փարպեցի), այնպես էլ հետագայի հետազոտողները գրվանականությունը ներկայացրել են որպես պարսից կրոն, որպես Ջրադաշտի ուսմունք: Տարածված է այն կարծիքը, որ Կողբացին «Շոք աղանդոց»-ում քննադատում է գրադաշտականությունը կամ մագդեականությունը: Այսպես, ըստ Հ. Գաբրիելյանի, Եզնիկը քննադատում է «գրադաշտական կրոնը» կամ «գրադաշտական դուալիզմը»<sup>9</sup>, ըստ Վ. Չալոյանի՝ «Ջրադաշտի ուսմունքը»<sup>10</sup>, ըստ Ա. Աբրահամյանի՝ «մագդեական «քեշ»-ի դուալիզմը կամ մագդեականների կրոնը»<sup>11</sup> և այլն: Թեև նման կարծիքն ընդհանուր առմամբ սխալ չէ, որովհետև, վերջին հաշվով, գրվանականությունը գրադաշտական կրոնի աղանդներից է, այնուհանդերձ, ստույգ լինելու համար հարկավոր է նշել, որ Կողբացին քննադատում է գրվանական աղանդի ուսմունքը: Հայ մտածողը քննարկում է «պարսից կրոնի» հետևյալ կողմերը՝ ա) աստվածաբանությունը (աստվածների մասին պատկերացումները), բ) բարու և չարի ըմբռնումը, գ) ճակատագրապաշտությունը, դ) արևապաշտությունը և տարրապաշտությունը: Բացի վերջին դեպքից, վերոբերյալ մյուս հարցերի լուծման գրադաշտական և գրվանական տեսակետներն իրարից տարբերվում են:

Նախ և առաջ գրվանականությունը տարբերվում է ուղղափառ գրադաշտականությունից Ահուրա Մազդայի ըմբռնման հարցում: Ջրադաշտի ուսմունքի համաձայն Ահուրա Մազդան անստեղծ, հավերժական, արարիչ աստված է, որն արարում է մյուս վեց աստվածությունները («անմահ սրբությունները»): Թեև Ահուրա Մազդային՝ Բարի կամ «Մուրբ Ռգուն», հակադրվում է նույնպես անստեղծ «Չար Ռզին»՝ Անգրա Մանյուն, այդուհանդերձ, Ջրադաշտն իր ուշադրությունը հիմնականում բևեռում է Ահուրա Մազդայի՝ գլխավոր աստծու վրա: Ջրադաշտականությունն ըստ էության դուալիստական և միաստվածապաշտական կրոն է: Ջրադաշտականների «Մուրբ գրքում»՝ Ավեստայում, Ջրվանը հիշատակվում է ընդամենը երկու անգամ (Վիդեվդատ 19.33 և Յասնա 72.10) որպես ժամանակը մարմնավորող երկրորդական աստված և ոչ թե իբրև հզոր և իմաստուն աստված, ոչ որպես երկվորյակ Ռզինների արարիչ: Ջրվան, Ջուրվան կամ Ջերվան նշանակում է ժամանակ, ճակատագիր, ըստ Կողբացու նաև փառք՝ բախտ: Քանի որ ժամանակը բովանդակում է գրադաշտականների կողմից ընդունված տիեզերքի, աստվածների և մարդկանց պատմության երեք փուլերը (Արարում, Միախառնում և Բաժանում), ուստի գրվանական ուսմունքում ժամանակը դիտվում է որպես մտածող էակ, որպես ամեն ինչի տիրակալ: Ջրվանականության մեջ Ջրվանը ներկայանում է որպես ի սկզբանե գոյություն ունեցող անստեղծ աստված, որից ծնվում են երկվորյակ եղբայրները՝ Ահուրա Մազդան (Ռմիզդը) և Անգրա Մանյուն (Արիմանը կամ Արիմնը): Դիշտ է, իր որդիներին լույս աշխարհի բերելուց հետո Ջրվանն այլևս չի մասնակցում արարման գործընթացին: Այդ գործառույթը կատարում են որդիները, ընդամենն, Ահուրա Մազդան ստեղծում է բարի, իսկ Անգրա Մանյուն՝ չար արարածներին: Այնհայտ է, որ գրվանականների ուսմունքում խիստ նվազեցված է Ահուրա Մազդայի դերը: Բայց քանի որ Ահուրա Մազդան այստեղ նույնպես հանդես է գալիս որպես բարի ուժերի արարիչ, ուստի գրվանականներն իրենց համարում էին Մազդայի երկրպագուներ, մագդեական կրոնի հետևորդներ: Բացի դրանից, Ջրվանի պաշտամունքը էական փոփոխություններ չստացրեց

<sup>8</sup> Տե՛ս *Мирча Элладе. Словарь религий, обрядов и верований*, СПб, 1997, էջ 144.

<sup>9</sup> Տե՛ս Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1976, էջ 35:

<sup>10</sup> Տե՛ս Վ. Չալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975, էջ 35:

<sup>11</sup> Տե՛ս Ա. Աբրահամյան, նշվ. աշխ., էջ 12:

գրադաշտական կրոնի ծեսերի ու արարողությունների մեջ, այնպես որ, զրվանականները կարող էին «հանգիստ» ապրել ուղղափառ գրադաշտականների հետ: Այդուհանդերձ, նրանց միջև գոյություն ունեցող պաշտամունքային կամ գաղափարական տարբերություններն այնքան սկզբունքային էին, որ այդ «խաղաղ գոյակցությունը» կարիք է գգում լրացուցիչ բացատրության: «Իսկապես, - այս կապակցությամբ նկատում է Մ. Բոյսը, - զրվանականության և ուղղափառ գրադաշտականության հիմնադրույթների տարբերությունն այնքան մեծ է, որ աղանդի նկատմամբ հանդուրժողական վերաբերմունքը, թերևս, կարելի է բացատրել այն բանով, որ դա անմիջապես ձեռք է բերել ազդեցիկ հետևորդներ»<sup>12</sup>: Իսկ այս ազդեցիկ հետևորդներից էին Մասանյանների արքայատոհմը և քրմական վերնախավը: Բացի դրանից, ինչպես նկատում են հետազոտողները, այդ հանդուրժողական վերաբերմունքի պատճառներից էր նաև այն հանգամանքը, որ 3-5-րդ դդ. գրադաշտականները և զրվանականները միասնական ճակատով պայքարում էին Պարսկաստանում տարածված այլ կրոնական ուսմունքների, հատկապես մանիքեականության և քրիստոնեության դեմ:

Զրվանական ուսմունքը գրադաշտականից տարբերվում է նաև բարի և չար ոգիների ծագումնաբանության ըմբռնման հարցում: Ուղղափառ գրադաշտականության մեջ չար և բարի ոգիների միջև ի սկզբանե գոյություն ունի անջրպետ, այսինքն՝ դրանց միջև գոյաբանական-ծագումնաբանական իմաստով ոչ մի ընդհանրություն չկա: Բարի Ոգին գտնվում է տիեզերքի վերին մասում՝ Լույսի թագավորության մեջ, իսկ Չար Ոգին՝ տիեզերքի ստորին մասում՝ Խավարի թագավորությունում: Սկզբում Բարի ոգին՝ Ահուրա Մազդան, արարում է աննյութական և նյութական բարիքներով լեցուն աշխարհները: Նյութական աշխարհը դառնում է Չար Ոգու հարձակման թիրախը: Երբ Չար Ոգին թափանցում է նյութական աշխարհը, սկսվում է բարու և չարի հակամարտությունը: Ի վերջո Բարի Ոգին հաղթում է Չար ուժերին, նրանք իրարից սահմանազատվում են և կրկին հաստատվում է Բարու իշխանությունը: Զրվանականության մեջ, ինչպես հաղորդում է Եզնիկ Կողբացին, չար և բարի ոգիները կամ աստվածները երկվորյակ եղբայրներ են, որոնք ծնվում են միևնույն աղբյուրից՝ Զրվանի որովայնից: Ընդամեն, մինչև որդիների ծնվելը Զրվանը անգործ էր. նա հույս ուներ «իրեն մի որդի լինի՝ Որմիզդ անունով, որը ստեղծի երկինքը, երկիրը և այն ամենը, ինչ որ նրանց մեջ է»: Բայց առաջինը լույս աշխարհ է գալիս «խավար ու գարշահոտ» Արիմնը, և ուխտադրուծ չլինելու համար Զրվանը նրան ինը հազար տարվա թագավորություն է տալիս, բայց այն պայմանով, որ դրանից հետո «Որմիզդը թագավորի և ինչ ցանկանա անել՝ անի»: Եթե գրադաշտական ուսմունքում Չար Ոգին թափանցում է արդեն արարված բարի նյութական աշխարհը և վնասում, ապականում է ամեն ինչ, ապա զրվանականության մեջ Որմիզդը ստեղծում է բարի, իսկ Արիմնը՝ չար արարածներին:

Ուշագրավ է, որ Կողբացին այդ առումով զրվանականությունը չի համարում ինքնատիպ ուսմունք, կարծելով, որ զրվանականները «ոչինչ՝ ավելի չեն ասում, քան Մանին ասաց, որին իրենք մոռթազերծ արեցին»: Հայ մտածողը միանգամայն ճիշտ է նշում մանիքեականության և զրվանականության տարբերությունը հակադիր նախասկզբների մեկնաբանության հարցում: Մանին «երկու՝ բարու և չարի նախասկիզբ է ընդունում և այն էլ ոչ թե հղիությամբ ու ծնունդով, այլ՝ ինքնակա և միմյանց հակառակ, նրանք էլ նույնն են ասում՝ Զրվանի տենչանքով, (բայց) հղիությամբ ու ծնունդով»<sup>13</sup>: Իսկապես, այս հարցում մանիքեականությունն որդեգրել էր ուղղափառ գրադաշտականության ուսմունքը երկու տիեզերական նախասկզբների վերաբերյալ: Չար և բարի աստվածները՝ խավարը և լույսը, անստեղծ են, ինքնակա, գոյություն ունեն իրարից անկախ: Կողբացին ազգակցություն է տեսնում նաև հունական իմաստասերների դուալիստական տեսությունների և զրվանականների դուալիզմի միջև. «Պարսից կրոնը հնարողներն էլ, տարակուսելով, թե որտեղից են լինում չարիքները, նույն ուղիներով շեղվելով ճշմարտությունից, նույն ցնդաբանությունները ուրիշ գրույցներով կցնցեցին՝ իբր թե մի հորից երկու որդիներ ծնվեցին. մեկը բարի ու բարիների արարիչ, իսկ մյուսը՝ չար և չար բաների արարիչ»<sup>14</sup>:

Շարունակելով համեմատություն անցկացնել զրվանականության և մանիքեականու-

<sup>12</sup> St' M. Bošc, Зороастрийцы. Вераования и обычаи, М., 1987, էջ 86:

<sup>13</sup> Եզնիկ Կողբացի, ճշվ. աշխ., էջ 86:

<sup>14</sup> Նույն տեղում, էջ 83-84:

թյան միջև, Կողբացին նշում է, որ մոզերը մանիքեականներին ատում են միայն այն բանի համար, որ «վարքով են միմյանցից տարբեր, թեպետ ձևականորեն և ոչ թե իսկությամբ: Սուկայն կրոնով երկուսն էլ մեկ են, նրանք երկարմատյաններ են, սրանք՝ նույնպես»: Նրանք վարքով տարբերվում են, գրում է Կողբացին, որովհետև մանիքեականները քարոզում են կեղծ բարեպաշտություն, իսկ պարսից կրոնի հետևորդները՝ կենսասիրություն, գեխություն, փափկասիրություն և իզամություն: Այս հարցում և ս հայ մտածողը ճիշտ է նկատել մանիքեականների և զրվանականների (նաև զրադաշտականների) ուսմունքների տարբերությունը, թեև փորձում է ընդգծել այդ տարբերության ձևականությունը: Մանիի ուսմունքի համաձայն մարդը լույսի և խավարի, հոգու և մարմնի միասություն է, մարմինը հոգու համար կապանք է: Մարդու խնդիրն է ազատվել մարմնից և միաձուլվել Բարու և Լույսի Աստծո հետ: Այդ ազատագրության ուղիներն են՝ ճշմարտության իմացությունը, ապաշխարումը և բարոյական ինքնակատարելագործումը: Մարդու կյանքի այդպիսի «հայեցողականացումն ու բարոյականացումը», ճգնակեցության քարոզը խորթ էր առհասարակ զրադաշտական կրոնին:

Եզնիկ Կողբացու աշխատության ամենահետաքրքրական հատվածներից է ճակատագրապաշտական ուսմունքի քննադատությունը, որն ամմիջականորեն աղերսվում է զրվանականության հետ: Բանն այն է, որ ուղղափառ զրադաշտականությանը խորթ է ճակատագրապաշտական մոտեցումը, ընդհակառակը, Չրադաշտը ընդունում էր մարդու անձնիշխանության, կամքի ազատության գաղափարը, որի շնորհիվ մարդը պետք է ընտրություն կատարի բարու և չարի միջև: Մարդն ոչ թե պետք է կրավորական կեցվածք ընդունի Բարի և Չար Ոգիների հակամարտության ընթացքում, այլ Բարի Հոգու հետ համագործակցելով՝ հասնի վերջնական ազատագրության: Չրադաշտի կողմից ձևակերպված բարոյական օրենքի (պատվիրանի) համաձայն մարդը պետք է բարի մտքերով, բարի խոսքերով և բարի գործերով ակտիվորեն պայքարի չար ուժերի դեմ, որպեսզի հանդերձյալ աշխարհում ստանա համապատասխան հատուցում: Ի հակադրություն ուղղափառ զրադաշտական ուսմունքի, զրվանականության մեջ ճակատագրապաշտությունը զբաղեցնում է կենտրոնական տեղ: «Այն կրոնը, - գրում է Ի. Ռակը, - որի պաշտամունքի առաջնահերթ առարկաներից էին ճակատագիրը և ժամանակը, բնական է, որ Բարելոնից պիտի փոխառներ այն, ինչ այդքան դժվարությամբ, իսկ գուցե նաև դիմադրությամբ յուրացրել էր ուղղափառ զրադաշտականությունը՝ աստղագիտությունը»<sup>15</sup>: Ընդամենը, զրվանականներն ընդունել էին բարելոնյան (քաղղեական) աստղաբաշխության «կոշտ» տարբերակը, որն առհասարակ շեշտում է մարդու անգործությունը ճակատագրի հանդեպ, առ ոչինչ դարձնում մարդու կամքի ազատությունը, մարդու բախտը, ծնունդը և մահը, բոլոր գործողությունները ամմիջականորեն կախման մեջ դնում երկնային մարմիններից: Հետազոտողների մեծ մասի կարծիքով զրվանականներն առաջին անգամ շրջանառության մեջ դրեցին Կենդանակերպը (այսպես կոչված «պարզունակ կենդանակերպային աստղագիտությունը»): Եզնիկ Կողբացին «Եղծ աղանդոց»-ում քննադատում է զրվանականների կողմից պաշտպանվող «կենդանակերպային աստղագիտության» ճակատագրապաշտական դիույթները: Հայ մտածողը ցույց է տալիս, որ ճակատագրապաշտական տեսությունն առաջին հերթին հակամարդաբանական ուղղվածություն ունի. «Արդ՝ նախ թող այն ասեն. այնպիսի գիշատիչ ու խոտաճարակ երկրային անասուններն ո՞վ համեց երկինք, որ մարդկանց ծննդյան պատճառ լինեն. քանի որ նա, ով կարող է մեկի ծննդյան պատճառը լինել, իմաստությամբ պիտի բարձր լինի նրանից, որի (ծննդյան) պատճառն է: Այժմ պարզ մտքով նայենք ու տեսնենք, թե ո՞րն է բարձր, մա՞րդը, որ տիրում է անասունին, թե՞ անասունը, որ ծառայում է մարդուն, և ոչ միայն ծառայում, այլև նրա կերակուրն է»<sup>16</sup>: Մարդկային պատմությունը, հասարակական կյանքի իրողությունները վկայում են, որ դրանք ճակատագրի ինչ-որ սահմանումով չեն տեղի ունենում, այլ մարդկային գործունեության արգասիք են: Մարդիկ իրենք են ընտրություն կատարում չարի և բարու միջև և իրենց ընտրության համար կրում պատասխանատվություն:

Այսպիսով, վերոբերյալ հարցերի համեմատական վերլուծությունից պարզ է դառնում, որ «Եղծ աղանդոց» երկում Եզնիկ Կողբացին քննադատում է ոչ թե ուղղափառ զրադաշտա-

<sup>15</sup> Ի. Ռակ, նշվ. աշխ., էջ 119:

<sup>16</sup> Եզնիկ Կողբացի, նշվ. աշխ., էջ 106:

կան կրողը, այլ դրա աղանդներից մեկի՝ զրվանականության հիմնադրույթները: Բացի քրե-  
նադատական դիտողություններից, Եզնիկ Կողբացին համառոտ կամ անցողակի շարա-  
դրում է նաև զրվանականության աստվածաբանական, տիեզերաբանական, մարդաբանա-  
կան ու բարոյագիտական ուսմունքները: Քանի որ թե՛ պարսկական և թե՛ այլ աղբյուրներում  
սակավ տեղեկություններ են պահպանվել զրվանականության մասին, ապա ակնհայտ է, որ  
Կողբացու երկն արժեքավոր է դառնում նաև իբրև զրվանականության ուսումնասիրության  
աղբյուր:

**С. А. ЗАКАРЯН - Сочинение Езника Кохбаци как источник изучения зрванизма.** - Сочинение армянского мыслителя V в. Езника Кохбаци «Опровержение ересей» представляет ценность не только в плане своего содержания, но и с точки зрения источниковедения. К сожалению, до сих пор исследователи интересовали вопросы о том, какими источниками пользовался Кохбаци при написании своего труда. Кроме этого, в научной литературе распространена точка зрения, согласно которой Кохбаци в своем опусе критикует зороастризм. В статье, сравнивая учения ортодоксального зороастризма и зрванизма, показывается, что Кохбаци критикует основные положения зрванизма. Учитывая тот факт, что о зрванизме сохранились скудные сведения, в статье делается вывод, что сочинение Кохбаци является ценнейшим источником для изучения зрванизма.