

Г. О. ГРИГОРЯН

ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ В АРМЕНИИ
В ЭПОХУ РАЗВИТОГО
ФЕОДАЛИЗМА

ЕРЕВАН

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՓԻԼՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Գ. Ն. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

ՓԻԼՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ
ԶԱՐԳԱՑԱԾ ՖԵՈԴԱԼԻԶՄԻ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆՈՒՄ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1984

1
F-83

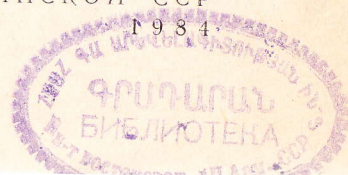
АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

Г. О. ГРИГОРЯН

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В АРМЕНИИ
В ЭПОХУ РАЗВИТОГО ФЕОДАЛИЗМА

10430

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН



Печатается по решению ученого совета
Института философии и права АН Армянской ССР

Ответственный редактор канд. филос. наук К. А. МИРУМЯН

Книгу рекомендовал к печати рецензент:
член-корреспондент АН АрмССР С. С. АРЕВШАТЯН

Григорян Г. О.

Г 835 Философская мысль в Армении в эпоху развитого феодализма. /Отв. ред. К. А. Мирумян.—Ер.: Изд-во АН АрмССР, 1984.—211 с.

Работа посвящена проблемному исследованию истории армянской философской мысли периода развитого феодализма (X—XIV вв.). На фоне политической, социально-экономической истории и культуры Армении дается анализ онтологических, гносеологических, социологических, этических и логических воззрений основных представителей армянской философской мысли указанного периода. Прослеживается связь философских идей с предыдущим периодом развития армянской философской мысли, а также их место и значение в истории средневековой философии.

Расчитана на специалистов, а также на широкий круг читателей, интересующихся историей философской науки в Армении.

0302010000

ББК 87.3

Г. ————— 1—84

703(02)—84

© Издательство АН Армянской ССР. 1984.

ВВЕДЕНИЕ

Средневековая армянская философия охватывает период с IV до XVII вв. включительно. Идеологию XVIII в. также можно отнести к средневековой, если исключить некоторые явления в армянской общественной жизни и идеологии этого века, выходящие за рамки средневекового мышления и по своему содержанию относящиеся к новому времени. Не являясь превалирующими, они были отражением передовой буржуазно-просветительской мысли, которая получила значительное развитие в первой половине XIX в., охватив все сферы мысли лишь в 50—70 гг. этого столетия. Итак, средневековье в Армении продолжается довольно долго.

X—XIII вв. в многовековой истории армянской средневековой философии занимают особое место. Данный период выдвинул целый ряд видных мыслителей, вписавших новую страницу в историю армянской философской мысли и поднявших ее на более высокую ступень.

В арменоведении уже получила широкое признание точка зрения, согласно которой X—XIII вв.—это эпоха развитого феодализма, когда были созданы условия, дальнейшее развитие которых могло бы привести к разложению средневековых правопорядков и идеологии. Однако обстоятельства, не вытекающие из внутренних тенденций развития социально-экономической и культурной жизни (нашествие с Востока кочевых племен) сначала приостановили, а в скором будущем привели к упадку экономики и культуры Армении.

Известно, что общей основой феодального мировоззрения в Армении (и не только в ней) являлась религия. После принятия страной в 301 г. христианства в качестве государственной религии и в ходе ее дальнейшего упрочения, она проникает во все сферы миропонимания. Изучение дошедшего до нас из глубин средневековья письменного наследия явственно показывает, что материалы, посвященные религиозно-богословским вопросам, превалируют над материалами, касающимися так называемых светских проблем. Энергия средневекового мыслителя была направлена в основном на обоснование и утверждение религиозных положений. Способность мысли дискутировать ставилась на службу огражде-

ния какой-либо теологической «истины» от «еретических» искажений, что порой поглощало львиную долю мыслительной энергии средневекового автора. Положения Библии считались неоспоримыми истинами, и весь вопрос заключался в том, чтобы вникнуть в суть этих «истин», истолковать и сделать их доступными. Притом разум опирался на канонизированные начала, и для доказательства важен был не сам факт, а ссылка на авторитет, при апелляции к которому мысль не только считалась уже доказанной, но и неоспоримой. На такой основе была создана огромная литература толковательского и проповеднического характера, имеющая в основном религиозно-богословское содержание.

Вместе с тем вдумчивое изучение этой литературы показывает, что нельзя с порога отвергать ее как ненужный для истории науки и научного мышления материал. Она содержит интересные, иногда очень ценные сведения как об общественной жизни, так и о различных областях знания. Из этой религиозно-богословской литературы можно почерпнуть интересные факты и положения о социально-экономических отношениях, об искусстве, получить ответы на многие естественнонаучные, философские, а также общественно-политические вопросы и т. д. И это вполне естественно, ибо как бы не было сильным религиозно-мистическое умонастроение, оно не могло игнорировать запросы реальной жизни. Более того, сами теологи часто вынуждены были обращаться к фактам реальной жизни, к данным так называемых «внешних» знаний для доказательства религиозных положений, с целью сделать их более доступными и убедительными.

В настоящем исследовании философские и общественно-политические взгляды средневековых армянских мыслителей раскрываются на основе изучения также их религиозно-богословских трудов, которые хранятся в рукописных фондах Матенадарана—Института древних рукописей им. Месропа Маштоца в Ереване. Из рукописных материалов автором извлечены ценные и интересные мысли и высказывания, выявляющие различные моменты научно-философских воззрений средневековых мыслителей и дающие возможность более многогранно представить и осветить философскую и научную мысль исследуемого периода.

Конечно, философская мысль X—XIII вв. отразилась и в существенно философских произведениях. Однако число дошедших до нас произведений, которые целиком или частично посвящены философским проблемам, довольно ограничено. К числу таких трудов относятся главным образом анализы «Категорий» и «Об истолковании» Аристотеля, «Введения» Порфирия, «Определений философии» Давида Непобедимого и ряд других работ. Если философскую мысль исследуемого периода представить лишь на основе

указанных работ, то это не отразит всего реального богатства названной области мысли.

В средневековой армянской общественной жизни наблюдаются две противоположные тенденции. Духовенство, которое являлось главным носителем духовной культуры, было призвано защитить религию и оградить массы от еретических отклонений, разумеется в том числе и от научных представлений. Но, одновременно, оно являлось выразителем научной, порой даже и прогрессивной для своего времени, мысли. В мирные годы X—XIII вв., когда создавались условия для развертывания творческих сил армянского народа, в Армении строилось много церквей. С увеличением их количества росло также число духовенства и усиливалась пропаганда религиозно-мистической идеологии. Но, вместе с тем, увеличивалось и число научно-культурных очагов, новый размах получило дело обучения и образования—процесс, который способствовал развитию отличной от теологии научной мысли. Такова была средневековая действительность до появления на исторической арене класса буржуазии и буржуазной интеллигенции.

В средневековье научная мысль, в целом находящаяся под сильным влиянием религии, мучительно медленно высвобождалась от ее оков. X—XIII вв. для армянской культуры являются именно таким периодом, когда процесс этого высвобождения, на основе развития самого феодализма, стал более интенсивным.

В данной работе, наряду с освещением философской мысли изучаемого периода, в каждом конкретном случае во взглядах средневековых армянских мыслителей оценивается то положительное и прогрессивное, что способствовало высвобождению философской мысли от оков религии, от влияния мистической и схоластической религиозно-богословской идеологии и тем самым открывало перед ней возможность дальнейшего самостоятельного развития. Поскольку формирование научных представлений в средневековье происходило сравнительно медленно, поэтому уже незначительные отклонения от канонизированных принципов достойны внимания и соответственной оценки, ибо именно они стимулировали поступательное развитие мысли и путем количественных накоплений способствовали появлению нового качества.

Философская мысль эпохи развитого феодализма в Армении в данной книге раскрывается на основе проблемного изложения материала. Автор преследует цель представить всеобщему читателю содержание и общую картину средневековой армянской философии и имеющиеся в этой области достижения армянского народа. Автором уже издан на армянском языке ряд монографических исследований, посвященных отдельным крупным представителям эпохи развитого феодализма в Армении, в которых под-

робно, с привлечением богатого материала из рукописных работ средневековых мыслителей, изложены и проанализированы как философские воззрения этих представителей, так и вопросы, связанные с их жизнью, общественной деятельностью и творческим наследием¹.

В отдельных главах данной работы освещаются онтологические и гносеологические, психологические и этические, социально-политические и логические взгляды крупных представителей научно-философской мысли указанного периода, главным образом Григора Магистроса, Иоанна Саркавага (Имастасера), Нерсеса Ламбронаци, Ованеса Ерзынкаци, Ваграма Рабуни и Иоанна Воротнеци. При этом в каждом конкретном случае сам материал определяет, какие из указанных мыслителей фигурируют в той или иной главе работы. Следует отметить, что из перечисленных центральных фигур X—XIII вв. Иоанн Воротнеци (1315—1388) относится к XIV в., т. е. жил и творил в период углубления процесса упадка экономики и духовной культуры в Армении. Но Воротнеци, как и его знаменитого ученика Григора Татеваци—представителей Татевской школы, принято относить к культуре эпохи феодализма, учитывая некоторые специфические социально-экономические и политические условия, сложившиеся в армянской области Сюник, где развернулась их деятельность. Мы не коснемся философских взглядов Гр. Татеваци, так как о них имеется монографическое исследование².

ГЛАВА ПЕРВАЯ

КРАТКИЙ ОБЗОР ПОЛИТИЧЕСКОЙ, СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ АРМЕНИИ X—XIII вв. ОСНОВНЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

1

Период X—XIII вв. с политической точки зрения насыщен интересными событиями. История этих веков полна как трагическими для армянского народа, так и содержательными страницами героической борьбы за восстановление и сохранение национальной государственности и мирного созидательного строительства. В эти века страна переживала и подъем экономической и культурной жизни, и опустошительные набеги отсталых племен и народов, которые разрушали приобретенные кропотливым трудом народа достижения, заставляя каждый раз снова тратить силы для восстановления того, что могло бы послужить основой для дальнейшего прогресса.

Самым значительным событием истории Армении указанного периода является создание самостоятельного государства Багратидов и образование армянского царства в Киликии. Благодаря этим историческим фактам армянский народ в X—XIII вв. переживает подъем во всех сферах общественной жизни, и страна вступает в эпоху развитого феодализма.

Восстановлению самостоятельных армянских царств и княжеств в изучаемый период способствовала обстановка, создавшаяся на Ближнем Востоке. Начиная с IX в., Арабский халифат приходит к постепенному упадку, что стимулирует освободительную борьбу народов, входящих в его состав. Распадающийся халифат больше не был в состоянии вести политику диктата или истребления по отношению к феодальной знати завоеванных стран. Это дало возможность сохранившейся армянской знати восстановить и укрепить свои права и в какой-то мере объединить разрозненные армянские земли. Из таких княжеских родов выделялись, в частности, Багратиды, Арцруни и князья Сюника. Во второй поло-

вине IX в. усилиями Ашота Багратуни отдельные княжества были объединены в армянское царство, которое признается Арабским халифатом и Византийской империей. Таким образом, после длительного перерыва, спустя четыре с половиной века, армянский народ на значительной части своей исторической территории восстанавливает самостоятельную государственность, которая известна как царство Багратидов. Багратидское царство сохраняло приобретенную независимость, преодолевая большие трудности. Оно вынуждено было бороться как против внутренних центробежных сил, так и против захватнических притязаний соседних арабских эмиратов. С 923 г. создались условия для сравнительно мирного развития, и Багратидское царство целое столетие переживает экономический и культурный подъем. Хотя этот мирный период и нарушался внутренними и внешними войнами, однако они носили локальный характер. В 1045 г., с падением столицы Ани, Багратидское царство прекратило свое существование и вошло в состав Византии.

Исторические события, развернувшиеся в середине XI в., приносят новые бедствия армянскому народу—начинаются нашествия кочевых отсталых племен турок-сельджуков (1048—1049 и 1064 гг.), которые завершаются завоеванием почти всей Армении. Но недолго длится сельджукское владычество. Огромное государство сельджуков конгломеративного типа, объединявшее находившиеся на различном уровне развития народы и племена, уже в начале XII столетия начинает распадаться на десятки самостоятельных владений. После падения централизованного турко-сельджукского государства, на территории Армении, в основном в северо-восточных и южных горных областях, образуются несколько мелких царств и княжеств, которые, однако, не сыграли серьезной политической роли и вскоре были поглощены более сильными соседними сельджукскими эмиратами.

На дальнейшее политико-экономическое и культурное развитие Армении второй половины XII и первых десятилетий XIII вв. оказывает серьезное влияние союз двух братских народов—армянского и грузинского. Объединенные армяно-грузинские силы под предводительством армянского княжеского рода Захарянов (Захаридов) освобождают от сельджукского ига многие северные области Армении. Освобожденные земли царица Тамара (1184—1213) отдала под управление Захарянов. Так образуются владения Захарянов, которые в начале XIII в., расширяются за счет отвоеванных южных областей Армении. Хотя эти владения входили в состав грузинского царства, однако Захаряны, занимавшие самые ответственные посты при грузинском дворе, внутренние дела подвластных им районов вершили самостоятельно и даже на-

зывались армянскими царями. В период их власти страна переживала экономический и культурный подъем, который был приостановлен завоеванием Армении монголами (1234—1236 гг.).

Монгольское завоевание стало роковым для армянского народа: опустошительные нашествия, непосильные подати постепенно разоряли страну. Массовой становится эмиграция армян, надеющихся обрести благоприятные условия существования за пределами родины. Переселение пагубно отразилось на развитии экономики и культуры страны. Однако, не во всех завоеванных монголами областях Армении культурно-экономическая жизнь восстанавливается сразу. В некоторых, как например в Сюнике, князья которого пользовались льготными правами у высшей монгольской знати, сохранилось прежнее положение. Относительное благосостояние сохраняют также некоторые армянские города—Арчеш, Карин, Хлат и др., находящиеся на стыке торговых путей связывающих Восток и Запад.

В истории армянского народа X—XIII вв. важное место занимает образовавшееся в Киликии армянское государство, которое просуществовало около трех веков—с 1080 по 1375 гг.

В Киликию, находящуюся в юго-восточной части Малой Азии, на северо-восточном берегу Средиземного моря, армяне начали переселяться из различных районов исторической Армении еще при армянском царе Тигране II (95—55 г. до н. э.), но массовое переселение происходит с VIII в., вследствие чего уже в X—XI вв. большинство населения Киликии составляли армяне. Здесь армянская знать образует княжества, среди которых в XI в. наиболее значительным было княжество, основанное в горной Киликии князем Рубеном. Впоследствии, усилиями Рубена и его преемников, оно превратилось в независимое Киликийское армянское царство, которое со второй половины XII в. и почти весь XIII в.—в период своего расцвета и могущества—занимало значительную территорию и было сильным, богатым и развитым во всех отношениях государством. Киликийское армянское государство было крупным центром политической и культурной жизни армянского народа.

Таковой была в наиболее общих чертах та политическая ситуация в Армении, в условиях которой протекала экономическая и культурная жизнь армянского народа в X—XIII вв. Эта ситуация дала возможность народу развернуть свои творческие потенции и создать как материальные, так и духовные ценности и пережить общественный прогресс.

В X—XIII вв. значительные перемены произошли и в сельском хозяйстве, которое достигло такого уровня развития, что его продукция не только покрывала внутренние нужды, но и широко экспортировалась как из коренной Армении, так и из Киликийского армянского государства.

Бурное развитие переживают ремесла, и на более широкой основе происходит отделение ремесла от сельского хозяйства и его концентрация в городах. Само развитие ремесла сопровождалось углублением разделения труда, специализацией и совершенствованием орудий производства. В X—XIII вв. в Армении насчитывалось свыше ста видов ремесел¹. Изделия ремесленного производства, удовлетворяющие потребности внутреннего и внешнего рынка, пользовались спросом во многих странах.

Развитие сельского хозяйства и ремесленного производства содействовало росту торговли и городов. С расширением товарно-денежных отношений в городах появляются обладатели значительных денежных состояний, именуемые мецатунами (*մեծաւորներ*), которые зачастую приобретали земли, получали возможность собирать налоги с населения и превращались в новых феодалов.

Во внешней торговле большую роль играло Киликийское армянское государство². Этому способствовало и то немаловажное обстоятельство, что в XII в. из восточного побережья Средиземного моря самым надежным для купцов Запада и Востока было киликийское побережье, так как другие восточные берега Средиземноморья были завоеваны турками-сельджуками, которые находились во враждебных отношениях с Европой. Европейские купцы предпочитали совершать товарообмен с восточными купцами в киликийских городах. Естественно, киликийцы не оставались безразличными к этому явлению и сами активно вовлекались в эту торговлю. Киликийское государство содействовало внешней торговле, ибо получало от нее большие выгоды. Известно, что Киликия имела торговые договоры с купцами Генуи, Венеции и других городов Европы. Киликийский царский двор давал им некоторые привилегии.

В X—XIII вв. появляются большие города, которые становятся не только административными центрами — крепостями или центрами транзитной торговли, какими были они в период раннего феодализма, но и очагами, играющими серьезную роль в экономике страны. Такими городами являлись Двин, Ани, Арцен, Ерзынка, Хлат, Карс, Ван, Маназкерт, Арчеш и др. в коренной Армении и Айас, Корикос, Тарс, Адана, Маместия, Сис и др. в Киликийском армянском государстве.

Вышеуказанные сдвиги приводят одновременно к углублению социального расслоения населения города и деревни. Наряду с состоятельными слоями общества мы видим массу закабаленных и свободных земледельцев, ремесленников и прочего рабочего люда, выполнявшего за ничтожную плату всякого рода черную работу.

На почве углубления классовых противоречий усиливается борьба народных масс против господствующих феодальных порядков и освящающей ее церкви. Самым значительным из них было тондракийское движение, возникшее в селе Тондрак близ оз. Ван в конце IX в. и нашедшее широкое распространение в Армении. Движение выдвинуло своих руководителей, среди которых особо выделяется его основоположник и идеолог Смбат Зарехаванци. Произведения самих тондракийцев не дошли до нас, так как они были сожжены и уничтожены их противниками — официальными представителями церкви и господствующего класса. Работы последних, хотя и тенденциозные, написанные с целью опорочить учение представителей этого движения, тем не менее дают нам исторический и теоретический материал о тондракийцах, на основе которого можно составить некоторое, более или менее полное, представление о главных принципах тондракийцев.

Тондракийское движение по существу было широким социальным движением народных масс, направленным против господства церкви и феодальной эксплуатации. Нося религиозную форму, оно являлось выражением классовой борьбы. Это движение не было однородным; в нем участвовали различные слои общества, со своими социальными интересами и общественной психологией. Поэтому оно имело как радикальное, так и умеренно-консервативное крыло. Тондракийцы в целом не только отвергали феодальные порядки, но одновременно выдвигали свою социальную программу и пытались ее осуществить на практике. Сохранились сведения о том, что они требовали социального и имущественного равенства людей. В некоторых общинах тондракийцев осуществлялся принцип имущественного равенства и делались попытки возврата к раннехристианским общинам.

Тондракийцы требовали упростить религиозный культ; они отвергали такие религиозные культовые обряды, как причащение, крещение, венчание, обедня, жертвоприношение и т. п. Они отрицали божественную природу Христа и почитали его в качестве человека, не имеющего никаких божественных свойств. Этим они отвергали христианский догмат о святой троице, идею воскресения Христа. Они считали ложным религиозное учение о загробной жизни. Единственная человеческая жизнь — это земная, сле-

довательно, человек должен пользоваться ее благами. Исходя из этого, тондракийцы отвергали важнейшие догматы церкви (грех, страшный суд, наказание—возмездие) и, на этой основе, все то, что связано с исповедью, покаянием и т. д.

Руководствуясь своим пониманием богопочитания, тондракийцы пересматривали господствующие принципы о церкви и духовенстве. Более радикальное крыло вообще отвергало необходимость церкви и духовенства, разрушало церкви, ликвидировало духовенство и институт религиозных церемоний, считая их средством обмана народа. Что же касается умеренного крыла, то его приверженцы, будучи сторонниками сохранения церкви и духовенства, стремились упростить религиозный культ и свести до минимума его обряды.

Социально-политическая теория тондракийцев основывалась на принципе равноправия людей. В организованных ими общинах они ликвидировали сословные различия, имущественное неравенство и провозглашали членов общины равноправными. Сохранились высказывания, говорящие о том, что принцип равенства они распространяли и на женщин, допуская свободный, наравне с мужчиной, выбор друга жизни и т. д.

Вышеуказанные идеи являются главными в мировоззрении тондракийцев. Тондракийское движение имело своих предшественников в лице павликиан, но тондракийцы радикализмом своих основных положений пошли намного дальше.

Тондракийское движение было жестоко подавлено. Часть тондракийцев выселяется в Малую Азию, Болгарию, Фракию и т. д., другая часть, оставшаяся на родине, или отрекается от своего учения, или скрывается в различных частях страны, тайно продолжая верить в свои убеждения.

Вольнодумие тондракийцев, критика ими общественных отношений, феодальных порядков в целом, господствующей идеологии с ее институтами и требование их изменения не могли не отразиться на мышлении эпохи развитого феодализма. Несмотря на то, что письменные источники последователей тондракийцев были уничтожены, тем не менее такое массовое и весьма продолжительное движение, каким было тондракийское, со своим широко распространенным учением, не могло быстро и бесследно исчезнуть. Критика тондракийцами церковно-религиозной идеологии, паразитической сущности сословия духовенства, несправедливости социальной жизни феодального общества и т. д. наложили отпечаток на социально-политические взгляды прогрессивно настроенных мыслителей последующего периода. Идеи тондракийцев настраивали их умы на критическое восприятие явлений действительности, на поиски средства для смягчения обострившихся социальных про-

творечий, для улучшения полной несправедливостями и моральными пороками жизни.

Итак, X—XIII вв. во всех отраслях социально-экономической жизни Армении наблюдаются значительные сдвиги, которые в арменистике получили различную характеристику. Споры идут вокруг вопроса о том, оценивать ли эти сдвиги как явления, присущие лишь развитому феодализму, или как свойственные процессу первоначального накопления капитала и разложения феодализма? Иначе говоря, происшедшие в социально-экономической жизни изменения оставались еще в сфере феодальных производственных отношений или они уже принадлежали буржуазному обществу, хоть и на самой низкой стадии его развития?

К характеристике и оценке социально-экономических отношений X—XIII вв. и связанного с ними вопроса о так называемом армянском Ренессансе, обращались многие арменоведы-историки, экономисты и философы, среди них академики АН Армянской ССР А. Г. Иоаннисян, Л. С. Хачикян, Б. Н. Аракелян, член-корреспондент В. К. Чалоян, доктора наук Г. Г. Габриелян, О. Е. Туманян, А. М. Егиазарян и др.

На основе изучения исторических фактов, а также исследований по данному вопросу, мы пришли к выводу, что в X—XIII вв. Армения находилась на стадии развитого феодализма, а не его разложения и зарождения буржуазных отношений. Скудные исторические данные не дают возможность заключить, что в эти века происходили процессы, свойственные так называемому первоначальному накоплению капитала. Конечно, отдельные явления в общественно-экономической жизни, о которых в первоисточниках сохранились сведения, свидетельствуют о таких сдвигах в экономике, дальнейшее развитие которых могло ознаменоваться зарождением капиталистических отношений и положить начало разложению феодального способа производства. Однако появившиеся эти ростки новых экономических отношений не только не получили широкого развития, но и периодически уничтожались многочисленными разрушительными войнами, главным образом нашествиями отсталых кочевых племен. В силу этого в X—XIII вв. социально-экономические отношения в Армении в целом не смогли выйти за рамки развитого феодализма.

Со второй же половины XIII в., после завоевания Армении монголами, приостановилось ее дальнейшее экономическое развитие, а вслед за этим страна пережила такой упадок, что уже и речи не могло быть о зарождении в этот период новых производственных отношений.

Благоприятные политические и социально-экономические условия в X—XIII вв. создали почву для подъема культуры в Армении.

Одной из отличительных особенностей идейно-культурной жизни исследуемого этапа является значительное возрастание интереса к науке и философии греко-эллинистического мира. Армянские мыслители все чаще обращались к философскому и научному наследию как античного периода—к трудам Аристотеля, Филона Александрийского, Порфирия, Дионисия Фракийского и других представителей греко-эллинистического мира, так и к трудам национальных представителей науки и философии, в частности Давида Непобедимого (V—VI вв.), Егише (V в.), Анания Ширакаци (VII в.) и др. Если на предыдущем этапе в научно-просветительских центрах внимание уделялось главным образом богословским работам, то в X—XIII вв. усиливается интерес к так называемой «внешней», т. е. не-богословской, светской литературе. Естественно, в результате увеличения масштабов этого явления усиливается процесс секуляризации знаний.

Как знаменательную перемену в культурной жизни страны в первую очередь следует отметить расширение сети просвещения. Культурно-просветительские очаги, созданные при покровительстве и материальной поддержке феодальных домов Багратуни, Захарянов и др., а в Киликии—армянского царского дома и князей, сыграли важную роль в распространении и развитии письменности и науки. Из переживших расцвет школ высшего типа (средневековых университетов) можно упомянуть школы Гладзора, Тагева, Нарека, Санаина, Дпреванка и др. в коренной Армении и школы Черной горы, Большого камня, Дразарка и др. в Киликии. Много было школ при монастырях, имелись также светские школы в городах. Некоторые из них получили широкое признание, куда приезжали учиться из разных районов Армении. Существовали тесные связи между культурно-просветительскими центрами Киликийского армянского государства и коренной Армении.

Большой размах принимает размножение рукописей, которые художественно оформлялись с большим искусством и любовью. Возникают библиотеки при школах и церквях, некоторые из них имели до десяти тысяч рукописей.

Переживает подъем медицина, появляются выдающиеся врачи и богатая медицинская литература. Сохранились сведения о том, что в Армении в XIII в. существовали специальные медицинские учреждения, где с целью изучения анатомии и физиологии человека и обучения будущих медиков производились вивисекции³. Большой интерес представляет труд талантливого врача Мхитара

Гераци «Утешение при лихорадках». Описывая и анализируя совершающиеся в человеческом организме процессы, причины их возникновения и течения, Гераци объясняет все это свойствами тела, закономерностями, присущими самой материи и отрицает причастность к этим процессам духовных, сверхъестественных сил. Рассматривая изменения в организме как результат взаимосвязи и взаимовлияния тела и внешней среды, средневековый врач тем самым заложил основы дальнейшего закрепления научно-материалистических тенденций. В этой связи особое значение имеет учение Гераци о душе, согласно которому душа есть не нечто сверхъестественное, а имеет тонкую телесную (воздушную) природу, теснейшим образом связанную с телом человека и подчиненную его закономерностям. Душа в теле выполняет особые функции, которые могут быть нарушены при отклонении от нормальных процессов, совершающихся в организме. Эти мысли о душе в дальнейшем послужили основой для философских и гносеологических обобщений Ованеса Ерзынкаци Плуза.

Как новое явление в культурной жизни страны особо следует отметить возникновение письменного законодательства. Первую попытку создания свода законов сделал в первой половине XII в. Давид, сын Алавика. В дальнейшем это дело было продолжено Мхитаром Гошем (ум. в 1213 г.), создателем «Судебника»—замечательного памятника юридической мысли средневековья. Свод законов создает также Смбат Гундстабль в 1265 г. для Киликийского армянского государства. Заслуга Мхитара Гоша заключается в том, что он создал письменно зафиксированный свод законов—«Судебник», который явился отражением требований усложнившейся социальной жизни. «Судебник» имел большой общественный резонанс и распространение. Гош находил, что для регулирования общественных отношений необходимы канонические и светские нормы, поскольку человек есть неразрывное единство двух начал—души и тела. Каноны есть исправители души, а светские законы—исправители тела. Исходя из этого, Гош разделил «Судебник» на две части: «Церковные каноны» и «Светские законы»⁴. Соответственно он признавал два суда—церковный и светский. При оценке этого взгляда необходимо учитывать историческую эпоху Гоша, порождением и выразителем которой он был.

Значительное развитие переживает историография в лице ее крупных представителей Ованеса Драсханакертци (ум. 931 г.), Степаноса Гаронаци (II пол. X и начало XI вв.), Аристакеся Ластивертци (XI в.), Маттеоса Урхаеци (II пол. XI и 30-е годы XII вв.), Киракоса Гандзакеци (ум. 1272 г.), Степаноса Орбеляна (XIII в.) и многих других, в чьих трудах содержатся ценные сведения не только по истории армянского, но и многих народов Закавказья и



Передней Азии. Это обстоятельство указывает не только на национальное, но и интернациональное значение армянской историографии. Не случайно поэтому, что многие из них переведены на другие языки мира и являются важными источниками для изучения истории народов Востока.

Нового уровня достигает художественная литература, в частности поэзия, в лице поэтов Григора Нарекаци (948—1003 гг.), Нерсеса Шнорали (1102—1173 гг.), Фрика (1234—1315 гг.), Константина Ерзынкаци, Ованеса Ерзынкаци (XIII в.) и др. В поэзии появляются новые мотивы, в особенности мотивы любви, и литература постепенно становится на светский путь развития. Развивается жанр басни. В баснях Мхитара Гоша и Вардана Айгекци (XII—XIII вв.) критикуются многие стороны социальной и нравственной жизни общества, поведение духовенства.

Новых высот достигает армянская архитектура, которая, продолжая традиции V—VII вв., создает замечательные памятники зодчества—церкви, дворцы, гостиницы, школы, бани, мастерские, крепости, мосты, жилые дома и т. д. Многие из них, сохранившиеся по сегодня, вызывают восхищение своим высоким искусством и большим строительным мастерством, многообразными тонкими орнаментами и скульптурными изображениями. Переживают развитие также живопись, театр и музыка.

Наряду с развитием других областей армянской культуры в X—XIII вв. развивалась и научно-философская мысль, выдвинувшая таких крупных ученых-философов своего времени, как Григор Магистрос (990—1058 гг.), Иоанн Саркаваг (ум. 1129 г.), Нерсес Ламбронаци (1153—1198 гг.), Ованес Ерзынкаци (30—90 гг. XIII в.), Ваграм Рабуни (XIII в.), Иоанн Воротнеци (1315—1388) и др.

3

Григор Магистрос является самой крупной фигурой начального этапа философской мысли эпохи развитого феодализма, который известен также под именем Григора Пахлавуни, или Бджнеци. Он из тех редких представителей философской мысли средневековья, который, будучи ученым, оставившим письменное наследство, не принадлежал к духовному сословию.

Григор Магистрос происходил из княжеского дома Пахлавуни, который играл большую роль в Багратидском царстве в политическом и культурном отношении. Григора Пахлавуни стали именовать Григором Магистросом после того, как его назначили магистром (наместником-военачальником) византийских южных владений в Армении и северной части Междуречья. Произошло это, когда византийский царь Мономах (1042—1054), с целью

упразднения Багратидского царства, пригласил в Константинополь царя Гагика II и предложил ему отречься от престола и взамен получить земли во владениях Византии. Не имея выхода, Гагик II вынужден был согласиться. Его примеру последовал также Григор Пахлавуни, который был вместе с царем.

О жизни и деятельности Григора Магистроса нет подробных сведений. Известно, что он родился в 990 г. и жил 68—69 лет. Он сам сообщает⁵, что получил солидное образование, владел греческим и перевел на армянский ряд философских работ. В литературном наследии Магистроса большое место занимают его письма, адресованные примерно 40 лицам, занимавшим различное положение в обществе и принадлежащим к различным сословиям. Эти письма свидетельствуют о его широких и глубоких знаниях в области греческой и эллинистической науки и культуры. В них многократно упоминаются имена Аристотеля, Платона, Сократа, Эпикура, Парменида, Пифагора, Гипократа, Галена, Порфирия, Филона, Олимпиадора и многих других. Магистрос не только упоминает их, но по различному поводам и ссылается на их высказывания для доказательства или опровержения тех или иных положений. Важны и существенны в данном случае не столько его глубокие знания, сколько то отношение, которое он проявлял к греко-эллинистической культуре, всячески стремясь сделать ее достоянием образованного армянского общества.

Важной положительной чертой армянской философии эпохи развитого феодализма является сохранение и развитие отдельных ценностей греко-эллинистической мысли и их распространение в очагах культуры того периода. Восхваление и пропаганда в X—XIII вв. отчужденных от религии «светских» знаний начинается с Григора Магистроса. Он первым проявил положительное отношение к науке и культуре греко-эллинистического мира, стремился пробудить интерес к ним и включить их в программу обучения, расчищая этим дорогу для дальнейшего развития светских знаний⁶.

Заслуга Магистроса заключается еще и в том, что он призвал обратить внимание и поднять на должную высоту изучение армянской культуры предыдущего периода, в частности трудов таких крупных философов и ученых, как Давид Анахт (Непобедимый) и Анания Ширакаци. С этой точки зрения он является как бы мостом, через который проходит путь от научно-философской мысли раннефеодальной эпохи к периоду развитого феодализма.

Значительна роль Григора Магистроса в области распространения в Армении науки и просвещения. Он не только увещевал влиятельных людей своего времени не жалеть средств для создания школ, но и сам развивал практическую деятельность в этом направлении. Его культурно-просветительская деятельность не

ограничивается основанием школ, как высших, так и средних; он читал лекции, имел учеников в разных культурных центрах страны, по отношению к которым выполнял роль мецената, принимал участие в составлении учебных программ и т. д. Магистросу принадлежит заслуга составления учебного пособия на основе различных толкований «Грамматики» Дионисия Фракийского, которое в течение трех веков (вплоть до создания Ованесом Ерзынкаци нового учебника), пользовалось большой популярностью и являлось основным пособием для изучения грамматики, а также искусствоведения, философии, риторики, ибо грамматика той эпохи охватывала и вопросы этих наук.

В мировоззрении Григора Магистроса сосуществуют две противоположные тенденции. С одной стороны, как сын своей эпохи, он высоко ставит веру, богословские принципы, а с другой—выдвигает требование расширить естественнонаучные знания, обратить серьезное внимание на античную науку и философию, которые, как известно, не совместимы с христианской религией. В письмах Магистроса неоднократно выражается глубокая симпатия к небогословским, так называемым «внешним» знаниям. Не случайно, в этой связи, та оценка, которую он дает ученому-монаху некому Григору Хндзаци, рекомендуя последнего царю Гагику. Как доказательство его учености Магистрос в первую очередь указывает на его «прекрасные знания внешних (т. е. небогословских. —Г. Г.) книг»⁷. Однако средневековый мыслитель не замечает этого противоречия. Более того, он полагает, что естественнонаучные знания помогают постижению мудрости богословия. Призывая изучать греко-эллинистическую науку и философию, учения лучших представителей науки и философии армянской действительности прошлого—Давида Непобедимого и Анания Ширакаци, Магистрос не подозревал, что этим вводит чуждые идеи в круг богословия. Он еще не пришел к пониманию того, что естественнонаучные знания логически не совместимы с догмами религии.

Иоанн Саркаваг, или *Имастасер* (дословно—любитель мудрости) среди армянских мыслителей XII в. занимает особое место. Он был известен как ученый, педагог, реформатор армянского календаря и пользовался большим авторитетом и уважением не только в Армении, но и за ее пределами, в частности в Грузии. Как и о многих средневековых мыслителях, об Иоанне Саркаваге также не имеется полных биографических данных. Знаменитые, арменоведы Алишан, Зарбанальян, Абегиан, Воскян и др., касаясь биографии Саркавага, с сожалением говорят о том, что о его жизни и деятельности, которая, по всей вероятности, была очень богатой и разнообразной, до нас дошли лишь отдельные и скудные сведения, а то, что дошло через историков Самуела Анеци, Киракоса

Гандзакеси, Вардана Аревелци, Мхитара Айриванеци, иногда имеет противоречивый характер.

Некоторые данные о жизни Саркавага содержатся в сравнительно недавно найденной в армянских манускриптах и изданной краткой биографии Иоанна Саркавага⁸, написанной неизвестным автором. Но и этот источник не дает точных сведений о его годе рождения. Исходя из двух достоверных фактов, сохранившихся в биографии Саркавага (что он скончался в 1129 г. и дожил до глубокой старости), можно заключить, что годы его рождения колеблются между 1045—1055 гг.⁹.

Как явствует вышеупомянутая биография, родители и близкие Саркавага придавали серьезное внимание делу его воспитания, а сам он проявил большую любовь к знаниям, усердие и упорство к их приобретению и незаурядные способности.

Деятельность Саркавага протекала в городе Ани, где он активно занимался обучением молодого поколения. Его биограф указывает, что он как педагог пользовался большой популярностью, и к нему из различных районов Армении стекалось множество слушателей, учеников¹⁰. Его школа среди других учебных заведений Армении славилась высоким образовательным уровнем. Здесь наряду с богословием преподавались и «внешние» науки: философия, математика, грамматика, риторика, космография, поэтика и другие, изучались труды Аристотеля, Дионисия Фракийского, Филона Александрийского и т. д. Школа Саркавага дала много выдающихся мыслителей, которые стали достойными продолжателями дела своего учителя в различных областях Армении¹¹. Биограф указывает, что Саркаваг служил образцом высоких моральных качеств для своих современников.

Дошедшие до нас труды Саркавага невелики по своему объему, но число их внушительно. Они разнообразны по тематике, носят математический и философский, нравоучительный и педагогический, естественнонаучный и религиозно-богословский, исторический и толковательский характер. Часть из них уже издана, но многие еще находятся в рукописном виде. Заголовки его работ и некоторые другие факты говорят о том, что Саркаваг обращался к письменному изложению в основном в тех случаях, когда его просили высказать свое мнение по тем или иным вопросам. Доказательством этому является то обстоятельство, что в заголовках некоторых его работ указывается, по просьбе кого они были написаны. Филологический-текстологический анализ мы попытались доказать, что перу Саркавага принадлежат также толкования некоторых сочинений Филона Александрийского¹².

Большую работу проводил Саркаваг по редактированию и корректированию искаженных переводных трудов древних авторов.

Среди них произведения Гермия, Филона, Дионисия Ареопагита, Григория Нисского, Аристотеля, Порфирия, Давида Непобедимого и многих других, общим числом более 50 трудов¹³. С целью распространения знаний Саркаваг составил сборник трудов, которые затем размножались в различных центрах армянской письменности. Как знаменитый и авторитетный ученый, он редактировал также работы своих современников¹⁴. Все это говорит о той огромной культурно-просветительской работе, которую развернул средневековый мыслитель.

Нерсес Ламбронаци (1153—1198) жил и творил в Киликийском армянском государстве. Он был княжеского происхождения, и его ближайшие родственники имели значительный вес не только в Киликии, но и во всей Армении; двое из них—Нерсес Шнорапи и Григор Тга—были католикосами (главами) армянской церкви еще при жизни Нерсеса Ламбронаци. Его мать была образованной женщиной и уже в детстве обучила своего сына греческому языку. До 16 лет Ламбронаци учился при монастырской школе Скевра, которая являлась одним из наиболее знаменитых культурных центров Киликии, имела богатую библиотеку, образованных архимандритов-учителей. Ламбронаци получил широкое и всестороннее для своего времени образование и владел несколькими языками—греческим, латинским, сирийским и еврейским.

В 1175 г. Ламбронаци возводится в сан епископа и назначается начальником Тарсонской епархии. Это назначение он принял без восторга, ибо считал, что для такой должности он слишком молод. Однако, вступив в нее, Ламбронаци сразу же развернул активную деятельность и последовательно боролся за претворение в жизнь своих идеалов и убеждений. Он был очень озабочен проблемами общественной жизни и всячески старался быть полезным людям. С этой точки зрения характерен тот факт, что полученные в наследство от отца 30000 золотых он разделил на три части и израсходовал для помощи бедным, на размножение рукописей, а также на нужды церкви и просвещения¹⁵.

Значительна также государственная деятельность Ламбронаци. В 70—90 годах он принимал активное участие во внешних сношениях Киликийского армянского царства. Как владеющего иностранными языками и искусного оратора, его постоянно делали участниками в переговорах царского двора с различными государствами, в частности с Византией. Он возглавил делегацию, направленную в Константинополь царем Левом II. Что же касается внутреннего управления страной, то как известная личность, стоящая близко ко двору (некоторое время он был делопроизводителем Киликийского государства), он принимал деятельное участие в руководстве страной.

Нерсес Ламбронаци скончался в 1198 г. в 45-летнем возрасте. Несмотря на бурную общественную и государственную деятельность, он оставил богатое литературное наследие. Сохранилось множество разножанровых трудов: объемистые толкования, речи, проповеди, панегирики, письма, стихи и т. д. Общее число работ, известных арменистике, доходит до 35¹⁶. Приблизительный объем по современным изданиям книг среднего формата составит более двух десятков томов. Труды Ламбронаци при его жизни и в дальнейшем многократно переписывались, и в сборниках-рукописях имеется большое количество экземпляров его работ. Это обстоятельство свидетельствует о том, что его труды пользовались популярностью в армянских культурно-просветительских центрах и, следовательно, сыграли значительную роль в идеологической жизни Армении того времени. Следует отметить, что его, как мыслителя и деятеля, больше волновали общественно-политические проблемы, чем сугубо философские и естественнонаучные. Изучая труды Ламбронаци, можно убедиться, что он выступал преимущественно как публицист, который все свои знания пытался использовать для решения задач, поставленных общественной жизнью.

Ованес Ерзынкаци является одним из крупных представителей философской мысли XIII в. В средневековых армянских манускриптах сохранилось более 60 названий его трудов, один естественнонаучный трактат, переложенный также в стихотворной форме¹⁷, 22 стихотворения и около 60 четверостиший¹⁸. Изучение этого наследия показывает, что в его лице XIII в. выдвинул мыслителя с большой эрудицией и широким кругозором, в работах которого рассматриваются многочисленные вопросы, связанные с философией, естествознанием, медициной, педагогикой, психологией и другими областями средневековой науки.

Сведения о жизни и деятельности Ерзынкаци дают главным образом его труды. Согласно этим данным, он получил свое образование в монастыре святого Минаса близ города Ерзынка, находящегося в Западной Армении (ныне в Турции), где он и родился. Сам Ерзынкаци пишет, что некоторое время он был учеником прославившегося в свое время учителя Вардана Аревелци, имя которого он упоминает в своих трудах благодарностью.

Как большинство средневековых армянских мыслителей, он был церковнослужителем. Но Ерзынкаци не был из тех представителей духовенства, которые целиком посвящают себя церковно-религиозным задачам. Он был человеком, жаждущим знаний, имеющим широкие научные и общественные интересы. Даже скудные данные о его жизни и деятельности свидетельствуют о том, что он много путешествовал, был в Иерусалиме (1281 г.), в Кили-

кии (1281—1284 гг.), в Грузии (1285) и в различных областях Армении. Всюду он развивал общественную и научно-педагогическую деятельность, стремясь содействовать распространению знаний и просвещения. Известно, например, что он выступал перед широкой публикой в городах Киликийского армянского царства—в Сисе, Анаварзе, Дразарке, в Грузии—Тифлисе и др. Он был широко образованным для своего времени мыслителем, знал античных авторов, изучал научно-философскую литературу не только христианских народов, но и мусульманских. Примечательна его работа «Выдержки из книг мусульманских философов»¹⁹, являющаяся своеобразным изложением мыслей арабских и персидских ученых по различным вопросам естествознания и философии. Эта его работа свидетельствует о том, что он стремился сделать достоянием армянского народа достижения научной мысли соседних с Арменией нехристианских народов.

Среди сочинений Ерзынкаци большую историческую ценность представляет составленный им сборник толкований труда Дионисия Фракийского «Искусство грамматики», в котором по вопросам, в отдельных главах, он скомпоновал толкования «Граматики» шести армянских авторов: Давида Философа, Мовсеса Кертота, Амама Аревелци, Барсега, Степаноса Сюнеци и неизвестного автора. Причем, как указывают исследователи²⁰, эту задачу он выполнил с большим умением и мастерством—так, что на основе этой работы можно восстановить некоторые уже затерянные тексты толкований и сличить сохранившиеся. Труд Ерзынкаци имеет предисловие и заключение. Его работа выгодно отличается от составленного сборника Григора Магистроса, который в те времена уже не удовлетворял запросам обучения. Труд Ерзынкаци обобщает все то, что до него было сделано в Армении в области грамматики.

Что же касается исторического и познавательного значения трудов Ерзынкаци в целом, то следует сказать, что они содержат ценный фактический материал об уровне различных наук в Армении, о нравах, быте, обычаях народа, о социально-экономических отношениях и о политической ситуации в Армении.

В своих трудах Ованес Ерзынкаци выступал и как ученый-философ, и как богослов. Он считал, что вера в бога должна проявляться не только в молитвах, но и в практической деятельности людей. «Как некрасиво дерево без плодов и плод не может родиться без дерева, так же и вера человека в действиях благопристойна»²¹, — утверждал Ерзынкаци. Будучи носителем двух взаимоисключающих начал—религии и науки—его мировоззрение, разумеется, не могло быть свободным от противоречий. Как богослов он старался обосновать различные религиозные догмы, но одновременно, как об-

разованный и имеющий глубокие знания ученый, выступал как мыслитель, не зависящий от религиозных догм. В работах Ованеса Ерзынкаци (по сравнению с трудами других авторов X—XIII вв) имеются ответы на многочисленные вопросы о зарождении и строении природы и вселенной в целом, о совершающихся в них процессах, об источниках движения и изменения предметов и явлений природы и т. д.

Ваграм Рабуни, как и Нерсес Ламбронаци, жил и творил в Киликийском армянском государстве, в период, когда оно переживало экономический, политический и культурный подъем.

О жизни и деятельности Ваграма Рабуни известно очень мало. Мы точно не знаем даты и места его рождения и смерти. Имеющиеся сведения говорят о том, что он близко стоял к царскому двору, был канцлером царя Левона III (1270—1289) и как ученый, философ, педагог и оратор, по свидетельству современников, пользовался большим авторитетом и признанием.

На основе филологического анализа некоторых достоверных фактов биографии Рабуни можно утверждать, что он жил в 30—90-х годах XIII в., был канцлером со второй половины 70-х годов, владел одним из европейских языков, если не многими из них²², так как известно, что должность канцлера в Киликийском государстве была «важной должностью», а переписка с папством и с иностранными государствами составлялась также на языке этих государств²³.

От Ваграма Рабуни до нас дошло довольно солидное творческое наследие. В Матенадаране хранится несколько вариантов комментариев к «Категориям» и «Об истолковании» Аристотеля, к «Введению» Порфирия, к трудам знаменитого армянского философа V—VI вв. Давида Непобедимого «Определения философии» и «Анализ Введения Порфирия», к книге псевдо-Аристотеля «О мире», к работе Григория Нисского «О строении человека», к сочинениям псевдо-Дионисия Ареопагита. До нас дошли также его пространная и очень ценная с точки зрения выяснения его социологических и общественно-политических взглядов речь, произнесенная им во время коронации (1271 г.), Левона III—царя Киликийского армянского государства, его ответы на многочисленные вопросы религиозного и научного характера киликийского царя Хетума и около десяти религиозно-богословских работ. По поручению царя Левона Ваграм Рабуни в стихотворной форме написал также историю Киликийского армянского государства «История Рубенидов». Кроме последней работы, вышеупомянутой речи, ответов Ваграма на вопросы Хетума и «Анализа Категорий Аристотеля» все остальные труды находятся в рукописном виде и хранятся в Матенадаране. На основании филологического анали-

за его трудов можно заключить, что работы Рабуни комментаторского характера—это лекции, прочитанные в разное время и записанные разными слушателями²⁴.

Анализ произведений Ваграма Рабуни показывает, что в его лице средневековая армянская наука имела прогрессивного ученого-мыслителя, защитника и популяризатора лучших традиций научно-философской мысли своей эпохи.

Ваграм Рабуни является основоположником номиналистического направления в Армении. Его заслуга и роль в этой связи заключается в том, что он впервые в армянской действительности в прямой постановке, широко и обстоятельно проанализировал вопрос о характере универсалий, о соотношении общего и единичного и последовательно решил его с позиций номинализма. Именно с этой точки зрения Ваграм Рабуни в истории армянской философии является основоположником и крупным представителем номиналистического направления.

То обстоятельство, что формирование номиналистического направления в Армении связано с именем Ваграма Рабуни, объясняется прежде всего политическим и культурным уровнем развития Киликийского армянского государства. В XIII в., как уже было сказано выше, киликийская армянская государственность переживала подъем во всех сферах жизни. Благодаря географическому положению, экономическому и политическому могуществу она вышла на международную арену и имела тесные связи с некоторыми важными центрами Европы того периода. Армяно-европейские взаимоотношения охватывали не только область торговли. Естественно, параллельно с торгово-экономическими сделками, имел место также и обмен культурно-идейными ценностями. А Европа XIII в., с точки зрения философских споров, определяется как место бурных столкновений номиналистического и реалистического направлений. Предшествующие века уже выдвинули крупных представителей этих направлений—номиналистов Росцелина (1050—1110), знаменитого Пьера Абеляра (1079—1142), реалистов Гильома (1070—1121), идейного противника Росцелина, Ансельма Кентрберийского (1033—1109) и многих других, которые насыщали философскую атмосферу рассуждениями и различными мнениями о характере универсалий, о соотношении единичного и общего. Разумеется, в процессе идейно-культурного общения с европейцами киликийские армяне не могли игнорировать развернувшиеся споры между номиналистами и реалистами и не перенести это в свою страну, тем более, что внутреннее развитие создало для этого благоприятные условия.

Кроме этого, европейское идейное влияние в те времена распространялось также проникшими в страны Востока крестоносца-

ми и европейскими миссионерами, которые, с целью внедрения в Армении католичества и усиления своего политического влияния, распространяли также достижения европейской философской мысли. Киликийское армянское царство являлось одним из тех ворот, через которые европейская культура проникала в коренную Армению.

Номинализм Ваграма Рабуни имеет свои глубокие корни и в национальном философском наследии, из которого он черпал свои идеи. Рабуни является наследником и продолжателем лучших традиций философии Давида Непобедимого, Анания Ширакаци и Иоанна Саркавага, который прямо высказывал номиналистические мысли. Не вдаваясь здесь в подробности, следует отметить лишь, что историко-философские материалы указывают на тесную связь номиналистических идей Рабуни с предшествующей армянской философской мыслью и свидетельствуют о влиянии видного номиналиста на мыслителей последующего периода.

Иоанн Воротнеци (1315—1388 гг.²⁵) родился 29 января в селе Вахадни Сюникской области, в княжеской семье. Образование получил в известном в свое время Гладзорском университете.

Самым значительным, чего добился Иоанн Воротнеци своей активной и неустанной деятельностью в столь тяжелый для армянского народа исторический период, являются успехи в его культурно-просветительной, педагогической работе, о чем пишут как его современники и ученики, так и мыслители последующих веков²⁶. Усилиями Воротнеци в 1373 г. был создан Татевский университет, который сыграл большую роль в культурной жизни Армении. Трудно переоценить заслуги Воротнеци как создателя, руководителя и учителя Татевского университета, из которого вышли много сведущих, прогрессивных для своего времени вардапетов—ученых монахов. Среди них возвышается фигура ученика Иоанна Воротнеци—Григора Татеваци (1346—1409).

Воротнеци был одним из самых авторитетных и влиятельных руководителей идеологической борьбы, направленной против проникших в Армению католических миссионеров, преследовавших цель переманить армян в лоно католицизма и превратить их в молчаливых исполнителей воли католической церкви на Востоке. Именно при жизни Воротнеци католические миссионеры создают в Армении (в Цорцоре, Мараге, Кырие и в других местах) свои постоянные очаги и, привлекая армянских мыслителей, активизируют свою деятельность²⁷.

В условиях, когда в коренной Армении была утрачена государственность, а Киликийское царство не могло выступать в роли носителя национальной государственности для всего армянского народа, неуклонно повышалась роль армянской церкви как за-

щитницы национальных традиций и культуры. Учитывая это обстоятельство, Воротнеци прилагал усилия к перемещению католикосата из Киликии на родину, в историческую Армению. Его талантливый ученик, а в дальнейшем известный мыслитель Григор Татеваци сообщает, что Воротнеци планировал Гандзасар (в Сюнике) превратить в местопребывание армянских католикосов, так как он находился под властью армянского феодального рода.

Борьба Воротнеци за упрочение догм армяно-григорианской церкви, за сохранение ее самостоятельности носила патриотический характер, так как отстаивала национальные обычаи и традиции армянского народа, самобытность его культуры. Эта борьба велась, в конечном итоге, за дальнейшее сохранение армянского языка, политической и государственной самостоятельности армянского народа.

Деятельность Воротнеци не ограничивалась пределами Сюника. Дошедшие до нас сведения позволяют сделать вывод о том, что он побывал во многих культурных центрах Армении. В 1372—1374 гг. Иоанн Воротнеци и Григор Татеваци побывали в юго-западных провинциях Армении, где развернули культурно-просветительную деятельность: основали школы, организовали переписывание и размножение рукописей и т. д.²⁸ Как сообщает крупный арменовед Г. Алишан, Воротнеци был также в Тифлисе, Иерусалиме, Трапезунде²⁹. В 80-х годах, когда в Армению вторглись орды Тохтамыша, Воротнеци, во избежание встречи с врагами, вместе со своими 60 учениками кочевал с места на место и продолжал свою культурно-просветительную деятельность³⁰.

Иоанн Воротнеци—один из тех мыслителей, труды которого написаны не собственноручно, а его учениками, главным образом Григором Татеваци. Об этом свидетельствуют заголовки его работ, в которых часто указывается, что она записана, составлена или собрана воедино учеником Григором. В текстах работ Воротнеци имеются данные, которые дают возможность предположить, что некоторые его работы—записи лекции, сделанные в основном учениками Григором и Георгом Ерзынкаци. Филологами-источниковедами по сей день еще не составлен полный список трудов Воротнеци, что представляет по ряду причин определенную трудность. Достоверно, что Воротнеци принадлежат анализ трудов Аристотеля «Категории» и «Об истолковании», трактата Порфирия «Введение», толкование сочинения Филона Александрийского «О провидении», истолкования ряда положений Библии, речи, проповеди и т. д. Общее число достоверно принадлежащих Воротнеци работ превышает 16 названий, а общий их объем составит около десяти томов среднего формата современного издания.

Часть перечисленных трудов Воротнеци, как было сказано

выше, является толкованием различных положений Библии, но они не имеют сугубо религиозно-богословского содержания; в них, порой весьма пространно, даются ответы на вопросы по различным областям научного знания. С этой точки зрения проповеди и речи Воротнеци, имеющие «мотто» (темой) из различных частей Библии, являются ярким примером соотношения философии и богословия, примером того, как у средневековых ученых-богословов осуществлялся тезис «философия является служанкой теологии», как они, затрагивая религиозные темы, одновременно выражали свои научные воззрения по различным отраслям знания вообще.

Труды Воротнеци имеют строго логический строй. В каждом из его работ даются ответы на заранее перечисленные вопросы. Свои мысли и соображения он излагает четко, предельно ясно и в основном по пунктам, перечисляя и нумеруя их. В своих работах он упоминает многих иностранных авторов, которых до него армянские мыслители или вовсе не упоминали, или упоминали весьма редко. Заслуживает внимания то обстоятельство, что в длинном списке упомянутых имен числятся и имена Авиценны³¹ (Ибн Сины, 980—1037) и Аверроэса³² (Ибн-Рошда, 1126—1198). Воротнеци чаще всего упоминает имя Аристотеля, ссылаясь на его мысли и положения, о которых порой он знает не из первоисточника, а из вторых рук, часто в неоплатонической редакции. Но в данном случае важно то, что Аристотель для средневекового армянского мыслителя является высоким авторитетом, и он по разным поводам упоминает его «Физику», «Метафизику», «Аналитики», «Толкунку», не говоря о «Категориях» и «Об истолковании», которым он посвятил толкования.

Труды Воротнеци свидетельствуют о его многогранных и глубоких знаниях. Полностью усвоив достижения предшествующей национальной культуры, он был хорошо знаком не только с литературным наследием многих византийских авторов, давно уже переведенных на армянский язык, но и с трудами авторов европейского католического мира—с «Книгой о шести началах» Жильбера Порретанского (ум. в 1154 г.), с различными частями трудов «Сумма теологии» и «Сумма философии» Фомы Аквинского (1225—1274), которые были переведены на армянский язык католическими миссионерами и их армянскими единомышленниками при жизни Воротнеци в 30-х и в начале 40-х годов. Воротнеци был знаком также с философско-комментаторскими и богословскими трудами самих католических миссионеров, развернувших, как уже было отмечено, активную литературную деятельность на армянской земле. Среди этих трудов были «Толкование Шестоднева», «Диалектика», «О пяти общих терминах» и «Книга проповедей» Варфоломея Болонского; «Краткое изложение коммен-

тария на книгу о шести началах», «Краткий анализ «Категорий» Аристотеля», «Анализ книги, именуемой «Об истолковании», «Краткое изложение комментария на «Введение Порфирия» Петра Арагонского; «Краткое изложение о душе», «О добродетелях души» Джона Суинфорда (Английского) и другие³³, которые очень быстро распространились в армянских культурных центрах, о чем свидетельствуют рукописные данные.

Текстологический анализ указанных трудов и их сопоставление с трудами Воротнеци показывают, что в них имеются сходные страницы. Зная многие памятники европейской философской и богословской литературы предыдущего периода и своей эпохи, Воротнеци привнес в армянскую духовную культуру много новых идей и положений, обогатив и подняв ее на новую, более высокую ступень.

ГЛАВА ВТОРАЯ УЧЕНИЕ О БЫТИИ

1

Средневековые армянские философы под понятием «бытие» (*զոյ*), которое они именовали также «сущее» (*է*), как идентичные понятия, понимали предметы и явления природы, мир в целом—землю и небо, включая бога и сверхъестественные существа, в реальности которых они не сомневались.

Учение о бытии с историко-философской точки зрения охватывало главным образом следующие основные вопросы: как возникло бытие? из чего оно состоит? какие ему можно дать характеристики? какими свойствами оно обладает? и т. д. Все остальные вопросы, касающиеся бытия, так или иначе группировались вокруг этих вопросов. Поэтому, затрагивая проблему бытия, средневековые философы пытались дать ответ именно на эти вопросы.

В средние века в Армении, как и в европейских странах, зарождение, возникновение бытия, за редким исключением, связывали с сверхъестественной силой, с богом, решая таким образом основной вопрос философии—соотношение бога и природы—идеалистически, с позиций христианско-религиозного понимания вопроса. Эта точка зрения господствовала также в эпоху развитого феодализма в Армении.

Все представители философской мысли исследуемой нами эпохи не оспаривали того представления, согласно которому бытие, т. е. реально существующий объективный мир, берет свое начало от бога. Бога, как начала начал, невозможно определить, как это делается по отношению к бытию; он не имеет ни опреде-

ленных качеств, ни образа, ни формы, ни количества, ни меры, не имеет материальной, телесной природы, начала во времени, он вечен и не имеет протяженности и т. д.

Григор Магистрос категорически заявляет, что если делается попытка определить бога и приписать ему какие-либо качества бытия, то кем бы она ни была совершена, она является ложью и не соответствует действительности¹. Исходя из этого, единственно правильным учением о возникновении бытия он считал христианское, но одновременно указывал, что человечество пришло к этому правильному учению, пройдя долгий путь исканий. Оценивая с этой точки зрения учения знаменитых представителей греко-эллинистического мира, в частности Платона, Филона, он видел в них долю истины. Он пишет, что в дохристианских учениях «была капля истины о божестве»². Общим недостатком дохристианских вероучений он считал то, что они не признавали бога как единого, нематериального, неопределяемого сущего и приписывали ему определенные свойства, между тем бог—это духовное сущее, лишенное материальности, следовательно, он лишен всяких качеств материи, и его можно познать лишь внутренне. Магистрос отождествлял бога со «словом», ставя рядом эти два понятия и употребляя их как синонимы³. В этом проявляется влияние филоновского учения о логосе.

В вопросе о зарождении бытия, мира в целом, Иоанн Саркаваг стоял на христианско-религиозных позициях, но в этом вопросе интересным у средневекового ученого является то, что он не слепо пересказывал религиозное представление вопроса, а старался логически осмыслить его, прибегая с этой целью к философским категориям, в частности к аристотелевскому учению о возможности и действительности. Игнорируя материалистическое содержание аристотелевского учения о категории возможности и действительности, Саркаваг представляет процесс сотворения природы следующим образом. Согласно ему, было время, когда существовал только бог, который знал строение всего того, что ныне имеется в природе, т. е. природа, как возможность, таилась в мысли бога. Эта же возможность, как реализация божьей воли, воплощается в действительность.

С идеалистических позиций Саркаваг критикует греческих философов за то, что они первоосновой признают материю, которая таит в себе причину перехода возможности в действительность, из бесформенного, неопределенного состояния в многообразный и определенный мир. Он отвергает и то учение, согласно которому «материя и бог являются сосуществующими»⁴. Опираясь на принципы формальной логики, он пытается найти противоречия и в материалистическом монизме, и в дуализме и опровергнуть их.

Саркаваг берет под сомнение мысль о том, что бог создал мир, бытие из ничего. Его не удовлетворяет такое прямолинейное решение вопроса, тем более, что для разума оно не может быть не только достоверной, но и вероятной истиной. Считая справедливым возражение, что «как может из ничего что-то возникнуть?», он старается религиозное представление сделать приемлемым для разума. Согласно Саркавагу, бог создал мир не из ничего, а из «бестелесного вещества», которое отличается от обыкновенной материи, служащей основой для создания предметов природы, как, например, шерсть является материей для создания ткани. «Бестелесное вещество»—это воля и знание бога и, одновременно, возможность для превращения в действительность. «Мне думается,— пишет он,—что не будет грешно, если волю бога и его знание о строении всего вечного, что впоследствии им было сотворено, кто-либо назовет бестелесным веществом, из чего были видообразованы существующие. Я это называю веществом, имея в виду его не как часть чего-либо или как нечто составляющее строение подлежащего, наподобие шерсти, являющейся основой вязки, а творящую добро, бестелесную волю и возможность <бога>. Ведь отличаются друг от друга вещество—основа подлежащего—и возможность и воля бога, ибо последнее—творящее начало, а первое—сотворенное»⁵.

Разумеется, этими рассуждениями Саркаваг не вносит существенного изменения в креационистское, религиозно-идеалистическое представление о сотворении бытия. В этом вопросе интересным и ценным является то, что он все же не дословно повторяет догмы Библии, а выступает как мыслящий ученый, стремящийся руководствоваться разумом и согласовать библейские принципы с разумом. Будучи самостоятельно мыслящим ученым, выступающим против авторитаризма, придающим большое значение разумному и опытному познанию (об этом будет сказано дальше), Саркаваг одновременно указывал, что сотворение мира богом трудно доказуемо и относится к области веры. «Основываясь на вере,—писал он,—мы знаем, что мир берет свое начало от бога, им же предопределяется и не является самостоятельно возникшим, как утверждают языческие мудрецы»⁶. Такое отношение к вопросу достойно внимания и положительной оценки, если учесть, что оно высказано в условиях требования слепой веры в догмы священного писания, в условиях господства религиозного мышления вообще.

Нерсес Ламбронаци специально не обращается к вопросу о сотворении. Из кратких его высказываний следует, что он также стоит на креационистских позициях. «Бог,—пишет он,—существовал прежде, чем все существующее; он не сотворенное сущее и является творцом природы»⁷. Согласно Ламбронаци, невозможно

мысленно достичь сущности бога, «невозможно сказать, что он есть огонь или есть свет, что он простое или сложное, или сказать, что он имеет какое-то качество»⁸. Существование бога доказывается космологически: «О незримой природе бога мы знаем благодаря его же творению»⁹,—пишет он. В природе имеется определенный порядок, гармония, целесообразность; каждый предмет, каждая вещь имеет свое назначение, закономерности своего становления. Здесь уже у Ламбронаци космологическое доказательство дополняется телеологическим. Все это говорит о существовании бога. Интересно то обстоятельство, что критикуя «языческих философов» за отрицание ими существования единого бога, он пытается исключить из их числа Платона и Аристотеля. «Платон,—пишет он,—в диалоге «Тимей», пространно повествуя о строении вещей, говорит одновременно, что задача заключается в том, чтобы найти творца всех этих вещей... Так же поступает Аристотель в своем труде, в котором он, повествуя Александру о мире, о светилах, о земных существах, говорит одновременно, что они приведены в движение всевышним богом»¹⁰.

В работах Ованеса Ерзынкаци, по сравнению с трудами других авторов эпохи развитого феодализма, имеются более обстоятельные ответы на вопросы о зарождении природы, о совершающихся в ней процессах, об источниках движения и изменения предметов и явлений природы и т. д.

Ованес Ерзынкаци находит, что все сущее (вселенная, природа, человеческое творение) состоит из четырех видов материи: первый вид—материя, из которой берет свое начало мир; второй—материя, из которой состоят звезды и небесные тела; третий—это четыре элемента, из которых состоит природа в целом; четвертый—это «материал для ремесла, как дерево для плотника, железо для кузнеца»¹¹. Такое исходное представление о строении сущего, однако, не ведет средневекового философа к материализму. У Ерзынкаци рассуждения о первом виде материи не имеют логической последовательности и противоречивы. Ерзынкаци признает, что материя, которая легла в основу мироздания, есть ничто, ибо не имеет ни качества, ни количества и не поддается чувственному восприятию и определению. Здесь проявляется идеализм средневекового мыслителя, который принимает более завершённый вид, когда он переходит к вопросу о сотворении.

На основе деления материи на четыре вида Ерзынкаци признает три вида творчества: творчество с целью сотворения, природное творчество и человеческое. Первый вид творчества, согласно Ерзынкаци, присущ богу, который сотворил «явственное» из ничего. О существовании такого вида творчества мы узнаем посредством веры, утверждает Ерзынкаци вслед за Саркавагом, ибо никто не

был свидетелем этого акта¹². Второй вид творчества—«это дело природы», которая является творцом после бога. «Имея четыре элемента как материю, природа творит растения и животный мир, плавящиеся вещества и драгоценные камни»¹³, словом все то, что существует в ней. Третий вид творчества—это человеческое, который охватывает все то, что создает человек в процессе творческой, созидательной деятельности. Сравнительный анализ этих видов творчества, по Ерзынкаци, может выявить много интересных сходств и различий. Сам он указывает, что последние два вида—природное и человеческое—дополняют друг друга.

Развивая идеи своих предшественников—мыслителей-философов V—VII вв. Египта и Ширакаци, Ованес Ерзынкаци довольно последовательно придерживается той точки зрения, что бог сначала создал четыре элемента и только после этого части света и все разнообразие природы¹⁴. Эта точка зрения несколько отличается от традиционно-библейского представления, согласно которому бог сначала создал небо и землю и тем самым элементы—воздух и огонь, землю и воду. Она послужила для Ерзынкаци основой видеть в возникновении мира в целом, помимо вмешательства самого творца, также моменты естественной закономерности, исходящей из свойств самих четырех элементов. Например, весовые различия послужили основой, чтобы огонь поднялся выше всех трех элементов и, окружив их, создал огненную сферу, земля же поместилась в центре, а вода и воздух—между ними. Для наглядности он проводит следующую аналогию: «Как если возьмешь песок, воду и растительное масло и поместишь их в глиняную посуду, то песок сядет на дно, вода будет поверх него, масло—выше воды, а глиняный сосуд будет содержать их в себе, подобно этому и расположились четыре элемента»¹⁵. В одной из своих работ, представляя становление земли из хаотически смешанных друг с другом элементов, он так описывает весь этот процесс, что он воспринимается лишь как естественная закономерность, в которой нет участия бога¹⁶.

Однако будет преувеличением и идеализацией представить дело так, будто в системе воззрений Ерзынкаци в вопросе о становлении мироздания игнорируется роль сверхъестественной силы, роль бога, которая ограничивается лишь созданием четырех элементов. В данном вопросе Ерзынкаци непоследователен и противоречив. Познавательное значение взглядов средневекового мыслителя о возникновении мира в целом и, в частности, земли заключается в том, что они содержат отдельные мысли и положения, говорящие о естественных процессах при возникновении мира, столь редко встречающиеся в средневековой религиозно-идеалистической литературе.

По вопросу о возникновении бытия определенный интерес представляет концепция Иоанна Воротнеци, который в данном вопросе развивает положения своих предшественников, в частности Саркавага и Ерзынкаци. Вслед за Ерзынкаци, Воротнеци различает три вида творчества: искусства или ремесла¹⁷, природы и бога. Первый вид творчества, поясняет Воротнеци, осуществляется при наличии определенного материала, к примеру, древесины, шерсти и т. д. Это творчество не меняет сути материи, а лишь придает ей различные формы и случайные для ее сути свойства. В отличие от этого вида, вид природного творчества является шагом вперед, ибо «Природа обладает большими возможностями, чем искусство, ибо маленькая основа достаточна для нее и к этому маленькому основанию она многое добавляет... Природа, беря в основу простую материю, прибавляет к ней не только случайную форму, но и существенный вид»¹⁸. Итак, творения искусства и природы сходны тем, что обе нуждаются в материи, но отличаются результатами творчества. Существенно от них отличается третий вид творчества—божественное, «ибо оно дает созданию не только случайную форму, как ремесленник, или же существенный вид, как природа, а творит и материю, ибо оно не нуждается ни в какой основе, подобно искусству и природе, а само создает основу и придает ей случайную форму и существенный вид»¹⁹. Поэтому божественное творчество неповторимо как по содержанию, так и по форме; оно присуще только богу и вытекает из его совершенной и превосходной сущности.

Воротнеци утверждает, что бога невозможно охарактеризовать теми положительными понятиями, которыми определяются предметы и явления природы. Если дать такое определение, то, во-первых, возникнут следующие четыре вопроса: существует ли? что он есть? какова его сущность? для чего он существует?²⁰ во-вторых, бог воспринял бы противоположные определения; в-третьих, бог имел бы случайные (привходящие) признаки; в-четвертых, имел бы качественную определенность, каковую имеют все подлежащие; в-пятых, подвергался бы изменению; в-шестых, подвергался бы влиянию²¹. Поэтому бога Воротнеци определяет понятиями, отрицающими наличие того или иного свойства в предмете. отрицающими существенные качества наличного бытия, т. е. применяет метод отрицательной теологии. Отделяя божественное бытие от реального, природного, Воротнеци определяет его верховным бытием, по сравнению со всем остальным—бытием величественным, бытие, которое не возникло из чего-нибудь, не имеет начала, вечно, совершенно и является причиной всего существующего²².

Доказательством бытия бога, согласно Воротнеци, является,

во-первых, то, что в природе четыре противоположных элемента соединяются. Это не могло иметь места без воли бога; во-вторых, то, что в природе имеется движение. Здесь он ссылается на Аристотеля. Он пишет: «В книге «О цели» (*Ἐπι τῆς τελότητος*) Аристотель говорит, что есть кто-то, кто двигает небесные тела, он един, бестелесен и имеет бесконечные возможности». В-третьих, все предметы и явления природы внутри себя имеют естественную необходимость, которая управляет ими, а это доказывает, что есть первоначало, которое заложило эту необходимость во всем. В-четвертых, предметы природы совершенны в различной степени, поэтому необходимо существование совершеннейшего существа, от которого распределилось бы совершенство. В-пятых, доказательством бытия бога является также гармоническое и целесообразное расположение предметов природы, имеющих различные формы и размеры. Наконец, в-шестых, если имеются следствия, то должна быть также причина этих следствий²³.

Все эти аргументы, приводимые Воротнеци в пользу доказательства бытия бога, напоминают доводы Фомы Аквинского, который, отвергая онтологическое доказательство Анселма Кентрберийского, (1033—1109), бытие бога доказывал космологически, т. е. на основании существования мира как творения бога. Выдвинутые с этой целью доводы Аквинского и Воротнеци в основном совпадают. Мы убеждены, что Воротнеци был знаком с доводами Аквинского. Это будет очевидно, если сопоставить их. Фома Аквинский приводит пять доказательств: 1. Бог существует, ибо должен существовать первый двигатель. У Воротнеци это второй аргумент. 2. Цепь действующих причин не может быть бесконечной: должна существовать первая причина. Это у Воротнеци шестой аргумент. 3. Все вещи мира случайны; случайное зависит от необходимого; следовательно, должно существовать абсолютно необходимое существо. Это у Воротнеци третий, своеобразно изложенный, аргумент. 4. Вещи обнаруживают различные степени совершенства; должно поэтому существовать абсолютно совершенное существо. Четвертый аргумент Воротнеци почти дословно совпадает с четвертым доводом Фомы. 5. Этот аргумент у Фомы и Воротнеци касается целесообразности построения мира. Оба они находят, что целесообразность не может быть объяснена естественными причинами, следовательно, необходимо принять сверхприродное разумное существо, упорядочивающее мир²⁴.

Итак, кроме первого аргумента Воротнеци, все остальные совпадают с доводами Фомы Аквинского.

Наподобие Саркавагу, у Воротнеци также наблюдается тенденция согласовать с разумом сомнительный для здравого смысла тезис о сотворении чего-то из ничего. С этой точки зрения инте-

ресны его рассуждения о «ничто». Понятие «ничто», пишет он, в буквальном смысле означает отрицание существования чего-то вообще. Но когда речь идет о сотворении, «ничто» означает «отрицательную материю», т. е. такую, которую невозможно познать и определить. Она является «ничто» с точки зрения преемственной связи, так как невозможно определить, что было до сотворения. Подобными рассуждениями средневековый мыслитель стремится сделать приемлемым и убедительным для здравого рассудка религиозно-богословское положение о сотворении мира из ничего. Нам представляется, что Воротнеци внутренне сомневается в истинности этого богословского тезиса и убежден в правоте философско-язычников, что невозможно, чтобы из ничего возникало что-то. Ссылаясь на Аристотеля, Воротнеци пишет: «В своем труде «Физика» Аристотель пишет, что все предыдущие философы утверждали, что из ничего может возникнуть только ничего, т. е. сотворить что-то из ничего невозможно»²⁵. Соглашаясь с этим, Воротнеци однако не осмеливается открыто выступить против богословского представления о сотворении мира из ничего и старается примирить эти два противоречивых положения. Он утверждает, что тезис «внешних» (не-христианских) философов достоверен, ибо они имеют в виду *частное*—предметы реально существующей природы. Но когда вопрос касается *общего*, которое не может быть приравнено к частной материи, из которой состоят предметы природы, то ничто приобретает другой смысл. Общее, не имея конкретного содержания, приравнивается к ничто, и только в этом смысле оно есть ничто. В природе из не-огня возникает огонь, из не-человека—человек, но эти не-огонь, не-человек не есть ничто, они также являются конкретной материей—или воздухом, или водой, или семенами. Но то же самое нельзя сказать об общем, которое не имеет конкретного содержания²⁶. Так рассуждает средневековый мыслитель, пытаясь примирить богословский принцип с разумом. С философско-методологической точки зрения эти его рассуждения основываются на метафизическом понимании вопроса о соотношении общего и единичного, в котором игнорируется связь общего с единичным; общее рассматривается как целое, оторванное от единичного и существующее отдельно от него.

Выступая как богослов, Воротнеци это общее определяет как совершенство, как безукоризненную сущность, таящую в себе конечные и бесконечные свойства единичных вещей. Согласно Воротнеци, когда была сотворена эта общая материя, то «одновременно с созданием общей материи сразу же были созданы вместе с ней и четыре качества, т. е. теплое и холодное, влажное и сухое. Та материя, которая находилась около теплоты, стала огнем, а та, которая около холода—водой, около влажности—воздухом и

около сухости—землей. Так из материи и вида образовались четыре элемента»²⁷. Далее Воротнеци говорит, что, поскольку все элементы возникли из одной общей материи и каждый из них имеет с другим родственное качество, они свои свойства легко передают друг другу, без труда и помех соединяются и смешиваются, что и является основой для разнообразия бытия, природы в целом.

В основных чертах таково представление средневекового армянского философа о возникновении и становлении мира. Очевидно, что эта натурфилософия имеет объективно-идеалистический характер и в основном не выходит за рамки религиозно-богословского представления, хотя и не является дословным его повторением. В этой концепции есть элементы рационализма и положения, отходящие от библейского представления. Все это важные детали, если иметь в виду средневековую действительность.

С позиций объективного идеализма средневековые армянские мыслители эпохи развитого феодализма—Саркаваг, Ерзынкаци, Воротнеци—критиковали различные, отклоняющиеся от их представлений, концепции. Наиболее подробно это делает Воротнеци в трех своих работах, по пунктам перечисляя неприемлемые концепции. Мы считаем целесообразным дословно, как их излагает Воротнеци, привести эти концепции, ибо они расширяют наши представления как о знаниях средневековых философов по вопросу различных решений основного вопроса философии, так и о характере распространенных в очагах культуры Армении концепций по данному вопросу.

Так, Воротнеци в одной из своих работ пишет, что по вопросу о возникновении мира «имеются шесть заблуждений. *Первое*—это заблуждение Демокрита, Эпикура и Ксипоса. Они говорят, что ни материя мира, ни его содержимое не берут свое начало от бога; мир возник случайно... *Второе* заблуждение—Платона и Анаксагора, которые говорят, что мир берет свое начало от бога, но бог сотворил мир не из ничего, а из материи, существующей наряду с богом, и бог, наподобие гончара, который творит из глины, из этой материи сотворил мир... *Третье* заблуждение принадлежит Аристотелю, который говорит, что мир не берет свое начало от бога, а он вечно существует... *Четвертое* заблуждение манихеев, которые утверждают, что бог является творцом невидимых (сущств), а все видимое берет свое начало от дьявола... *Пятое* заблуждение—волшебника Симона и его ученика Монандра и многих других еретиков, которые творцом мира считают не бога, а ангелов... *Шестое* есть заблуждение тех, которые говорят, что бог не единолично сотворил и управляет миром, а совместно с целым аппаратом (государством), служащие которого подчиняются ему»²⁸.

К различным концепциям возникновения мира Воротнеци обращается и в другой своей работе, где также приводит шесть заблуждений, отличных от изложенных выше. Вот они. *Первое*. «Некоторые утверждают, что мир возник из мрака, рассматривая мрак как сущее. Это очевидная ложь по следующим пяти причинам...»²⁹. *Второе*. «Некоторые говорят, что основой создания являются мельчайшие пылинки; якобы бог взял эти пылинки, соединил их друг с другом и дал им форму и размер»³⁰. Для опровержения Воротнеци выдвигает три аргумента. *Третье*. «Некоторые же утверждают, что для возникновения мира послужила основой бесконечная и бесчисленная материя». Воротнеци это опровергает тремя аргументами. *Четвертое*. «Говорят также, что существовали атомы, которых назвали материей, существующей наряду с богом»³¹. Воротнеци это опровергает также тремя аргументами. *Пятое*. «Некоторые же говорят, что существующее возникло из тени бога, возникло по необходимости, а не по его воле». Для опровержения этого Воротнеци выдвигает один аргумент. *Шестое*. «Некоторые утверждают, что мир возник из земли, другие—из воды, третьи—из воздуха, прочие из огня»³².

В перечисленных заблуждениях имеются, как это очевидно, и материалистические и дуалистические учения, и еретические отклонения от христианско-религиозного представления о сотворении. Опровергая, эти учения, Воротнеци выдвигает различные аргументы, которые с научной точки не представляют ценности, так как они по существу имеют созерцательный и схоластический характер. Они могут представлять интерес лишь с точки зрения диалектики в первоначальном смысле слова, поскольку выявляют полемические способности средневекового мыслителя, его искусство обнаруживать противоречия в сфере мышления противника и опровергать их.

Итак, обобщая изложенное о воззрениях армянских философов эпохи развитого феодализма по вопросу о возникновении бытия, следует сказать, что армянские философы указанной эпохи, решая основной вопрос философии главным образом в духе богословия, не беспрекословно повторяли библейские сказания. Они больше философствуют, пытаются в пределах теоретического мышления вероятными суждениями представить и обосновать вопрос, сделать его приемлемым для разума, согласовать его с разумом. Иначе говоря, они привносили в богословие философию. То же самое происходило и в средневековой Европе. Деятели XIII в.—Альберт фон Больштедт и Фома Аквинский—также привносили в богословие философию и этим обогащали ее достижениями теоретического мышления. С этой целью они часто использовали наследие античных, языческих философов. Это так называемое слия-

ние философии и богословия является закономерностью поступательного развития вступившего в эпоху развитого феодализма средневекового мировоззрения, закономерность, которая внутренне подготавливала его разложение.

В конце изложения считаем необходимым сказать, что не в решении вопроса о сотворении бытия проявляется и следует искать проявление прогрессивных материалистических черт мировоззрения средневековых мыслителей. Материалистические тенденции их натурфилософии более ярко выражаются, когда они дают объяснение предметам и явлениям природы, когда они говорят о процессах, совершающихся в природе. Именно здесь, пытаясь познать тайны природы, они прибегают не к сверхъестественным силам, а к силам и закономерностям самой природы, выступая как пытливые мыслители, выразители знаний своей эпохи.

2

Уже Григор Магистрос не ставил под сомнение материальность природы и ее разнообразие связывал с изменением самой материи. Согласно Магистросу, природа в целом—растительный, животный мир и все остальные предметы—состоит из четырех материальных элементов и является результатом их разнообразного сочетания. В своем письме, адресованном к некоему Киракосу, он пишет, что различные растения одного и того же сада из той же земли и воды вырабатывают разные по качеству и количеству плоды³³. Возможность разнообразных превращений таится в самой материи—как ее внутреннее свойство. Разумеется, Магистрос считает, что это присущее материи свойство первоначально заложено творцом и является установленной им закономерностью. Но он полагает, что в дальнейшем эта закономерность выступает и действует самостоятельно. Каждая конкретная форма материи таит в себе возможность при определенных условиях превратиться по форме и по содержанию во что-то другое, при этом переход совершается в рамках этой же возможности, как ее развертывание и организованное проявление. Материя и возможность в этом смысле находятся в единстве. Каждое семя различных предметов природы, говорит Магистрос, содержит в себе все существенные части предмета и возможность превращения в соответствующий предмет. Точно так же пища по возможности содержит в себе все существенное для частей растительного и животного миров и может превратиться в это существенное³⁴. В этих рассуждениях Магистроса отражается влияние аристотелевского учения об энтелехии.

Эти положения Магистроса в дальнейшем более обстоятельно были освещены Иоанном Саркавагом. Он развивает точку зрения

о том, что природа обладает имманентным свойством творения. «Природа - выступает не только как сотворенная, но и как творец»³⁵,—пишет он. Хотя она это свойство получила от бога, но природа творит самостоятельно, с присущей ей закономерностью. Поскольку любая вещь, любой предмет природы изменяется и может породить новое явление, поэтому все сущее, пишет Саркаваг, определяется двояко: как действительность и как возможность. «Возможность—это корень, начало того, что может в будущем превратиться в действительность, т. е. это то, чего <пока> нет, или что еще не является ощущаемой сущностью, но может в дальнейшем стать таковой»³⁵. Возможность и действительность неразрывно связаны между собой; в природе постоянно совершается переход из возможности в действительность, действительность же таит в себе возможность, которая потом проявляется как действительность и т. д. Этот процесс вечен, он совершается в форме возникновения, развития и отмирания.

Качественным содержанием всей природы, как живой, так и неживой, Иоанн Саркаваг считает четыре элемента—землю, воду, воздух и огонь. «Элементы—это составные части мира», и любая вещь есть сочетание элементов, при нарушении которого вещь меняет свое бытие. Элементы отличаются друг от друга своими свойствами. В природе каждый из элементов не проявляется в чистом виде; они смешаны и в зависимости от условий могут отделяться друг от друга, например, из воды может выделиться воздух и земля. Это основано на определенной закономерности и имеет свои причины³⁷.

Иоанн Саркаваг выступал против мистификации явлений природы и критиковал суеверие. Явления природы он старался объяснить (в рамках достижений науки своей эпохи) не сверхъестественными силами, а силами самой природы и боролся за развитие научных знаний о природе. Так, в специальной работе он давал естественнонаучное объяснение смерчу, землетрясению, затмению луны и т. д. и в этой связи опровергал «мнение глупцов», которые в них видят проявление сверхъестественной силы³⁸. Разумеется, средневековый ученый при всем желании не мог полностью освободиться от религиозно-мистического объяснения многих явлений природы. Это зависело не столько от его смелости, сколько от степени развития науки и научных представлений о природе и ее явлениях в целом. Общеизвестно, что не только в Армении, но и в других цивилизованных странах в конце XI и в начале XII вв. естественнонаучные знания о природе были на очень низком уровне. Поэтому главное и ценное во взглядах Саркавага заключается в его стремлении освободиться от мистического, сверхъестествен-

ного, мифического. Эта тенденция сыграла значительную роль в деле высвобождения науки от религиозного умонстроения.

Нерсес Ламбронаци, как и Саркаваг, основой разнообразия природы считает четыре элемента, которые имеют начало, ибо являются сотворенными, но вечны и неуничтожимы. Они не убавляются и не прибавляются, а существуют своей «нерушимой устойчивостью». Земля, вода, воздух и огонь имеют телесную природу, и поэтому все, что образуется из их различных сочетаний, также телесно. Состоящие из элементов предметы постоянно изменяются и меняют свое бытие, но от этого элементы не убавляются и не прибавляются³⁹.

Представления Ованеса Ерзынкаци о природе, о ее предметах и явлениях теснейшим образом связаны с учением о четырех элементах, которое, по существу, насыщено материалистическим содержанием.

Учение об элементах, идущее своими корнями в далекое прошлое, в средние века было широко распространено во всех странах. Оно в большей или меньшей степени нашло свое отражение почти у всех средневековых армянских авторов. У Месропа Маштоца (IV—V вв.), Езника Кохбаци, Егише (V в.), Давида Непобедимого (VI в.), Анания Ширакаци (VII в.) и у Григора Магистроца, Иоанна Саркавага и Нерсеса Ламбронаци имеется много высказываний об элементах, об их свойствах и качествах. Ованес Ерзынкаци—продолжатель существовавших в Армении традиций в этой области. Его заслугой является то, что он, собрав и обобщив различные положения и высказывания об элементах, одновременно представил это учение более разносторонне, привнес новые моменты, которые были развиты последующими мыслителями, в частности Иоанном Воротнеци и Григором Татеваци.

Согласно Ерзынкаци, природа творит самостоятельно и с большим мастерством. Возможность творения и мастерство изначально заложены в природе богом. Материалом (материей) для творчества природы служат четыре элемента, без которых ничего не возникает. Следуя великому армянскому ученому VII в. Ананию Ширакаци, он признает существование и пятого элемента, который как он сам пишет, греки называют эфиром, халдеи—плотным огнем, армяне—гратом (*հրիտ*). Этот элемент находится в самой верхней сфере вселенной. В отличие от земных элементов, он находится в чистом виде и непосредственно не участвует в образовании предметов природы⁴⁰.

Все разнообразие природы своими многочисленными свойствами и качествами является результатом различного сочетания элементов. «Если не было бы земли, не существовало бы твердого

тела, без воды не могло совершаться растворение и соединение, без воздуха не было бы движения, без огня не возник бы цвет»⁴¹,—пишет Ерзынкаци. Каждый из четырех элементов имеет два свойства: земля—сухость и холодность, вода—холодность и влажность, воздух—влажность и тепло, огонь—теплоту и сухость. Элементы в природе не находятся в чистом виде, они всегда смешаны в разных количественных сочетаниях. Разнообразие возникает потому, что, сочетаясь, они образуют новое качество, в котором уже трудно познать каждый элемент. «Элементы,—пишет Ерзынкаци,—соединяются друг с другом вплоть до растворения. Только в этом случае появляются новые предметы—одушевленные и неодушевленные. В процессе этого растворения уже не видны части вещей—земля или вода и другие <элементы>. Этот процесс растворения не подобен процессу растворения воды и вина или воды и молока, которые просто смешиваются. При соединении элементов, вследствие утонченного мастерства самой природы (выделено нами.—Г. Г.), возникает новое качество»⁴². Ценным в этой мысли средневекового ученого, помимо диалектического понимания процесса возникновения новой вещи, является и то, что сложный процесс соединения элементов, при которых возникает новое качество, новая вещь, совершается естественным образом, без вмешательства сверхъестественной силы, «вследствие утонченного мастерства самой природы» (*լաղազու նրբութեանն բնութեանն*), т. е. соответственно закономерности природы, исходящей из ее сущности.

Качественное изменение элементов и приобретение ими бесчисленного множества свойств—это всеохватывающий атрибут, присущий и живой и неживой природе. По представлению Ерзынкаци, человеческий организм также есть сложнейшее сочетание четырех элементов, и его жизнедеятельность обусловлена процессом качественных изменений элементов. Человек живет благодаря принятию пищи, а пища—это смесь элементов. В организме человека пища разлагается на свои составные части, потом, распространяясь в теле, в глазах, волосах, в мозгу, в костях и т. д., претерпевает соответствующие качественные изменения. Если этот процесс изменения прекратится, человек перестанет жить⁴³. Итак, все богатство природы—это результат способности элементов превращаться и обретать различные свойства и качества. Если не существовало бы этой возможности—не существовала бы и сама действительность. В этом смысле действительность и возможность обуславливают друг друга, взаимосвязаны и неразделимы. Существование действительности и означает, что она уже таит в себе возможность изменения. Только так может существовать сущее, утверждает средневековый философ⁴⁴.

С учением об элементах связаны представления Иоанна Воротнеци о предметах и явлениях природы. Сам он пишет, что элементы определяются составными частями мира, из сочетаний которых состоят его предметы⁴⁵. Подобно Ширакаци и Ерзынкаци, Воротнеци считает, что кроме четырех элементов имеется еще пятый, из которого состоят небесные тела. Но, в отличие от них, он одновременно пытается объяснить, почему этот элемент отличается от элементов природы. Ссылаясь на Аристотеля, он приводит четыре довода. Во-первых, если небесные и земные тела состояли из той же материи, то их движение должно быть одинаковым. Между тем небесные тела совершают круговые движения, а земные двигаются прямолинейно, вверх и вниз и противоположно. Во-вторых, четыре элемента изменяются, из одного рождается другое, и они переходят друг в друга. Но если бы небесные и земные элементы были одинаковыми, то земные превратились бы в небесные и наоборот. В-третьих, земные элементы имеют противоположные качества, и поэтому состоящие из них предметы, тела в конце концов уничтожаются, чего нельзя сказать о небесных телах. В-четвертых, небесная материя не стремится освободиться от того вида, в который она воплотилась, между тем земные элементы постоянно проявляют такое стремление; они всегда стремятся освободиться от своего вида и облечься в другой вид. Этот процесс вечен, и на его основе совершается уничтожение старого и возникновение нового—обстоятельство, которое не наблюдается на небе⁴⁶. В этой аналогии о различии земной и небесной материи можно усмотреть много положительного о материи природы.

Четыре элемента, согласно Воротнеци, обладают «видом существенным и видом случайным. Земля имеет в качестве существенного вида сухость, а в качестве случайного—холодность; вода имеет существенным видом холодность и случайным—влажность; воздух имеет существенным видом влажность и случайным—теплоту; огонь имеет существенным видом теплоту и случайным—сухость»⁴⁷. И поскольку у материи этих элементов имеется по одному родственному качеству, они легко соединяются и смешиваются друг с другом и от их смешения возникают «создания»⁴⁸. Согласно средневековому армянскому ученому, элементы в природе не выступают в чистом виде и могут переходить друг в друга: «Разжиженная земля превращается в воду, вода же, сгущаясь и твердея, превращается в землю, а при кипении и паробразовании превращается в воздух. А спертый и сгущенный воздух превращается в воду, а высушенный (воздух) обращается в огонь. Точно так же и огонь, будучи потушен и лишен сухости, превращается в воздух»⁴⁹.

На вопрос, каким образом четыре элемента входят (превращаются)

в содержимое (природу) всех животных, растений и неодушевленных (вещей), ученый дает ответ: «Сперва скажем насчет неодушевленных (предметов), ибо малые частицы, оторванные от каждого элемента и слитые воедино огнем или водой и воздухом (ветром), под небесным воздействием, согласно повелению творца, через огненное кипение превращаются в различные виды. В соответствии с различными степенями (размерами) отсечения элементов получается такое же множество различных пород (каменной) и руд. А животные, согласно (своей) питательной части (органам пищеварения), отрывают частицы элементов от сердца земли посредством еды и путем воздействия на вещи обращают их в свою природу (свое содержимое), ибо та часть, которая поглощается, состоит из четырех элементов; расплавляя (переваривая еду) воздействием (собственной) природы, обращают огонь в светлую желчь—теплую и сухую; воздух обращают в кровь—теплую и влажную; воду в «плхам», т. е. слизь (или мокроту)—холодную и мокрую; землю в «савта», т. е. черную желчь—холодную и сухую»⁵⁰.

В учении Воротнеци об элементах затрагиваются другие вопросы, приводятся мнения различных представителей античного мира—Платона, Аристотеля, Гиппократов, Фалеса и других, освещаются многие стороны содержания учения об элементах⁵¹. Все это является обобщающим изложением распространенного в средневековой Армении учения об элементах. Поэтому положения, изложенные Воротнеци, часто встречаются у представителей философской мысли эпохи развитого феодализма, живших до него. И это понятно, ибо знания об элементах они приобретали не путем изучения природы и состава различных вещей. Это знание опиралось на простое наблюдение, и оно в основном было унаследовано от античного мира.

Во всех случаях учение об элементах является важной и положительной частью мировоззрения средневековых армянских мыслителей. Оно вносило в их учение о природе материалистическую струю, поскольку они не приписывали элементам сверхъестественные свойства и связанные с ними процессы пытались объяснить естественным образом, свойствами и природой самих элементов. Учение об элементах удаляло средневекового философа от религиозного миропонимания и приближало его к естественнонаучным представлениям о природе.

3

С учением об элементах теснейшим образом связано понимание средневековыми армянскими философами *движения*. Все они находили, что природа в целом непрерывно изменяется и в ней нет вечно устойчивого конкретного предмета, реальной вещи.

Иоанн Саркаваг изменение рассматривает как всеобщее явление, но понимает его метафизически. Он считает, что мир есть и вечно будет таким, каким он создан богом. «Его роды и виды не уничтожаются, а обновлением всегда сохраняются, так что уничтожение и возникновение не приводят к их исчезновению»⁵². Однако при объяснении конкретных явлений природы, касаясь источников движения и изменения отдельных явлений и предметов, у Саркавага проявляются элементы диалектики. Все предметы он рассматривал как единство противоположностей, что вытекает из противоположных свойств элементов. «Составные части мира, т. е. элементы, хотя и не любят друг друга, но они объединены в вещах»⁵³,—пишет Саркаваг. «Природа всех вещей из целесообразности состоит из противоречий, но вещи—едины, как один звук высокого и низкого тонов лиры, когда они звучат одновременно»⁵⁴,—в другой связи пишет средневековый мыслитель. Распад одной и появление новой вещи начинается тогда, когда нарушается «равновесие» этих противоположностей в конкретной вещи, когда одна из них «преодолевает» другую и становится абсолютной»⁵⁵. Эти диалектические мысли Саркавага в дальнейшем были заимствованы и развиты Ованесом Ерзынкацы.

Развивая мысль Аналиа Ширикаци, о том, что «возникновение есть начало уничтожения, а уничтожение, в свою очередь, есть начало возникновения, и от этого неумолимого противоречия мир приобретает вечность»⁵⁶, Ерзынкаци пишет, что «все в природе существует только путем возобновления уничтоженного»⁵⁷ и «благодаря движению сохраняется бытие всего существующего»⁵⁸. Нет в природе вечного конкретно-конечного предмета, не подлежащего движению и изменению. Все вещи подчиняются закономерности возникновения и уничтожения, которая, по существу, есть единение и разложение элементов.

Ерзынкаци высказывает против кратилового понимания движения, отрицающего относительный покой. «Природа является ни вечно неподвижной, ни постоянно текучей, а родственна этим двум противоположностям и является чем-то средним между ними. Движением и устойчивостью сохраняется природа всего существующего»⁵⁹,—пишет он. Здесь нетрудно заметить зародыш диалектического решения вопроса движения и покоя.

Средневековый философ рассматривает движение как процесс превращения возможности в действительность. Каждая вещь таит в себе возможность правраться в вытекающую из ее сущности другую вещь. Ерзынкаци считает это всеобъемлющим явлением, присущим как «живой и неживой природе, так и растительному миру»⁶⁰. Источник изменения Ерзынкаци видит не в сверхъестественной силе, а в свойствах элементов. В этом вопросе он

следует Иоанну Саркавагу. Подобно ему, он считает, что каждая качественная определенность, будучи сочетанием элементов, содержит в себе их взаимоисключающие свойства—тепло и холод, сухость и влажность и является единством противоположностей. Эти противоположности находятся в определенном равновесии, которое, однако, недолговечно и часто нарушается. Разложение конкретно конечного качества начинается тогда, когда в нем сильно нарушается равновесие противоположных свойств элементов. Существующая качественная определенность, таким образом, разрушается и образуется новая форма сущего, новая вещь, новая качественная определенность. Здесь мы имеем дело с важным моментом диалектического понимания источника движения и изменения предметов природы.

В целом же взгляды Ерзынкаци о движении носят метафизический характер, ибо, твердо придерживаясь взгляда, что изменение является всеохватывающим и всегда существующим явлением, он, однако, думает, что вследствие этого не возникает новой вещи, которая не существовала бы в природе. Природа на той же основе повторяет себя, в ней нет восхождения.

В системе взглядов Ерзынкаци на природу достойным внимания является его мысль о сохранении вещества, о неумолимости и вечности материи. Он четко и ясно высказывается о том, что вещество никогда не уничтожается, оно просто видоизменяется, переходит из одного состояния в другое. Уничтожается только вид, форма существования вещества, но само вещество всегда сохраняет свое бытие. В этом смысле для Ерзынкаци понятия *уничтожение* и *изменение* являются синонимами. Этот тезис он пытается сделать убедительным на примере соли. Когда соль, пишет он, согреваем, то она распадается на составные части—землю и воду. «Так же изменяется вид других тел, что называется уничтожением. Простое вещество никогда не уничтожается»⁶¹.

В этих суждениях Ерзынкаци о неумолимости материи и сохранении вещества ярко проявляется материалистическая тенденция его учения о природе. Идеализм и ограниченность в данном вопросе заключаются в том, что учение о вечности и неумолимости материи обращено лишь к ее настоящему и будущему, а не к далекому прошлому, поскольку Ерзынкаци стоит на позиции сотворения материи и природы в целом. Несмотря на эту ограниченность, мысль Ерзынкаци достойна высокой оценки, если учесть, во-первых, средневековую действительность, во-вторых, что эта мысль Ерзынкаци в системе его воззрений не является случайной, а вытекает из его учений об элементах и о движении и представляет собой существенное звено в цепи его учения о природе.

Движение, согласно Ерзынкаци, совершается во времени.

Уничтожение одной и возникновение другой вещи происходит в определенный промежуток времени. За определенное время, пишет он, совершается зачатие живого существа, его развитие и рождение, созревание семян и плодов, природа из вещества создает в недрах земли благородные металлы—золото и серебро и все плавающие вещества, а также светящиеся камни и т. д.⁶² Но Ерзынкаци время не воспринимает как форму существования материи. Признавая объективность времени, как меру измерения процессов движения, он не понимает, что оно есть именно атрибут материи. Само время и его части—часы, дни, недели, месяцы, годы и т. д. существуют, по Ерзынкаци, благодаря вращению неба. Таким образом, он отрывал время от материи и рассматривал его не как нечто существующее благодаря движению материи, а как сущее явление, наличие которого связано с вращением неба, вследствие чего возникает время и его части. Такой взгляд Ерзынкаци на время разделяли многие мыслители той эпохи.

Согласно Ваграму Рабуни, движение, как изменение вообще, присуще всем телам природы, «будь это живое существо или неживое, <все они> движутся, т. е. растут, уменьшаются, возникают, уничтожаются»⁶³. Однако Рабуни рассматривает движение не как поступательное развитие. «Все сотворенное и видимое рождается и возникает путем движения, но виды существующих всегда неизменны»⁶⁴,—пишет он. Следуя Аристотелю, Рабуни отличает шесть видов движения: возникновение, уничтожение, рост (увеличение), уменьшение, смена в пространстве (перемещение) и качественное изменение. Вследствие движения, говорит Рабуни, возникает противоположность предыдущему состоянию. К примеру, в итоге качественного изменения одна качественная определенность превращается в совершенно другую, которая может быть противоположной старой качественной определенности. «Качественное изменение,—объясняет Рабуни,—это изменение <вещи> по качеству и превращение в другую вещь, как, например, превращение белизны в черноту или черноты в белизну. Таким образом, <Аристотель> говорит, что противопоставление в качественном изменении бывает тогда, когда <качество> превращается в другое качество, к примеру, когда какой-нибудь цвет меняется и принимает противоположный цвет, теряя свой прежний»⁶⁵. Противоположны друг другу также виды движения—возникновение и уничтожение, увеличение и уменьшение, пространственное перемещение и пребывание в том же месте, качественное изменение и качественная неизменность.

Движение совершается во времени; время воспринимается Ваграмом Рабуни как мера для измерения длительности существования, движения какого-либо предмета или явления. При помо-

щью этой категории можно дать количественную характеристику продолжительности того или другого действия. Так, например, можно определить «сколько лет этому растению, или этому живому существу», можно сказать, что «событие—голод или война—длились <например> десять лет, или больше или меньше», что «этот мальчик годовалый, что вот уже восемь дней дуют ветры или трясется земля, поскольку все это совершается во времени»⁶⁶. В этих рассуждениях отражается метафизическое понимание времени; время существует не благодаря движению самых предметов и явлений, а независимо от них, как средство измерения продолжительности их движения.

Сходно с Рабуни излагает свое понимание о движении также Иоани Воротнеци. Это объясняется тем, что оба они в прямой постановке затрагивают проблему движения главным образом в связи с толкованием соответствующей главы «Категории» Аристотеля. Поэтому они касаются тех же вопросов, что и Аристотель, и в основном придерживаются его точки зрения. Но при оценке воззрений средневековых армянских философов это обстоятельство в данном случае не имеет существенного значения. Важно то, что они стояли на позициях великого философа античности, защищали его истинно философское и богатое учение о движении, распространяли в средневековой армянской действительности развиваемые им положения и тем самым обогащали армянскую философскую науку эпохи развитого феодализма.

Итак, Воротнеци указывает, что движение это всеобъемлющее явление: «Все существа находятся в движении, начиная от наивысшего рода и до наинизшего вида и от последнего (начального) вида до первого (наивысшего) рода». И поскольку движение—всеобъемлющее явление, то «движение обнаруживается во всех категориях..., всем категориям движение присуще»⁶⁷.

Обращаясь к вопросу о делении Аристотелем движения на виды, Воротнеци пишет, что в своем труде «Физика» Аристотель движение делит на три вида: *по природе* (*ի բնութեամբն*), к примеру, когда вода течет сверху вниз, огонь—вверх; *по принуждению* (*ի բռնութեամբն*), к примеру, когда кидаем камень вверх; *движение по воле* (*ի կամօրն*), к примеру, когда человек двигается с места. Далее Воротнеци отмечает, что Аристотель в той же книге отличает прямолинейное, кривое, круговое движения. Имеется также движение вверх, вниз, направо, налево, вперед и назад. Отмечая все это, Воротнеци, однако, не указывает, что все эти формы движения, по существу, относятся к виду перемещения и являются формами движения одного вида.

Комментируя соответствующее высказывание Аристотеля о шести видах движения, Воротнеци шесть видов движения—возник-

повиение, уничтожение, качественное изменение, рост, уменьшение и перемещение—считает вполне исчерпывающими, ибо они отражают как внутреннее, так и внешние изменения подлежащего. Появляя свою мысль, Воротнеци пишет, что если подлежащее перемещается с одного места в другое, то выступает вид движения—перемещение в пространстве, а если совершается переход подлежащего от существования к несуществованию или наоборот, то выступают виды возникновения или уничтожения. С изменением состояния подлежащего связаны остальные три вида движения: если подлежащее меняет свое качество, то выступает вид движения—качественное изменение; если меняет свое количество (размеры), то выступают виды движения—рост (увеличение) или уменьшение. Обобщая, Воротнеци заключает, что возникновение и уничтожение относятся к категории сущности, рост и уменьшение—к количеству, смена в пространстве— к категории «где» (места), а качественное изменение—к качеству⁶⁸.

Из рассуждений Воротнеци о качественном изменении вытекает, что качественные изменения свою причину имеют как внутри предмета и являются внутренней необходимостью, так и возникают вследствие внешнего воздействия. Для двух этих случаев он в качестве примера приводит смерть человека, которая может наступить и как естественная необходимость, и по случайным причинам (к примеру, после укуса змеи). Воротнеци виды движения отрывает друг от друга, не видит их взаимопроникновения и ошибочно утверждает, что в одном виде движения другие виды не проявляются. Так, он пишет, что «в качественном изменении ни одно из других видов не проявляется—ни рост, ни уменьшение, ни уничтожение и не другие виды движений»⁶⁹.

Воротнеци соглашается с Аристотелем, что всем видам движения присущи противоположные определения после того, когда факт движения осуществляется. Он указывает, что во всех видах противоположное проявляется одинаково, так как противолежат друг другу старое и новое состояния, которые возникают вследствие изменения.

Как Саркаваг, Ерзынкаци и Рабуни, так и Воротнеци указывает, что движение совершается во времени, но и он время рассматривает как следствие вращения Солнца вокруг Земли. Время подобно следу ноги, оно возникло вместе с сотворением мира. Признавая объективность времени, Воротнеци рассматривает его как меру движения и изменения. Будучи таковой, оно находится вне предметов и явлений, измеряет их, но не может быть мерой для самого себя⁷⁰. Время имеет три части—прошедшее, настоящее и будущее, которые не составляют устойчивого целого и могут ме-

няться местами. Таково в общих чертах представление средневекового философа о времени.

* * *

Ныне обратимся к воззрениям армянских философов эпохи развитого феодализма о *пространстве*. Этим мы не хотим приписывать армянским средневековым мыслителям осознанное понимание той философской концепции, согласно которой формами существования материи являются движение, время, и пространство. Однако с оговоркой можно сказать, что армянские философы приближались к этой концепции и стихийно выражали ее, утверждая, что реально существующие материальные предметы существуют не иначе, как находясь в постоянном движении, которое совершается во времени, и что существующие вещи непременно имеют протяженность и занимают определенное пространство. Конечно, такое представление довольно схематично и далеко еще от концепции о способах существования материи, но пусть даже в неполной и метафизической форме, все же в какой-то мере концепция эта отражается в их философском учении.

Из философов рассматриваемого периода к характеристике пространства более обстоятельно обращались Ваграм Рабуни и Иоанн Воротнеци в связи с анализом соответствующей части «Категории».

Ваграм Рабуни, не сомневаясь в том, что категория пространства имеет объективное содержание, защищает идею о том, что пространство само по себе не имеет бытия, не может существовать отдельно от предметов, как и предметы, конкретно-конечные вещи не представляемы вне пространства. Таким образом, пространство и предметы рассматриваются им в неразрывном единстве. Если допустить самостоятельное существование пространства, рассуждает Рабуни, то надо показать его местонахождение и, следовательно, прийти к сомнительному заключению, что пространство находится в пространстве. Разбирая вопрос соотношения частей пространства, он указывает: «Не считай, что части пространства по пространству занимают определенное положение в другом пространстве, так как это сомнительно, ибо <из этого следует>, что для бестелесного пространства необходимо другое бестелесное пространство, где бы это последнее вмещалось. Поэтому если по пространству будешь познавать, как части пространства занимают определенное положение, то это не будет иметь конца»⁷¹. «О пространстве надо знать, что его части занимают определенное положение не потому, что находятся в пространстве, ведь пространство не находится в пространстве, а потому занимают определенное положение, что находятся в теле»⁷².

Пространство и тело неразрывны друг от друга. «Не разумей пространство без тела, ибо без тела оно не суще; оно существует с телом—с землей или с какой-нибудь другой вещью»⁷³,—категорически утверждает Рабуни. О пространстве и его частях мы имеем представление лишь через тело, и, в свою очередь, тело и его части невозможно представить вне пространства. Оба они находятся в целом и своими частями полностью совпадают: «части тела с частями пространств являются одним и тем же»⁷⁴.

В рассуждениях Рабуни о пространстве одновременно выражаются элементы диалектического мышления, ибо пространство рассматривается как единство прерывного и непрерывного: прерывного, так как состоит из частей, непрерывного, так как выступает как целое.

Однако на основе вышесказанного не следует делать вывод о том, что пространство вообще последовательно трактуется Рабуни как неотъемлемое свойство материи, как способ ее существования. Когда вопрос касается предметов малых масштабов, конкретно-конечных вещей, то здесь у армянского философа пространство выступает как поверхность тела, как форма ее проявления, и в этом отношении тело не представляется без пространственной характеристики, а пространство проявляется и существует только через тело. Но когда речь идет о вселенной, то ее он рассматривает как огромное пространство, в которой находятся космические тела, т. е. пространство рассматривается им как вместительница тел. Именно это он имеет в виду, когда говорит, что «пространство само по себе бестелесно»⁷⁵. Такое механистическое представление пространства объясняется исторической эпохой Рабуни—как рамками церковно-религиозного мышления, так и уровнем космологических представлений.

На подобных позициях стоит и Воротнеци. Он находит, что пространство возникло одновременно с сотворением предметов мира и не может быть вещи без протяженности. «Пространство,—пишет он,—определяется телом, ибо нет тела без пространства, как и нет пространства без тела, поскольку тело находится в пространстве по своему положению, а пространство находится в теле по своей природе»⁷⁶. Из этого следует, что пространство является неотъемлемым свойством предметов, их формой существования. Последовательно придерживаясь такого взгляда в другой своей работе, он утверждает, что «именно пространство находится в теле, а не тело в пространстве»⁷⁷. Здесь уже совершенно четко сформулировано материалистическое понимание Воротнеци проблемы пространства, которое, к сожалению, он не смог последовательно отстаивать. Но об этом ниже.

Характерной чертой пространства, согласно Воротнеци, является то, что его части занимают определенное положение в отношении друг друга и в каждом конкретном случае выступают в устойчивых отношениях, так, что это можно воспринять, указать и описать, причем части пространства полностью совпадают с частями предмета. «Части тела,—пишет Воротнеци,—соприкасаются друг с другом у общей границы, также части пространства в теле соприкасаются друг с другом, ибо не может быть части тела, которая была бы без пространства»⁷⁸. Здесь подчеркивается тесная взаимосвязь и взаимопроникновение тела и пространства, о чем ясно и четко пишет сам Воротнеци: «Частицы пространства занимают определенное положение в теле не потому, что находятся в пространстве, а потому, что они находятся в теле, заключая его в себе»⁷⁹. В этом суждении ярко выражается тезис о тесной связи и единстве тела и пространства. Исходя из такого понимания, Воротнеци пространство определяет и как совокупность (единство) поверхностей тела. «Называет <Аристотель> место поверхностью какого-нибудь тела по двум причинам. Во-первых, поверхность, т. е. верх тела, как и пространство делает видимым отдельное тело, ибо тело без пространства не может быть видимым. Во-вторых, подобно тому, как без поверхности тело не могло бы отдельно существовать, ибо поверхность есть часть (сторона) тела, так и без пространства не могло бы образоваться тело, ибо оно расположено в теле»⁸⁰. Тем не менее, поверхность и пространство различаются между собой, так как первая имеет два измерения—длину и ширину, а пространство имеет не только длину и ширину, оно охватывает все тело и является трехмерным. Далее, развивая свою мысль, Воротнеци указывает, что пространство трехмерно не само по себе, а благодаря тому, что оно заключается в теле, иначе говоря трехмерно не само пространство, а тело⁸¹.

В этих суждениях средневекового армянского философа вновь отражается материалистическое положение о взаимосвязи и взаимопроникновении тела и пространства, причем первичным считается тело, чем и определяется и характеризуется пространство как явление, как нечто существующее. Следует сказать, что эти идеи о пространстве Воротнеци высказал не только в связи с анализом соответствующих положений «Категорий» Аристотеля и под его влиянием, а глубоко усвоил эти идеи и высказал их также в других своих работах. К примеру, в одном из них читаем: «Все телесные сущие занимают пространство, имеющее тройное измерение, ибо всякое тело находится в пространстве и невозможно существование тела, не занимающего пространства»⁸².

Однако, несмотря на подобные утверждения, Воротнеци допускает существование бестелесного пространства, которое у него соответствует понятию «где» (*нпр*) и которое он называет родовым

понятием. В этом бестелесном пространстве вмещаются все тела, имеющие протяженность. «И хотя *где* и *пространство* являются одноименными, все же <между собой они> во многом различаются. Прежде всего, пространство означает количество, а где—не означает: во-вторых, пространство находится в нас (в предметах), а где—вне нас; в-третьих, пространство бестелесно, а где—телесно⁸³, в-четвертых, пространство принадлежит только телу, а где говорится также и о бестелесном; в-пятых, пространство есть случайное, а где—сущность; в-шестых, пространство есть всегда, а где—не всегда; в-седьмых, пространство не приемлет противоположные определения, а где—предмет; в-восьмых, пространство родовое понятие, а где—высшее родовое; в-девятых, пространство увеличивается и уменьшается, а где—никогда; в-десятых, где есть общее, а пространство—частное»⁸⁴.

Из этих подробных рассуждений о различии понятий «пространство» и «где» легко можно прийти к выводу, что Воротнеци воспринимает пространство как таковое двояко: во-первых, как свойство (форму или атрибут) конкретно-конечных вещей, без которого не могут быть или проявляться отдельные предметы; во-вторых, как вместилище конкретно-конечных, имеющих протяженность, т. е. занимающих пространство вещей.

Таким образом, как во взглядах Ваграма Рабуни, так и у Воротнеци бок о бок существуют диалектико-материалистическое и механистически-метафизическое противоположные представления о пространстве. Когда они защищают тезис, согласно которому пространство существует благодаря существованию тела и без последнего оно не может иметь бытия, то в этом случае они являются выразителями диалектико-материалистического тезиса о неразрывном единстве пространства и вещества, но когда пространство рассматривают как бестелесное вместилище, то они перекачиваются на механистически-метафизические позиции. Наличие подобного противоречия во взглядах средневековых армянских философов объясняется главным образом ограниченностью научно-теоретических знаний эпохи и его можно рассматривать как исторически оправданное явление. Не случайно, что такая ограниченность присуща не только армянским философам, но и средневековым мыслителям других народов.

4

В естественнонаучных представлениях средневековых армянских философов эпохи развитого феодализма, разумеется, также отражается их учение о бытии. Но здесь мы не будем обстоятельно излагать их естественнонаучные взгляды (эта задача истори-

ков естествознания), а коснемся лишь тех вопросов, которые имеют теоретико-методологическое значение, расширяют и конкретизируют наше знание об их учении о бытии и способствуют характеристике их мировоззрения. В этом контексте ценно то, что в их естественнонаучных взглядах наблюдаются материалистические тенденции. Излагая учение армянских мыслителей исследуемой эпохи об элементах, об их понимании движения, мы уже говорили об их стремлении объяснить явления природы, совершающиеся в ней процессы силами самой природы, естественной необходимостью. Выше было отмечено, что Магистрос критиковал мистификаторов явлений природы, критиковал суеверие и боролся за развитие научных знаний, прилагая усилия для осуществления этой задачи. В пределах достижений науки своего времени Саркаваг пытался дать естественное объяснение многим явлениям природы. Эта тенденция играла большую роль в дальнейшем развитии научных представлений о предметах и явлениях природы и высвобождала мысль от оков религии и мистицизма.

Такая тенденция нашла место и в естественнонаучных взглядах Ованеса Ерзынкаци, который являлся одним из лучших представителей естественнонаучной мысли Армении своего времени. Было сказано, что Ерзынкаци, как до него Саркаваг, имеет работы, специально посвященные естественнонаучным вопросам. Кроме этого, во многих его работах имеются страницы, где рассматриваются космологические, физиологические и относящиеся к другим естественнонаучным вопросам. Положительная черта естественнонаучных воззрений Ерзынкаци—его стремление объяснить явления природы не сверхъестественными силами, а причинно-следственными связями и закономерностями самой природы. В работе «О движении небесных светил, солёности морских вод, солнечным и лунным затмениям, четырьмя временами года, грому и молнии, дождю, граду и снегу, росе и инею, радуге и другим явлениям». Вопрос, разумеется, не в том, в какой степени эта интерпретация правильно отражает истинное положение вещей. Главное в том, что Ерзынкаци старается установить естественную взаимосвязь природных явлений и истолковать природу естественными закономерностями.

Ерзынкаци, Рабуни и Воротнеци были из тех немногих представителей средневековой науки, которые считали Землю шарообразной. Причину ее нахождения в центре вселенной Ерзынкаци и Рабуни видели в быстром вращении небесных сфер вокруг Земли и в противоборстве двух сил—тяжести земли, клонящей ее книзу, и силе ветров, подталкивающей Землю вверх. Благодаря рав-

новесию двух этих естественных сил Земля держится в центре вселенной⁸⁵. Идею о шарообразности Земли и о ее нахождении в центре вселенной до Ерзынкаци и Рабуни в Армении высказали Егише (V в.), а затем Анания Ширакаци (VII в.), который дополнил и развил мысль Егише. Ширакаци пишет: «Земля с четырех сторон установлена в середине неба, которое быстротой своего вращения не позволяет ей спуститься к нижнему полушарию <неба>. Ибо земля своей тяжестью стремится спуститься вниз, а ветер своей силой старается поднять ее вверх. И ни тяжесть земли не позволяет подняться <ей> вверх, и ни сила ветра не позволяет <ей> спуститься вниз. И так она пребывает в точке равновесия»⁸⁶. Нетрудно убедиться, что Ерзынкаци и Рабуни в данном вопросе продолжают линию одного из лучших представителей научной мысли армянского средневековья—Анания Ширакаци.

Ерзынкаци отвергает церковно-религиозное представление об установлении земли на воде. Он вообще отвергает мнение о том, что тяжелая земля обязательно должна иметь поддержку, должна на что-то опираться. Космологические воззрения Ерзынкаци отражают уровень научных знаний своего времени и ограничиваются достижениями геоцентрической концепции. Он дает правильное объяснение причин разной длительности дня и ночи в различных поясах земли⁸⁷. В своих сочинениях Ерзынкаци касается также вопросов физиологии, которые представляют большой интерес для истории медицины⁸⁸.

Богатый материал по естественнонаучным вопросам содержат труды Иоанна Воротнеци. В них освещаются вопросы геологии, зоологии, географии, астрономии и других естественных наук. Вот неполный перечень вопросов, поднятых и сформулированных им же: как образуются драгоценные камни и ископаемые, горы и моря? почему солена морская вода? каковы недра земли? какое строение имеет небо? как и почему возникают явления природы: дождь, туман, молния, землетрясение, различные виды ветров? что собой представляет свет, темнота и т. д. Ответы на эти вопросы свидетельствуют о всесторонних знаниях Воротнеци, об его широком кругозоре.

Отвечая на поставленные вопросы, Воротнеци часто излагает точку зрения античных и многих других мыслителей различных эпох и народов Востока и Запада, приводит их доводы для обоснования защищаемых ими мнений. И когда он это делает беспристрастно, не выявляя своего отношения, или когда даже критикует и отвергает эти точки зрения, все равно его изложение стимулировало творческое мышление.

Нужно отметить и то, что иногда изложенные им естественнонаучные точки зрения противоречат религиозному миропониманию,

не соответствуют его духу и букве. К примеру, такую направленность имеют разъяснения Воротнеци относительно возникновения гор, холмов и равнин на земле. Он пишет: «Аристотель приводит три причины возникновения гор и холмов. Это, во-первых, сильные землетрясения. т. е. могучий ветер, сдвинутый (изгнанный) со своего места и вошедший в недра земли, содрогающий ее в поисках выхода оттуда до тех пор, пока не прорвет разрыхленную землю, и когда прорвет, некоторые части превращает в холмы, а некоторые опускает вниз (превращает в низменности), которые, как известно, созданы во множестве и создаются поныне. *Вторая причина*, говорит он, это обилие воды, которая при своем выходе снимает (бреет) промады земли, собранные в отдельных местах, и создает (намывает новые) горы и холмы, как это было при потопе, когда кое-где образовались долины (углубления), а в некоторых местах—горы и холмы. *Третьей причиной*, говорит Аристотель, являются ветры, ибо ветры и воды образуют (на земле) ямы и впадины и, понемногу изнашивая (углубляя) их, рядом с ними создают высокие по сравнению с ними горы»⁸⁹.

Нетрудно заметить, что в этой точке зрения о возникновении ландшафта земли имеется определенный элемент эволюционизма, естественно-историческое толкование вопроса, который на фоне средневекового умонастроения можно рассматривать как прогрессивный принцип. И это становится более очевидным, когда непосредственно после этой точки зрения Аристотеля Воротнеци приводит мнение «церковных вардапетов» (учителей-наставников). Он пишет: «А церковные вардапеты говорят, что... с самого начала были сотворены горы и холмы для удобства и выгоды обитающих в мире людей и животных, ибо если земля была бы однообразно-плоской, то на ней вследствие жара не могли бы удержаться создания, точно так же если бы земля состояла одинаково из высоких гор, то на ней вследствие холодного воздуха не могли бы жить создания»⁹⁰ и т. д.

Такую же направленность имеют пояснения Воротнеци о возникновении солености морей. В этом случае также он сначала излагает точку зрения Аристотеля и только после этого приводит мнение «церковных вардапетов», причем и в этом случае, во взглядах Аристотеля проявляется элемент эволюционизма, а, согласно мнению «вардапетов», соленость морей берет начало со времен сотворения мира⁹¹.

Мы убеждены, что средневековый армянский ученый в обоих случаях стоит на позициях Аристотеля, хотя открыто этого не провозглашает. Как церковный деятель и богослов, он остерегался выступить против мнения «церковных вардапетов», но что он защищает позицию Аристотеля, чувствуется из его стиля изложения,

читается между строк, Точку зрения великого Стагирита он излагает тщательно, почтительно. Разъясняя поставленный вопрос, он обычно сначала приводит точку зрения Аристотеля и только после этого дает мнение других, в том числе «церковных вардапетов».

Очень интересную мысль не в пользу церковников-богословов выдвигает Воротнеци, говоря, что не всегда их интерпретация Библии бывает истинной и высказанное по этому поводу их мнение должно стать предпочтительнее мнения философов-язычников. Воротнеци писал: «Необходимо знать, что священное писание нельзя подчинять своим определениям, ибо комментатор, будь он и великим вардапетом, не может утверждать, что пророк этой мыслью выразил то-то. И если бы это (мнение комментаторов) обязательно считалось истиной, то тогда священное писание было бы оклеветано (уничтожено) язычниками»⁹².

Это весьма ценное рассуждение, сделанное в связи с освещением естественнонаучных вопросов, является явным намеком на то, что нельзя во всех случаях мнение «церковных вардапетов» считать истинным, если даже они выступают в роли комментаторов священного писания и защитниками выдвинутых в нем тезисов. Рассуждение Воротнеци—прекрасное доказательство нашей убежденности в том, что армянский ученый защищал точку зрения Аристотеля при объяснении многих явлений природы и стоял на его позициях, хотя открыто не говорил об этом.

О естественнонаучных представлениях Воротнеци можно говорить много, но мы не считаем это задачей данного исследования. Нашедший место в его трудах естественнонаучный материал может стать предметом специального исследования и оценки.

Обобщая вышесказанное, можно заключить, что естественнонаучные представления армянских философов эпохи развитого феодализма содержат в себе много ценного, что можно характеризовать как прогрессивные черты их мировоззрения, в определенном смысле придающие ему научно-материалистическое содержание.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

НОМИНАЛИЗМ. КАТЕГОРИИ БЫТИЯ

Философия каждой эпохи, соответственно уровню научной мысли и социально-политическим условиям, выдвигает на первый план специфическую группу теоретических вопросов, которые становятся главной темой раздумий мыслителей.

В философии средневековья одним из таких вопросов был вопрос «универсалий», т. е. вопрос о природе общих понятий. Фило-

софы страстно спорили: общее существует до единичных и независимо от них или на основе единичных и через их существование.

Этот вопрос, конечно, не был сугубо средневековым вопросом, его корни берут свое начало в античном мире, где философы также спорили между собой по поводу взаимоотношений общего и единичного. Вспомним Антисфена, который, критикуя учение Платона о независимом существовании идей, утверждал, что реально и независимо существуют только единичные, чувственно воспринимаемые вещи, а не общее. Но средневековье открыло новое поле для спора вокруг этого вопроса, ибо вопрос тесно связывался с богословскими проблемами, являющимися главным содержанием идеологии средневековья. Философский вопрос о природе общего в средневековье призван был выполнить роль «служанки» в процессе пояснения богословских догм, в частности, призван был объяснить: в каком взаимоотношении находятся по существу единый бог (общее) со своими тремя членами (единичными): с отцом, сыном и святым духом; на какой основе осуществляется их единство—триединство, что реально—общее единство или единичные члены.

История обсуждения философского вопроса о природе общего в прямой своей постановке в средневековье связывается с именем Порфирия, который в конце III в. н. э. в своем труде «Введение к «Категориям» Аристотеля» отмечал, что он «будет избегать говорить относительно родов и видов,—существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них»¹. Эти вопросы (по существу—вопрос, так как здесь поднимается единый вопрос о природе общего—«универсалий»), которые Порфирий не подвергает анализу, в XI—XIV вв. в Европе, а также в Армении, стали одним из главных предметов обсуждения. И поскольку как в Европе, так и в Армении труд Порфирия получил широкое распространение, являлся источником изучения философии и интерпретировался, то, естественно, выдвинутые им вопросы не могли не быть замеченными.

Споры вокруг вопроса «универсалий» разделяет средневековых философов главным образом на две основные группы—на номиналистов и реалистов, внутри которых различаются крайнее и умеренное крылья. Решение вопроса представителями упомянутых групп в основных чертах заключалось в следующем. Реалисты находили, что «универсалии» имеют реальное и независимое существование, предшествуют единичным вещам и от них зависит существование единичного (крайнее крыло), или же, принимая реальное существование общего, они находили, что общее нали-

чувствует в конкретном как его форма (умеренный реализм). Номиналисты, наоборот, утверждали, что в действительности существуют только единичные вещи, а общие понятия являются лишь их именами (по латыни—*nomina*). Принадлежащие этому направлению представители крайнего и умеренного крыльев отличаются друг от друга тем, что первые вообще считали ничего не выражающим, ничего не обозначающим понятием, лишь звуком речи, «дуновением воздуха», не имеющего познавательной ценности, а представители умеренного крыла находили, что общее не пустой звук, оно возникает на основе наличия подобных единичных вещей, на основе их общих свойств и существует в мысли как общее понятие, имеющее познавательное значение. Эта разновидность номинализма, допускающего существование общего в мыслях как понятие (*conceptus*), называется концептуализмом. Концептуализм, подобно крайнему номинализму, считает общее вторичным по отношению к единичному, для него также общее без единичного не может существовать.

В номинализме и реализме своеобразно отражается борьба двух направлений в философии—материализма и идеализма. Признавая первичность общего и его независимое существование, реалисты тем самым основной вопрос философии решали с позиций идеализма, между тем номиналисты, защищая точку зрения о том, что реально и независимо существуют лишь единичные предметы, проявляли материалистическую тенденцию в истолковании основного вопроса. В условиях средневековья, по определению Маркса номинализм являлся «...первым выражением материализма»². Однако номинализм и реализм нельзя отождествлять с материализмом и идеализмом. Эти два направления средневековой философии лишь в тенденции совпадают с двумя направлениями философии. И номиналисты, и реалисты являлись представителями схоластики. Они в большей или меньшей степени были носителями религиозно-идеалистической идеологии и в прямой постановке основной вопрос философии решили главным образом в духе богословия. Тем не менее в средневековье номинализм играл прогрессивную роль. Стремясь повернуть умы людей от общегумозрительно-теологического—к единичному, конкретно существующему, номинализм тем самым создавал условия для разложения схоластики.

В средневековой Армении, в X—XIV вв., к вопросу о соотношении общего и единичного философы обращались главным образом при интерпретации «Категорий» Аристотеля и «Введения» Порфирия, которые, как уже было отмечено, в средневековой Армении являлись одним из основных источников изучения философской науки. В одной из армянских рукописей, содержащей толко-

вание «Категорий», мы читаем: «Так как сочинение «Категории» представляет собой введение <к философии> и является более легким для обучения юношей и более совершенным, чем другие книги, ибо тут <Аристотель> кратко говорит о десяти высших родах, то по этим двум причинам совершенно справедливо ему дается предпочтение перед другими книгами»³. Почти такую же характеристику дает «Категориям» Иоанн Воротнеци. У философа, пишет он, имеется много сочинений, но «Категориям» дается предпочтение по двум причинам. «Во-первых, потому, что это <сочинение> яснее и известнее, чем другие, вследствие чего оно стало преддверием и введением к остальным. Во-вторых, потому, что десять наивысших родов содержат в себе все сущее. Тот, кто изучает это <сочинение>, получает познания обо всем, так как оно есть начало (основание) всех сочинений, написанных им»⁴.

Положительное отношение к «Категориям» и «Введению» Порфирия в истории армянской философии начинается с Давида Анахта, который много раз писал о значении этих сочинений для изучения философии. К примеру, в «Анализе «Введения» Порфирия» он пишет: «Категории» Аристотеля необходимы для всей философии, ибо они являются введением в философию в целом, так как с их помощью мы постигаем все сущее. И вот, если «Категории» Аристотеля полезны для философии в целом, а данное произведение <Порфирия> полезно для постижения «Категорий» Аристотеля, то, значит, данное произведение полезно и для философии в целом»⁵.

Известно, что Аристотель в «Категории» говорит о первичной и вторичной сущности, что, по существу, есть вопрос соотношения единичного и общего. Следовательно, при интерпретации именно этой работы средневековый философ должен был проявить свое отношение к этому вопросу, выявляя свою принадлежность или номинализму, или реализму. Так и было на самом деле. Комментирование положений Аристотеля о первичной и вторичной сущности послужило основой для выявления приверженности средневекового философа к тому или другому направлению.

Свое отношение к вопросу о первичности общего или единичного Иоанн Саркаваг проявил помимо непосредственного толкования «Категорий». Он пишет: «Первичной и преимущественной сущностью являются индивиды»⁶. Но и здесь форма выражения мысли наглядно показывает, что свою номиналистическую позицию Саркаваг также выявляет через «Категории».

Рабуни решает вопрос о характере универсалий с позиций умеренного номинализма. В «Анализе «Категорий» Аристотеля» он пишет, что «сперва существуют индивиды и лишь затем из индивидов образуется вид». Общие понятия «роды и виды не могут

возникнуть без индивидов, а индивид возникает и не нуждается в них». Пытаясь обосновать эту точку зрения, Рабуни продолжает: «В самом деле, когда Адам был один, кто мог говорить о <существовании> его вида, ведь вид образуется из множества людей, ибо вид—это множественное, а не единичное. И вот пример—Солнце, Луна, и Земля, ибо они единичны и называются индивидами, ибо нет множества солнц, которые образовали вид первого—<солнца> и нет множества лун или миров. Таким образом, индивид может существовать и быть без видов и приводящих (случайных) признаков, а виды <без индивидов>—никогда»⁷. С этих номиналистических позиций Рабуни отвергает реалистическую концепцию о первичности и самостоятельности общих понятий. «Те, которые говорят,—пишет он,—что индивид образуется из вида и вид—из рода, не знают истины, ибо истиной является то, что вид образуется из индивида и род из вида, так как если исчезнет индивид, то исчезнет и вид, когда исчезнет вид, то исчезнет и род, а когда есть индивид—есть и вид, и род. Как, например, сначала возник Адам—индивид, а затем от него образовались вид и род человеческого»⁸.

Из цитаты очевидно, что, согласно средневековому философу, в пользу первичности единичного, т. е. за номинализм, говорит то обстоятельство, что уничтожение предметов, принадлежащих определенной группе, влечет за собой упразднение их общего понятия, между тем не может быть обратного, так как существование этих общих понятий зависит от факта существования единичных вещей. Этим тезисом армянский номиналист обосновывает несостоятельность тезиса реалистов, согласно которому общее первично, так как единичное возникает и упраздняется, тогда как общее устойчиво и вечно.

Не отступая от позиции номиналистического решения проблемы универсалий, армянский толкователь «Категорий» Аристотеля исправляет тех «заблуждавшихся», по свидетельству которых Аристотель якобы говорит, что с упразднением общего, т. е. родовых и видовых понятий, упраздняется также единичное. Рабуни указывает, что мыслящие подобным образом ошибаются; они попросту игнорируют то обстоятельство, что в соответствующем месте «Категорий» Аристотель об этом говорит условно, не утверждая мысль, а «говорит с сомнением, что кажется <это так>, но это неверно, ибо достоверно то, что <Аристотель> собирается сказать <далее>»⁹.

Скрупулезно изучая «Анализ «Категорий» Аристотеля» Рабуни, с целью выяснения его последовательности в номиналистическом решении вопроса соотношения общего и единичного, наряду со многими фактами обнаруживает и такой любопытный факт.

Характеризуя категорию сущности, Аристотель пишет, что к сущности не применимы определения «больше» и «меньше», так как «о каждой сущности, как таковой, не говорится как о сущности в большей или в меньшей степени»¹⁰. Интерпретируя эту мысль Аристотеля, армянский толкователь проявляет своеобразное отношение к ней. Прежде чем согласиться с этим положением Стагирита, он делает оговорку, указывая, что это не относится к соотношению первичной и вторичной сущности, «ибо первичная сущность является в большей мере сущностью, чем вторичная»¹¹. Только после этой оговорки он поясняет вышеприведенную мысль Аристотеля, а именно, что «первичная сущность сама по отношению к себе не является <сущностью> в большей или меньшей степени. Точно так же и вторичная сама по отношению к себе не является сущностью в большей или меньшей степени»¹². Такой подход к вопросу является свидетельством последовательно номиналистического решения вопроса универсалий. Армянский номиналист спасается, как бы мысль Аристотеля не послужила поводом для игнорирования преимущества единичного над общим.

Итак, если аргументацию средневекового армянского философа в пользу номинализма изложить в отдельных пунктах, то получится следующее: по отношению к реалистическому учению номиналистическое справедливо, во-первых, потому, что единичное может существовать *самостоятельно*, независимо от общего, между тем как общее без единичного не может быть; общее существует лишь потому, что существует множество единичных вещей, и, во-вторых, потому, что *уничтожение* единичных приводит к упразднению общего, тогда как не может быть обратного.

В этих аргументах отражается онтологический аспект подхода Ваграма Рабуни к вопросу универсалий. В данном случае это означает, что Рабуни вопрос соотношения единичного и общего рассматривает с точки зрения их первичности и становления. Как уже было сказано, он отдает предпочтение единичному и в рамках средневекового номинализма проявляет материалистические тенденции.

Однако вопрос универсалий этим не исчерпывается, остаются нерешенными вопросы: как они возникают? соответствует им в действительности что-то? существуют ли они самостоятельно? если существуют, то тела это или бестелесные вещи? Эти вопросы, поставленные Порфирием, волновали уже Давида Анахта, и он в своем толковании «Введения» Порфирия дал ответы на них. Армянские философы последующих времен широко пользовались этими ответами Давида. Среди них и Ваграм Рабуни, который, в целях обучения философии, даже комментировал давидовское толкование «Введения».

В своем толковании «Введения» Давид выдвигает три возможные формы существования общего: «до множества, во множестве и после множества», т. е. общее существует до единичных вещей в единичных вещах и после единичных вещей. Сам Давид, поясняя свою мысль, пишет: «Они существуют до множества <вещей> ибо порождаются божественным творчеством. А находятся во множестве <вещей>, ибо проявляются в материи. И существуют после множества <вещей>, так как наличествуют в познании нашего разума»¹³. Таким образом, Давид пытается совместить платоновское и аристотелевское понимание, и хотя указывает на существенное отличие Платона и Аристотеля в данном вопросе, все же делает попытку примирить их. В этом ярко проявляются неоплатонизм Давида.

Отвечая на вопрос, соответствует ли общему в действительности что-то и как оно возникает, Давид пишет, что «общее существует не в одних мыслях», как «козлоолень», существование которого зависит сугубо от нашего мышления и чему в действительности ничего не соответствует, а «общее мы постигаем из сущих»¹⁴. Возникая на этой почве, «общее живет и возникает в нашем мышлении, ибо, глядя на Сократа и других людей, имеющих одну и ту же природу, мы говорим, что общее существует»¹⁵.

На вопрос, «Телесно ли общее или бестелесно?» Давид дает определенный ответ. Отвергая мнение стоиков о том, что все материальное существует как телесное, следовательно общее также телесно, Давид приводит следующие четыре довода. Во-первых, телесное принимает количественное определение; то, что телесно, может быть большим или малым, между тем общее (под общим Давид здесь имеет в виду пять звучаний Порфирия—род, вид и признаки: различающий, собственный и случайный) не подлежит такому определению, «ибо никто не говорит, что слон в большей степени является живым созданием, чем муравей, или же что Эант является человеком в большей степени, чем Тидей»¹⁶. Во-вторых, когда тело делится на части, оно теряет целостность, между тем общее при делении сохраняет целостность. К примеру, «живое существо» и «человек», разделяясь на единичные, проявляются в них как целое. В-третьих, когда тело получает прибавление, оно увеличивается, «А род, вид и все другие звучания при прибавлении к Сократу ничего не увеличивают». Наконец, в-четвертых, «никогда одно и то же тело одновременно не проявляется во множестве... А один и тот же род и вид одновременно проявляется во множестве»¹⁷. Итак, имея в виду эти различия между телесным и общим, Давид утверждает, что общее бестелесно.

Таковы в общих чертах ответы Давида на вопросы, связанные с природой общего.

Возвращаясь к Ваграму Рабуни—толкователю этих положений Давида—нужно отметить, что он защищает давидовские принципы с одной только разницей; он обходит вопрос о существовании общего до единичного в сознании бога. Интерпретируя положения Давида, он проявляет свое отношение ко всем основным вопросам, затронутым Давидом, но то ли случайно, то ли сознательно обходит вопрос существования общего до единичного в сознании бога. Этот вопрос отсутствует во всех трех версиях его толкований «Анализа «Введения» Порфирия» Давида, сохранившихся в рукописях Матенадарана. Приходится думать, что этот вопрос он предал «забвению».

Разумеется, это не означает, что Рабуни игнорирует бога. Как и у многих средневековых мыслителей, его мировоззрение не свободно от религиозно-идеалистических представлений о мире. В данном случае важно то, что он проблему универсалий последовательно решает с позиций умеренного номинализма, с позиций концептуализма и в том же своем толковании давидовского труда «Анализ Введения» Порфирия» утверждает: «Общее само по себе не обладает самостоятельной сущностью, его бытие в нашем мышлении, где оно возникает и утверждается»¹⁸. Общее—это понятие, которое возникает в нашем мышлении на основе существования множества—многих подобных единичных вещей, принадлежащих одному классу. Рабуни выступает против тех, которые допускают существование общего до множества и эту точку зрения приписывают Аристотелю. По его убеждению, думающие таким образом неверно толкуют Аристотеля и искажают его учение в этом вопросе. Поясняя мысли Аристотеля, он утверждает: «Аристотель говорит, что общее не существует до множества, т. е. до ощущаемых <вещей>, а также говорит, что общее не является причиной бытия ощущаемых <вещей>, этого Аристотель нигде не утверждает»¹⁹. Совершенно ясно, что Рабуни Аристотеля читает с последовательно номиналистических, концептуалистических позиций.

Рабуни отвергает крайнее выражение номинализма. Общее не является голым именем, которому в действительности ничего не соответствует, как, например, имена «козлоолень» (*βηζοόλη*), «аралез» (*αρρωλη*), «которые суть голые имена и реально никакой сущности не выражают»²⁰. «Само общее самостоятельно не существует, как существует, например, этот человек, или солнце и т. д. Оно образуется в нашем мышлении и не исчезает, не выразив ничего, как козлоолень»²¹,—пишет Рабуни.

Эти мысли в различных выражениях часто повторяются в толкованиях Рабуни, не оставляя сомнения о его последовательно но-

миналистическом мышлении. Многие его высказывания и рассуждения о природе общего, по сути концептуалистические, имеют много точек соприкосновения с концептуализмом Пьера Абеляра (1079—1142). Известно, что последний также утверждал, что общее не может существовать до единичных и независимо от них, что общее не есть только пустое имя, которому в действительности ничего не соответствует. Абельяр также считал, что общее возникает в мышлении на основе общих черт, свойств реально существующих единичных объектов. Он также защищал положение о том, что общее является понятием, находящимся в мысли²². Во всех этих основных пунктах наличествует сходство во взглядах Абельяра и Рабуни.

Номинализм Рабуни является исходным началом при истолковании основных, принципиальных положений «Категорий» Аристотеля. Он с последовательно номиналистических позиций вскрывает содержание ведущих идей «Категорий», проявляя отрицательное и критическое отношение к противоположным точкам зрения.

Великий философ античности во второй главе «Категорий» пишет: «Из существующего (здесь имеются в виду реальные вещи и понятия, выражающие их свойства, связи и отношения.—Г. Г.), (1) одно сказывается о каком-нибудь подлежащем, но не находится ни в каком подлежащем; как, например, «человек» сказывается о подлежащем—определенном человеке, но не находится ни в каком подлежащем; (2) другое находится в подлежащем, но не сказывается ни о каком подлежащем... Так, например, отдельная грамматика находится в душе как подлежащем, но не сказывается ни о каком подлежащем. И некоторое белое находится как в подлежащем в теле (ибо всякий цвет—в теле), но не сказывается ни о каком подлежащем. (3) А есть вещи, которые и сказываются о подлежащем, и находятся в подлежащем, как, например, наука находится в подлежащем—душе и сказывается о подлежащем—грамматике. (4) Наконец, некоторые вещи не находятся в подлежащем и не сказываются ни о каком подлежащем, например, отдельный человек и отдельный конь»²³.

Такое деление послужило для Аристотеля основой, чтобы в пятой главе, посвященной разбору категории сущности, он развивал мысль о том, что кроме первичной сущности, т. е. единичных вещей, «все остальное или сказывается о первичных сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих». Поэтому, *если бы не существовало первичных сущностей, не могло бы существовать и ничего другого*²⁴.

Глубоко усвоив этот основополагающий принцип «Категорий» Рабуни уже при интерпретации второй главы, где он еще не отра-

жается, четко выражает его и со всей ясностью защищает это весьма важное положение. Рабуни пишет: «Вначале Аристотель говорил о сущности и о случайном признаке и определил один как сказывающийся о подлежащем, а другой как находящийся в подлежащем: а теперь <он> поясняет, что это означает. Сущностью он попросту назвал индивиду, все то, что в единственном числе, ибо индивид—это единичное, к примеру, один человек, одна лошадь, одна ворона; и для всех видов индивиду являются подлежащими, а их виды сказываются о них как о подлежащих, но сами они (индивиду) не сказываются о других как о подлежащих, так как ниже индивидов нет других вещей»²⁵. Это означает, что деление существующего (сущего) на четыре группы Рабуни рассматривает как деление, по существу, на две группы: на сущность (субстанцию) и на привходящий признак. Чуть дальше об этом он уже ясно говорит: «Выше (до четвертой главы.—Г. Г.) Аристотель говорил о сущности и случайном признаке; он только надвое делил сущие и в предыдущий главе учил об их связи, говоря, что о чем сказывается. В этой же главе (в главе четвертой.—Г. Г.), желая делить сущее на десять <категорий>, говорит...»²⁶. Итак, уже в начале толкования «Категорий» проявляется явно номиналистическая тенденция интерпретации Ваграмом Рабуни принципиальных положений этой работы Стагирита.

Ссылаясь на Аристотеля, армянский толкователь сущностью называет попросту единичные вещи, все то, что выступает как реальное сущее—как «данный человек», «данная лошадь», «данная ворона» и т. д. Именно эти единичные предметы и являются подлежащими для всего остального, а также для видовых и родовых понятий. Согласно Рабуни, кроме сущности, все остальные девять категорий в отношении сущности являются привходящими признаками, т. е. нечто такое, бытие которых зависит от сущности. Рабуни пишет: «Аристотель разделяет сущее надвое—на сущность и на привходящий (случайный) признак»²⁷, и далее: «Привходящий признак не является простым, а имеет многообразные формы <проявления>, ибо иногда он есть *качество*, а иногда *количество* и т. д. Существует много родов в привходящем признаке, и каждый род имеет много видов, и он (Аристотель) по порядку составляет их, наиболее достойное, <он> ставит <непосредственно> после сущности, и остальные по их достоинству»²⁸. Такое понимание есть яркое выражение номинализма Рабуни и непосредственно вытекает от его номиналистического решения проблемы универсалий.

Главное отличие сущности от привходящих признаков, согласно армянскому номиналисту, заключается в том, что привходящие признаки не могут существовать отдельно, т. е. и качество,

и количество, и отношение, и действие и т. д. являются сущими, которые нуждаются в первичной сущности и находятся в ней, как в подлежащем. Что же касается видовых и родовых понятий, то, согласно Рабуни, без индивидов, без единичных вещей «их бытие невозможно»²⁹. В другой связи, разбирая вопрос вторичных сущностей, Рабуни также причисляет их к ряду привходящих признаков, т. е. ставит их в ряд тех сущих, бытие которых зависит от существования другого. Вот она, эта интересная мысль Рабуни в его изложении: «Для существования видов и случайных признаков сперва необходимо, чтобы было подлежащее, т. е. индивид, а затем лишь идут они (виды и случайные признаки), ибо без подлежащего их бытие невозможно... Между тем, когда есть подлежащее, т. е. индивид, то оно не нуждается в <существовании> сказывающихся о подлежащем, т. е. в <существовании> видов и родов, как и не нуждается в <существовании> находящихся в подлежащем, т. е. в <бытии> случайных признаков»³⁰.

С этих номиналистических позиций Рабуни объясняет порядок перечисления и анализа категорий, который всегда начинается с сущности и потом только идут остальные категории. Рабуни считает, что этот порядок не случаен и обусловлен необходимостью, ибо количество, качество, отношение и другие категории относятся к сущности, следовательно должны идти после нее. И те из категорий, которые являются важной характеристикой сущности, рассматриваются Аристотелем раньше других, поясняет армянский толкователь³¹.

Через весь «Анализ «Категорий» Аристотеля» Ваграма Рабуни красной нитью проходит та идея, что первичная сущность—это единственно самостоятельное сущее, а все остальные не являются самостоятельными, они не могут существовать без нее и—суть ее определяющие моменты. Этой идеей проникнуто все мышление средневекового армянского философа. И не случайно, что, толкуя даже те положения Аристотеля, которые, по существу, не касаются этого вопроса и имеют лишь далекое отношение к нему, Рабуни находит нужным снова говорить об этом, как бы остерегаясь, чтобы этот центральный вопрос не был неверно истолкован. К примеру, в связи с категорией отношения поясняя вопрос «есть ли из двух <типов> сущностей хоть одна, которая принадлежала бы числу того, что соотносено с другим», Рабуни указывает, что о единичной сущности нельзя этого сказать, так как ее существование не зависит от другого, и она сама является началом и носителем всего прочего. Что же касается вторичных сущностей, то «как нам кажется,—пишет армянский толкователь,—если хоть одна из них принадлежит к числу отношений, то она <скорее всего> является вторичной сущностью, т. е. видом»³².

Итак, из вышеизложенного вытекает, что категории Рабуни рассматривает не как сугубо формы мысли, не имеющие в каждом конкретном случае объективную основу, а как классификацию понятий, отражающих содержание бытия, его связи и отношения. Это обстоятельство ярко выражается при интерпретации им каждой категории в отдельности, но, одновременно, доказательством тому может служить и тот факт, что он особо отмечает мысль Аристотеля о принадлежности одного и того же понятия к различным категориям в зависимости от того, какие связи, свойства и отношения сущего они отражают. Он пишет: «Не является неприемлемым то обстоятельство, что одна и та же вещь может принадлежать и к отношению, и к качеству» и чуть ниже добавляет: «Это бывает не только с понятием, указывающим качество, когда оно при одном обстоятельстве принадлежит к отношению и при другом—к качественным определениям, как, например, мы говорили относительно грамматики; можно найти и другие вещи, которые принадлежат к двум родам (категорий), к примеру, место»³³. Здесь Рабуни имеет в виду, что место—пространство можно рассматривать и как величину вещи (в этом случае оно будет принадлежать категории количества) и как месторасположение вещи (в этом случае оно будет принадлежать категории отношения).

Каждое понятие, хотя и имеет определенное содержание, но в различных связях может выразить или существенные или не существенные связи сущего. «Слова,—пишет Рабуни,—входящие в каждую из десяти категорий, обозначают определенную сущность, подлежащее и матерно... Что это так, видно из следующего примера: для категории отношения двуногий и человек, способный к восприятию знаний являются случайными, ибо как в категории сущности соотносенные хозяин и слуга являлись случайными <свойствами сущности>, так и в <категории> отношения случайными являются человек и двуногое существо»³⁴. Из выдержки вытекает, что одни и те же понятия в каждом конкретном случае могут выразить существенные или несущественные стороны предметов и явлений, поскольку они отражают многогранные связи объективного мира.

Таким образом, Ваграм Рабуни воспринимает категории с онтологической точки зрения, в плане учения о бытии. Из этого, конечно, не следует, что Рабуни не рассматривает категории также как родовые понятия значения слов, т. е. исключает логическую характеристику категорий. Здесь главным является то обстоятельство, что категории не воспринимаются им в чистом виде, как голые формы мысли, не имеющие объективной основы, реального содержания. С какой бы стороны не подойти к вопросу—онтологической (как наивысшие роды бытия) или логической (как класси-

фикация понятий), очевидно, что для Рабуни как мыслителя-номиналиста категории не являются продуктом дедуктивного мышления, а имеют эмпирическое происхождение. Под каждой категорией (кроме первичной сущности—субстанции) он видит различное выражение определенных сторон бытия. Это важное обстоятельство вытекает из его номиналистического подхода, который со всей очевидностью обнаруживается при характеристике и раскрытии Ваграмом Рабуни содержания каждой категории в отдельности.

При анализе «Категорий», придерживаясь той последовательности изложения вопросов, которую предлагает сам Аристотель, Ваграм Рабуни после анализа категорий сущности, где он касается в основном всех главных вопросов, поднятых великим античным мыслителем, переходит к толкованию категории *количества*.

Согласно Аристотелю, количеством в собственном смысле называется то, что можно разделить на составные части и чем можно произвести измерения. Исходя из этого, он количеством считает число, речь (ибо «она измеряется коротким и долгим слогом»), время, пространство, линию, поверхность и тело, «все же остальное называется так (т. е. получает количественное определение) лишь привходящим образом: в самом деле,—продолжает Аристотель, имея в виду те «величины», которые были указаны,—мы называем количествами и остальные предметы; так, например, белое называется большим, потому что велика поверхность, и дело—продолжительным, потому что оно совершается (происходит) долгое время, и точно так же движение—значительным»³⁵ и т. д. Указанные выше количества Аристотель делит на две группы: на отдельные (ими являются число и речь) и непрерывные (ими являются линия, поверхность, тело, время и пространство). Причем, характерной чертой непрерывных количеств является то, что они «состоят из находящихся в них частей, имеющих определенное положение друг к другу» (время составляет своеобразное исключение), а характерной чертой отдельных количеств—то, что они «состоят из частей, не имеющих такого положения». Разъясняя свою мысль, Аристотель пишет: «У частей числа нет никакой общей границы, у которой соприкасаются его части: так, например, если пять есть часть десяти, то пять и пять не соприкасаются ни у какой общей границы, но они стоят отдельно... Между тем линия непрерывна: можно указать общую границу, у которой соприкасаются ее части—точку и также у поверхности—линию: ведь части плоскости также соприкасаются у некоторой общей границы. Таким же образом и у тела можно указать общую границу—линию или поверхность, у которых соприкасаются части тела»³⁶.

В наиболее общих чертах таковы те центральные вопросы, которые поднял Аристотель в «Категориях» о количестве.

Интерпретируя эту категорию, Рабуни главным образом выступает как комментатор основных идей Стагирита. Стремится объяснить и сделать их более понятными, доступными. Это относится, например, к вопросам, почему число, речь, тело, линия, поверхность, пространство и время называются количеством, какие количества прерывны, какие непрерывны, и почему они являются таковыми, почему количество не принимает определения «больше» и «меньше» и т. д. Пояснения этим вопросам даются им в духе соответствующих положений Аристотеля.

Иначе Рабуни рассматривает вопрос—допускает ли количество противоположные определения? Если по этому вопросу Аристотель высказывает противоречивые мнения (он допускает, что в количественном отношении предметы могут быть сами себе противоположными, но, одновременно, когда дает общую характеристику количества, находит, что «количеству нет ничего противоположного»³⁷), то Рабуни в этом вопросе отходит от Аристотеля. Он совершенно обходит ту часть главы о количестве³⁸, где Аристотель дает вышеуказанное определение и, наоборот, подробно разбирает и старается доказать, что предметы в количественном отношении всегда допускают противоположные определения. Утвердительно отвечая на этот вопрос, армянский комментатор довольно последовательно защищает и пытается обосновать диалектическую мысль Аристотеля о взаимопроникновении в одном целом двух противоположных определений и утверждает, что «невозможно и неуместно отрицать, что это не так». Рабуни пишет: «Если большое и малое противоположны <друг другу>, в таком случае, если возьмешь какое-нибудь из них или только большое, или только малое, то совместно, т. е. одновременно, каждое в отдельности примет противоположные определения. И если в самом деле это так, что большое и малое противоположны <друг другу>, то <достоверно, что> только большое без малого может принимать одновременно противоположные определения, а также малое без большого. *И невозможно, и неуместно отрицать, что это не так*, ведь данный <предмет> относительно одного может быть большим, относительно же другого может оказаться малым. Как, например, Голиаф по телу в сравнении с Давидом велик, но в сравнении с Бэлом—мал, или же гора Тлтул в сравнении с горой Сис велика, но в сравнении с Арчисасом или Большим Арагатом—мала»³⁹.

Здесь очевидна защита Ваграмом Рабуни положения о допустимости противоположных определений одного и того же предмета, когда предмету дается количественное определение, что он старается обосновать и доказать на примере. Рабуни не только

защищает этот тезис, но и высказывается против обратного тезиса. Формулировка в вышеприведенной цитате «и невозможно, и неуместно отрицать, что это не так» носит полемический характер. Рабуни глубоко убежден в истинности этого тезиса и по разным поводам повторяет его, причем он одновременно подчеркивает, что каждый предмет, принимая количественное определение, вследствие этого целиком подпадает под противоположные определения. К примеру: «Поскольку большое и малое противоположны, то их подлежащее, скажем, человек, дерево или любая другая вещь, какой бы она ни называлась—большой или малой, в одно и то же время будет содержать в себе обе противоположности, так как независимо от того, называется она большой или малой, ей присуще то, что в отношении одного она называется большой, а в отношении другого—малой, и это при одном и том же качестве, будь вещь большой или малой»⁴⁰. Итак, с полным основанием можно утверждать, что, согласно Рабуни, является верной диалектическая мысль о том, что количественное определение вещи допускает противоположные определения.

Достоин внимания также обоснование Ваграмом Рабуни, почему «речь» принадлежит к количеству. Он указывает, что Аристотель имеет в виду не речь, находящуюся в мысли, а речь уже сказанную, получившую звуковую форму, голосовое выражение. Он пишет: «Не ту речь <Аристотель> называет количеством, которая находится в мысли, а ту, которая произносится голосом, исходящим из уст»⁴¹. Только после такой конкретизации Рабуни объясняет, почему речь принадлежит к количеству. Он указывает, что речь (слово) состоит из слогов, одни из которых являются длинными, другие—краткими и ими можно измерять, например, звуки музыки. В этом объяснении отражается влияние пифагорейцев, которое перешло в армянскую среду также через Аристотеля. В этой связи представляет интерес следующая мысль Рабуни: «Грамматики всякий долгий <слог> считают двойным краткого, а краткий—половиной долгого, но не больше и не меньше, так как грамматика выявляли природу письма и числом измеряли песни, которые мы называем стихотворениями; поэтому <они> прибегали к более длительному (протяжному) слогу. Между тем ученики музыкантов говорят, что не всякий долгий <звук> является только двойным краткого, а бывает, что переходит за двойное <также говорят>, что не всякий краткий <звук> является половиной долгого, а бывает, что не доходит до половины, и бывает, что переходит за половину»⁴². Подобные рассуждения можно встретить и на других страницах его «Анализа «Категорий» Аристотеля».

В разделе толкования категории количества Рабуни дает по-

яснения категориям пространства и времени (Аристотель также их рассматривает в главе, посвященной количеству), но о представлениях армянского философа об этих категориях мы уже говорили выше.

Категория *отношения*, согласно Рабуни, имеет широкий охват. Армянский толкователь указывает, что «отношение проявляется во всех категориях и поэтому некоторые даже полагают, что... само оно не имеет самостоятельного бытия». Он против такого мнения и, ссылаясь на авторитет Давида Непобедимого, утверждает, что отношение «имеет самостоятельное существование»⁴³.

Соотнесенным с чем-нибудь Аристотель называет то, «что в том, что оно есть само, обозначается зависящим от другого или каким-нибудь другим образом ставится в отношение к другому»⁴⁴. В этом определении Аристотеля Рабуни отличает два момента и на этой основе соотнесенные вещи делит на две группы.

Одна группа, согласно Рабуни, охватывает все те соотнесенные вещи, существование которых обуславливаются друг другом, когда каждый член соотнесенных указывает на существование другого, и они взаимно зависят друг от друга. «Соотнесенное,—объясняет Рабуни,—говорит не только о себе (т. е. не о своем существовании.—Г. Г.), а о другом (т. е. о существовании другого.—Г. Г.), как, например, хозяин <говорит> о <существовании> слуги, и отец—о <существовании> сына. На первый план выступают те соотнесенные, которые обладают обратимостью, <например>, большое называется таким в отношении меньшего, и меньшее—в отношении большего»⁴⁵. В этом высказывании Рабуни одновременно отмечается, что принадлежащие этой группе соотнесенные «обладают обратимостью», т. е. определение одного дается на основе другого и наоборот.

Другая группа охватывает те соотнесенные вещи, которые «хотя и не обладают обратимостью, как хозяин в отношении слуги и слуга в отношении хозяина, но они каким-то другим образом находятся в отношении с другим. Они находятся в отношении не посредством родительного падежа, а иначе, по падежу отложительному (ablativus)... Например, обладание есть обладание чем-нибудь, однако <они> не обращаются по родительному падежу»⁴⁶. Здесь указывается о такой связи соотнесенных вещей, когда определение одного члена не дается на основе другого и существование одного не обусловлено существованием другого.

Далее, раскрывая суть этой категории, Ваграм Рабуни поочередности, предложенной автором «Категории», толкует вопрос о том, присуща ли соотнесенным вещам противоположность, при каких обстоятельствах может иметь место отношение, взаимная зависимость и взаимозависимость вещей, рассматривает вопросы: сущест-

вуют ли соотносенные одновременно, относится ли сущность к тому, что находится в отношении с другим или нет и т. д. С точки зрения выявления направленности и методологии интерпретации Ваграм Рабуни указанных вопросов является предпоследний вопрос: существуют ли соотносенные одновременно? Но прежде отметим, что, давая объяснения вышеуказанным вопросам, армянский толкователь со всей ясностью отражает и развивает идею Аристотеля о том, что отношение предметов и явлений может иметь многообразные формы: из находящихся во взаимосвязи и взаимозависимости вещей и явлений одни могут существовать одновременно, другие—нет; одни противостоят друг другу (к примеру—знание и невежество, добро и зло), другие—нет; одни принимают определение «больше» и «меньше» (к примеру—большой и малый, ибо большой может быть очень и не очень большим в отношении малого, а малый—в таком же отношении к большому), другие—нет и так далее. Рабуни указывает, что некоторые понятия, выражающие количество, когда выражают определенную величину и определенное количество, то не принадлежат к соотносенным и не принимают определения «больше» и «меньше», но когда выражают неопределенную величину, то в этом случае они принадлежат к соотносенным и допускают указанные определения. В таком подходе обнаруживается элемент диалектического мышления, заключающийся в том, что то же самое воспринимается не как метафизическая сущность, согласно которой одно и то же одновременно не может быть и тем и другим, а воспринимается как и то и другое, в зависимости от того, в каких взаимосвязях оно выступает.

Вернемся к вопросу об одновременном существовании соотносенных. Ваграм Рабуни поясняет, в чем суть данного положения. Он пишет: «Совместно (одновременно) существующими называются те <предметы>, из которых ни один не существует раньше другого, которые образуют (обуславливают) друг друга, и упразднением одного упраздняется и другое». Далее продолжает: «Относительно значительного большинства соотносенных это верно, что они по природе своей существуют совместно, как, например, относительно двойного и половины, слуги и хозяина. Имеется меньшее число соотносенных, которые по природе своей не существуют совместно (одновременно). К их числу относятся ощущение и ощущаемое, знание и познаваемое, ибо знание <мысли> приобретаем после; ведь мир существует раньше, чем знание о нем»⁴⁷. Такое решение вопроса является одной из предпосылок для материалистического объяснения процесса познания, о чем будет сказано дальше.

Интерпретируя категорию *качества*, Ваграм Рабуни проявляет в определенной степени формально-логический подход к вопросу

Это связано и с тем, что в древнеармянском переводе «Категорий» глава о качестве озаглавлена «О качестве и качественности» («Յաղագս որակի և որակութեան»), причем под «качеством» (որակ) подразумевается видовое понятие, выражающее какую-либо качественную определенность предмета, как белый, черный, теплый и т. д., а под «каченностью» (որակութիւն)—родовое понятие, являющееся наименованием подобных качественных определенностей, как белизна, чернота, теплота и т. д. Прежде чем перейти к разбору категории качества, непосредственно после заголовка главы, Рабуни поясняет, что «Качество—это черное, белое, а качественность—теплота, холодность, чернота, белизна, ибо качественность есть наименование родового понятия данной категории, а качество—видового»⁴⁸. Далее, при толковании Рабуни уделяет значительное место тому, как из каждого рода качественностей единичные вещи получают наименование своего качества—качественной определенности. Такой аспект формального анализа занимает важное место в разделе толкования данной категории. Несомненно, этот аспект является одним из выражений средневековой схоластики. Но справедливости ради необходимо одновременно сказать, что в данном случае для этого дают основание некоторые высказывания самого Аристотеля. Он, например, пишет: «Итак, качествами являются те, которые приведены выше, а качественно определенными—<все> то, что получает от этих качеств паронимные (производные) или как-нибудь иначе образованные наименования»⁴⁹. В этой мысли понятие «качествами» понимается как родовое понятие, а понятие «качественно определенными»—как видовое. «Качественность,—поясняет Рабуни,—есть наименование качества не одного <предмета>, а множества, а качество (качественное определение) есть наименование одного <предмета>. Поэтому <Аристотель> говорит: я называю качественностью то, благодаря чему многие <предметы> отыменно получают некоторое качественное определение, к примеру, белизна и белый, так как качественность—это родовое <понятие>, а качество—его видовое <понятие>»⁵⁰.

В истолковании данного вопроса важным положением является мысль Рабуни о том, что от качественности предметы получают только наименование своего качества; они не получают свое определение. Так «белое дает <телу> только свое имя, ибо говорится «белое тело», но свое понятие-определение белое не дает телу». То же самое можно сказать и о фигуре, которая «какому бы телу ни сказывалась, тело принимает имя фигуры, ведь <в этом случае> тело называется треугольным, однако оно не принимает понятие-определение фигуры»⁵¹.

Согласно Рабуни, качество—это то, что показывает каков

предмет, чем одна сущность отличается от другой и приобретает определенность. Следуя Аристотелю, армянский ученый различает четыре вида качества: свойство и состояние, природные качества, пассивные качества и последний вид качества, связанный с формой и фигурой предмета. Все эти виды качества он разбирает в II—VIII главах своей работы, посвященной анализу «Категорий» Аристотеля. Свои пояснения о видах качества Рабуни дает главным образом в духе выдвинутых идей Аристотеля. Он тоже свойством называет такое качество, которым предмет обладает прочно и может потерять его с большим трудом. Так, «если кто-нибудь не очень хорошо владеет наукой, то о нем не говорится, что он обладает свойством, и, наоборот, очевидно, что если кто-нибудь владеет наукой, то о нем говорится, что обладает свойством»⁵². Свойством называется, например, и такая болезнь, подвергаясь которой человеческое тело «изменяется с огромным трудом или вовсе не изменяется». А состояние такое качество, которое легко изменяется; примером этому может служить температура тела, которую тело легко приобретает и может быстро потерять.

Природным Рабуни называет качества, присущие предметам от природы как естественное свойство тела. На примерах Аристотеля и дополнительных примерах он показывает, что человек от природы может иметь способность быть сильным и быстроходным или быть слабым и болезненным и т. д.

Пассивные качества Ваграм Рабуни делит на две группы: в первую входят качества, которые «в органах чувств человека вызывают некоторое состояние», а во вторую входят качества, которые «сами возникают от некоторого состояния»⁵³. «Аристотель пассивные качества разделяет надвое,—пишет Рабуни,—на пассивные, которые в органах чувств вызывают чувственное состояние, и на пассивные, обладающие которыми получают их от <некоторого> состояния. <Вызывающие чувственное> состояние отличаются от этих <последних>... Потому являются различными два вида пассивных качеств, что один из видов таков, что <тело>, обладающее качеством, имеет его не как привходящий признак, а как видовое <свойство>, например, мед имеет сладость, огонь—тепло. Они называются пассивными качествами потому, что, соприкасаясь с нашими органами чувств, вызывают в нас некоторое <чувственное> состояние, одни—сладость, другие—тепло. Что касается другого вида <пассивных качеств>, например, <качества> белый и черный, желтый и красный, которые ни для чего не являются существенным свойством, а являются привходящим признаком, то они называются <пассивными качествами> не потому, что подобно первому виду обладающее им тело вызывает в

нас <чувственное> состояние, а потому называются пассивными качествами, что они возникают от <некоторого> состояния; например, тело человека, переживая стыд или страх, от этого становится багровым или желтым. Знай, что один вид <пассивных качеств> сам вызывает и производит состояние, а другой вид сам возникает, образуется от состояния»⁵⁴.

Во взглядах Рабуни о пассивных качествах имеются положения и тезисы, которых нет в тексте «Категорий» Аристотеля. Их непосредственным источником является «Анонимное толкование» «Категорий» Аристотеля, сохранившееся в армянских рукописях, начиная с V—VI вв. Следуя этому толкователю, Рабуни пассивные качества рассматривает как природные, поскольку они вытекают из сущности вещи и связаны с ней. Следовательно, заключает армянский толкователь, несмотря на то, что пассивные качества составляют отдельный вид качества, тем не менее этот вид следует отнести в ряд природных⁵⁵. В таком подходе к вопросу таится довольно ценная и рациональная мысль. Из нее вытекает, что пассивные качества—сладкое, горечь, острое и т. д.—являются не субъективными, а объективными явлениями, присущими вещам как качеству. Такой взгляд Рабуни достоин особого внимания и потому, что в философии нового времени некоторыми философами (Декарт, Локк, Гоббс и др.) качества делились на первичные и вторичные (вкус, запах, голос, цвет) и последние считались субъективными. Обосновывалась идея о том, что вторичными качествами обладают не предметы, а они являются следствием ощущения субъекта. Между тем, Рабуни, будучи идейно связанным с античной философией, опровергает такое субъективистское решение вопроса и так называемые вторичные качества также считает объективными свойствами предметов. Защищая такую точку зрения, многие вопросы, связанные с пассивными качествами он решает всегда имея в виду их объективное бытие, объективное существование⁵⁶. На таких позициях стоял и Воротнеци, о чем будет сказано ниже.

Четвертый вид качества, который вслед за Аристотелем разбирает Ваграм Рабуни, связан с формой и фигурой предметов. Анализируя по этому поводу высказывания Аристотеля, он их трактует вкратце и в духе идей великого философа античности.

Армянский толкователь рассматривает виды качества не как обособленные, не связанные друг с другом и неизменные явления. Развивая мысли выдающегося диалектика античности, Рабуни, показывает, что виды качества взаимопревращаемы (речь идет о первых трех видах), они переходят друг в друга. Например, состояние—вид качества, которое легко поддается движению и быстро изменяется, может с течением времени превратиться в свойство, в

такой вид качества, которое пребывает более продолжительно и изменяется с большим трудом. Рабуни подчеркивает мысль о движении, об изменчивости качества предмета. Качество и предмет не отделяются друг от друга и рассматриваются им в единстве; конкретное качество определяется как относительное понятие. Несомненно, эти моменты диалектики поднимают познавательное значение работы Ваграма Рабуни.

Далее, раскрывая содержание категории качества, Рабуни поясняет, что определения «более» и «менее» относятся не к качествам, т. е. не к родовым понятиям, а к качествам. «Аристотель говорит,—пишет он,—что не качественность, а качественное определение допускает определение «более» и «менее». В самом деле, те, которые способны к справедливости, одни более справедливы, а другие—менее, точно так же то, что принимает <цвет> белый, одно принимает больше, другое—меньше, как, например, снег называется более белым, чем известь. Подобным же образом и здоровья у одного больше, чем у другого... А также один владеет грамматикой больше, чем другой, так как <он> больше учится <этой науке>. Между тем, одна справедливость в отношении другой справедливости не называется большей и меньшей, так и одно здоровье в отношении другого здоровья, так и одна грамматика в отношении другой грамматики»⁵⁷. Поясняя, почему это так, Рабуни говорит, что «поскольку справедливое качество изо дня в день расширяется и увеличивается, вследствие этого о качествах говорится, что они принимают определения «более» и «менее». Между тем, качественность, которая является родовым понятием и началом для качеств, не увеличивается, поэтому не принимает определения «более» и «менее»⁵⁸.

В этих пояснениях проявляется диалектическое мышление. Ведь, согласно Рабуни, конкретное качество допускает определения «более» и «менее» не только в том случае, когда оно сопоставляется с другим подобным качеством, но и в том случае, когда обладающее этим качеством тело с течением времени изменяется. Рабуни особо подчеркивает мысль о движении, об изменении качества предметов. Качество он не рассматривает как статическое состояние. Качественное изменение дает возможность сравнить различные уровни одного и того же качества и дать им разные определения. Эта диалектика у Рабуни отражается также в вопросе перехода из одного вида качества в другое. Он отмечает, что приобретенное свойство становится природным, когда оно прочно закрепляется в вещи⁵⁹.

Переходя к остальным категориям, категориям *действия и страдания, положения и обладания* (о категориях пространства и времени выше уже было сказано), следует сказать, что Ваграм

Рабуни, подобно Аристотелю, касается их анализа незначительно. Вникая в высказывания Рабуни, можно заключить, что действие им воспринимается как нечто, вызывающее следствие, которое и есть страдание. Действие может вызвать разнообразное следствие—страдание, вплоть до качественного изменения предметов. Рабуни указывает, что действие и страдание тесно связанные категории и являются двумя сторонами единого, причем действие активная сторона, а страдание—пассивная. Связь действия и страдания, объясняет Рабуни, не такова, как связь соотнесенных вещей, когда стороны обуславливают друг друга и существование одной зависит от существования другой. Действие не зависит от страдания. «Некоторым кажется,—поясняет Рабуни,—что о действии, подобно отношению, говорится, что оно сказывается в зависимости от страдания, однако это неверно»⁶⁰. Кроме того, действие не зависит от страдания и в том смысле, что не всегда действию обязательно следует страдание, т. е. действие вызывает изменение какого-либо предмета. К примеру, «пишут на бумаге, а бумага не испытывает страдания, как тело при нагревании, ибо тело испытывает страдание вследствие того, что его нагревают. Также и кричать, т. е. звать, хотя и является действием, но крик не ведет за собою страдание, так как весьма часто крик бывает попусту, когда никто его не слышит или никто от него не испытывает страдания. Точно так же ходить и бегать являются действием, но разве кто-либо другой от ходьбы или же бега испытывает страдание—никто. Итак, они не принадлежат к видам соотнесенных»⁶¹.

Что же касается категорий положения и обладания, то, согласно Рабуни, первое из них показывает позу, расположение вещей, а второе—связь вещей с точки зрения их принадлежности.

Итак, завершая изложение и анализ воззрений Ваграма Рабуни о категориях бытия, можно заключить, что все категории он воспринимает как объективные характеристики бытия. Его анализ десяти категорий имеет материалистическую направленность. Средневековый армянский философ в целом остался верным идеям и положениям великого Стагирита. Это обстоятельство в условиях господства схоластики и религиозного мышления само собой является положительным фактом. Однако этим не исчерпывается ценность анализа «Категорий» Ваграмом Рабуни. Как было показано выше, Рабуни выступает не только как воспроизводитель положений Аристотеля, а интерпретирует его идеи с определенных мировоззренческих и методологических позиций, с позиции последовательного номинализма, который насытил его анализ «Категорий» материалистическим содержанием. О последовательном

номинализме говорит то обстоятельство, что Рабуни проявлял критическое отношение к попыткам реалистически-идеалистического истолкования отдельных положений «Категорий». Историческая ценность анализа «Категорий» заключается и в том, что Ваграм Рабуни в отдельных случаях защищает диалектические идеи Аристотеля.

К вопросу о бытии и его категориям обращался и Иоанн Воротнеци, также главным образом в связи с анализом «Категорий» Аристотеля.

Воротнеци отличает два вида бытия: первое—это самостоятельно существующее бытие, не зависящее от существования другого; второе—бытие, существующее лишь благодаря существованию другого. Самостоятельно существующее бытие—это «сущность», по отношению к которой все остальные девять категорий являются «привходящими (случайными)», т. е. их существование зависит от существования «сущности». Поэтому, говорит Воротнеци, из десяти категорий Аристотель только «сущность» называет главной, первичной и преимущественной. Называя *главнейшей*, объясняет Воротнеци, Аристотель сущность выделяет из всего привходящего (случайного), ибо все они не являются главнейшими и их существование обусловлено существованием других вещей. Называя *первичной*, Аристотель из сущности исключает вторичные сущности, каковы—видовые и родовые понятия. Называя *преимущественной*, Аристотель обе, а именно вторичные сущности и привходящие признаки, различает от единичной сущности⁶².

Это объяснение Воротнеци носит подчеркнуто номиналистический характер и целиком проникнуто номинализмом. Но вместе с тем он старается оправдать и точку зрения реалистов, таким образом проявляя в определении своей позиции некоторое колебание между номинализмом и реализмом. Воротнеци сознавал противоречивость воззрений Аристотеля и Порфирия в вопросе о первичности общего или единичного, но, в отличие от Рабуни, он не критиковал реалистические отклонения от номинализма и делал попытку найти оправдание для обоих точек зрения. «Аристотель,—пишет Воротнеци,—первичной сущностью называет индивидуум, а вторичной—род и вид, а Порфирий, напротив, первичной называет род, затем вид и после индивидуум⁶³. Выдвигая этот тезис, Воротнеци одновременно старается обосновать совместимость этих двух противоположных мнений, говоря, что «они не противоречат друг другу, так как, во-первых, Порфирий обещал следовать сторонникам перипатетической школы; во-вторых, также и Аристотель называет род и вид общим, а индивид частным... В-третьих, никто из них не игнорировал того, что они (род, вид и индивид) со-

держат друг друга, ибо <оба утверждают>, что индивид содержит в себе род и вид, а род и вид всегда подразумевают индивидов»⁶⁴.

Легко заметить, что приведенные Воротнеци аргументы, по существу, не затрагивают главную проблему, а именно проблему первичности общего или единичного. Первый аргумент касается убеждения Порфирия быть верным учению перепатетиков, второй—лишь констатирует то общеизвестное положение, что Аристотель и Порфирий род и вид называют общим, а индивид—частным. Третий аргумент относится к тому, что оба они не игнорируют того, что род, вид и индивид взаимосвязаны, так как, с одной стороны, индивид имеет в себе (*ψαρρνδνωλητ*) род и вид и, с другой,—сам индивид содержится (*ψαρρνδνωλητ*) в роде и виде. И в этом аргументе речь идет не о первичности, а о взаимосвязи общего и единичного.

Далее Воротнеци анализирует вопрос общего и единичного с точки зрения их *первичности, равенства и преимущества*. Этот анализ делает очевидным его стремление оправдать как номиналистическую, так и реалистическую точку зрения.

Рассматривая вопрос *первичности*, Воротнеци считает, что в одном случае первичным является род—общее, а в другом—единичное, индивид. Вот перечисленные им случаи: 1. Род по отношению к единичному первичен, будучи общим и одинаковым для всех подобных единичных предметов (к примеру, древесина вообще), а индивид (единичное) по отношению к общему первичен как особое и отдельное (к примеру, вот эта древесина). 2. Род первичен, будучи бестелесным и скрытым началом, а индивид первичен, будучи видимым и явно существующим, подобно тому как теневое очертание является первичным при рисовании картины, а законченная картина первична своей завершенностью. 3. Род первичен своим естественным существованием, а индивид первичен для нас и для всякого индивида, подобно тому как прошедшее время первично для самого времени, а грядущее первично для нас. Иначе говоря: с точки зрения времени первичен дед, потом идет отец и после—сын, а для нас первичен сын, потом он становится отцом и только после—дедом. 4. Род первичен, как материя, а индивид первичен, как уже имеющий свой вид и форму, подобно тому как семя—материя человека первична, затем она одушевляется, потом становится чувствующей и наконец рождается оформившийся разумный человек. 5. Род первичен как первичными являются линия и точка, а индивид первичен как цельное тело. 6. Род первичен как сказывающийся о чем-нибудь, а индивид первичен как подлежащее для всех сказывающихся. 7. Род первичен как возможность, а индивид—как действительность. 8. Род первичен по порядку, а индивид—по достоинству. 9. Род первичен как причина, а индивид перви-

чен как число один по отношению к двум. 10. Род первичен, как первично размышление, до какого-либо действия и создания, а индивид первичен как уже завершённое действие или создание⁶⁵.

В этих десяти сопоставленных аргументах о случаях первичности общего и единичного, в одном пункте больше, в другом — меньше, но явно господствует реалистическое мышление, от которого Воротнеци начинает отступать, постепенно приближаясь к номинализму, при рассмотрении случая равенства общего и единичного.

И вот, род и индивид равны, ибо: 1) как род образует вид и индивид, так и индивид является матерью и родителем и образует вид и род, но это делает не один индивид, а многие индивиды, имеющие общность; 2) как с упразднением рода упраздняются и вид и индивид, так и с упразднением всех индивидов упраздняются и вид, и род; 3) как род объёмлет собою и вид, и индивид, так и индивид таит в себе вид и род; 4) как один род имеет множество видов и индивидов, так и один индивид имеет множество видов и родов, которые относятся к его случайным признакам⁶⁶.

Эти аргументы Воротнеци о равенстве общего и единичного ещё не решают вопроса. Здесь равным образом используются аргументы как в пользу номинализма, так и реализма. Кажется, что Воротнеци обе точки зрения считает приемлемыми. Эта неопределённость, однако, полностью исчезает, когда Воротнеци рассматривает вопрос общего и единичного с точки зрения их *преимущества*.

Согласно Воротнеци, индивид имеет преимущества по сравнению с общим, так как: 1) индивид в наибольшей мере является подлежащим для всякого рода сказывающимся и может вобрать и приютить в себе все привходящие признаки сущности (имеется в виду девять категорий, кроме сущности); 2) индивид содержит в себе в действительности и родовое, и видовое, и различающие, и все остальные признаки; 3) индивид, кроме различающих признаков рода и вида, имеет и свои собственные признаки; 4) вначале индивид является подлежащим для привходящих признаков и только после — вид и род; 5) индивид в своем существовании не нуждается в сказывании о нем рода и вида, между тем род и вид нуждаются в подлежащем, ибо они образуются на основе собираемых свойств индивидов и зависят от их существования; 6) индивид, но не род и вид или что-нибудь другое рождается, растёт и умирает, приемлет славу и муки, хвалу и поношение, ведь индивид есть олицетворенный вид, единичная (конкретно-конечная) при рода, есть род, ставший видом. «Вот почему, — заключает Воротнеци, — <Аристотель> индивидуальную сущность называет главной, первичной и преимущественной»⁶⁷.

Эта интерпретация Воротнеци о преимуществах индивидуаль-

ной сущности, о преимуществе единичного над общим показывает, что армянский комментатор «Категорий» ясно понимал номиналистическую направленность аристотелевского определения категории сущности и сам склонялся к этому. Можно даже утверждать, что он был последовательным номиналистом, если обойти то обстоятельство, что как богослов он остерегался *открыто проповедовать* номиналистическое учение, ибо прекрасно сознавал, что оно возбуждает нежелательные вопросы для богословия, для ее основных принципов. Поэтому после изложения преимуществ единичного над общим он оговаривается, что «по-богословски» (*սիտիւմըմբրեւանայեան*) вопрос решается в пользу общего, согласно чему началом всего является «слово божье»: это «необъятное»... с небес склонилось на землю и было объято в тело»⁶⁸, т. е. в конечном единичном.

Итак, при анализе вопроса о первичной сущности и толковании соответствующих положений «Категорий» в рамках философии у Воротнеци доминирует номинализм. Согласно ему, единичное первично, так как является подлежащим для всего прочего и им обусловлено существование родов, видов и привходящих признаков; так как оно «может существовать без рода и вида, как — Солнце и Луна и Земля, которые не имеют своего вида, образуящегося из множества индивидов, но, несмотря на это, они существуют»⁶⁹. Руководствуясь этим номиналистическим принципом, Воротнеци считает более близким к первичной сущности вид, а не род, ибо «вид дает возможность лучше познать индивидуальное»⁷⁰.

Номинализм Воротнеци четко выражается при объяснении им смысла аристотелевских определений: «находиться в подлежащем» и «сказываться о подлежащем». В данном случае он развивает и углубляет свои номиналистические представления и выступает как последовательный номиналист. Он утверждает, что эти два определения Аристотеля возникают на основе существования единичной сущности и неразрывно связаны с ее существованием. Что же касается самой единичной сущности, то она, согласно Воротнеци-номиналисту, не находится в каком-либо подлежащем, поскольку она не может находиться сама в себе. О ней можно говорить только как о самостоятельно существующей, в отличие от находящегося в подлежащем, о котором говорится, что он принадлежит чему-то единичному. Относительно же сказывающегося о подлежащем, т. е. о вторичной сущности — рода и вида, нельзя сказать, что принадлежит единичному, а можно утверждать, что единичное и есть таковое. Стараясь сделать доступной эту идею, он пишет: «Сократ (индивид) не мог бы сказать, что он имеет в себе человека или живое существо, а сказал бы: «я есть человек и живое существо»⁷¹. Из этого примера вытекает, что, согласно Во-

ротнеци, единичное одновременно есть общее, выступает как общее.

Таква позиция Воротнеци, когда он решает вопрос соотношения единичного и общего в пределах философских знаний. В этом случае общее для него нечто иное, как понятие, выражающее подобные свойства единичных вещей, имеющих общность, наподобие (по примеру самого Воротнеци) «человека», который роднит Аристотеля, Платона, Алкивиада и других. Воротнеци считает, что общее находится в единичном, между тем единичное отделено от общего и находится в нем как случайный признак⁷². Разумеется, от средневекового мыслителя нельзя было ожидать диалектического решения взаимоотношения единичного и общего.

Переходя к анализу взглядов Воротнеци о категориях, прежде всего отметим, что Воротнеци, как и до него Рабуни, категории не рассматривал как только формы мысли, не имеющие объективной основы, а считал их обобщенными высказываниями, обозначающими различные стороны содержания реально существующего бытия. Доказательством может служить то обстоятельство, что из всех десяти категорий он выделял категорию сущности как первичную и самую главную, а все остальные девять категорий характеризовал как «случайные», т. е. нечто, существование которых зависит от сущности. Итак, Воротнеци учение о категориях рассматривал как онтологическое учение, как учение о бытии. Это четко выражается в его интерпретации каждой категории в отдельности, что станет очевидным при изложении и анализе его воззрений о категориях.

Наподобие подавляющего большинства толкователей «Категорий», Воротнеци, не нарушая очередности изложения⁷³, установленной Аристотелем, после анализа сущности переходит к анализу категорий *количества*.

Средневековый армянский философ количество определяет как меру и величину чего-нибудь. «Количество,— пишет он,—определенно указывает на точный размер и <отвечает на вопрос>: сколько, как, например, пять пядей или пять монет»⁷⁴.

Одно из основных свойств количества, согласно Аристотелю,— это недопустимость противоположных определений, ибо оно является определением меры и величины чего-нибудь и как таковое неизменно. Армянский толкователь, соглашаясь с Аристотелем, развивает этот тезис и в пользу его приводит следующие аргументы. Во-первых, говорит он, противоположные вещи резко отличаются друг от друга; во-вторых, противоположны друг другу действие и страдание <как категории>, между тем количество не является ни тем, ни другим; в-третьих, противоположны различные качества, а количество не есть качество; в-четвертых, количество относится к материи, а самой материи нет ничего противополож-

ного, ибо первая материя может принять любой вид⁷⁵. В перечисленных аргументах достоин внимания четвертый, из которого следует, что количественное определение уже с самого начала было присуще материи.

Воротнеци оспаривает положение о том, что большее и меньшее, многое и малое относятся к количеству. Он находит, что количество как мера всегда проявляется «сама по себе», т. е. без сравнения с чем-либо, вне отношения к чему-нибудь. Между тем, предметы, получавшие определение большее и меньшее, многое и малое, получают такое определение не сами по себе, а по сравнению с чем-нибудь подобным. А то, что получает определение в сравнении с чем-нибудь, принадлежит не количеству, а категории отношения. Количество указывает определенную меру, величину, что же касается определений большее и меньшее, многое и малое, то они не обозначают определенного количества—меру, величину. Они указывают лишь на взаимное отношение предметов между собой, т. е. указывают на то, что и категория отношения.

Выявляя характерные черты понятий большее и меньшее, многое и малое, Воротнеци отклоняет тезис о противоположении друг другу этих понятий. Если бы большее и меньшее были противоположны друг другу, рассуждает средневековый философ, то тот же предмет в одно и то же время принял бы противоположные определения, что недопустимо, так как, например, когда сущность принимает противоположные определения, то не в одно и то же время, а с течением времени она допускает противоположные определения. Совершенно с других позиций решает этот вопрос Ваграм Рабуни. Как было показано выше, он довольно последовательно защищает и примерами пытается обосновать взаимопроникновение в одно целое двух противоположных определений и утверждает, что «невозможно и неуместно отрицать, что это не так». Таким образом, два средневековых армянских философа—Рабуни и Воротнеци—с совершенно различных позиций интерпретируют один и тот же вопрос, поднятый в «Категориях» Аристотеля.

Раскрывая содержание категорий *отношения*, Воротнеци в определении Аристотелем этой категории⁷⁶ отличает два момента: 1) «соотнесенными называются те, которые, сами будучи чем-то, говорят о существовании другого»; 2) «или же каким-либо иным образом находятся в отношении с чем-нибудь другим».

Согласно Воротнеци, существенным свойством соотнесенных вещей является то, что они обуславливают друг друга и одна сторона существует благодаря существованию другой. В своем анализе «Категорий» он пишет: «Соотнесенное это то, которое зависит от другого, т. е. для своего существования оно нуждается в существовании другого»⁷⁷. При таком подходе Воротнеци не видит

отношения между целым и его частью. Одно из соотнесенных определенно указывает на другое, как, например, половина указывает двойное, хозяин—слугу, большое—малое, злое—доброе и т. д., между тем в отношении целого и части такая связь не имеет места.

Как свойство соотнесенных вещей армянский философ, следуя Аристотелю, считает принятие ими противоположных определений и определений «больше» и «меньше». Однако, указывает Воротнеци, эти два свойства присущи не всем соотнесенным вещам, и вопрос в каждом случае получает конкретное решение; оно зависит от того, к какой категории относятся соотнесенные понятия, если относятся к количеству, то не может быть противоположности между половиной и двойным, если к качеству, то, например, добродетель и зло противоположны друг другу.

Говоря о свойствах соотнесенных, Воротнеци утверждает, что категория отношения «ничего другого не означает, кроме исключительно того, что отношение есть сопоставление двух предметов» и как таковое оно отражается во всех категориях, «в каждой категории принимаемая характер данной категории, подобно жидкости в отношении формы сосуда»⁷⁸. Поскольку отношение может иметь место во всех категориях, следовательно, заключает Воротнеци, оно не имеет своего конкретного предмета, как это имеют все остальные категории. «Материей отношения являются все девять высших родов»⁷⁹. В другой связи он снова подтверждает эту мысль, говоря, что «...отношение само по себе не имеет подлежащего, как остальные восемь родов (категории.—Г. Г.), и поэтому оно заимствует <свое определение> из других родов, иначе говоря, обирает других и само через них образуется»⁸⁰. Из этих определений следует, что, согласно армянскому толкователю, категория отношения имеет очень широкий охват; отношение воспринимается им как категория, отражающая многочисленные и разнообразные связи реально существующих подлежащих, как категория, показывающая взаимосвязь различных сторон и свойств предметов и явлений.

В сочинении Аристотеля среди выдвинутых о категории отношения тезисов привлек внимание толкователей вопрос о том, одновременно ли существуют соотнесенные вещи? Этот вопрос комментирует и Воротнеци, определенным образом высказав свое мнение. Он находит, что, кроме отдельных случаев, соотнесенные существуют одновременно, т. е. 1) ни одно из них не является первичным; 2) наличие одного зависит от наличия другого; 3) упразднение одного влечет за собой упразднение другого⁸¹. Исключения составляют осязаемое и ощущение, познаваемое и познание, которые не могут существовать одновременно. Но об этом гносеологическом вопросе будет более подробно сказано дальше.

Армянский философ толкует также вопрос о том, принадлежит ли сущность тому, что находится в отношении с чем-нибудь? Отвечая на этот вопрос, он решительно отвергает принадлежность единичной сущности к соотнесенным, ибо существование соотнесенного обусловлено существованием чего-нибудь другого, «между тем сущность есть такая сама по себе и не нуждается в своем бытии ни в чем... Сущность есть основание и опора для всего»⁸².

Переходя к толкованию аристотелевских положений категории *качества*, Иоанн Воротнеци, как до него и Ваграм Рабуни, вначале пытается объяснить, почему глава о качестве озаглавлена «О качестве и качественности», тогда как остальные главы, посвященные категориям, озаглавливаются одним словом: «О сущности», «О количестве», «Об отношении» и т. д.⁸³ Воротнеци это объясняет следующим образом: поскольку в этой главе Аристотель собирается сказать о понятии качественности вообще, а это общее понятие можно познать, зная конкретные качества, путем изучения единичных качеств, то поэтому глава озаглавлена двумя словами, из которых одно (качество) указывает на единичное, другое (качественность) относится к общему. «Качество,—пишет он,—означает частное, а качественность—общее и бестелесное. Принимая во внимание, что органы чувств источником своего питания имеют качества, что связаны с телами, как <например> глаз своим источником питания имеет цвет, а ухо—звук, и остальные органы—каждый соответствующее ему качество, указать же что есть качественность, само по себе трудно. Поэтому <Аристотель> ставит вперед качество, как уже знакомое, и из него исходит для рассмотрения качественности. По этой-то причине для этой категории он дает два обозначения»⁸⁴.

Здесь, помимо центральной задачи, отражается также вопрос образования общих понятий, причем указывается, что общее бестелесно, и оно образуется на основе познания конкретно-телесных вещей, путем их чувственного восприятия.

Итак, отношение понятий качество и качественность—это отношение частного и общего, из которых первое—видовое понятие, второе—родовое. Такое деление послужило основой для раскрытия содержания категории качества в некоторой степени формального толкования вопроса, а именно, позволило обратить внимание на то, как и каким образом конкретные качества получают свое наименование от качественности.

Согласно Воротнеци, несмотря на то, что Аристотель о качестве повествует после категорий количества и отношений, однако этим не умаляется значение этой категории. По существу, качество непосредственно следует за категорией сущности, поскольку без него сущность не будет иметь определенности. Характери-

зую качество, он указывает на три основные черты качества в следующем порядке: *первое*, качество—это сам предмет, как он обнаруживается, действуя на органы чувств, как действует цвет на глаз, звук на слух, запах на обоняние, вкус на язык, холод на осязание; *второе*, от качества предметы (также и люди) получают определенность, к примеру, отменно от белизны называются белым, от сладости—сладким, от священнослужительства—священником, от апостольства—апостолом и т. д.; *третье*, качество указывает, какова вещь, на ее свойства, т. е. указывает, к примеру, что данный человек является существом живым или мертвым, достойным или недостойным, юношей или старцем⁸⁵. Непосредственно после вышеизложенного, говоря, что качество бывает существенное и случайное, Воротнеци вышеперечисленные качества относят к случайным, указывая одновременно, что качество существенное показывает вид предмета, его главное качество, чем он отличается от других вещей. «Качество существенное—это, например, разумное и неразумное, смертное и бессмертное»,—пишет Воротнеци.

Вслед за Аристотелем армянский толкователь различает четыре основных вида качества: 1) свойство и состояние; 2) природные качества; 3) пассивные качества; 4) форма и фигура. Характеристики этих видов, данные Воротнеци, в основном не выходят за рамки тезисов и положений, высказанных автором «Категорий». В то же время определенный интерес представляет аспект интерпретации вида пассивных качеств, которым в своеобразной форме отвергается учение о вторичных качествах. Армянский философ последовательно защищает и обосновывает тезис о том, что такие качества, как тепло, холод, сладкий, горький, белый, черный и т. д., являются объективными свойствами вещей, являются элементами их содержания. Указанные качества по своему характеру могут быть *природными*, т. е. от природы присущими предмету, как, например, методу от природы присуще быть сладким, огню—быть горячим, снегу—быть холодным, и *приобретенными*, т. е. возникшими в течение времени и при определенных обстоятельствах. Но в обоих случаях они являются свойствами вещей, воздействующими на наши органы чувств и вызывающими в них ощущение соответствующего качества. Именно потому они называются пассивными, что воздействуют на наши органы чувств, вызывая в них пассивное чувственное состояние⁸⁶.

Философско-методологическая ценность такого объяснения так называемых пассивных качеств заключается в том, что оно, по существу, содержит в себе здравый и правильный тезис, согласно которому качества тепло, холод, сладкий, горький, белый, черный и другие цвета и подобные качества не имеют субъективного ха-

рактера, а являются объективными свойствами вещей—вопрос, который некоторыми философами нового времени как уже выше было отмечено, решался иначе. Известно, что Декарт, Локк, Гоббс и другие философы качества разделяли на первичные и вторичные, и к числу последних причисляли вкус, запах, цвет вещей, считали их вторичными и следствием субъективного восприятия. Дух и буква анализа Воротнеци пассивных качеств направлены против этого неверного учения о делении качеств на первичные и вторичные, и об определении последних субъективными.

Соглашаясь с Аристотелем, Воротнеци считает характерным для качества противоположные определения. Качество (качественная определенность), а не качественность, согласно армянскому толкователю, допускает также определения «более» и «менее», ибо вещь, обладающая каким-либо качеством, по сравнению с другой вещью, может им обладать в большей или меньшей степени. Кроме этого, с течением времени какое-либо качество вещи может претерпеть изменение в сторону или увеличения, или уменьшения данного качества.

При толковании категории качества Воротнеци интерпретирует также другие положения, выдвинутые Аристотелем, которые, однако, не являются существенными.

Известно, что Аристотель, после категории качества, анализу остальных категорий уделяет меньше строк, говоря, что о них уже сказано достаточно⁸⁷. Воротнеци это обстоятельство объясняет тем, что по отношению к категориям сущности, количества, соотношения и качества остальные шесть категорий—место, время, положение и обладание, действие и страдание—являются менее значительными и «находятся вне и вокруг реально существующего»⁸⁸. Ссылаясь на анонимного толкователя, он пишет, что эти шесть категорий у Аристотеля становятся предметом анализа не в его логических, а естественнонаучных трудах, поскольку они на самом деле являются частями «физики» (природы). Из шести категорий мы о двух—о пространстве и времени—говорили выше, об остальных в работе Воротнеци сказано вскользь.

Итак, наряду с положительными качествами, анализы «Категорий» Рабуни и Воротнеци не лишены ограниченностей, связанных с уровнем мышления и знаний их эпохи. Но с точки зрения прогресса научно-теоретической мысли главное в том, что они популяризировали среди научной общественности своего времени идеи и задачи, с решением которых связывалось дальнейшее развитие научного мировоззрения. Давая рациональные, насыщенные материалистическими тенденциями ответы на вопросы категории бытия, они наделяли армянскую средневековую мысль идеями, кото-

рые, постепенно созревая, становились основными научно-философскими тезисами, обуславливающими распад схоластики и богословия и прокладываящими дорогу для развития научного мировоззрения.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

УЧЕНИЕ О ДУШЕ

Проблема души у армянских авторов эпохи развитого феодализма, как и у других мыслителей средневековья, затрагивается главным образом не как самостоятельная проблема, а в связи с интерпретацией вопроса о проявлении в человеке психических явлений. Поэтому с этой проблемой тесно связаны гносеология и этика мыслителей средневековья. Проблема души как бы является основой для этих двух философских проблем. Не случайно то обстоятельство, что в объяснении центрального вопроса этой проблемы—взаимоотношении души и тела—отражается направленность и характер толкования некоторых главных вопросов теории познания и учения о нравственности.

Все средневековые армянские философы без исключения утверждали, что человек есть единство двух различных начал—тела и души. Чувствительность, жизнедеятельность, активность и подобные качества человека они связывали с наличием души в теле. Об этом почти у всех имеются соответствующие высказывания. Но из философов изучаемого периода наиболее обстоятельно освещают проблему души Ерзынкаци и Воротнеци, в трудах которых встречаются не только отдельные мысли о душе, а целые страницы, на которых раскрывается богатое содержание данной проблемы. Более того, Воротнеци посвятил этой проблеме специальную работу, являющуюся очень интересным и ценным трудом, содержащим цельную систему взглядов о проблеме души. В начале работы Воротнеци излагает точку зрения о душе «внешних и внутренних» (т. е. языческих и христианских) философов. В этой части работы, по нумерации самого Воротнеци, он разбирает одиннадцать концепций о душе. Он не только указывает имена защитников той или иной точки зрения, но и приводит их аргументы в пользу выдвинутой ими концепции, а после, если точка зрения не совпадает с его воззрением, критикует ее. По своему замыслу этот труд Воротнеци напоминает труд Аристотеля «О душе», в котором великий ученый античности, как известно, прежде изложения своего учения, вначале критически излагает различные точки зрения о душе.

В своих трудах Ерзынкаци подробно излагает свои представления о взаимосвязи души и тела, о свойствах души и другие вопросы, связанные с указанной проблемой. Согласно Ерзынкаци, в человеке имеется два начала—тело и душа, которые существенно отличаются друг от друга. Связь души и тела в человеке имеет определенные задачи и цели. Этим человек осуществляет свое господство над материальным миром, осуществляет нравственные и познавательные задачи. Все сознательные действия человека в сфере его поведения и познания Ерзынкаци считал функциями души. Но не только деятельность, жизнь человека вообще он связывал с наличием души в теле. «Естественная жизнь есть следствие соединения души с телом, причем, телу, а также мозгу душа дает чувствительность»²,—пишет Ерзынкаци. Уровень познавательных возможностей, характер поведения и моральных свойств он обуславливал взаимоотношением души и тела человека.

Согласно Ерзынкаци, душа и тело, поскольку они отличаются по существу, объединяясь в одно целое, «не смешиваются». Их объединение он уподобляет соединению железа с огнем (теплом), вследствие чего огонь не получает свойства железа, а последнее, принимая свойства огня, теряет свои свойства холода и черноты и становится «лучезарным и горячим». Поэтому говорят: «огненное железо, но не говорят—ожелезненный огонь»³. Касаясь вопроса соединения души и тела, Ерзынкаци раскрывает другую сторону этого процесса. На этот раз он соединение души и тела уподобляет соединению солнечного света с воздухом. Как солнечный свет, соединяясь с воздухом, последний превращает в свет, сам же не перемешивается с воздухом, так и душа, соединяясь с телом, остается несмешанной⁴. Совершая эту аналогию, он одновременно указывает на разницу между этими двумя аналогичными явлениями. Разница в том, что солнце—источник света—имеет протяженность и свое постоянное место, между тем то же нельзя сказать о душе. Душа, «будучи бестелесной, не имеет протяженности и не занимает пространства», поэтому, пребывая в теле, она проявляется во всех его частях⁵.

Физиологически соединение души и тела Ерзынкаци представляет следующим образом. По его мнению, душа соединяется со всем телом посредством воздуха через кровь. Он пишет: «Кровь, будучи более разряженной, чем тело, и более густой, чем воздух, а воздух—более разряженным, чем кровь, и более густым, чем душа,—соединяет (содержит) в себе бестелесную душу. Душа же соединяет в себе разум, что является более бестелесным и разряженным, чем душа. Именно таким образом соединяется душа с телом и остается несмешанной»⁶.

Душа в теле—голубь в клетке; она тесно связана с телом и

наподобие голубя не может самовольно покинуть здоровое тело, которое зависит от соотношения четырех элементов в теле. Она оставляет тело тогда, когда в нем нарушается обычное превращение элементов и тело начинает разлагаться. Душа не может прежде времени разложиться тело, чтобы оставить его. «Когда четыре элемента разъединяются друг от друга и начинает разрушаться фундамент крепкого строения, тогда заключенный в клетке голубь (душа) покидает тело. Итак, душа выходит из тела только после разложения четырех начал»⁷. Эту же идею Ерзынкаци высказывает в другой своей работе, когда разбирает вопрос смерти вообще. Кроме смерти естественной, он допускает возможность искусственной смерти, которая может наступить по воле самого индивиду или по воле другого или случайно⁸, но в этих случаях также душа отделяется от тела тогда, когда в какой-либо форме прерываются или останавливаются в теле естественные процессы. Итак, душа тесно связана с телом; наличие души в теле есть условие для жизни.

Душа и тело находятся во взаимодействии. Если тело болезненное и слабое, утверждает Ерзынкаци, то душа переживает соответствующее телу состояние. «Поскольку душа соединена с телом, она дает ему жизнь и воспринимает его болезни..., ибо если тело заболевает, или от него отрежут часть, или случится, что в него попадает отравляющее вещество, то соответствующее состояние переживает также бестелесная душа и не остается безучастной»,—пишет Ерзынкаци. Также и тело претерпевает изменения от различных переживаний души. Так, например, от страха души тело бледнеет, от стыда—краснеет⁹ и т. д., поэтому говорится, что человеческое тело является как бы зеркалом (отразителем) облика бестелесной души¹⁰,—пишет средневековый армянский философ. От соотношения элементов в теле Ерзынкаци ставит зависимость такие качества души, как ее интеллектуальные возможности, а также наличие тех или иных моральных свойств у человека, как храбрость или трусость, трудолюбие или лень, доброта или злоба, сладострастность или инфантильность и т. д.¹¹

Эти мысли Ерзынкаци о взаимовлиянии души и тела, берущие свое начало еще в античном мире—у Эмпедокла¹², свидетельствуют о том, что тело он не рассматривал как нечто сугубо инертное, полностью подчиненное прихотям души; тело имеет свои закономерности, которые не зависят от души и которым в конечном итоге она подчиняется.

Ерзынкаци полностью перенял аристотелевское учение о трех частях души—растительной, животной, человеческой и об их свойствах и функциях. Свойствами первой части души являются «рост и питание», второй—«чувствительность и восприимчивость»; тре-

тья часть, «которая проявляется в челевоческой природе», кроме вышеуказанных свойств, наделена также разумом, которым человек «достигает познания»¹³.

Учение о трех частях души, как и о душе вообще, присуще не только Ерзынкаци; оно встречается у армянских мыслителей уже с периода формирования в Армении философской науки на армянском языке с V в. Заслуга Ерзынкаци заключается в том, что он собрал всеедино положение о душе и представил более полное и всестороннее учение о взаимосвязи и взаимовлиянии души и тела. Опираясь на достижения медицинской науки своего времени, он попытался связать это учение с физиологией и представить его физиологические основы. Подняв вопросы, в каких органах тела обитает каждая часть души, как называются эти органы, каково различие этих частей и какие жизненные функции осуществляет каждая из них, Ерзынкаци дает обстоятельный ответ на них. По его представлению, каждая часть души имеет свое место в теле. «Местопребыванием разумной части является головной мозг»,—пишет он; животной части—сердце, а местонахождением растительной части является печень и почки¹⁴. Эти части души связаны не только с органами тела, в котором они находятся, но и между собой. Между этими частями имеется субординация; высшим из них является разумная часть, а остальные две в той или иной степени подчиняются ей¹⁵.

Более подробно о трех частях души и об их функциях говорит Воротнеци. Ерзынкаци высказывается против мнения тех «философов» (затрудняемся сказать, кого он имеет в виду), которые разум и душу считают разными сущностями и говорят, что разум не является функцией души. «Некоторые из философов,—по этому поводу пишет Ерзынкаци,—говорят, что человек состоит из трех начал: из тела, души и разума, различая таким образом душу и разум. Некоторые же разум не различают от души, а его считают познавательной возможностью души»¹⁶. Сам он защищает последнее мнение, утверждая, что «разум является свойством души, а мысль—свойством разума, ибо она есть результат активности последнего»¹⁷.

Все три части души осуществляют важные функции в организме человека, очень необходимые для его бытия. Благодаря разумной части человек познает мир и господствует над предметами природы, добывает средства существования и т. д. Как средневековый мыслитель он указывает еще и на то, что разум дан человеку для достижения им идеи бытия бога, идеи совершенства сотворенной им природы. Разумеется, это дань религиозному мышлению. Каждая часть души, согласно Ерзынкаци, проявляет себя в этическом плане—хорошими или плохими, добрыми или злыми

свойствами. Итак, в учении о душе отражаются, как выше уже было сказано, гносеологические и этические взгляды Ерзынкаци, изложение которых будет дано в соответствующих главах данной работы.

Учение Ерзынкаци о душе не лишено и религиозно-мистических черт. Как и большинство средневековых философов, он также думает, что душа бессмертна и после того, как покидает тело, соответственно своим земным деяниям либо обрекается на адские мучения, либо обретает блаженство на небесах. Такое представление должно считаться естественным ввиду засилья богословской идеологии и уровня развития науки в средние века.

Обратимся теперь к учению о душе Иоанна Воротнеци.

Согласно Воротнеци, душа является самостоятельно существующим феноменом, наподобие реально существующих других предметов и явлений природы. Этот тезис он обосновывает десятью доводами. Нельзя отрицать существование души, ибо в случае отрицания (1) онс войдет в противоречие с изречениями Библии (Ветхого завета), (2) с изречениями Евангелия (Нового завета), (3) с высказываниями апостолов, (4) с рассуждениями философов, утверждающих, что «источником движения телесного является бестелесное начало, из чего вытекает, что душа приводит в движение тело»¹⁸. О существовании души говорят: (5) проявляющиеся в человеке творческие и познавательные возможности, его сознательная деятельность, показывающие, что человек «имеет разумную и самовластную (*անձիշխան*) душу, порождающую такие возможности и способности»; (6) все осмысленное поведение человека; (7) его свойство видеть сны; (8) существование смерти, что «есть нечто иное, как отделение души от тела»; (9) то, что человек есть живое существо. Наконец, (10), о существовании души говорит и Библия, согласно которой «человек есть подобие бога, и известно, что тело человека не может быть подобием богу, ибо бог не является телесным»¹⁹.

Таковы доводы средневекового философа, которые он выдвигает с целью доказательства бытия души. Эти доводы показывают, что жизненную, волевою, познавательную, творческую деятельность Воротнеци связывает с душой, считает ее функциями.

Душа, согласно Воротнеци, «есть *суцая, бестелесная, бессмертная, самовластная, вечнодвижущаяся, разумная*»²⁰. В этом определении перечисляются атрибуты души, ее неотъемлемые и самые главные качества, о каждом из которых он дает подробные разъяснения. *Суцая*—означает, что душа существует самостоятельно, как независимое бытие, наподобие тела, обладающего многими свойствами. Душа не является «случайным свойством (*սխիտնովն*)»; несмотря на то, что находится в теле, она есть

самостоятельное бытие. *Бестелесная*—означает, что (1) душа не имеет присущих телу свойств, таких как цвет, мера, форма и т. д. Поэтому, если тело не может одновременно допустить противоположные определения (к примеру, быть одновременно черным и белым), то душа допускает, ибо она одновременно может иметь противоположные друг другу идеи. (2) Если «плотность тела» не позволяет ему проникнуть в другое тело, то «душа проникает через все стоящие перед ней тела, не оставляя следа и своих частей»²¹. (3) Если тело не может одновременно пребывать в разных местах, то душа обладает таким свойством. Она «может быть в теле и в целях познания бродить в небе, на земле и всюду». (4) Если «источник движения всякого тела находится вне его, то душа его имеет внутри себя». (5) Если тело, будучи единым со своими частями, одновременно не может находиться в другом теле, то единая душа может находиться как в целом теле, так и в его отдельных частях. (6) В отличие от тела, душа кроме своей сущности ничего другого в себе не содержит и не смешивается с другими сущностями. (7) Если принадлежащие одному и тому же виду тела могут быть большими и малыми, то в отношении души человека нельзя то же самое сказать ни во временном аспекте, имея в виду разность возраста человека, ни в аспекте его объема, имея в виду огромного и маленького человека. (8) Каждое тело пространственно ограничено, но то же самое нельзя сказать о душе. (9) Если тело трехмерно, то «душа не имеет трех измерений, ибо она не имеет длины, ширины и высоты»²². (10) «Всякое тело видимо глазу, а душа—невидима». (11) Если тело не может самим собою быть исследуемым, то душа может сама себя обозревать и исследовать. (12) Когда из тела выделяется другое тело, тело уменьшается, но когда из души рождается мысль, душа от этого не уменьшается и «остаётся неисчерпаемой». Наконец, (13) «всякое тело иногда двигается, и иногда находится в покое, между тем душа, будучи вечнодвижущейся, никогда не находится в покое»²³.

В этих тринадцати сравнительных рассуждениях Воротнеци отражается основное содержание его представлений о душе. В них четко и ясно излагаются существенные отличительные черты души и тела. Развивая идею своего предшественника—Ерзынкаци—он также утверждает, что, объединяясь в одно целое, душа и тело не перемешиваются; их объединение нельзя уподобить «воде в сурдисле» или «одежде на теле»²⁴. Оно, скорее, походит на объединение железа и огня. При соединении души и тела душа проникает во все части тела, подобно теплу, проникающему во все части железа при его нагревании. Воротнеци также, как и Ерзынкаци, указывает на ту же разницу, существующую между анало-

гией объединения души и тела, с одной стороны, и железа и огня с другой.

Понятие *самовластная* указывает на свободу воли души. Этим свойством душа обладает благодаря ее разумной части, которой человек получает возможность, во-первых, «познать, что из себя представляет бытие», т. е. предметы и явления природы, каковы их качества, как и почему они возникают, и, во-вторых, решать задачи, необходимые для жизни человека, для его существования. В обоих случаях, поясняет средневековый армянский философ, душа свободна в своих действиях; она может действовать так, как ей диктует разум. Душа сама является автором своих решений и действий. Следуя рассуждениям своей разумной части, она проявляет соответствующие им убеждения и поведение. Именно в этом и заключается смысл и цель обладания человеком разумной душой, а этим последним обусловлено самовластное свойство души. «Все, кто может рассуждать,—пишет Воротнеци,—должны быть хозяевами своих действий, ибо если не являются таковыми, обладание рассудительностью становится излишним. Быть хозяином своих действий, т. е. быть самовластным, дано разумному существу как необходимом свойстве изначально. Итак, вопрос заключается в следующем: душа или должна была обладать разумом или не должна была обладать им, но поскольку она обладает им, она должна быть хозяином своих действий, а будучи хозяином своих действий, она является самовластной»²⁵. Такова логика Воротнеци о «самовластном» свойстве души, по вопросу о свободе воли человека. Это учение является основой его этических воззрений, о которых пойдет речь в соответствующей главе.

Понятие *разумная* в определении души указывает, говорит Воротнеци, что душа может «познать и рассуждать». Она при помощи органов чувств исследует вещи и явления природы, собирает факты о них, внутренне их обрабатывает, а потом устно или письменно высказывает мысли²⁶. В выявлении содержания разумного свойства души отражаются рассматриваемые ниже гносеологические взгляды Воротнеци.

Обращаясь к понятию *вечнодвижущаяся*, Воротнеци указывает, что это понятие не должно быть истолковано так, как это понимается относительно телесных вещей. Все шесть видов движения вещества (материи)—возникновение, уничтожение, рост, уменьшение, перемещение и качественное изменение—не характерны для души, так как она бестелесна. Тела могут двигаться «по природе, по принуждению и по воле», но эти виды движения также не характерны для души. Далее, движение тела может происходить «в шести направлениях; вперед и назад, налево и направо, вверх и вниз. Но они также относятся к телу и не характерны для

души»²⁷. Движение души—это осуществление ею же поставленных целей и задач, относящихся к поведению, познанию и существованию. Конечная цель движения души—объединяться с богом, говорит средневековый армянский философ.

Понятия *бессмертная* Воротнеци в работе, посвященной проблеме души, не касается, но понятно, что он под этим подразумевает. Воротнеци считает, что человеком называется душа и тело, вместе взятые; только душа или только тело не могут быть названы человеком. Указывая на Платона, он пишет, что «Платон называет человеком только душу, а тело он попросту называет инструментом души и чуждым для человека... Такое мнение не истинно, ибо никто из философов не говорит, что душа без тела или тело без души могут быть названы человеком; понятие человек образуется от объединения этих двух начал»²⁸.

Согласно Воротнеци, все те существа и вещи, которые проявляют самодвижение, имеют душу. Таковыми являются растения, животные и человек, каждому из которых присущи разные части (по Воротнеци—виды) души. «Душа имеет три вида—растительный, животный и разумный. Растительная душа находится в растениях, двигает их рост и рождение плодов; чувствительная душа, присущая животным, не может быть отделенной от растительной, ибо без растительной души невозможно, чтобы она возникла в животных, так как сначала происходит рост согласно растительной душе и потом только появляется чувствительная душа. Это можно наблюдать на человеке, ведь в чреве матери плод сначала наделяется растительной душой, потом приобретает чувствительную душу, а по достижении совершенства появляется разумная душа»²⁹,—пишет армянский мыслитель.

Растительный вид души призван осуществить естественные потребности тела и имеет «три возможности—питания, роста и размножения». Задача первых двух—это дать телу необходимое количество пищи и сохранить меру тела, а задача размножения—это сохранение данного вида. Согласно Воротнеци, питание и рост обуславливают размножение, так как его не произойдет, если тело не будет питаться, расти, ибо тело сначала питается, растет и только после созревания рождает себе подобное³⁰. Он находит, что каждая из этих возможностей в свою очередь имеет свойственные только ей возможности, через которые осуществляется процесс питания, роста, размножения. Он особо указывает, что все эти возможности внутренне связаны между собой и выступают как единое действие.

Чувствительный вид души, по Воротнеци, имеет «двенадцать возможностей, пять внешних, пять внутренних и два других, которые не являются чувствительными, но являются возможностями

животной части души»³¹. Эти два последние—возможности души «желать и гневаться» (*ցանկալիան և ցամմնակիան*). Пять внешних возможностей имеют пять органов чувств—зрение, слух, вкус, обоняние, осязание и осуществляют следующие задачи: получают данные о цвете, размере, форме, движении и покое, вкусе, запахе и других свойствах и качествах внешнего мира. Пятью внутренними возможностями являются простое ощущение, воображение, мнение, размышление и разум³², которые, по существу, являются ступенями познания.

Воротнеци придерживается того мнения, что разумный, чувственный и растительный виды души у человека не выступают как отдельные сущности, т. е. как не связанные реальности. Ссылаясь на Аристотеля, он пишет, что они выступают в единстве, в частности последние два вида он считает возможностями разумного вида, поскольку именно разумный вид в конечном итоге руководит чувственными, питательными функциями и осуществляет рост и размножение³³.

Армянский философ довольно подробно говорит об органах чувств, о способах осуществления стоящих перед ними задач, о том, как совершаются чувственные восприятия, иначе говоря он описывает физиологию ощущения и связанные с ней вопросы. Эти материалы частично будут освещены в главе, посвященной теории познания армянских философов эпохи развитого феодализма.

Выше уже было отмечено, что Воротнеци до позитивного изложения своих воззрений о душе критически излагает различные концепции языческих и христианских философов. Эти странички работы средневекового мыслителя имеют большую познавательную ценность, так как дают возможность если не полно, то частично представить наличие в культурных центрах Армении учений о столь важной проблеме, какой является проблема души, не говоря уж о том, что эти странички дают возможность более широко представить объем знаний и эрудицию армянского философа, его мировоззрение вообще. Этому способствует и то обстоятельство, что в своей работе о душе Воротнеци не только излагает десяти различных концепций (он их называет мнением) по указанной проблеме, а анализирует выдвинутые в их пользу аргументы, делает свои критические замечания и проявляет свое отношение к этим концепциям. Эта часть его работы дополняет систему его воззрений о душе, уточняет и конкретизирует ее.

Согласно *первому мнению*, пишет Воротнеци, душа есть тело. Его защитники рассуждают так: поскольку растения и животные для своего существования испытывают необходимость в воде и воздухе, которые вещественны (материальны), а в материальном

испытывают необходимость материальные тела, «следовательно и душа является телом»³⁴.

Это мнение Воротнеци опровергает, выдвигая 17 аргументов, из которых вкратце приводим здесь главные, в очередности, данной самим Воротнеци. Итак, душа не может быть телом, потому что: тела изменчивы и разложимы, вследствие чего возникают связанные с прежней сущностью новые вещи, между тем душа тако- го не претерпевает (1); в чем бы не находилась душа, она проникает во все части тела, между тем «с телом не может такого произойти, ибо оно плотное и не может всюду проникнуть» (2); душа является источником жизни и если она пребывает в каком-либо теле, тело оживает, между тем тело само безжизненно (3)³⁵; само тело не является активным и нуждается в этом, между тем душа активна всеми своими частями—растительной, чувственной и разумной (5); тело само не обладает самодвижением, между тем душа обладает этим свойством. Доказательством этому могут быть живые существа, которые, когда лишаются души, становятся недвижимыми, т. е. исчезает в них свойство роста и чувствительности (6); тела состоят из четырех элементов, из которых ни один не может быть душой. Далее Воротнеци пытается обосновать, почему ни воздух, ни огонь, ни вода, ни земля не могут обладать свойствами души (8); тело не может быть душой, ибо всякое тело ощущаемо, между тем душа не является таковой (9); когда тело соприкасается с другим телом, то оно воздействует только на соприкасающиеся части тела, между тем если душа соприкасается, то оживают все части тела (10); всякое тело имеет три измерения, между тем душа не подлечит измерению (13); тело питается вещественной пищей, а душа—невещественной (учениями, знаниями и т. д.) (15).

В вышеприведенных аргументах выявляются главные черты понимания Воротнеци о душе и теле (материи), об источниках движения души и тела и т. д. В выдвинутых средневековым философом с целью критики положений последовательно защищается тезис о том, что душа является отличной от тела реальностью, обладающей совершенно другими свойствами, чем тело (вещество, материя). По существу, здесь он исходит из тех положений о душе и теле, которые им были выдвинуты в позитивной части учения о душе, и он здесь выступает в роли защитника своей концепции о душе и теле.

Согласно *второму мнению*, «душа есть сущность бестелесная, но она существует не как сущее, а как случайный признак»³⁶, т. е. бестелесная душа не имеет самостоятельного бытия и является свойством тела (*ստատահամ*). Воротнеци указывает, что это мнение защищает Динархос³⁷, Галианос³⁸, Аристотель, Пифаго-

рас³⁹, и далее кратко представляет мнение каждого из них и опровергает его.

«Динархос,—пишет Воротнеци,—душу называет связующим и говорит, что тело походит на лиру, а душа—связующее струны лиры»⁴⁰. После этого труднодоступного определения он приступает к опровержению представления Динархоса пятью аргументами: 1) для каждой связи должны быть связующиеся, подобно тому, как для движения—движущиеся; 2) душа властвует над телом и если она будет связующим, то не может господствовать над телом; 3) о связующем можно сказать, что оно проявляется в большей или в меньшей степени, между тем в каждом конкретном случае о душе нельзя сказать, что она проявляется в большей или меньшей степени; 4) душа может приобрести моральные качества добра и зла, между тем связующее и несвязующее не могут приобрести подобные качества; 5) душа является подлежащим, между тем связующее есть свойство и нечто подобное, но не подлежащее. Центральным принципом, из которого исходит Воротнеци при опровержении мнения Динархоса, является принцип существования души как самостоятельного бытия, которого он последовательно придерживается в дальнейшей критике различных мнений о душе.

Излагая мнение Галианоса (Галена), согласно которому душа «растворена со всей природой и является ее свойством», Воротнеци указывает, что Галианос выступает как защитник мнения Гиппократов, с той разницей, что последний говорил и о смертности души. Если душа была бы «растворена со всей природой», рассуждает Воротнеци, то (1) все тела имели бы душу—и камень, и железо и все остальные предметы; (2) с изменением вещей с течением времени должна была измениться и душа и (3) превратиться в свою противоположность, как это происходит с другими вещами природы; (4) душа должна быть смертной и уничтожающейся; (5) она должна быть ощущаемой наподобие других вещей природы⁴¹.

Переходя к учению о душе, Воротнеци говорит, что Аристотель «душу называет энтелехией (*ψυχή*) тела» и четырьмя примерами пытается пояснить эту свою мысль. Называя душу энтелехией тела, Аристотель, во-первых, отношение тела и энтелехии уподобляет отношению материи и формы, причем под материей понимая возможность, а под формой—энтелехию; во-вторых, уподобляет отношению знания и действия, наподобие отношения сна и бодрствования, причем под знанием и сном понимая пассивное состояние, а под действием и бодрствованием—активное; в-третьих, уподобляет отношению глаза и зрения, причем под глазом подразумевая материю, а под зрением—энтелехию; в-четвертых, уподобляет отношению вещи и скрытой в ней возможности

причем под вещь понимая тело, а под скрытой в вещи возможностью—энтелехию. Душу определяя как энтелехию, продолжает Воротнеци, Аристотель считает, что душа без тела не может существовать и всегда находится в теле, несмотря на свою бестелесность⁴².

После изложения мнения Аристотеля, Воротнеци приступает к его опровержению, выдвигая семь аргументов. 1. Он считает, что положения Аристотеля о душе относятся лишь к растительной и животной частям души, но не к разумной. 2. Положения Аристотеля ошибочны, ибо из них следует, что до одушевления тело имеет в себе жизнь по возможности, между тем тело в действительности должно существовать, чтобы иметь в себе жизнь по возможности, ведь пока материя не получила определенный вид, тело в ней существует как возможность. Следовательно, невозможно, чтобы существующее по возможности имело бы в себе жизнь по возможности. 3. Душа не может быть в теле по возможности, подобно тому, как при существовании глаза зрение в нем может быть по возможности. Ведь немисливо, чтобы душа в теле существовала как возможность, она всегда выступает как действительность, так как она никогда не перестает действовать и постоянно сохраняет свою активность, осуществляя в теле свои функции питания, роста, жизненных процессов, ибо ее сущностью является не что иное, как жизнь⁴³. 4. Положения Аристотеля ошибочны, ибо тело и вид—это различные сущности; тело изменяется и принимает противоположные определения, а то, что в нем выступает как вид—не изменяется и не принимает противоположных определений, ведь если вид претерпит изменение, он перестанет быть прежним видом. 5. Аристотель ошибочно считает, что душа не обладает самодвижением; «согласно им сказанному и душа, и тело не имеют в себе движения», поэтому возникает вопрос: как может недвижущееся привести в движение недвижущегося и в чем источник движения тела, если оно не приводится в движение душой? 6. Если допустить, что для души движение есть случайность, а движение тела совершается самим телом без участия души, то источник жизни тела будет находиться в нем самом и существование души будет излишним. 7. Неверно утверждать, что то, чему движение присуще от природы, двигается по принуждению (т. е. стимул своего движения получает извне), и то, что движется по принуждению, движение имеет от природы, ибо движущегося от природы невозможно остановить по принуждению, иначе оно погибнет. Ведь, к примеру, движение солнца, луны и звезд происходит от природы и невозможно их движение остановить по принуждению. Подобным же образом от природы движущуюся душу невозможно остановить по принуждению, иначе покой для нее будет уничтожением⁴⁴.

Таковы семь аргументов Воротнеци, выдвинутые им с целью опровержения мнения Аристотеля о душе. Нетрудно заметить, что его критика направлена прежде всего против тезиса о том, что душа не является самостоятельной сущностью, а есть внутренне присущая телу возможность, его «энтелехией». Все семь аргументов исходят из того, что душа есть не обусловленная телом реальность, и поэтому она не может быть ни возможностью, ни свойством, ни видом, ни чем-то другим подобным явлением тела. Он отвергает аристотелевское учение об энтелехии, ибо в нем видит явную тенденцию превращения души в атрибут тела. Заметив эту тенденцию учения Аристотеля о душе, средневековый философ стрелы своей критики направил, по существу, против этой опасности.

Касаясь мнения Пифагораса, Воротнеци указывает, что поскольку различие вещей Пифагорас видит в сочетании цифр, то для него душа—цифра. Армянский философ это мнение также считает неверным, ибо (1) число есть количество, а душа—сущее; (2) душа есть явление единое и цельное, а число—нет; (3) число бывает парное и непарное, а душа не может быть таковой; (4) прибавляясь, число увеличивается, а душа—не увеличивается; (5) душа самодвижущаяся, а число—недвижимо; (6) к чему бы не относилось число, оно свое качество не меняет, а душа может приобрести новые качества, моральные свойства и т. д.⁴⁵ В этой аргументации отражаются взгляды Воротнеци о числе. Согласно средневековому философу, число как количественное определение не является чем-то самостоятельно существующим, оно существует в вещах и в зависимости от них может увеличиваться и уменьшаться.

Согласно *третьему мнению*, душа есть сущее бестелесное, и различные виды бытия имеют различные души. «Это мнение защищают Крнос, Порфириос, Теодор и платоники»⁴⁶. Опровергая это «очевидно ложное мнение», он считает достаточным выдвинуть два аргумента: согласно первому из них, это мнение ошибочно, ибо очевидно, что нет разницы в душах различного возраста, хотя соразмерно возрасту душа становится рассудительней и приобретает больше знаний и моральных свойств; согласно второму—природа сама доказывает, что нет разницы в душах многочисленных видов растений, а также животных, ведь их души имеют одинаковые свойства и функции, которые невозможно увеличить или уменьшить. Что касается существования множества видов растений и животных, то причиной этого является не душа, а их качество, от которого и зависит их разнообразие, говорит Воротнеци. Он выступил против плюрализма в вопросе души. Многообразие растительного и животного миров не означает многообразия душ. Ведь

очевидно, что число душ растений, животных, а также человека ограничивается одним видом, имеющим различные части: душа растений имеет одну часть, животных—две, душа же человека—три.

Как *четвертое мнение* Воротнеци приводит мнение Платона, указывая, что для него «душа есть бестелесная сущность, состоящая из трех частей», которые он обозначает понятиями «мысль, желание и гнев» (*բան, ցանկութիւն և ցտումն*)⁴⁷. Ни единым словом не критикуя Платона, Воротнеци в дальнейшем довольно подробно излагает свои представления о душе, о свойствах и возможностях трех частей души—растительной, животной и разумной⁴⁸, о чем уже шла речь выше, при изложении его воззрений о душе.

Согласно *пятому мнению*, человеческие души сотворены богом и размещены на небе, чтобы они обитали там согласно богом же установленными законам—заповедям столько времени, пока будут руководствоваться законами и не согрешат против них. Но поскольку души не подчинились этим заповедям, бог низверг их в тело людей⁴⁹. «Этого мнения,—пишет Воротнеци,—придерживается «тот самый несчастный Оригинес»⁵⁰, мнение которого опроверг «Григор Нюсэа»⁵¹. Свои замечания к учению Оригена Воротнеци излагает в десяти пунктах, суть которых заключается в следующем. Это мнение неверно, так как из него следует, что человек случайно стал человеком, поскольку душа согрешила случайно, следовательно, она случайно соединилась с телом. Человек называется человеком благодаря единству познающей души и чувствующего тела; душа и тело, взятые в отдельности, не могут быть названы человеком. Если причиной возникновения человека является грех, то человек как подобие облика бога возник благодаря грехопадению, а такая идея ошибочна и по сути своей еретическая. Если причиной перемещения души с неба в тело является грех, то, согрешив на земле, душа должна перемещаться или в более презренное тело, к примеру, в тело животного, или вовсе погибнуть, или снова подняться на небо. Но, согласно этому же мнению, душа не погибает, поэтому она должна снова подняться на небо, из чего возникает противоречие в рассуждениях защитников этого мнения: грех, который низверг душу с небес, на этот раз возвышает ее на небеса. Что же касается перемещения души в тело животного, то этого также не может случиться, так как душа человека разумна, а животные хотя и проявляют «хитрость и некоторые приемы», но это дано им от природы и не является следствием наличия в душе разума; ведь животные проявляют «хитрость и некоторые приемы» одинаково, что говорит об отсутствии у них разумной части души. Кроме того, было бы оскорблением для разумной души человека перемещаться в тело животного, ибо разумная душа все-

гда стремится к чести и славе. Если человеческая душа переместилась бы в другое тело, это означало бы, что она не имеет своего особого вида.

В этих аргументах интересны рассуждения Воротнеци относительно поведения животных. Кажущиеся «сознательными» некоторые действия животных Воротнеци объясняет не наличием у них разума, а свойством, данным им от природы. В этом вопросе он является продолжателем линии Иоанна Саркавага, который последовательно придерживался мнения, что, кроме человека, ни одно живое существо не обладает разумом. Животные, конечно, тоже что-то создают, действуют, но они это делают не сознательно, а инстинктивно, говорит Саркаваг. Он был решительно против взгляда, что животные тоже имеют разум. «Неужели искусством и размышлением действуют» пчела и паук, когда они проявляют способность создавать?—спрашивает Саркаваг и сам же отвечает: «нет, это <у них> от природы, без размышления и знания искусства, ибо творческая способность и искусство—это свойства разумного существа»⁵². «Пчела и ласточка и другие действуют не заранее обдумывая, а от природы им это свойственно»⁵³. В доказательство того, что «творчество» других живых существ не исходит от разума, Саркаваг приводит тот факт, что оно не носит печати индивидуальности и все, что создают, скажем, пауки, похоже друг на друга. Между тем человеческое творчество лишено этой однородности. «Все люди, хотя и принадлежат к одному и тому же виду и <с этой точки зрения> равны, но каждый из них знанием и положением неповторим, как отличны и их дома и города, которые они построили и в которых они живут. Что же касается пчелы и муравья, то они действуют одинаково и нет разницы в их действиях»⁵⁴. Средневековый ученый утверждает, что все действия других живых существ в направлении самосохранения и сохранения рода инстинктивны и неосознаны. Они совершают эти действия не по заранее обдуманному плану, а соответственно инстинктивным побуждениям. Возражая тем, которые склонны другим живым существам также приписывать элементы, разума, Саркаваг пишет, что животных нельзя сравнить даже с детьми, ибо у последних разум хотя и не проявляется в действительности, но они его имеют по возможности⁵⁵.

Необходимо также отметить, что не все средневековые армянские мыслители эпохи развитого феодализма стояли на этих позициях. С этой точки зрения интересно одно толкование трудов Филона Александрийского, где армянский толкователь развивает идею о том, что и у животных проявляются элементы разума и осознанные действия. В качестве примера он ссылается на то, что животные с целью самосохранения и продолжения рода соверша-

ют такие действия, которые говорят о наличии разума и рассудительности. Кроме того, они прислушиваются и понимают слова человека, исполняют его волю, совершают сложные действия и т. д. Все это подтверждает, что «у них есть рассудительная душа»⁵⁶,—заканчивает толкователь.

Согласно *шестому мнению*, душа человека исходит от сущности бога, поскольку в священной книге сказано, что «вдунул в лице его дыхание жизни и стал человек душою живую»⁵⁷. Сторонники этого мнения под этим разумеют, что душа человека исходит от сущности бога. Это мнение Воротнеци также считает ошибочным и опровергает его десятью аргументами, суть которых в том, что душа человека проявляет свойства, которые не могут исходить от сущности бога. Ведь душа в действительности проявляет такие свойства, как изменчивость, грешность, душевные болезни, подчиненность, обманчивость, невежество и т. д., которые не могут исходить от сущности бога.

Согласно *седьмому мнению*, которое Воротнеци приписывает Аристотелю, стоикам и «некоему еретiku Апогинару», душа есть тело и рождается из тела. Выступая против такого мнения, Воротнеци в этом случае также выдвигает десять аргументов, суть которых сводится к следующему: если бы душа рождалась от тела, она должна была состоять из связанных между собой частей; она должна была взять свое начало не из одного существа, а из двух—мужчины и женщины; она должна была состоять из четырех элементов и быть «разлагающейся»; она должна была иметь две части разумной души, идущие от отца и от матери; с рождением каждого ребенка она должна была постепенно иссякать; она должна была иметь только чувствительность, но не разум. Наконец, против этого мнения имеются изречения Библии⁵⁸.

Согласно *восьмому мнению*, душа, сама будучи бестелесной, возникла из тела. Этому мнению придерживается, говорит Воротнеци, «еретик Номиос», который прав, характеризуя душу как бестелесное сущее, но ошибается, думая, что она возникла из тела. Армянский философ указывает, что последнюю мысль Номиос заимствовал из учения Аристотеля и стоиков, игнорируя истину о том, что возникшие из тела (из материи), подчиняются свойствам тела и должны быть разлагающимися и смертными. Номиос неправильно истолковывает слова Моисея (речь идет о библейском Моисее), о том, что сначала было тело, а затем душа, из этого придя к искаженному представлению» Номиоса десятью доводами, изложение которых опускаем, так как подавляющее большинство их повторяется⁵⁹.

Согласно *девятому мнению*, душа возникла предопределением.

Это мнение у Воротнеци вызывает недоумение, ибо оно лишено определенности и не ясно, что понимают под предопределением защитники этого мнения. Если под предопределением разуметь как сын—отца (ведь всякое предопределение предполагает рождение чего-то), то это мнение походит на мнение Аристотеля и стоиков, а если в этом смысле отрицать предопределение, то приходим к выводу об отсутствии души. Но, продолжает армянский философ, десятью аргументами выше уже была доказана невозможность отрицания существования души. Поэтому, прежде чем перейти к опровержению этого мнения, определим, что понимается под предопределением. Далее он касается различных аспектов понимания данного вопроса⁶⁰. Различая понятия «сотворение» и «предопределение», он в последнем понимает процессы, цели и задачи, которые вложены в сотворенном изначально и которые в дальнейшем осуществляются. Исходя из такого определения, он считает, что «душа не возникла предопределением»⁶¹.

Наконец, согласно *десятому мнению*, душа в каждом отдельном случае создается богом, соответственно телу, для которого она создается. И это мнение, по Воротнеци, ошибочно, ибо из него следует, что (1) бог не смог сотворить совершенный мир; (2) в каждом случае создавая новые души, «бог как бы становится соучастником блудливых; (3) это мнение противоречит положениям Библии о шестидневном сотворении мира.

Таковы десять мнений о душе, представленные в труде Воротнеци и им же опровергнутые как ложные. Разумеется, более ценным является изложение различных мнений о душе; они имеют историческое и познавательное значение, ибо, как уже было сказано, дают возможность представить, какие именно учения о душе были распространены в культурных очагах Армении того периода и из каких источников средневековые армянские мыслители черпали материалы, вырабатывая систему своих воззрений о душе. Тем не менее, определенный интерес представляет также критический анализ Воротнеци этих десяти мнений. Аргументы, приводимые им с целью опровержения этих мнений, расширяют рамки наших знаний о психологических представлениях армянского философа, показывают образ его мышления по различным вопросам, а также формам и методам ведения дискуссии. Необходимо обратить внимание и на логическую последовательность Воротнеци при критике ложных, по его мнению, концепций о душе. С этой точки зрения армянский философ выявил достаточно компактное и цельное учение о душе.

Подытоживая изложенное, можно заключить что в армянской философии эпохи развитого феодализма проблема души и тела была освещена достаточно глубоко. Отдельные высказывания о

душе и теле, встречающиеся у Магистроса, Саркавага, Ламбронаци и других, у Ерзынкаци, а позже у Воротнеци выступают в виде законченной цельной системы. Верно, учение армянских философов о душе и теле в целом имело идеалистическую направленность и теологический настрой, но оно в рамках средневековья достойно внимания и положительной оценки.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

В философских воззрениях армянских мыслителей эпохи развитого феодализма теория познания является наиболее ценным и интересным разделом. Гносеология у них в значительной степени свободна от религиозно-мистических идей; она имеет в основном материалистическо-сенсуалистический характер и насыщена положениями, представляющими научную значимость и сегодня.

Из ранних представителей армянской философии указанной эпохи—у *Магистроса*, который затрагивает ограниченное количество вопросов теории познания, наблюдается понимание процесса исторического развития знания и мышления от конкретного к абстрактному. Говоря о развитии религии и богочитания, он указывал, что вначале они имели конкретно-предметные формы и не носили всеобщего характера. Христианское вероучение он потому и считает более высокой формой, что в нем началом всего рассматривается нематериальное, духовное, единое, которое не представляется уже как нечто, имеющее определенные свойства и характеристики. Абстрактную идею единства, совершенства и всеобъемлющего Магистрос рассматривал как продукт развития человеческого познания. Итак, пусть в религиозной форме, у средневекового мыслителя выражается идея развития человеческого познания от конкретно-чувственного к абстрактному, т. е. к более высокой ступени.

Идея развития познания человека от конкретно-конечного к абстрактному у Магистроса отражается также в вопросе о порядке изучения наук. Разделяя все знания на три области (естественно-научную, математическую и богословскую), он утверждает, что приобретение знаний должно начинаться с естественнонаучных, ибо предмет естествознания является конкретным, поддающимся чувственному восприятию. Более сложным являются математические знания, предмет которых хотя и конкретный и реально существует, но знания о предмете сами уже всеобщие и абстрактные и постигаются разумом. Самым сложным Магистрос считает

богословие, так как его предмет нематериален, не поддается чувственному восприятию и постигается лишь разумом. Математика, таким образом, занимает среднее место, и потому она подготавливает мысль для постижения «нематериального сущего». В математических знаниях Магистрос видел возможность достигнуть способности абстрактного мышления, и это он обосновывал словами Платона, написанным над входом его академии: «Не знающий геометрии пусть не входит <сюда>»¹.

Естественнонаучные знания, согласно Григору Магистросу, в отличие от богословских, относятся к конкретно существующим предметам и в этом случае «мысль есть, попросту, восприятие сущего»². Знания, или как говорит сам ученый, «мнения», приобретаются тремя способами: «размышлением, наблюдением и слышимым»³. Имея в виду, что последние два способа относятся к чувственному познанию, можно заключить, что, согласно Магистросу, знания постигаются чувствами и разумом. Познание само по себе, утверждает средневековый мыслитель, сложный процесс, оно не дается сразу. Истину, подлинные свойства и качества предметов и явлений мира человек постигает, преодолевая большие трудности, постепенно, допуская ошибки и в дальнейшем исправляя их. Познание ставит перед собой три основных вопроса: как и откуда возникли предметы и явления, что они из себя представляют, во что они должны превратиться. Соответственно этому наши знания в каждом конкретном случае должны быть ответом на эти три вопроса⁴.

Следует сказать и о том, что теория познания Магистроса тесно связана с философским учением Давида Анахта и основывается главным образом на положениях, которые он защищал в своей знаменитой работе «Определения философии»⁵.

Согласно Саркавагу, предметы и явления мира познаваемы. Познание, как возможность, является свойством разума. Бог создал человека как разумное существо, чтобы он познал окружающий его мир и господствовал над всеми остальными живыми существами. Из всех живых существ только человек наделен разумом и только у него проявляется сознание, рассудительность и сознательная творческая деятельность. Разумной части души от природы присуща возможность познания, которая превращается в действительность путем изучения природы, наблюдения за ее явлениями. Возможностью познать обладает каждый, но «этого достигают немногие, лишь философы»⁶. Он выступает против врожденных идей; знания приобретаются как путем собственных наблюдений, так и путем изучения того, что достигнуто предшествующими поколениями. Каждое поколение продолжает углубление и расширение знаний о природе и навыков к труду и творчеству.

Основой познания предметов и явлений природы Саркаваг считал ощущения. Только посредством ощущений разум может «философствовать о природе в целом»⁷,—пишет он. Но истинного познания, по Саркавагу, достигают разумом: «Око разума видит больше и дальше, чем само око»⁸. Он придавал разуму большее значение. Сами по себе, без вмешательства и диктовки разума, органы чувств не дают данных о природе. Разум сам организует и направляет их, чтобы они дали данные о природе. Если было бы возможно одними органами чувств и их данными познать мир, то его смогли бы познать все живые существа, обладающие ими. Органы чувств пассивны, активным является разум. Познание есть результат преднамеренной и планомерной деятельности человека, руководимой и направляемой разумом. «Пока разум сам с собою и не обращает внимания на данные органов чувств, органы чувств бездействуют и не служат разуму»⁹,—пишет философ. Но сам разум также не может «действовать», если органы чувств не дают ему данных, «ибо разум восприятиями приводится в движение»¹⁰. Таким образом, средневековый мыслитель процесс познания рассматривает как взаимодействие разума и ощущений, отводя активную роль разуму.

Познание предметов и явлений природы—постепенный процесс. Наука, цель которой дать правильное объяснение предметов и явлений природы, постигает истину не сразу. «Так, например, медицина не обо всем вначале знала столько, сколько знает сейчас и достигла этого постепенно, также и <астрономия> познала круговращение солнца и луны постепенно»¹¹,—пишет Саркаваг. Все наши знания были приобретены постепенно и будут дальше совершенствоваться и увеличиваться, а также освобождаться от ошибок¹². Армянский философ четко выражает мысль о том, что познание—это процесс, идущий от неполных знаний к более полным.

Для выявления и характеристики гносеологических взглядов Саркавага существенное значение имеет следующее его рассуждение. «Чтобы убедиться в истинности наших мыслей о вещах,—пишет он,—необходимо кропотливо исследовать вещи, так как не мысль подтверждает истинность вещи, а вещь—мысли, и именно в ней должны искать истину. Следовательно, не нужно верить всякой мысли, если даже она кажется вероятной. Поскольку мысль есть выражение вещи, то не будет верно о них (о вещах) высказываться вопреки тому, что они есть на самом деле, а необходимо выявить истину»¹³. В этом весьма интересном и ценном суждении средневекового мыслителя со всей полнотой выявляется материалистическая направленность его гносеологии. Из этого суждения вытекает, что, по Саркавагу, наши знания являются отражением действительности, которая по отношению к знаниям первична, само-

стоятельна и обуславливает их. Истинность наших представлений зависит от того, соответствуют они действительности или нет. Только вещи могут удостоверить истинность наших знаний, поскольку не вещи следуют за мыслями, а мысли—за вещами. «Поэтому нет никакой пользы от высказывания мыслей, которые достоверно не отражают вещи, ибо выразишь такие мысли или нет—вещь все равно без ущерба сохранит все свои свойства»¹⁴.

В системе этих рассуждений в целом нетрудно обнаружить отражение материалистических положений логики и гносеологии Аристотеля, изложенных великим энциклопедистом древности, в частности, в «Категориях» и «Об истолковании». Отдельные высказывания Саркавага говорят о том, что «Категории» он читал с позиций номинализма. Он пишет: «Первичной и преимущественной сущностью являются индивиды»¹⁵. Если первичны реальные единичные вещи, а общие понятия являются для них производными и обуславливаются конкретным, следовательно в знании большее значение имеют ощущения, так как на их основе образуется знание.

С исключительной для средневековья смелостью Иоанн Саркаваг отвергал авторитеты при установлении научных истин. Сомнение он считал необходимым условием проверки истинности наших знаний. Лучшим средством приобретения достоверных знаний он считал опыт и эксперимент. «Я не столь легковерен, чтобы без расследования поверить всякой мысли и подвергать себя заблуждению, ибо без расследования и опыта нельзя верить всякой мысли»¹⁶,—писал Саркаваг. Он требовал от ученого своего времени быть знатоком не только богословских трудов, но и знать труды так называемые «внешние», т. е. небогословские. Кроме этого, он выдвигал требование, чтобы ученый не довольствовался только знанием содержания письменного наследия прошлого; ученый должен сам на опыте убедиться в истинности наших знаний, ибо «без опыта мнение не может быть достоверным; опыт достоверен и несомненен»¹⁷. Опыт, согласно Саркавагу, является не только средством проверки истинности наших знаний, но и основой для познания сущности и содержания новых предметов и явлений природы. Так как предметы и явления природы связаны между собой и «без причин не появляется никакая вещь»¹⁸, следовательно, изучение и познание одних явлений приводит и к познанию их причин. Все это трудно переоценить, если иметь в виду, что эти положения были выдвинуты лишь в конце XI—начале XII вв.

Познание для Саркавага не самоцель; оно призвано удовлетворять не только духовные потребности человека, но и служить практическим задачам жизни. Имея в виду именно эту цель по-

знания, он пишет: «Ложь—враг не только истины, но и личности»¹⁹.

Итак, очевидно, что теория познания Саркавага содержит много положительных черт и в целом носит прогрессивный характер. Его критика авторитаризма в вопросе знания, критика мифологических представлений природных явлений и стремление объяснить природу закономерностями самой природы, его призыв изучения природы и познания ее тайн, его идеи об объективности содержания наших знаний, тезисы о значении опыта в процессе познания и как критерии истины, положения о соотношении чувственной и разумной ступенях познания, о теоретическом и практическом значении знания и другие мысли его гносеологии в условиях средневековья достойны высокой оценки. Ведь все эти вопросы армянский философ поднимал, как уже было отмечено, в конце XI и в самом начале XII вв., когда в христианском мире целиком господствовало религиозное мышление, а эпоха Возрождения еще не наступила.

В теории познания Ламбронаци наблюдаются моменты скептицизма. С некоторым недоверием он высказывается о человеческих возможностях проникновения в тайны предметов и явлений природы и вселенной в целом. «Многие явления природы,—пишет он,—остаются недостижимыми для человеческого познания, ибо мы не можем подняться на небо и опуститься, знать о сущности небесных светил, знать о том, откуда берут свое начало ветры; мы не можем измерить, сколько имеется воды, не можем достигнуть края земли. И вот, поскольку все это остается для нас недостижимым, как мы можем хвастаться, что являемся знатоками природы»²⁰. Он высказывает даже идею о том, что кроме возникновения истинного христианского вероучения во всем остальном наши познания за долгое время не претерпели изменений. «Никто не может хвастаться тем, что высказывает новые мысли или совершает неизвестные дела, ибо и его мудрое слово, и его славные дела являются повторением мнений и дел эллинских философов»²¹. Такое рассуждение—следствие высокой оценки Ламбронаци достижений научно-философской мысли античного мира.

Средневековый армянский философ придает определенное значение чувственной ступени познания. Он пишет, что без ощущений человек не мог бы иметь представления о многих предметах и явлениях окружающего нас мира. «Так, например, если слепой от рождения слышит, что есть солнце и звезды, он верит этому и сам тоже говорит о них, но он не может знать, что они представляют собой на самом деле, определить их свойства, потому что он никогда не видел их»²². Ламбронаци придерживается того взгляда, что наши познания о явлениях, которые не поддаются чувственному восприятию, остаются неполными и неточными.

Именно поэтому средневековый философ отдает предпочтение разумному познанию, склоняясь таким образом к рационализму. Органы чувств, говорит он, сами по себе пассивны и без направляющего начала—разума—не дают нам знания; они лишь бездействующие орудия, если разум не диктует им определенных действий. «Познание есть проникновение в генезис предметов и в то, во что они должны превратиться в будущем, а этого может достигнуть лишь око разума, но не органы чувств, ибо они исследуют лишь то, с чем соприкасаются, между тем разум достигает небес, объясняет возникновение мира, познает прошлое, предугадывает будущее»²³. «По сути дела познание осуществляется познающим разумом, а не органами чувств»²⁴,—категорически заявляет Ламбронаци. Разум не только направляет органы чувств с целью получения данных об окружающем нас мире, но и проверяет достоверность полученных данных, а посему истинность наших знаний—плод нашего разума²⁵.

Как и Иоанн Саркаваг, Ламбронаци последовательно защищает ту точку зрения, согласно которой разумом наделен только человек. Муравьи и другие живые существа также что-то создают, проявляют «трудолюбие», однако это есть не признак разума, а присущие им от природы. В процессе создания средств для существования люди, поскольку обладают разумом, приобретают опыт, знания, которые сами же в течение своей жизни совершенствуют и передают последующим поколениям. Что же касается других живых существ, то они от поколения к поколению лишь повторяют от природы данные им возможности.

Ценными в философских воззрениях средневекового мыслителя являются также элементы диалектики. Диалектическое мышление у Ламбронаци проявляется как в области объяснения явлений природы, так и явлений общественной жизни. В числе многих примеров, показывающих диалектичность его мышления, очень интересно одно из высказываний, которое относится к проблеме необходимости и случайности и раскрывает его понимание взаимосвязи этих двух сложных категорий. В жизни людей и животных, пишет он, наблюдается одно такое общее явление, которому подчиняется их жизнь. Жизнь людей и животных постоянно подвергается случайностям и протекает через них. Одни люди обладают здоровьем, другие обретают болезнь; одним достается власть и богатство, другим—нищенство. Одни животные случайно подвергаются жертвоприношению, других же по такой же случайности ведут на убой; одних птиц короли приручают и они живут ухоженными, а других убивают ради забавы. *И все это не предопределено природой и для их жизни является случайностью.* Несмотря на то, что все люди обладают одной и той же природой и

имеют один и те же органы чувств, все же они подвергаются различным и бесчисленным злым и добрым случайностям. То же самое можно сказать и о животных: ведь случайность одну куропатку спасает от ястреба, а другую делает его жертвой; один олень случайно поражается стрелой, а другому удается избежать ее. Жизнь одних людей и животных продолжительна, других—коротка, и это исходит не из их природы, а связано со случайным ходом обстоятельств²⁶, заключает Ламбронаци.

Из этих рассуждений следует, что армянский мыслитель не отвергает существование случайности в природе и в жизни людей, в обществе и определяет ее как нечто, не вытекающее из сущности предметов и явлений, которое может быть или не быть. Случайность есть антипод необходимости и для дальнейшего бытия предметов и явлений имеет столь же важное значение, как необходимость. Из рассуждений Ламбронаци следует, что необходимость пробивает себе дорогу через массу случайностей, при этом эти последние могут сыграть существенную роль в становлении необходимости; они могут создать возможности для развертывания необходимости и, наоборот, могут прекратить дальнейшее существование необходимости. Сказанное доказывает, что в лице Ламбронаци средневековая Армения выдвинула глубокого и здравомыслящего ученого, достойного высокой оценки не только как общественно-политического деятеля, но и как теоретика-философа.

С точки зрения познания *Ерзынкаци* делит сущее на три «мира»: первый—это «мысленно постигаемый мир», второй—«чувственно воспринимаемый мир», третий—«чувственно воспринимаемый и мысленно постигаемый мир», причем первый—это бог, второй—природа, третий—человек. Эту мысль Ерзынкаци заимствовал из работы «Определения Гермеса Трисмегиста Асклепию», которая переведена на древнеармянский язык еще в VI в.²⁷ Соответственно этому, следуя Давиду Анахту, все знания он разделяет на три большие области: теологию, естествознание и математику. Каждая из этих областей знания приобретает специфическим путем, который связан с особенностями самого предмета познания. Поскольку предмет теологии «в действительности и для мышления (*եկեղեցիական և ճակատագրական*) является нематериальным, как бог, ангелы и все то, что относится к мысленно постигаемому миру», то знание о нем дается лишь разумом, органы чувств в этом случае никакой роли не играют. Знания же о природе получаются только через органы чувств, ибо природа «и в действительности и для мышления является материальной». Что касается математических знаний, то они достигаются и органами чувств, и разумом, так как предмет математики «подобен человеку—и ма-

териален, как предмет естествознания, и нематериален, как предмет теологии»²⁸.

Уже в этих рассуждениях можно заметить материалистическо-сенсуалистические тенденции взглядов Ерзынкаци, которые перерастают в цельную познавательную теорию.

Для акта познания предметов и явлений природы, пишет средневековый философ, первоначально необходимы четыре следующих естественных условия: осязаемое, органы ощущения, ощущение и восприятие. Пытаясь сделать это наглядным, он продолжает: «К примеру, доска, на которой написаны буквы, называется *осязаемым*, глаза, которыми ребенок видит и читает эти буквы, называется *органом ощущения*, воздействие <доски> на глаза, называется *ощущением*, а состояние, которое вследствие этого возникает в душе—*восприятием*»²⁹. Итак, познание, согласно Ерзынкаци, совершается при взаимоотношении объекта и субъекта, без этого оно не может иметь места. Если ум человека здоров, но органы чувств поражены, он не может иметь знания о предметах и явлениях внешнего мира.

Ерзынкаци последовательно развивает точку зрения, согласно которой у человека нет врожденных идей. «Ум ребенка,—пишет он,—подобен целине, что посеешь, то и пожнешь»³⁰. В своих трудах он уподобляет ум ребенка также воску, зеркалу, чистому роднику и указывает, что ум не имеет никаких врожденных знаний—ни моральных, ни научных. Знания и моральные качества приобретаются постепенно, при этом огромное значение он придает воспитанию и обучению. Эти его аналогии и мысли опровергают учение о врожденных идеях и моральных качествах личности; они в дальнейшем были развиты Иоанном Воротнеци.

Ерзынкаци высказывается также против скептицизма и агностицизма. «Что чувственно воспринимаемый мир можно познать, это мнение не подлежит сомнению»,—пишет он и утверждает, что пяти органов чувств вполне достаточно для осуществления познания всего многообразия природы³¹.

Считая чувственную ступень важной для познания, Ерзынкаци признает, что познание в конечном итоге осуществляется разумом. Только одними чувственными данными невозможно проникнуть в сущность предметов и явлений и составить правильное представление о них. Например, опираясь на ощущения, нужно согласиться, что солнце и другие светила имеют такую величину, какую мы воспринимаем. Только чувствами невозможно познать и будущее, представить себе прошлое³². Пять органов чувств он уподобляет воротам крепости, через которые входит все доброе и злое. В крепости же восседает ум—судья. Как большие реки несут свои воды в море, так и органы чувств несут данные уму, который, под-

вергая их внутренней обработке, облекает их в мысль и высказывает словами, говорит Ерзынкаци³³. «Те, кто намерены построить храм, сначала мысленно представляют форму и структуру строения, затем об этом сообщают мастерам строительного искусства, и затем только они на деле осуществляют то, что было задумано и описано»³⁴,—пишет Ерзынкаци. Он находит, что «место разума—головной мозг, который делится на три впадины (*фрришди*)... Место разума—средняя впадина»³⁵. Далее он делает попытку изобразить физиологию мозга, его связь с органами чувств и процесс формирования мысли. Физиологические идеи средневекового мыслителя представляют большой интерес для истории медицины и частично уже освещены³⁶.

Разум, согласно Ерзынкаци, имеет три вида—божественный, ангельский и человеческий. Характеризуя особенности каждого из указанных видов, армянский философ первый вид разума определяет как «невозникший», не имеющий начала и являющийся началом для других видов. Божественный разум—это наивысший вид разума; он есть чистая форма разума и несложен по своей сущности. Божественному разуму знания присущи имманентно и не являются приобретенными. Ангельский разум тоже не получает знание с помощью «ощущения и жизненного опыта». Человеческий же разум существенно отличается от вышесказанных двух видов: он находится в вещественном теле и связан с ним; свои знания приобретает с помощью тела, посредством органов чувств и доходит зрелости в знаниях постепенно³⁷. В рассуждениях Ерзынкаци о видах разума, наряду с положительным, которое относится, в частности, к человеческому виду разума, отражаются также религиозно-мистические мотивы, присущие средневековым мыслителям вообще.

Ерзынкаци находит, что истинность наших знаний подтверждается четырьмя способами: «разумом, опытом, чувствами и верой». Разумом подтверждается, поясняет армянский философ, например, что двадцать, умноженное на пять, равняется ста, или что свет исходит от солнца; опытом подтверждаются такие знания, которые имеют «не случайный», а «природный», т. е. закономерный характер, к примеру, опытом подтверждается, что такие-то травы имеют лечебные свойства, что такие-то грибы произрастают на дереве; чувствами подтверждается, что, например, огонь теплый, сабля острая, что уже темно, что яма глубокая и т. д. Верой подтверждаются истинность таких явлений, как, например, «летоисчисление пророков и царей и подобные явления, которые кажутся невероятными»³⁸. Как видим, этим последним способом определяется истинность богословских положений.

В работах Ерзынкаци имеется много интересных высказыва-

ний о классификации, задачах и целях наук. В этих вопросах непосредственным источником для него является Давид Анахт, но, опираясь на Давида, он одновременно развивает его мысли и своеобразно интерпретирует его положения. Согласно Ерзынкаци, существование различных наук в конечном итоге зависит от различия «подлежащего» науки, объекта его исследования. К примеру, астрономия и медицина имеют разные «подлежащие» — предметы исследования. Из этого различия вытекает и разность их задач и целей. Астрономия, например, имеет совершенно другие задачи и цели, чем медицина³⁹. Это показывает, что средневековым мыслителем в основу классификации наук кладутся объективные причины. В этом вопросе он является продолжателем лучших традиций армянской философской мысли прошлого. Разделение наук по различию объектов изучения природы является традиционным в истории армянской философии и его основоположником был Давид Анахт, который в своем знаменитом труде «Определения философии» посвятил много страниц классификации наук и дал обоснование этой классификации. Ерзынкаци, пользуясь этими материалами, одновременно дополнил их идеями труда Дионисия Фракийского «Грамматическое искусство», из армянских толкований которого он составил отдельное пособие, преследуя учебные задачи.

Ерзынкаци смело призывал изучать природу, вникать в тайны ее предметов и явлений. Несмотря на то, что этот призыв выражался в религиозной форме (необходимость изучения природы он обосновывает целью всестороннего познания божественного творения), все же это был прогрессивный для своего времени призыв, ибо способствовал развитию науки.

Итак, из сказанного можно заключить, что гносеология Ерзынкаци носит сенсуалистически-материалистический характер и в системе его мировоззрения является наиболее свободной от сковывающих ее уз религиозно-богословского и схоластического мышления, содержащего в себе много научных положений. Теория познания философа показывает, что в его лице средневековая армянская философия имела одного из своих лучших представителей.

Такую же характеристику можно дать и теории познания *Ваграма Рабуни*, который также выдвигает и защищает некоторые основные положения научно-материалистической концепции о процессе и сущности познания. Забегая вперед, отметим, что материализм и сенсуализм его теории познания выражаются в вопросе об источнике знания, в его критическом отношении к учению о врожденных идеях в его концепции о зависимости содержания наших знаний от объективного мира и в истолковании других вопросов гносеологии.

Основой сенсуалистически-материалистической гносеологии Рабуни является его номинализм, на котором вырастает и держится все здание его учения о познании. И это совершенно естественно и понятно при применении номинализма к проблемам познания. Ведь если реально существуют единичные вещи, а общее существует не иначе как на основе единичного, следовательно, познание естественным образом должно начинаться с восприятия единичного и должно соответствовать реально существующим единичным предметам. В самом деле, это так и есть не только у номиналиста Рабуни, но, как правило, у номиналистов вообще. Между тем, реализм приводит в гносеологии главным образом к учению о врожденности идей и к рационализму. Разумеется, бывают исключения; примером может служить реалист Фома Аквинский, теория познания которого «примыкает в основном к Аристотелю, а не к платоновской теории идей»⁴⁰.

Подчеркивая прогрессивные черты гносеологии армянского номиналиста, одновременно не предаем забвению его темные стороны, такие, как игнорирование им роли опыта в познании, неверное решение соотношения общего и единичного, чувственного и рационального и т. д., наличие которых у средневекового мыслителя неизбежно. Его теория познания страдает недостатками, характерными его номинализму; он и здесь не смог достигнуть диалектики общего и единичного, чувственного и рационального, правильно объяснить их связь и отношение. Следует упомянуть, что научное в системе воззрений средневекового философа проявляется как часть в целом богословского и схоластического мировоззрения. Заслуга армянского номиналиста заключается в сохранении, распространении и передаче грядущему поколению лучших достижений прошлого в области гносеологии, таких истин, которые стали важной частью научного представления.

Как и Давид Анахт, Рабуни критикует скептицизм, попытку отвергнуть возможность познания и философию как науку. Философия есть наука о сущем, и она дает достоверные знания. Следуя идеям знаменитого армянского философа, высказанным в труде «Определения философии», о высоких научных качествах философии и ее значении в познании, Рабуни защищает их с такой страстностью, как будто борется с воинственно настроенным врагом, защищая от него свои самые сокровенные идеи. Со знанием материала и с глубоким пониманием Рабуни интерпретирует доводы Анахта против скептицизма Пирона, релятивизма Кратила и учения софиста Георгия, опровергающие философию как науку. Комментарии Рабуни в определенной мере расширяют и углубляют содержание доводов Анахта⁴¹. Рабуни указывает, что задачей философии является познание сущего, а сущее — это не

только «ощущаемые, но и познаваемые»⁴², т. е. это не только чувственно воспринимаемые, но и мысленно достигающие вещи, такие, как бог, ангелы, душа и т. д. Поскольку содержание философии совпадает с содержанием реально существующих вещей, то философия реально существует, говорит армянский номиналист. Содержание философии не имеет такого характера, какое имеют выдуманные мифические существа, как козлоолень и аралед, являющиеся плодом человеческой фантазии и реально не существующие. Философия же—наука о реальном бытии и равнозначна реально существующим. Она обладает достоверными истинами, которые нельзя подвергнуть сомнению, как подвергается сомнению существование антиподов, которые никто не видел и невооруженным глазом можно определить, что они собой представляют⁴³.

Рабуни указывает на пять ступеней познания: ощущение, воображение, мнение, размышление и разум и, как и Давид Анахт, кратко характеризует сущность и содержание каждого из них. Здесь он является последователем великого армянского философа и развивает его мысли. *Ощущения* дают знания о непосредственно окружающих нас предметах и явлениях мира. Через них мы узнаем, говорит Рабуни, что, например, это миндалевое дерево, что это голос животного и т. д. *Воображением* человек познает отсутствующие вещи, о которых он раньше ощущениями получил данные. Как и Анахт, Рабуни отличает воображение от «голоса размышления», когда человек представляет реально не существующие вещи. Эти две ступени познания—ощущение и воображение—дают «частные знания», т. е. дают знания лишь об отдельных предметах; они не содержат обобщений. Обобщение начинается с *мнения*, как ступени познания. Мнение дает нам знание о причинах предметов и явлений, но оно может быть высказано также без обоснования, без знания причин мнения. Более высокого обобщения мы достигаем и приобретаем глубокие знания на ступени *размышления* и *разума*, когда приобретаются такие знания, как, например, что из себя представляют растения, люди, земля, моря и т. д.⁴⁴

В познании Рабуни большое значение придает ощущениям. Для философа они являются основой познания внешнего мира. Если человек слеп от рождения, то сколько бы ему ни объясняли о цвете, он не может знать, что такое цвет, или же не имеет обоняния, он не может знать о запахе⁴⁵, пишет Рабуни. Однако ощущения дают знания только о единичном, общего мы достигаем разумом. «Глазами воспринимаем разные цвета, языком другие качества (качественные определенности)—сладкое, горькое и т. д., мы составляем понятие о качественности»⁴⁶,—говорит Рабуни. Вообще знание об общем достигается через познание свойств и характер-

ных черт единичных вещей: к примеру, пишет армянский номиналист, познав вид людей, лошадей, орлов, морей, огней, небесных светил и т. д., составляем представление о человеке, лошади, орле, море, огне, небесных светилах вообще. Знание обо всем этом человек приобретает посредством ощущений, и только бог о них знает не посредством ощущений, а знание о них находится в нем»⁴⁷. В данном случае сенсуалистически-материалистическое положение Рабуни выражает в религиозно-богословской оболочке, что является одним из особенностей проявления средневековой философской мысли.

Сознание—свойство души, говорит Рабуни, однако оно для души является привходящим признаком, т. е. душа может быть и без сознания, тогда как сознание не может быть без души⁴⁸. Разумное свойство души, в отличие от двух других ее свойств—животного и растительного, появляется у человека позже. Два последних свойства появляются у ребенка еще в утробе матери, между тем, как «разумная душа появляется постепенно после рождения». Аналогично этот процесс Рабуни уподобляет дереву: как дерево, пишет он, вначале своими корнями берет влагу от земли и растет, а потом только расцветает и дает плоды, так и душа ребенка вначале в утробе матери питается и растет и только после рождения у него начинает появляться разумная часть души, которая постепенно совершенствуется лишь после того, когда ребенок начинает проявлять самостоятельность⁴⁹. Рабуни считает, что душа неотделима от тела, она осуществляет познание с помощью тела, с помощью пяти органов чувств, которые являются теми каналами, через которые душа получает сведения о мире.

Согласно Рабуни, знания человеку не даны от природы, как дано от природы, например, дыхание. Он выступает против теории врожденных идей Платона. Знания приобретаются постепенно, путем обучения. Ярким доказательством этого является тот факт, что «если ребенка запереть в комнате и не обучать его языку и наименованию предметов, то годы спустя он останется таким, каким был и не сможет ни говорить, ни понимать»⁵⁰.

Понятия—не от природы, они являются символами предметов и носят условный характер. Они получают смысл, когда становятся символами. «Для понятия, высказываемого вслух, голос служит его знаком, ибо голос, проникая в уши, сообщает понятие»⁵¹,—пишет Рабуни. Членораздельные звуки людей тем и отличаются от данных от природы звуков животных, что, в отличие от последних, первым соответствуют определенные предметы и явления, что они имеют определенный смысл. Критикуя мысль Платона о том, что «слова находятся в нас от природы»⁵², Рабуни прибегает к следующему примеру: если бы слова были даны от природы, то

они должны были быть одинаковыми у всех народов, как, например, для всех народов являются одинаковыми четыре элемента, чему не возражает и сам Платон. Между тем, у различных народов элементы называются различными именами. «Понятия созданы, они не от природы»⁵³,—категорически утверждает Рабуни. Они созданы для обозначения предметов и их соотношений. Поэтому вещи являются «первокорнями» (первичными) для имен-понятий, они и обуславливают существование последних. В качестве примера он приводит аналогичный факт—ощущение и ощущаемого из которых последнее обуславливает первое.

Для теории познания Рабуни исходным является его материалистическая сенсуалистическая мысль о том, что «вне человека находится ощущаемое и познаваемое, ведь ощущение—в человеке и в живом существе, а ощущаемое—не в человеке, а вне его, это—камень и дерево, море и город, плоды и все прочее. Так и познаваемое находится вне знания и вне обладающих знаниями людей»⁵⁴.

Рабуни последовательно защищает ту точку зрения, что не может быть такого случая, когда познание было бы раньше, чем познаваемый, иначе говоря, чтобы знание существовало раньше, чем объект, к которому относится знание. Может быть только обратное, утверждает он. Например, имеется круг, но знания о способе измерения квадратуры круга нет, говорит Рабуни, прибегая к примеру Аристотеля. Такое решение гносеологического вопроса не оставляет места для субъективизма и априоризма и служит основой для утверждения, что наши мысли являются отражением действительности, потому они и сами по себе неизменны; они изменяются вследствие изменения предметов и явлений мира, сущности вещей, к которым и относятся наши идеи. «Если кто-нибудь допустит, т. е. согласится с тем,—пишет Рабуни,—что речь и мнение принимают противоположные определения как сущность, то он должен знать, что они различно воспринимают это, т. е. одним способом (путем) речь и мнение принимают противоположные определения и другим способом—сущность. Ведь сущности сами изменяются и вследствие этого принимают противоположные определения, между тем как речь и мнение путем изменения сущности допускают противоположные определения». Твердо стоя на этих позициях, он решительно отвергает обратное мнение, утверждая, что «это мнение поддерживается больше теми людьми, которые не способны достоверно исследовать сущее и далеки от истины»⁵⁵.

Рабуни стоит на позиции Аристотеля и в вопросе о характере содержания наших суждений, об их истинности или ложности. С этой точки зрения труды основоположника науки логики, в частности его «Категории» и «Об истолковании», Рабуни интерпретировал материалистически. Как и Аристотель, истину он восприни-

мал как соответствие мысли с бытием. Утвердительно и отрицательно суждения достоверны в том случае, когда они соответствуют действительности. Пользуясь выражением Аристотеля, Рабуни пишет, что суждение истинно, когда то, что соединено в суждении, соединено и в действительности, а то, что разъединено в суждении—разъединено и в действительности. Он пытается это доказать примерами: «Сократ спит», «Сократ не спит», утверждая, что оба эти суждения могут быть истинными, если они соответствуют действительности, отражают ее⁵⁶.

Итак, вышесказанное о гносеологии Рабуни полностью доказывает истинность наших оценок о теории познания армянского номиналиста, данные в начале изложения.

Значительный интерес и богатое содержание представляет теория познания *Воротнеци*. Его гносеология в целом связана с онтологией, с учением о бытии. Поскольку сущее он делит на две различные сущности—на телесное и бестелесное, т. е. допускает существование таких вещей и явлений, которые нематериальны и не поддаются ощущению, то и познание, по его мнению, осуществляется двумя различными способами. Воротнеци сам пишет о том, что в одном случае познание совершается на основе данных органов чувств, посредством ощущений, а в другом—независимо от них, лишь разумом. В последнем случае, продолжает армянский философ, человек достигает знаний путем «самодеятельности» разумной части души, без вмешательства органов чувств⁵⁷. Из этого такого решения вопроса вытекает, что он допускает как сенсуализм, так и априоризм в познании, первый рассматривая как способ познания вещей и явлений посюстороннего, а второй—как способ достижения знаний о потустороннем мире.

Согласно Воротнеци, познание осуществляет душа своими чувственными и разумными частями. Разумная часть души в человеке имеется как возможность, ибо она либо превращается в действительность, либо не превращается. Поэтому нельзя утверждать, что разум всегда есть неотъемлемое свойство души человека, наподобие теплу огня, холоду снега, дыханию живых существ и т. д.⁵⁸ Воротнеци довольно подробно представляет характерные черты разума и его идей. Характерные особенности разума и его идей (мысли) заключаются в том, что (1) разум производит нематериальные идеи; (2) рождая идеи (мысли), разум не иссякает; (3) до появления мысли невозможно знать о них; (4) о них узнают после их облачения в письменную или устную форму; (5) до их появления они не могут вызвать какого-либо следствия; (6) пока разум не произвел мысль, она имеет двойкий характер: облачена и не облачена в определенную форму; (7) свойство разума разрастаться безмерно и не поддается количественному измерению; (8)

произведенные разумом идеи, после облачения в форму слов, не меняют свою сущность и характер; (9) не появившиеся мысли не могут быть восприняты ощущением; (10) разум не является чем-то производящим следствие, его следствие—это мысли, идеи; (11) разумом рождаются мысли, но от мысли не рождается разум; (12) идеи рождаются разумом, но их нельзя отождествлять с разумом; (13) идеи рождаются разумом в чистом виде, наподобие света, излучаемого солнцем; (14) мысли являются отражением всего того, чего достигает разум; (15) разум и мысли в сущности своей тождественны, но свойствами отличны; (16) мысль можно выразить и без слов: «начертить ее на бумаге», (17) нельзя мысли передавать другим без слов или без каких-либо знаков; (18) выраженные звуками (голосом), мысли могут быть восприняты ушами; (19) передавая людям мысли, можно их сделать знатоками; (20) идеи являются посредниками между разумом и человеком; (21) идеи передаются людям иногда непосредственно, а иногда через посредника⁵⁹.

Из этих рассуждений следует, что разум—это возможность человека думать, размышлять, мыслить, возможность, которая превращается в действительность лишь после того, как разум производит идеи, выражает мысли. Идеи, мысли—это нечто иное, как осуществленный разум, это действительность разума и поэтому пока разум не высказал мысли, из возможности не превратился в действительность, невозможно судить о его существовании. Из вышеизложенных рассуждений вытекает, что, согласно Воротнеци, разум осуществляет свою возможность мыслить, размышлять с помощью языка. В изложенных выше пунктах характеризуются также главные свойства идей, мысли, в частности, указывается, что они нематериальны, что пока не «облачились» в языковую форму (письменную или устную), не могут воздействовать и проявлять активность и т. д.

О свойствах и характерных особенностях идей Воротнеци говорит также в разделе о различии человеческой и божественной мысли. Он перечисляет следующие свойства: (1) в отличие от божественной мысли, которая в боге существует как сущее, для человека мысль является «привходящим признаком», т. е. в человеке она может быть и не быть; (2) божественная мысль—это сам бог, но человеческая—это не сам человек; (3) человеческая мысль, в отличие от божественной, изменчива; (4) она может и не оказывать воздействия; (5) она имеет начало во времени; (6) она не едина и имеет много проявлений; (7) она не совершенна и достигает совершенства постепенно путем совершенства наук и искусств; (8) она не всегда истинна, может быть и ложной; (9) в отличие от божественной, мысли человека не всегда осуществимы и не все то может человек, чего желает и о чем думает; (10) она может бессле-

дно исчезнуть; (11) об одном и том же бывают различные мысли; (12) в отличие от божественной мысли, человеческая может находиться в процессе становления; (13) божественная мысль является сыном божьим, но мысль человека не является его сыном; (14) мысли человека можно определить, ибо они имеют различающие свойства; (15) если бы исчезла божественная мысль, не было бы всего многообразия вещей и явлений, между тем исчезновение человеческой мысли не может привести к малейшему изменению вещей и явлений, ибо она не может содержать в себе по возможности малейшую же часть вещей и явлений. Перечислив эти различия, Воротнеци пишет, что имеются и другие, но следует довольствоваться этим⁶⁰.

Игнорируя часть суждений Воротнеци, относящихся к божественной мысли, выражение которых у средневекового философа закономерно, во всем остальном перечисляются основные свойства человеческой мысли, элементы ее определения, причем включены такие важные моменты, как ее изменчивость и развитие, ее истинность или ложность, ее организующее и воздействующее свойство, способы выражения и т. д. В указанных свойствах и особенностях, по существу, отражаются главные черты теории познания Воротнеци.

Одним из центральных вопросов гносеологии—вопрос об истинности знания—Воротнеци решает с позиции материалистического сенсуализма и отвергает учение врожденных идей. Противопоставляя гносеологию Аристотеля Платону, он пишет: «Платон читает, что идеи существуют в нас от природы, ибо идеи являются орудиями разума, подобно тому, как глаз есть орудие зрения и все органы чувств подобным же образом. Но Аристотель считает это мнение неверным и, опровергая, говорит, что у Платона идея в действительности и в возможности отождествляется»⁶¹. В своем высказывании Воротнеци указывает, что Аристотель критикует Платона за то, что последний знание рассматривает как от природы в готовом виде данную реальность, поэтому у Платона знание как свойство разума и знание как реальность—совпадают. Указывая точку зрения Аристотеля, армянский философ мнение Платона считает ошибочным, так как сам разум в человеке проявляется не всегда, вследствие чего познавательная возможность разума может и не превратиться в действительность. Следовательно, идеи не могут быть нам даны от природы, пишет Воротнеци. Продолжая критику положения Платона, он считает несостоятельным его аналогию, согласно которой как органы чувств даны человеку от природы как орудия, так и идеи даны от природы. Такая аналогия, по существу, тщетна, случайна и неуместна, а потому и неприемлема. Ведь не все результаты, полученные орудиями, дан-

ными от природы, являются от природы данными. Примером может служить рука человека, являющаяся орудием для действия, но написанные ею письма не даны от природы, а являются результатом обучения. Подобным же образом дыхание дано от природы, но «оно служит речи не от природы, а случайно, т. е. только после обучения»⁶². — поясняет армянский философ.

Вслед за Рубни, Воротнеци защищает идею о том, что слова-понятия даны не от природы, а являются условными обозначениями и как доказательство этому приводит четыре аргумента. Если слова-понятия были бы даны от природы, то (1) не было бы одних именных и разные вещи не назывались одним и тем же именем; (2) одна и та же вещь имела бы разных наименований; (3) названия не изменились; (4) одни и те же вещи у разных народов именовались бы одинаково⁶³.

Воротнеци пишет: «Без воздействия предметов на органы чувств разум был бы чистым как зеркало и не имел бы знаний; благодаря отражению образов он ликвидирует свою чистоту»⁶⁴. Это суждение явно носит сенсуалистически-материалистический характер и является исходным для теории познания Воротнеци. Источник наших знаний—это «ощущения, являющиеся результатом взаимоотношения души и тела с внешним миром»⁶⁵. Знание начинается с ощущений, но не кончается ими. Ощущения дают знание о внешних свойствах предметов и явлений природы, дают знание о единичном. Общее же мы познаем посредством разума. Говоря о чувственной и логической ступенях познания, Воротнеци называет их «внешними и внутренними ощущениями». Он пишет: «Пять внешних ощущений имеют пять органов и пять познаваемых <вещей>. Пять органов—это глаза, уши, нюхательные, вкусовые и осязательные органы, а пять познаваемых <вещей>—это, например, цвет, звук, запах, вкус и осязаемое тело»⁶⁶. Армянский философ четко и ясно указывает, что пять органов чувств вполне достаточны для получения полных сведений о внешнем мире, о его многообразии, что «из бытия ничего не остается вне досягаемости познания человека»⁶⁷. Из органов чувств больше всех глазами человек получает данные о внешнем мире, говорит Воротнеци. Благодаря им мы узнаем о форме, размерах, цвете, местонахождении, т. е. о пространственном расположении, о числе, движении и о многих других свойствах предметов и явлений природы. Средневековый армянский ученый пытается также объяснить, как человек видит, как совершается процесс зрения и в связи с этим кратко излагает мнения Аристотеля, эпикурейцев, Елархоса, Платона, Галианоса (Клавдия Галена) и других, проявляя свое отношение к ним. Он говорит также о том, какие данные о предметах

и явлениях природы мы получаем остальными четырьмя органами чувств⁶⁸.

Переходя к определению «внутренних ощущений», т. е. к логической ступени познания, Воротнеци пишет, что ими являются, «во-первых, представление; во-вторых, воображение, в-третьих, мысли; в-четвертых, размышление; в-пятых, разум»⁶⁹. Из этого вытекает, что он представление и воображение также включает в логическую ступень познания, оставляя в чувственной ступени лишь ощущение и восприятие. Оценивая роль «внешних ощущений» в процессе познания, армянский философ считает, что обобщенного и истинного знания человек достигает на второй ступени познания, ибо разум всегда проявляет критическое отношение к данным «внешних ощущений», исправляет ошибки, уточняет их, выявляет и фиксирует сходные и различающие черты предметов, делает обобщения и т. д. Воротнеци ставит вопрос: «какого характера знания дают внутренние ощущения?» и отвечает следующим образом: «поскольку благодаря внешним ощущениям получаем знание о единичном, и общее остается в неведении, а известно, что единичное тленно в отношении общего, то познание стремится достичь общего и вечного. Это делают внутренние ощущения, ими человек познает общее, достигает таких истин, которые недоступны внешним ощущениям. Все это необходимо, ибо в противном случае многие истины не могли быть опознаны человеком»⁷⁰. Воротнеци высоко оценивает познание общего не только для самого познания, а имеет в виду также практическую деятельность человека. Армянский мыслитель не игнорировал роль теоретических знаний для практики; он сознавал, что без обобщенных знаний невозможно глубоко познать и единичное. «Теоретическое идет впереди практического как его руководитель»⁷¹. — пишет он. Это доказывает, что для Воротнеци теоретические знания являются методологической основой для деятельности человека.

Интересна мысль Воротнеци о значении размышления в творческой деятельности человека. Он пишет, что размышление является основой всех дарований, ибо все духовные и телесные способности человека, проявляющиеся в областях науки и искусства, осуществляют в первую очередь благодаря умению размышлять, умению до действия обсуждать его положительные и отрицательные последствия, обсуждать осуществление цели, результаты, полезность или вредность ее. Размышлению—матери-родительнице—человек обязан своими добрыми идеями и деяниями⁷². Этим высказыванием армянский философ восхваляет разум и воздает должное ему. Это своеобразный гимн человеческому разуму.

Воротнеци считает, что «истина не что иное, как равнозначность вещи и ее познания»⁷³. Интерпретируя положения трудов

Аристотеля «Категории» и «Об истолковании», он последовательно придерживается этого принципа, который красной нитью проходит через оба его труда. Вслед за Стагиритом, он считает, что истинность суждений зависит от его соответствия с реальной действительностью. В «Анализе «Категорий» он пишет: «Существование Петроса и есть причина истинности мысли, но не истинная мысль есть причина существования Петроса»⁷⁴. Далее, этот же тезис повторяется в «Анализе «Об истолковании»». Освещая вопрос об истинности суждений, относящихся к будущему, он пишет: если один утверждает, что завтра будет дождь, а другой—отрицает это, то будет прав тот, чья мысль подтвердится действительностью, ибо «от существования или несуществования вещи зависит истинность твоего утвердительного или отрицательного суждения»⁷⁵. В этих положениях нетрудно видеть благотворное влияние теории познания Аристотеля. Из труда «Категорий» армянскому философу перешло материалистическо-сенсуалистическое положение о том, что ощущаемое и ощущение, познаваемое и познание не принадлежат к числу одновременно существующих. Их взаимоотношение—это отношение первичного и вторичного, причем первичным являются ощущаемое и познаваемое. Будучи глубоко уверенным в истинности этого положения Стагирита, Воротнеци страстно защищает и старается сделать его убедительным⁷⁶, тем самым защищая материалистическую точку зрения о независимости внешнего мира от ощущения и познания, таким образом, выступая против субъективизма и, по существу, опровергая априоризм.

Анализируя «Об истолковании», Воротнеци касается также проблемы соотношения мысли и языкового знака, поскольку в своем труде Аристотель затронул и этот вопрос. Он пишет: «Итак, то, что в звукосочетаниях—это знаки представлений в душе, а письмена—знаки того, что в звукосочетаниях. Подобно тому как письмена не одни и те же у всех <людей>, так и звукосочетания не одни и те же. Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звукосочетаниях, у всех <людей>—одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления». И чуть дальше продолжает: «Имена имеют значение в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени»⁷⁷. Это чрезвычайно богатое по содержанию высказывание весьма глубоко воспринято Воротнеци, истолкование которого дает возможность заключить, что мышление совершается на основе языка, и мысль может быть высказана не иначе как в языковой оболочке, в письменной или устной форме. Он объясняет, что языковые знаки выражаются двумя способами—звуками (устно) и письменно. Звуки различны, они включают в себя и природные звуки, которые также что-то обозначают, но существенно отлича-

ются от сознательно и преднамеренно произнесенных звуков разумных существ. Природными являются звуки, изданные животными и различными неодушевленными предметами природы, а также те звуки разумного существа, которые выражают лишь состояние, к примеру стон больного, кашель, плач и крики младенца, не имеющие предметно смыслового значения⁷⁸. Природные звуки Воротнеци называет «естественными», а сознательно произнесенные звуки человека—«сочиненными» (*շիրադրութեամբ*). Эти два вида звуков отличаются тем, что (1) если последний обозначает наличное в душе определенное представление, понятие, то звуки неразумных обозначают лишь гнев, желание и боль; (2) если природные звуки всегда одинаковы, то «сочиненные» многообразны; (3) если природные звуки не имеют письменного выражения, то «сочиненные»—имеют, и их можно сочетать друг с другом⁷⁹.

Воротнеци отвечает на им же поставленный следующий вопрос: почему языковые звуки, обозначающие одни и те же вещи, бывают различными, если язык от природы является орудием звука? Он указывает, что языковые звуковые знаки имеют две характеристики, они (1) имеют материальную сущность и (2) смысловое значение. Языковые звуки как материальная сущность у всех людей одинаковы, но по смыслу они различны. Эти две характеристики языковых звуков нельзя отождествлять, если материальная—формальная характеристика от природы присуща человеку, то смысловое значение языкового звука носит случайный, условный характер. Определяя эти две стороны языкового звука, Воротнеци для каждого из них приводит четыре свойства. Свойством материально-формальной стороны является то, что (1) они являются сущими, (2) всюду одинаковы, (3) даны от природы, (4) всегда неизменны; свойствами же смыслового значения—это, что (1) оно зависит от воли людей, (2) вторично по отношению к материально-формальной сущности, (3) оно многозначно, (4) изменчиво⁸⁰. Думается, что и без комментариев ясно, что хотел сказать армянский философ.

Относительно письменных знаков Воротнеци отмечает, что они, наподобие языковым звукам, условны; они созданы человеком и поэтому у разных народов различны. Но знаки, обозначающие одну и ту же вещь, как бы не были различны у народов, по своему смыслу совпадают, выражают одно и то же. «Языковые звуки и соответствующие им письменные знаки,—пишет Воротнеци,—у разных народов возникли по его воле, поэтому они у них различны, но их предметное и смысловое значения у всех людей одинаковы, ибо они обозначают природные вещи»⁸¹. Продолжая свои пояснения, он указывает, что языковые звуки и соответствующие им знаки содержат в себе образы внешних предметов и обозначают их, по-

этому <Аристотель> говорит, что они у всех людей вызывают одни и те же образы»⁸². И для подтверждения этой мысли он прибегает к примеру огня и показывает, что поскольку для всех людей огонь имеет одну и ту же сущность—тепло, то звуки и знаки обозначающие огонь, несмотря на все свои различия, людям вызывают на огонь⁸³.

Итак, из рассуждений армянского философа вытекает, что мышление совершается на основе языковых знаков, что подтверждается и другими его высказываниями, в частности мыслью о том, что «языковые звуки и знаки вызывают определенное состояние в разуме (в разумной части души) и являются переводчиками (выразителями) этого состояния»⁸⁴. Воротнеци пытается объяснить смысловое значение понятия «вызывать состояние»⁸⁵ и по этому поводу пишет, что это называется состоянием, так как, во-первых, разум без какого-либо воздействия подобен чистому зеркалу, чистота которого нарушается, когда оно отражает отраженному подобный образ. Во-вторых, подобно тому как рана вызывается каким-нибудь внешним воздействием, также и состояние разума вызывается внешними предметами, которые вызывают себе подобное состояние. В-третьих, это состояние неотделимо от разума настолько, насколько внешний предмет продолжает вызывать данное состояние и неотделимо до тех пор, пока воздействующий познается⁸⁶. Таким образом, существенным в определении смыслового значения языкового знака является то, что смысловое значение вызывает в разуме (в разумной части души) определенное представление, образы, соответствующие внешним предметам, явлениям, человеческим понятиям и т. д. Смысловое значение предполагает, что в душе человека имеются соответствующие знакам понятия, образы. По своему смыслу знак нечто иное, как выражение знания человека в целом о предметах и явлениях природы, общества и т. д. Эти взгляды о языковых знаках Воротнеци были высказаны в связи с анализом вышеприведенной цитаты из труда Аристотеля «Об истолковании» и источником его знаний является выдающийся философ античного мира. Но одновременно следует указать, что в этих вопросах Воротнеци имеет своего предшественника в армянской философии в лице Ваграма Рабуни, взгляды которого имели определенное влияние на концепцию Воротнеци. Он является продолжателем идей и традиций, формировавшихся во времена Давида Анахта.

Таким образом, вышеизложенное о теории познания армянских философов эпохи развитого феодализма доказывает, что эта теория имеет много положительных, научных черт, относительно свободных от религиозно-богословской, схоластической идеологии. Но следует сказать, что в теории познания всех представителей

эпохи, начиная с Магистроса и кончая Воротнеци, нет четко выраженной концепции о двойственной истине.

Известно, что согласно учению о двойственной истине все человеческое знание разделяется на две отличные друг от друга области—на философию и богословие, истины каждой из них не только взаимно независимы, но и могут не соответствовать и противостать друг другу. Суть вопроса в том, что учение о двойственной истине, как явствует из его названия, считает допустимым и закономерным существование такого противоречия, и именно это и является его главным свойством. Не случайно, что в средневековье это зародилось и получило свое развитие тогда (в основном в XIII в.), когда начала широко распространяться аристотелевская философия и стало очевидным, что многие ее положения вступают в противоречие с догмами богословия. В Европе основоположником этого учения был Сигер Брабантский (1240—1281/84), который, развивая мысли Аверроэса (Ибн-Рошд, 1126—1198), первым высказал тезис о том, что истинность философских знаний может не соответствовать и противоречить богословским истинам. В дальнейшем этот тезис защищали Дунс Скот (1265—1308), Вильям Оккам (1300—1349) и др.

У армянских представителей философской мысли довольно четко выражается разделение знаний на философию и богословие, «внешние», т. е. не богословские, и «внутренние», т. е. богословские. Об этом имеются высказывания у Магистроса, Саркиса, Ламбронати, Ерзынкаци, Рабуни, Воротнеци и у других представителей X—XIV вв. Как уже было сказано, они вполне сознавали, что знания о природе приобретаются совершенно иначе, чем знания о боге. Знания о природе достигаются в первую очередь органами чувств, и они содержат о действительности истинные суждения, которые очевидны, доказуемы и имеют предметный характер. Между тем, богословские знания достигаются без участия органов чувств, основываются на вере и не носят предметного характера. Однако, сознавая это, ни у одного из них нет высказывания только о возможности мирного сосуществования противоречивых истин в знаниях человека, но и о том, что истины этих двух областей знаний противостоят друг другу. Все прогрессивные представители философии эпохи развитого феодализма в Армении видели связь между этими различными областями знаний и предполагали, что путем постижения знаний о предметах и явлениях природы можно добиться знаний о сверхъестественном. Имея в виду именно эти обстоятельства, мы приходим к выводу, что учение о двойственной истине в армянской философии изучаемого периода не получило цельный, законченный вид. Можно предположить также, что армянские философы интересующей нас эпохи

вовсе не знали о существовании такого учения. Тем не менее, это не помешало им выдвинуть и защищать в целом прогрессивную теорию познания.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Армянские мыслители эпохи развитого феодализма, анализируя вопросы общественной, политической и этической жизни людей, исходили из учения о свободе воли человека. В своих рассуждениях они основывались преимущественно на этом учении, являясь защитниками и продолжателями концепции, выдвинутой выдающимся мыслителем V в. Езником Кохбаци. Последний, будучи идеологом армянского освободительного движения, решительно выступил против учения о предопределенности как общественно-политических явлений в целом, так и жизни и поведения человека в частности. Развивая и обосновывая учение о свободе воли, Кохбаци писал: «О, слабое предопределение бессильно назначить, если воры и разбойники могут его нарушить, когда, напав на кого-либо, лишают его имущества и жизни. Если согласно предопределению начертано свершение тех или иных дел, то не должно быть ни законов царей о смертной казни, ни преследований и наказаний смертию убийц со стороны судей. Между тем, наказывая и выясняя, что преступление виновных имело место не по причине предопределения, а от совершения насилия злодеями. Или, когда разбойник нападает на страну, чтобы грабить и истреблять людей, то разве не должны собирать войска, не должны образовывать полки за полками для изгнания его из страны, а дать право грабить и убивать, говоря, что стране предопределено быть разоренною разбойниками—к чему, мол, нам выступать против нашей судьбы? Не собирая войска и изгоняя врага из страны, мы доказываем, что и по начертанию предопределения подвергается разорению страна, а по насилию разбойника, который, напав на страну, с жадностью разоряет ее, грабит имущество и достояние»¹. Такое решение вопроса стало традиционным в армянской общественной и философской мысли и безраздельно господствовало также в изучаемой нами эпохе.

Нерсес Шнорали (1102—1173), один из знаменитых предводителей армянской поэзии и крупный общественный деятель, писал: «Как бог является господином всего существующего и кому что-нибудь пожелает самовластно (*անձնիշխանաբար*) может совершить и никто не может помешать ему совершить задуманное

так и человек является господином своей воли и никто не может ему помешать свершить добрые или злые деяния»². В этом суждении свобода воли человека абсолютизируется и даже приравнивается к божьей воле. Но следует отметить, что Шнорали, как и другие представители армянской общественной и философской мысли, этим не противопоставлял себя религиозно-богословскому пониманию вопроса; свободу воли он провозглашал именно как божественный дар, как им же предопределенное явление.

Идею о свободе воли защищает другой знаменитый деятель и создатель письменного свода законов—«Судебника»—*Мхитар Гош* (скончался в 1213 г.), который в своих суждениях исходил из принципа свободы воли человека, отвергая предопределенность. Согласно Гошу, человек как разумное существо сам выбирает свои действия (добрые и злые, справедливые и несправедливые), они не предопределены. Поэтому необходимы законы, запрещающие людям совершать поступки, вредные для других и карающие тех, кто, проявляя свою волю, нарушает установленный порядок.

Нерсес Ламбронаци довольно последовательно защищает точку зрения о том, что люди и народы сами являются творцами своей истории и своей судьбы. Исторические события не предопределены, их течение и исход зависят от самих людей. Если поступки людей были бы предопределены богом, то справедливые и несправедливые получили бы соответствующее возмездие в жизни, между тем нет такой закономерности, наоборот, «одни справедливые живут в нужде, другие—в изобилии. То же самое можно сказать и о несправедливых»³—пишет Ламбронаци. Кроме этого, продолжая мысль о том, если бы человек не обладал свободой воли, и его поступки были бы предопределены, то это означало бы, во-первых, что он сам ответствен за свои поступки, какими бы они ни были, во-вторых, человека нельзя и не следует воспитывать, ибо, в конечном итоге, в нем кроется источник его действий, характера и свойств. Даже, если судьба людей и народов предопределена, то из этого вытекает, что не следует сопротивляться злу, откуда бы оно ни исходило—от внешних или внутренних сил.

Нерсес Ламбронаци решительно отвергал мысль о предопределенности воли человека. В этом вопросе он последовательно разрабатывает линию Езника Кохбаци. «Законом господина установлено, что воля наша самовластна (*անձնիշխան*), ее и бог не может изменить нашего согласия подчинить себе, чтобы за деяния им сотворенные он не стал несправедливым»⁴,—пишет Ламбронаци, и, чтобы придать весомость этой точке зрения, считает ее божественным установлением. В другом месте он пишет: «Все наши деяния—и добрые—исходят не от природы (не от проведения.—Г.Г.), а от нашей самовластной воли, ибо злой может сотворить добро,

добрый—зло»⁵. «Не божий гнев, а человек является причиной своей погибели, так как он сознательно дает направление своей личности и грешит, свернув с истинного пути»⁶,—категорически утверждает Ламбронаци. Человек, в отличие от всех остальных живых существ, наделен разумом и потому может сам руководить своими действиями, вплоть до того, что от него зависит: следовать или не следовать, верить или не верить «законам божьим».

Ламбронаци, однако, видел и понимал, что человек в общественной жизни не во всех случаях может проявлять и проявляет свою «самовластную волю». Поэтому он отличает две воли—«внутреннюю» и «внешнюю», под первым понимая проявление истинных желаний, а под вторым—те действия, которые человек совершает принужденно, помимо своих убеждений. «Над внешней волей и телом человека многие могут господствовать, насильно заставляя человека служить и работать,—пишет Ламбронаци,—но над внутренней никто—ни бог, ни человек, ибо она самовластна». Нетрудно понять, что под «внутренней волей» он подразумевает желания и убеждения человека, его восприятие и оценку явления и склонность совершать или не совершать то или иное действие, а под «внешней» подразумевается лишь то, что он совершает вообще. Не случайно он указывает, что эти два вида проявления воли могут не только не совпадать, но могут противостоять друг другу. В таком понимании вопроса отражается практика общественных отношений, которая основывалась на принуждении и насилии. Разделение воли надвое есть попытка примирения несогласия учения о свободе воли с реальной жизнью. Ламбронаци сознавал, что «самовластная» воля человека ограждена правовыми и нравственными нормами, которые сильно ограничивают свободу его воли, заставляя совершать противоречащие его же воле действия. Именно поэтому он вынужденно говорит о внутренней возможности проявления свободы воли человека, характеризуя ее как имманентное свойство разумного существа.

Из своих идей о свободе воли Ламбронаци не делает вывод, что бог вовсе не вмешивается в личную жизнь человека и совершенно не знает, что именно творит он. Средневековый армянский мыслитель не отваживается идти столь далеко, не рискует сделать такой логический вывод, настоятельно вытекающий из его порой категорических рассуждений. Нет, этого он не делает и было бы исторично это требовать от него. Свои суждения о свободе воли он старается примирить с богословскими положениями и с этой целью делает некоторые отступления от им же выдвинутых принципов, к которым до него это делали Езник Кохбаци, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин и другие, которые также были сторонниками учения о свободе воли. Несмотря на то, что воля человека свободна, говорит

Ламбронаци, тем не менее бог вездесущий, и он знает обо всем, что совершается в мире. «Различны дороги,—пишет он,—по которой шествует каждый, следуя своей самовластной воле... Но бог определил: по какой бы дороге ты не шествовал, твоя надежда—это я, ты будешь в поле моего зренья и моя сила укажет тебе верный путь и свершит твое спасение»⁸. Таков средневековый армянский мыслитель, и не только он, а средневековые мыслители-богословы вообще, над которыми довлеет богословие и под ее свинцовой тяжестью сплющиваются идеи, рожденные под воздействием реальной жизни. Эти идеи зачастую, как и в данном случае, окутаны религиозно-богословской шелухой и утверждают свое существование благодаря уступкам, противоречиво объединяясь в одно целое. Однако, несмотря на эти ограничения, учение Ламбронаци о свободе воли следует оценивать положительно, поскольку оно в его мировоззрении является исходной при объяснении им социально-политических и этических явлений.

Согласно *Ерзынкаци*, свобода воли—следствие разумной части человеческой души. Будучи разумным и умея рассуждать прежде, чем действовать, человек проявляет свободу воли и может совершать или не совершать желаемое и задуманное. «Поскольку <человек> наделен разумом и умением размышлять, необходимо, чтобы он был господином своих действий, а будучи таким, он является самовластным (*անձնիշխան էղիցի*)»⁹,—пишет Ерзынкаци.

Именно на такой логике основывается и учение о свободе воли другого выдающегося представителя армянской философской мысли эпохи развитого феодализма—*Иоанна Воротнеци*. Это учение довольно подробно освещается, в частности, в его труде, целиком посвященном проблеме души. Выше уже было отмечено, что одним из атрибутов души он считал «самовластность», т. е. стоял на позиции свободы воли. Но он отрывал человека от его среды и рассматривал его лишь как разумное существо, способное самостоятельно мыслить и проявлять желания. В отличие от Ламбронаци, он игнорировал детерминированность поведения человека общественными отношениями, таким образом анализируя вопрос свободы воли в пределах психологии, не учитывая социально-политических факторов.

Последовательно защищая учение о свободе воли, он проявил критическое отношение к противоположным этому учению концепциям и опровергал выдвинутые в пользу этих концепций аргументы. Отвергая «самовластность», пишет он, действия и поведение человека обуславливают либо богом, либо необходимостью, либо судьбой, либо считают это природой данной, либо внутренней сущностью человека¹⁰. Далее он поясняет, в чем суть каждой из перечисленных концепций и поочередно аргументированно крити-

кует их. Ошибочно и неверно, пишет он, действия и поведение человека (1) считать предопределенными *богом*, ибо в таком случае следует признать, что всевышний ответствен за все позорные, злые и противозаконные деяния людей, тогда как бог по природе добр. (2) объяснить *необходимостью* (*հարկն*), так как это будет означать, что в одинаковых условиях всегда и во всех случаях все люди должны проявить то же самое поведение и действие, между тем «не всегда даже один и тот же человек действует одинаково, верша или только добро, или только зло, а совершает иногда добро и иногда зло»¹¹; (3) объяснить *судьбой* (*ճակատագիրն*), ибо это то же самое, что действия и поведение человека обусловить какой-то необходимостью, находящейся вне человека и имеющей по отношению к нему внешний характер; (4) объяснить *природой* (*բնութիւնն*), так как это означает обусловить случайностью, которая не истекает от сущности человека и не связана с ней, следовательно, полностью человеком не осознана, и он проявляет поведение независимо от своего сознания; (5) объяснить *внутренней сущностью* человека (*հնրիւմամտոյն*), ибо это значит обусловить поведение человека только лишь его характером, который диктует совершать действия помимо его рассудка, а человек слепо повинуется этому диктату, как неразумное животное¹².

Итак, средневековый армянский философ отвергает все те тезисы, которые так или иначе исключают или берут под сомнение учение о свободе воли человека. Основой «самовластности» человека он считает его разум. «Если человек рассуждает,—пишет Воротнеци,—то рассуждает ради дела, ведь размышление связано с каким-нибудь делом и ради него совершается. Если человек не должен действовать, то излишни и рассуждения» и в доказательство этому он ссылается на авторитет Аристотеля¹³.

Истолковывая труд Филона Александрийского «О провидении», Воротнеци склонен с оговоркой защищать наличие провидения для явлений вселенной и природы, но он категорически заявляет, что провидение не исключает свободу воли личности. Этому вопросу в истолковании он посвящает отдельный раздел и выступает против тех, которые провидение распространяют и на судьбу человека, на его поведение и деятельность. Он их относит к числу астрологов и решительно отвергает их ложное учение: «Мы с истинных позиций укоряем их и отвергаем их учение...»¹⁴. Он ставит девять вопросов против тех, которые отвергают свободу воли человека: *первый*, почему существует правосудие, призванное карать зло, если причина злых и добрых деяний людей не находится в них самих, а находится в чем-то другом? ведь зло в таком случае не в человеке и его человек совершает помимо своей воли; *второй*, почему существуют законы? *третий*, почему карают плохи-

обращающихся с родителями и аморальных женщин? *четвертый*, почему хвалят добропорядочных и порицают порочных? *пятый*, почему тот же злой человек после воспитания становится добрым и наоборот? *шестой*, почему у разных народов различны законы и обычаи? *седьмой*, когда вследствие войны в городе возникает голод или чума и люди поголовно умирают, в таком случае можно сказать, что они все имели одинаковую судьбу? *восьмой*, почему существует неравенство и часть людей находится под властью других, ведь если свыше предопределена воля человека, то этого не должно было быть; *девятый*, почему судьба имеющего разум человека предопределена, а растений и животных, не имеющих разум, не предопределена? Ответ на все эти вопросы один, и он свидетельствует, что воля человека «самовластна», заключает армянский философ.

Последовательно отстаивая эти позиции Воротнеци, а также другие армянские мыслители эпохи развитого феодализма общественное и этническое лицо личности считали авторитарным, зависящим от воли самой личности, от ее склонностей и способностей, желаний и трудолюбия и от ее других качеств.

Саркаваг предполагал, что если люди свои взаимоотношения строят на нормах морали и будут соблюдать законность, они добьются мира и многих других радостей¹⁵. Сознательностью и волей объясняя характер взаимоотношений людей, он большое значение придавал воспитанию молодого поколения, написав специальную работу, в которой, затрагивая много вопросов, связанных с образованием и воспитанием подрастающего поколения, одновременно увещевал детей проявлять высокие моральные качества в жизни и «любовью быть наполненными по отношению ко всем людям и, в частности, к нуждающимся и огорченным»¹⁶.

Самым высоким и главным моральным свойством человека *Саркаваг* считал *человеколюбие*, которое он ставил в один ряд и отождествлял с любовью к богу. «Родственны,—писал он,—две ли добродетели друг другу: любовь к богу и человеколюбие»¹⁷. С этих позиций он выступает против грубой, бесчеловечной эксплуатации и насилия народных масс со стороны имущих слоев города и деревни, против тех сильных, «которые сидят на шее слабых..., запрягли их как лошадей и заставляют служить им до гроба»¹⁸.

Он с гневом бичует моральное падение и нравственные недостатки общества, с болью констатирует, что вместо взаимопонимания, братства, доверия и честности и других моральных качеств среди людей господствует непонимание, раздор, бессердечность, обман, сплетни, двуличие, зависть, эгоизм и т. д.¹⁹ В этой крике ярко проявляется недовольство армянского мыслителя гос-

подставными отношениями в обществе своего времени, и его стремление к нравственному очищению общества. Люди, говорил он, как разумные существа, обладающие «самовластием», т. е. наделенные свободой воли, должны заботиться об улучшении общественных нравов, организовать свои действия так, чтобы они не противоречили интересам других и т. д. Эта острая критика социального неравенства, нравов в обществе несколько позже нашла свое яркое отражение в социальной философии Нерсеса Ламбронаци.

Моральные свойства человека Саркаваг не считает ни прирожденными и ни приобретенными, а чем-то «средним» между ними, поскольку, рассуждает он, если бы они были прирожденными, их невозможно было бы искоренить, воспитать человека в духе высших моральных принципов, они не являются также полностью приобретенными, ибо получившие одинаковое моральное воспитание должны были быть похожими друг на друга. Показателем степени морального совершенства человека являются его дела, пока человек не проявил себя в действиях, нельзя судить о его моральных качествах.

Преувеличивая роль личности в исторических событиях и в политической жизни страны, Ламбронаци большое значение придает личным качествам носителей светской и духовной власти. Если нация или народ, писал он, не имеют справедливых и мудрых руководителей, они обречены на гибель. Благополучный исход общественно-государственных дел во многом зависит от их руководителей. Не выступая против монархического строя, Ламбронаци предпочитал, чтобы в рамках этого строя государственные вопросы не решались единолично. Наиболее ценным из моральных качеств руководителя он считал скромность и умение прислушиваться к мнению других²⁰. Причину могущества римлян он видел в хорошей организации государственной власти. Он с восхищением приводил в пример государственный строй евреев в период Маккавеев (II в. до н. э.), когда, по словам Ламбронаци, «50 мужей каждый день совещались и сообща управляли страной»²¹. Единоличное решение государственных дел не может быть совершенным, так как личность не может быть безошибочной, а ошибки руководителей приводят к отрицательным последствиям для общества в целом «Ошибки земледельца вредят только ему самому, а царя — всей стране»²², — писал он, — поэтому наделенные властью всегда должны помнить, что кому больше дается, с того и больше спрашивается, его ответственность перед обществом увеличивается.

Из сказанного следует, что Ламбронаци глубоко был убежден в порочности единовластия и высказывался против диктатуры личности. Согласно ему, практика показывает, что могущество и долговечность государства тесно связаны с формой правления. Ли-

чность не может всегда избежать ошибок, не проявлять субъективности. Поэтому, чтобы избежать отрицательных последствий при решении государственных вопросов, Ламбронаци предпочитал иметь в правительстве специальный совещательный орган, где обсуждались бы вопросы, касающиеся как внутренней, так и внешней жизни страны. Разумеется, он не брал под сомнение феодально-царскую власть и не думал заменить ее какой-то новой формой власти. Попросту он считал разумным и целесообразным ограничить возможность проявления произвола в государственных делах, жертвой которого в конечном итоге становились народные массы. На фоне восточного деспотизма в правовом и политическом отношениях, идея Ламбронаци достойна положительной оценки, особенно если учесть, что он этой идеей ставил не только политические задачи, но и стремился в пределах возможного обуздать произвол и незаконные чиновников по отношению к народным массам.

Армянский мыслитель считал вполне уместной ненависть и недовольство народа против таких властителей городов и областей, которые несправедливы, жестоки, беспричинно мучают людей и т. д.²³ Таких властителей он уподоблял львам, ибо они «по сравнению с другими людьми могущественны и сильны», волкам, ибо они «алчны и, обладая властью, хищнически грабят, зря штрафуют имущество (զմեծատուններ), увеличивают налоги, порабощают провинции все подвластное себе держат в постоянном напряжении, без прав и это»²⁴. В этом суждении ярко отражается озабоченность Ламбронаци положением народных масс в стране. Как защитнику умов и интересов общества, ему причиняли боль социальные несправедливости и безнаказанные действия сильных мира сего. Ламбронаци призывает ограничить действия таких властителей рамками законности. Ссылаясь на слова Соломона Мудрого, он пишет, что обладающие властью отвечают за свои дела богу так, как их заместители подотчетны им, и они должны свято выполнять божественные заповеди: быть справедливыми, не брать взятки, не покровительствовать расхитителям, не попирают права бедных и не угнетать их, помогать обездоленным и т. д.²⁵

Разумеется, эти требования Ламбронаци не могли привести к практическим результатам. Вместе с тем нельзя забывать, что в этот исторический период, на том уровне развития производственных отношений средневековый мыслитель не мог выдвигать других требований, ограничивающих и контролирующих действия властей. Критикуя господствующую прослойку общества за ее произвольные и несправедливые действия, Ламбронаци не находил эффективных мер воздействия на властителей и средства для ис-

правления людских взаимоотношений искал главным образом в моральных требованиях, освященных верой.

Констатируя факт социального неравенства, господства одних над другими, Ламбронаци сознавал также, что причиной этого является различие в имущественном положении людей. «Истина такова,—писал он,—что имущество делает людей сильными. Обедоленные и лишенные средств, робки и принижены, а обладающие богатством и имеющие множество слуг—дерзки и непреклонны в своих действиях»²⁶. В этих написанных с болью и правдивых строках можно прочесть понимание причин неравенства людей. Средневековый мыслитель сознавал, что богатство, по его выражению «имущество» (*հւնք*), делает человека в обществе сильным, придает ему грозный вид, и тот, кто лишен имущества, «робок и принижен». Социальное неравенство, согласно Ламбронаци, это результат также умственных и физических различий людей. Люди добиваются имущества и благосостояния, пишет он, благодаря расторопности, проявления творческих способностей, рассудительности и активной деятельности. Ленивые и медлительные не могут добиться имущества, а бойкие, которые неустанны в путешествии, в мореплавании и в деятельности, добиваются благосостояния²⁷. Он указывает также на то, что этим не исчерпываются методы приобретения собственности. Люди получают имущество и по наследству, добываются силой и мошенничеством, убийством и грабежом и т. д.

Любому человеку, пишет Ламбронаци, необходимы средства существования—пища, одежда, дом—и люди, естественно, стараются приобрести их. Но поскольку количество этих средств ограничено, а материальные потребности людей возрастают и не имеют предела, поэтому между людьми происходит борьба. В процессе приобретения материальных ценностей люди обманывают и убивают друг друга, грабят, угнетают, отчего и в обществе возникает множество неурядиц. Эта борьба между людьми происходит не только с целью удовлетворения своих материальных потребностей. Немаловажную роль играет также «зависть», т. е. стремление обогатиться и упрочить свое место среди себе подобных и подняться выше них²⁸, ведь «имущество делает людей сильными».

С социологической точки зрения в этом весьма интересное суждение общественная жизнь рассматривается как борьба, ведущаяся с целью приобретения материальных благ и если не было бы этой необходимости, то не было бы и борьбы между людьми, не было бы и многих неурядиц и несправедливостей жизни. Однако Ламбронаци не преувеличивает необходимости фактора биологического существования. Разумеется, удовлетворение биологических потребностей *первично*, ведь от него зависит физическое

бытие человека. Но, согласно армянскому мыслителю, определенную роль играет то обстоятельство, что человек суть общественное существо и во взаимоотношениях с себе подобными проявляет «зависть», т. е. стремится стать выше и сильнее других, чего добивается приумножая свое имущество, приобретая собственность. Таким образом, зависть это не только моральное свойство человека, вытекающее из его сущности, а в первую очередь диктуется общественными отношениями и обусловлено ими. Люди приумножают свое имущество, исходя не столько из нужды, сколько из зависти, говорит Ламбронаци. В действительности зависть заставляет людей увеличивать свое богатство, строить, обрабатывать большие земельные угодья, сажать и сеять. Если б не было зависти к ближнему (*մերձակորհն*), то для царя свой город и страна были бы достаточны, но, проявляя зависть к себе подобному, он стремится захватить и его владения, вследствие чего возникают войны и проливается кровь. На этой же основе не нужда, а зависть заставляет землевладельца присоединить к своим владениям соседние ему земли и лишит соседа собственности... Итак, очевидно, продолжает Ламбронаци, что причиной всех людских стараний, лишений, несправедливостей является больше зависть, чем естественные потребности²⁹. Вместо комментариев этой интересной идеи армянского мыслителя хотим поставить вопрос: под завистью, наряду с психологическим фактором, разве он не имел в виду также факторы социального и экономического порядка? Мы склонны думать, что на такой вопрос можно дать положительный ответ, ибо его рассуждения дают полное основание для такого заключения. А это в свою очередь дает возможность заключить, что в общественных отношениях он большое значение придавал материальному фактору, в нем видел главный стимул общественно-исторических событий и этим старался объяснить общественные, моральные и политические явления.

Интерес представляет продолжение вышеизложенной его мысли. Он пишет: «Зависть имеет ту характерную особенность, что проявляется не по отношению к разноименным, а к одноименным, так как горожанин не завидует воину и воин—земледельцу, а каждый завидует себе подобному—царь царю, князь князю, нищий нищему»³⁰. В этом суждении отражаются правовые отношения эпохи Ламбронаци, основанные на классово-сословной иерархии. Средневековый армянский деятель с болью и возмущением констатирует наличие социальной несправедливости в обществе и активно бичует имущих за то, что они со звериной жестокостью грабят и угнетают бедных и, не разбираясь в средствах, всячески пытаются обогатиться, расширить свои владения и т. д. Бедные города и деревни «плачет, стонет, жалуется богу, вызывает к

помощи людей, но многие из них остаются безутешными»³¹. В трудах Ламбронаци можно встретить много метких, сформулированных на высоком художественном уровне высказываний, с большой силой разоблачающих пороки социальной жизни.

Ламбронаци глубоко волновали вопросы улучшения общественных отношений, но для этого он не предлагал изменить общественно-политический строй. Феодализм в целом, т. е. ту действительность, в которой он жил, он считал нормальной, возможно даже вечной. Не находя других средств и методов для влияния на общественные нравы с целью их улучшения, он пытался добиться этого путем изменения морального облика личности, воспитания ее в духе высоких моральных качеств. Он был искренне убежден, что, изменив взгляды людей на жизнь, внушив им высокое сознание долга в своих взаимоотношениях, можно достигнуть улучшения также общественных отношений.

С точки зрения влияния на людей и их воспитания все представители армянской философской мысли изучаемой эпохи значительное место уделяли религии. Как сын своей эпохи и церковный деятель Саркаваг находил, что духовная власть для общества столь же необходима, как и светская—королевская. Церковь призвана следить за моральным воспитанием общества, на нее возлагаются главным образом вопросы просвещения и т. д. Саркаваг, однако, был очень недоволен современным ему духовенством за то, что оно плохо выполняло возложенные на него задачи. Более того, своим уровнем знаний и моральными качествами духовные лица в большинстве случаев не соответствуют тем требованиям, которые общество ставит перед ними. Он подвергал острой критике моральные недостатки, невежество и корыстолюбие духовенства, которое в храме божьем «служит не богу, а маммоне». Своей критикой Саркаваг, разумеется, преследовал цель не упразднения церкви и духовенства, а их совершенствования, чтобы они должным образом служили обществу и не стали бы бесполезными и лишними для него.

Армянские философы религию рассматривали также как моральное учение, содержащее принципы и нормы поведения человека и требующее от людей взаимоотношений, основанных на любви, уважении, дружбе, взаимопомощи, солидарности и т. д. Искренне верующего всегда будет сопровождать страх предстать перед божественным судом, что удержит его от аморальных поступков, приносящих вред другим. Ламбронаци пытался использовать религию для влияния на общественные нравы и был убежден, что она может играть положительную роль. Для образности он сравнивал религию с умелым садовником. Как последний очищает сад от сорняков, дав возможность свободно развиваться полезным растениям, так и требования религии, ее принципы должны побудить

людей воздержаться от дурных поступков. Если религия перестанет воздействовать на людей в моральном аспекте, то общество вступит на путь падения, точно так, если садовник перестанет освобождать сад от сорняков, они охватят весь сад³².

Разумеется, в этих рассуждениях проявляется идеалистическое понимание Ламбронаци общественных явлений, что, однако, исторически оправдано. Во взглядах средневекового мыслителя положительным является то, что в вере он искал общественно-моральные факторы и пытался поставить их на службу обществу. Призывая усилить веру людей, он не руководствовался лишь абстрактными идеями служения вере, а как мыслитель, глубоко и искренне озабоченный общественными интересами, связывал с верой в первую очередь решение практических задач. Исходя из этого, проявление истинной веры у человека он видел не в его знаниях богословских положений, а в применении их на практике. Сама по себе вера человека не имеет ценности; она становится таковой и приобретает ее, когда проявляет себя в людских взаимоотношениях. Он прекрасно знал, что дело и слово зачастую расходятся друг с другом. Поэтому он предупреждал: «Недостаточно только знание нравственных норм, если этому не сопутствует применение их на практике, ибо привычным стало несоответствие теории с практикой»³³.

Остро критикуя общество за его недостатки, Ламбронаци старался теоретически обосновать необходимость и законность такой критики. «Как врачи,—писал он,—прижигая и оперируя много раз различные части нашего тела, не становятся нам врагами, так же, и даже больше, должны быть всеми любимы те, которые горькими словами бичуют недостатки нашей души, ради ее же красоты и очищения»³⁴. Итак, основной целью критики является выявление недостатков общественной жизни и их исправление. Выдвигая критику как средство улучшения общественных отношений, он одновременно предупреждал от излишней, несправедливой критики, когда «все наше порицается и восхваляется инационально»³⁵, т. е. согласно Ламбронаци, критика не должна принимать формы национального нигилизма.

Ламбронаци не абсолютизировал религию, церковь, культовые обряды и не рассматривал их как самоцель. Церковную организацию наряду со светской властью он считал важным институтом и возлагал на нее не только обязанности, связанные со спасением души человека, но и общегосударственные, общенациональные задачи. При решении таких задач эти две организации—светская и церковная должны действовать согласованно, помогая друг другу. Их цель должна быть единой, разными могут быть только методы решения тех задач, которые в определенной исторической ситуации встают перед

страной и народом. Пример, которым Ламбронаци пытается объяснить эту свою мысль, убедительно показывает, что он ставил важные общественно-политические задачи не только перед королевской властью, но и перед церковью. Предположим, пишет он, получена весть о том, что (1) «разбойники совершили набег на такие-то области страны», или (2) «в стране произошла засуха и будет голод», или (3) «среди некоторых князей страны имеется раздор и каждый из них стремится защитить свои права». Узнав об этом, глава светской власти—царь, вызывая к себе всех благоразумных князей страны, совещается с ними, как спасти данные области страны от разбойничьего набега? как накормить голодающих? как примирить князей и восстановить мир в стране?³⁶ В то же самое время духовенство, под руководством «главы духовной власти», начинает свою проповедь (иначе говоря—пропаганду) для идеологической подготовки народа против грядущих событий. Очевидно, что согласно Ламбронаци, роль духовенства не ограничивается лишь спасением души человека и подготовкой его к загробной жизни. Служители церкви призваны осуществлять общественно-государственные и морально-воспитательные задачи. С этой точки зрения не случайны вышеприведенные примеры-задачи, которые должны были совместно решить светские и духовные власти. Эти примеры-задачи относятся к различным и важным отраслям общественно-государственной жизни: вражеским нашествиям, засухе или неурожайности и внутренним распрям или междоусобицам. Во всех этих случаях церковь также должна участвовать в успешном решении этих вопросов, развивая соответствующую своему профилю деятельность.

Выдвигая серьезные обязанности перед церковью, Ламбронаци требовал от духовенства быть на высоте своего призвания: отличаться образованностью, высокими моральными качествами, полнотой сознания своего долга и т. д. Он страстно выступал против наследования церковных должностей. Средневековый армянский мыслитель беспощадно бичевал современное ему духовенство за его невежество, алчность, моральное падение, за то, что оно потеряло авторитет у народа и даже приобрело свойства угнетателя—стало обузой на шее народа. Нерадивые служители церкви различными способами и по различным поводам вымогают у народа материальные средства и ценности. Правы князья, продолжает Ламбронаци, когда упрекают духовенство в том, что оно взимает у народа больше налогов, чем сами князья³⁷. В его трудах внушительных размеров достигает критика духовенства и можно привести много выдержек, показывающих остроту и характер этой критики. Существенным в этой критике является то, что в ней разоблачается не только моральное лицо духовенства, а ясно указывает

также на его эксплуататорскую социальную функцию, подчеркивается, что духовенство сидит на шее народа, ведет паразитический образ жизни и не выполняет возложенных на него общественных задач. В своих трудах Ламбронаци часто говорит о том, что духовенство по разным мотивам вымогает у народа материальные средства, возлагает на него различные налоги и грабит его³⁸.

Предъявляя высокие требования к духовенству, он считал, что не всякий может быть «священником»—служителем церкви. Каждый, кто желает, может отречься от светской жизни, стать «монахом» и по своей воле вести образ личной жизни; в этом случае поведение такого не будет иметь общественных последствий. Иначе обстоит дело, когда кого-то производят в священники. В таком случае на него возлагаются высокие и ответственные обязанности. Обычное его поведение и нравы, образ его мышления и склонности приобретают общественную значимость. Поэтому служитель церкви от природы должен быть наделен целым рядом высоких моральных качеств и умственными способностями, чтобы мог снискать уважение и доверие и стать примером для других³⁹. Ламбронаци высказывался против той порочной практики, когда с раннего возраста ребенку предопределяли будущее священнослужителя. Он требовал искоренить из практики наследование церковных должностей и сделать их выборными сверху донизу. Он призывал не допускать, чтобы посредничеством и взяточничеством добывались церковные должности, назначали на эти должности малограмотных и неучей. Он требовал, чтобы проповеди читались на ясном и доступном языке, а священнослужитель имел вызывающий доверие и почтительный вид и т. д. Из сказанного можно заключить, что в условиях средневековья, в частности в условиях XII в., идеи, за которые боролся Ламбронаци, достойны положительной оценки. В рамках эпохи и его классовой принадлежности, он проявил себя как прогрессивный деятель, озадаченный смягчением острых социальных проблем и их успешным решением.

Среди представителей армянской философии эпохи развитого феодализма, Нерсес Ламбронаци наиболее всесторонне и глубоко осветил также проблему взаимоотношений национального и интернационального. Он считал несостоятельным противопоставление наций друг другу и разделение их на хорошие и плохие. Согласно ему, хорошим или плохим, добрым или злым может быть не нация в целом, а лишь отдельные индивиды: «Злую волю проявляют отдельные личности нации, но вся нация по природе своей не может быть злой, будь это греческая, или армянская, или любая другая. Ведь среди иноверцев персов также имеются прекрасные люди, годные богу»⁴⁰. Оценивая эту мысль Ламбронаци, академик АН Армянской ССР А. Иоаннисян справедливо замечает, что «плодо-

творная эта мысль является отправной точкой взглядов Ламбронаци и придает его рассуждениям универсально-политический характер, превращая ее авторов в одного из оригинальных мыслителей христианской церкви»⁴¹. Ламбронаци страстно осуждал проповедь национальной ненависти и вражды. Он выступал против того, чтобы различия в веровании и в догматических положениях стали причиной раздора между народами. Как широкомыслящее духовное лицо, он не выпячивал догматические расхождения, с целью мира и сотрудничества между нациями.

Средневековому мыслителю чужд религиозный фанатизм. Он определенно высказывался за то, чтобы религия и церковь служили людям, а не наоборот. Во взаимоотношениях народов необходимо исходить не из разделяющих их догматов, а из того, что их объединяет. Главное—это дружба и солидарность, и вера должна служить им, укреплять братские взаимоотношения между народами. Таково кредо Ламбронаци, которое он страстно защищал и пропагандировал. Это мыслитель с широким кругозором, и во времена, когда религиозная догматика ставилась превыше всего, когда из-за подобных различий «грек был рад, что не родился латинянином, латинянин—что не родился греком, и армянин твердил то же самое»⁴², он не стал поборником религиозной догматики и пронизируя тех, кто из-за «словесных расхождений (имеются в виду догматические споры.—Г. Г.) считают друг друга нечестивцами». «В чем же нечестивость латинянина,—спрашивает он,—давайте разберемся? В его поведении, в его делах? Нет, а в том, что он бога Христа признает и как бога, и как человека. Стоит ли из-за словесных расхождений считать друг друга нечестивцами»⁴³. Ламбронаци понимал, что, основываясь на священные писания, можно доказать противоречивые тезисы и поэтому от насстра зависит направленность защищаемых догматов. В ответном письме к некоему отшельнику Воскану он писал: «Вы являетесь знатоком священных писаний, разве не знаете по традиции как их трактуют: с точки зрения раздора или мира? Желая мира, вы увидите, что правда в них является попутчиком и сподвижником мира»⁴⁴. Здесь имеем дело с четким и ясным намеком на то, что мысли священных писаний можно интерпретировать по-разному, смотря к чему стремится читатель. Он убежден, что догматические споры зачастую возникают на почве толкования тех или иных положений. Исходя из этого, в ответном письме к Воскану он заключает: «Итак, если вы любите мир, то почему из-за слов замышляете раздор?»⁴⁵.

Ламбронаци выступает как поборник дружбы и взаимопомощи народов. «Для меня,—писал он,—армянин такой же, как латинянин, латинянин—как эллин, эллин—как египтянин, египтянин—как

сириец. Итак, я не являюсь апологетом одной лишь нации, а все нации, даже враждующие между собой, я считаю равными, что приносит только пользу»⁴⁶. Выдвигая эту идею, он одновременно выступал с защитой национальных традиций. Будучи сторонником сближения армянской и византийской церквей, он не собирался достичь этого путем подчинения армянской церкви греческой или путем отказа от традиционных армянских догматов и ритуалов. Труды Ламбронаци показывают, что он старался упрочить национальные традиции, идущие из глубины веков, чтобы этим сохранить национально-самобытное и противостоять перед ассимиляцией. Как средневековый мыслитель и деятель он также думал, что религия и ее догматы, вместе с языком, являются основными свойствами нации и поэтому не призывал армян односторонне отказываться от национально-религиозных традиций. Говоря о религиозно-догматических и обрядовых различиях, он имел в виду не только армян, а христианские народы вообще, призывая их не придавать этому значение, не делать их поводом ненависти, вражды и кровопролитных столкновений. Этим соображением он руководствовался, когда говорил, что нет существенной разницы в различных догматах, предполагая, что такая идея будет способствовать ликвидации одной из причин ненависти и вражды народов и создаст благоприятные условия для мира и взаимопонимания.

Ламбронаци было чуждо узкое национальное мышление, и его патриотизм был свободен от национализма. Он был убежден и своей практической деятельностью доказал, что истинный патриот не тот кто только восхваляет свое национальное, а тот, кто старается и прилагает усилия для морального и материального совершенства общества в целом и, если нужно, разоблачает пороки национальной жизни. Выше уже было сказано, что критику он считал важным средством улучшения общественной жизни и старался обосновывать ее необходимость. Все народы, говорил он, имеют положительные и отрицательные личности, имеют достижения в той или иной области, которые не должны оставаться лишь его собственностью, и нельзя отвергать их с порога. Эти его идеи неверно истолковывались как некоторыми его современниками, так и исследователями—арменоведами последующих веков. Они стали поводом для высказывания даже такой крайней и необоснованной точки зрения, согласно которой Ламбронаци вовсе игнорировал национальное и не старался защитить интересы армянской веры и церкви. Эта точка зрения не соответствует действительности; она есть ее извращение и исходит из поверхностного восприятия фактов. В действительности же в лице Ламбронаци мы имеем мыслителя-гуманиста, деятеля, который общественные интересы ставил выше религиозно-догматических принципов.

Ко всему сказанному нужно еще добавить и то, что Ламбронаци при анализе общественных явлений проявляет диалектический подход. Так, говоря о том, почему в разные времена выдвигаются различные идеи и заповеди, он заключает: «Итак, время господствует над заповедями, а не заповеди—над временем. Одни и те же законы не могут вечно служить людям; они выбираются соответственно времени»⁴⁷. Очевидно, что для Ламбронаци человеческие законы не вечны, не находятся вне времени, а тесно связаны с конкретной исторической ситуацией, которая является определяющим фактором при выборе тех или иных идей. Моральные категории он также рассматривает не как застывшие и во всех обстоятельствах неизменные понятия. Добро и зло, хорошее и плохое, нравственное и безнравственное, полезное и вредное—это определения, которые зависят от времени и обстоятельств. Так, нельзя сказать, что война всегда порицаема, вода, лекарство и т. д.—полезны, убийство и ложь—аморальны, советовать—хорошо, порицать—плохо и т. д. и т. п. Справедливость, примененная в то время, когда ее не следует применять, не является справедливостью и, наоборот, грех, совершенный в необходимых условиях, не является грехом⁴⁸. Без учета обстоятельств, при которых совершаются те или иные явления природы и общества, их оценка не будет верной—такой вывод средневекового мыслителя, который он не только защищал, но которым и руководствовался в своей практической деятельности.

Итак, в общественно-политических взглядах Ламбронаци имеется много интересных и передовых для своего времени идей и положений, которые оказали влияние на последующих прогрессивных представителей армянской философской мысли.

Оригинальные и интересные идеи содержат социально-политические и этические воззрения *Ованеса Ерзынкаци*. Армянский мыслитель XIII в., разумеется, не представлял другого строя, других порядков, кроме тех, в которых он жил. Как идеолог феодализма, он оправдывал иерархические порядки и считал их законными, установленными свыше. Власть—свыше, пишет он, но тут же перед ним встает вопрос: «Разве всякий князь получает власть от бога? Ведь многие незаконным образом захватывают власть и используют ее в корыстных целях»⁴⁹. В разных формах он неоднократно ставит этот вопрос и удивляется, «почему злым людям богом дается власть, если он сам добр и знает, что это не приносит пользы?»⁵⁰ Но, ставя такие вопросы, он не дает на них ответа, намеренно обходит их каждый раз. Мы уверены, что как трезвый мыслитель, пылкий ум которого стремится раскрыть истину, он сознает, что существует противоречие между реальной действительностью и взглядами на божественное происхождение

власти. Это противоречие, однако, не в силах был решить средневековый мыслитель. Лучшим выходом оказалось заявить, что «не всякого властителя нужно считать ставленником бога, а того, кого приемлют жители данной страны, того, кто мудр и добр»⁵¹.

Ерзынкаци видел пороки феодально-монархических порядков, общественное зло, проистекающее из наследственной власти. «Жизнь эта не является справедливой,—писал он.—Она неровна и негладка, ибо мудрые не устаиваются почитания, нравственные и хранители святынь в большинстве случаев страдают от несправедливости, а злые и несправедливые, наоборот, устаиваются почитания и славы и наследуют власть»⁵². Будучи человеколюбивым, он был искренне озабочен несправедливой действительностью и думал, что ее можно изменить воспитанием, если поднять его на должную высоту. Для него моральное совершенство—главное условие общественной справедливости и благополучия. Он осуждал произвол и незаконные действия господина, требовал умеренного и гуманного отношения к слугам.

Имеющих власть Ерзынкаци делил на две категории—«хорошие» и «плохие». К первой он относил так называемых добрых, а ко второй—злых, которые злоупотребляют властью, допускают произвол, беззакония по отношению к подданным. Он предъявлял строгие требования к «истинным князьям»—они должны были быть высоконравственными, должны были обладать «кроткой душой», быть «щедрыми и правдивыми в мыслях и в действиях» «Истинный князь—это тот, кто понимает свои обязанности и исполняет их как умелый и знающий свое дело врач»⁵³. Особо подчеркивая щедрость князя, под этим подразумевал внимание и заботу по отношению к нуждам своих подданных и расходы на образование и строительные работы. Далее, более подробно характеризуя «свойства» князя, Ерзынкаци указывает, что он должен быть честным, искренним, не быть коварным, не дружить со злым, напрасно не укорять людей, не быть злопамятным, быть богачеством, не транжирить казну, не брать взятки⁵⁴. В другой работе указывает и на другие необходимые качества князя⁵⁵.

Согласно Ерзынкаци, от поведения князя в большой степени зависит уровень и характер нравов в стране, прочность его владений. Чума и другие болезни так быстро не распространяются среди людей, как злые, безнравственные, произвольные действия князей, которые, в конечном итоге, влекут за собой пагубные последствия. «Как чуточка полыни горчит мед, а много меду не может осластить чуточку полыни, так и даже небольшие грехи князей оскверняют весь народ»⁵⁶,—пишет он.

Умение управлять Ерзынкаци считал большим искусством, причем намного более сложным, чем сами искусства. Умение ру-

ководить он не рассматривал как прирожденное свойство; оно тоже приобретается в течение времени, обучением и трудом⁵⁷. Чтобы руководство обществом и государством приблизить к совершенству, он считал целесообразным иметь при царях и князьях специальных «советников» (*խորհրդակիցք*), наделенных определенными правами и обязанностями. Это необходимо, так как личности свойственно ошибаться; кроме того, как бы в совершенстве не обладала искусством управления, все же личность не может быть безукоризненной и всегда нуждается в совете и советчиках⁵⁸. Эту мысль он много раз повторяет, ибо, как и Ламбронаци, глубоко убежден, что она может повести общественную и политическую жизнь по разумному пути и поднять ее на должную высоту. Одновременно он жалуется, что многие не понимают этого и продолжают свое единовластие, а если даже советуются, то все же делают, как им заблагорассудится. Вместо произвола и прихоти властителей, прогрессивный армянский деятель выдвигал законы и решения, принятые путем совещаний и обсуждений, при согласии большинства, имея в виду, конечно, не простой народ, а господствующую знать—феодалов и духовенство. Несмотря на классовую ограниченность, взгляд средневекового деятеля носил прогрессивный характер, ибо он был направлен против произвола, беззакония и угнетения народных масс.

Ерзынкаци высказывался против братоубийственных феодальных междоусобиц, против захватнических войн и выступал за дружбу и братские взаимоотношения народов. Он осуждал насилие и применение оружия как способы приобретения собственности. Собственность приобретается следующими четырьмя способами: путем собственного труда, по наследству, за деньги, и завоевывается силой оружия. Этот последний способ, в частности, он считал несправедливым⁵⁹. Цари и князья в двух случаях имеют полное право прибегнуть к силе, к оружию, а именно: в целях защиты страны от посягательства внешних захватчиков и в целях наказания допустивших беззакония и преступные действия. В написанных им для организованного в 1280 г. в городе Ерзынка (Эрзинджане) «Братства» (цеха ремесленников) канонах он убеждал членов этой организации быть миролюбивыми со всеми людьми всех наций, с любовью относиться друг к другу, почитать мудрых любой национальности и перенимать их знания, делиться своим опытом и учиться у них и т. д.⁶⁰ В этих требованиях вновь проявляется свободолюбие и прогрессивность средневекового мыслителя и общественного деятеля.

Ерзынкаци считал, что моральные свойства человека не являются врожденными. В младенческом возрасте человек не имеет никакого представления о моральных и аморальных качествах, как

и не имеет знаний об окружающем его мире⁶¹. Этические представления появляются у человека позже. Отвечая на им же поставленный вопрос, как и почему возникают аморальные свойства, он пишет, что они возникают «вследствие плохого воспитания и дурных примеров», «необразованности», т. е. вследствие отсутствия знания, и «состоянием тела», т. е. соотношения четырех элементов в теле⁶². Если их естественные пропорции в теле нарушаются, то это обстоятельство оказывает соответствующее влияние на душу и у человека появляются различные свойства, он становится сердитым или сладострастным, ленивым или безразличным, медлительным или злым и т. д. Исходя из этого, он разделяет нравственные качества на два вида—естественные и приобретенные. Естественные—это те, которые обусловлены физиологическим состоянием тела человека, и приобретенные зависят от воспитания.

Достойным внимания является идея средневекового мыслителя о том, что характер нравов в обществе зависит также от общественно-государственных порядков, существующих в рамках царства, и от поведения самих властителей. Конечно, причину этих порядков он видел не в социально-экономических отношениях, а в характере, умственных способностях, методах правления царей и князей, т. е. правящей верхушки. Если они допускают аморальное поведение и произвольные действия, то это приводит к отрицательным в моральном отношении последствиям.

Нравственный облик человека Ерзынкаци считал изменчивым. О нем можно судить, лицезрея человека, слушая его рассуждения и, самое главное, по его поведению⁶³. Смелым для своего времени можно считать его мысль о том, что человека надо ценить и уважать не по его положению и богатству, а по его нравственным качествам. Обращаясь к народным поговоркам, он пишет: «Не ту лошадь хвалят, у которой седло и уздечка драгоценны, а ту—которая сильна и смела. То же относится и к человеку: не золото и серебро его делают достойным почета и уважения..., а его храбрость и смелость. Только нравственный человек достоин почести и почитания»⁶⁴.

Как и большинство средневековых философов, Ерзынкаци полагает, что душа бессмертна и после того, как покидает тело, соответственно своим земным деяниям либо обрекается на адские мучения, либо обретает блаженство на небесах. Допуская существование загробной жизни, Ерзынкаци чурается проповеди об умерщвлении плоти. Любовь к жизни бьет ключом во всех его произведениях, и, в частности, в поэзии. Он не только не призывает умерщвлять плоть во имя спасения души, но и находит, что излишни такие попытки, так как тело человека имеет свои естественные права и идущие от природы свои потребности, ибо человек не

может «закрыть» свои органы чувств перед идущими от внешнего мира впечатлениями, которые возбуждают в человеке сильную потребность упоения земной жизнью. Кроме того, трудно выполнять волю души, так как земные блаженства более близки, и тело тяжестью своею тянет человека вниз, тогда как небесное обиталище души далеко, пишет в одном из своих стихотворений Ерзынкаши⁶⁵. В конечном итоге, он приходит к мысли, что «справедливым является то, когда ни воля души не лишает тело своих потребностей, и ни телесное царит над душевным..., когда не игнорируется человеческое ради божественного и божественное—ради человеческого... Необходимо выбрать среднюю между ними прямую дорогу и не колебаться то вправо, то влево»⁶⁶,—заключает Ерзынкаши.

Достойны внимания также *социологические и общественно-политические* взгляды Рабуни, которые он излагает в своей речи, произнесенной во время коронации Левона III—царя Киликийского армянского государства. Здесь он отвечает на им же поставленные вопросы: «первый—что такое царство, второй—кто были первыми царями, третий—как и почему возникло царство, четвертый—какими должны быть царские порядки, пятый—какими правами и обязанностями обладает царь?» Ссылаясь на Библию, он развивает и обосновывает мысль о том, что царская власть не учреждена богом; она возникла не по его воле и желанию. Бог создал людей по своему образу и подобию, наделив их равными правами с тем, чтобы они властвовали не друг над другом, а над всеми другими созданиями, «над рыбами, птицами, другими животными и над всем тем, что имеется на земле»⁶⁷ и жили в мире и дружбе. Вначале, во времена патриархов, «таких, как Авраам и до него Енос, Енох, Ной», говорит Рабуни, не было царей. Царская власть возникла потом, вследствие того, что люди, игнорируя заветы божьи, учиняли беспорядки, совершали недозволенные поступки, грешили друг против друга и т. д. Бел, который создал Вавилонии свое царство, ассирийские цари Нинос, Нинуас, Тиглатпаласар и др. были одними из первых, продолжает Рабуни, которые осмелились провозгласить себя царями и властвовать над своими сородичами.

Трудно установить, какими источниками пользовался Рабуни, развивая эти мысли, но в них дает знать о себе учение Августина (354—430 гг.), который первым в идеологии христианства выдвинул идею о том, что причиной возникновения светской власти является греховность людей и что светская власть упрочила власть сатаны на земле. Августин выдвинул эту идею для противопоставления светской власти духовной, во имя поднятия авторитета церкви. Ваграм Рабуни, однако, не преследовал такой цели. Наоборот, он всячески стремился укрепить светскую власть, что диктова-

лось внутренними и внешними обстоятельствами Киликийского армянского государства. Не случайно, что в той же речи он призывает сплотиться вокруг королевской власти и всячески способствовать ее упрочению.

Царствование, согласно Рабуни, должно распространяться на определенную территорию и на людей, живущих на ней. Задачей царей является закреплять содружество людей, сплотить союз князей и защищать страну от врагов и т. д.⁶⁸ Рабуни далее в основных чертах характеризует права и обязанности царей и князей, их необходимые качества. Он особо подчеркивает, что они должны быть умеренными в жизни и образованными, не быть суеверными и остерегаться астрологов, различных предсказателей, которые говорят, что, мол, все совершается согласно року, судьбе, что, мол, нет свободы воли и поэтому невозможно предотвратить зло и бороться против него⁶⁹. Он призывает их быть рассудительными, руководствоваться разумом и законами, а не чувствами и прихотями, отдаваться наукам, развивать их, ибо наука—источник мудрости. Защищая феодальные порядки, Рабуни старался, чтобы взаимоотношения людей основывались на принципах человеколюбия, взаимопонимания и взаимопомощи, чтобы в рамках существующих законов соблюдались права человека, в обществе царил мир и дружба и т. д.

Все сказанное приобретает особую ценность, если учесть, что это было произнесено им во время торжественного праздника, на котором присутствовали многочисленная публика, цари, князья и много представителей из разных стран и княжеств. Речь Рабуни характеризует его как патриота, защитника справедливости, законности, народных интересов, как мыслителя-ученого, борющегося против суеверия и заинтересованного в развитии науки.

Иоанн Воротнеци человека рассматривает как активное, творящее существо, которое этим своим свойством уподобляется богу. Человек не может жить без творческого труда; это свойство неотделимо от него; оно является для него имманентным и проявляется как необходимость. «Человек,—пишет он,—не может заглушать в теле своем стремление к творческому труду, он в нем всегда кипит, возбуждает его и старается воплотиться в дело»⁷⁰. Такое восприятие человека в его общественно-политических и этических воззрениях играет значительную роль, превращая эти воззрения в учение об активной деятельности человека.

Средневековый армянский мыслитель моральную характеристику личности прежде всего обуславливал его волей, считал результатом его воли. Уровень нравов в обществе он ставил в зависимость преимущественно от воли личности следить за требованиями моральных норм и законов. Если свободная воля личности

склонна осуществлять законы и нормы, регулирующие людские взаимоотношения, то их выполнение поднимает уровень морали в обществе.

Согласно Воротнеци, человек от природы имеет потребности, удовлетворение которых при совместной жизни людей зачастую совершается за счет других или наносит вред другим. Нормы поведения и законы призваны ограничить свободную волю людей, чтобы предотвратить вредные для самих людей последствия. Следовательно, если каждый учтет, что «имеет право делать только то, что позволяет закон», то этим он будет содействовать повышению морального уровня общества и проявит себя в качестве морально выдержанной личности. Разумеется, такое мышление подтверждает, что он к проблеме морали подходил с обратной точки, т. е. моральные явления объяснил не социально-экономической и политической обстановкой, а, наоборот, социально-экономическую и политическую обстановку он объяснял моралью. Такая методология, естественно, должна была привести к игнорированию влияния общественных отношений на нравы. Но у Воротнеци это не носит абсолютный характер. Вслед за Ерзынкаци он также находил, что «аморальные свойства у человека возникают по трем причинам: вследствие соотношения «элементов в теле, плохого воспитания и дурных примеров и от необразованности»⁷¹. Почти дословно повторяя мысль Ерзынкаци, Воротнеци также считал, что с изменением этих трех причин можно добиться в нравственном отношении иных результатов⁷². В формировании морального облика личности он особую роль придавал воспитанию, с его эффективным воздействием связывал основные моральные качества человека. Он был убежден, что путем воспитания можно добиться «истинно нравственных» качеств в человеке, а живущие среди таких людей постепенно также могут измениться в лучшую сторону, как это происходит с невеждой, который, живя в среде знатоков, постепенно и сам приобретает знания⁷³.

Как средневековой теолог, Воротнеци основу устойчивого морального облика человека видел в знании божественных заповедей и в их последовательном применении в жизни как основополагающие принципы. Религию он рассматривал как совокупность моральных норм, как учение об основных правилах взаимоотношений людей. Истинная вера в том и заключается, что его носитель всячески старается осуществить ее требования при своих действиях. Руководствуясь верой, человек стремится уподобиться совершенному всевышнему, воплотить в себе его высшие моральные качества. Вера, согласно средневековому моралисту, имеет практическую морально-воспитательную ценность и в этом ее общественная функция. Воротнеци также, как Ламбронаци и многие другие про-

рессивные армянские деятели до него, защищал тезис о том, что «вера вне деятельности мертва», посвятив этому тезису специальную проповедь, в которой выступает с требованием в практической деятельности закреплять свою приверженность принципам веры⁷⁴. Он писал: «Не тот является верующим, кто знает принципы веры, а тот, кто в своих действиях осуществляет эти принципы. Вне деятельности вера мертва и суетна»⁷⁵. Далее, объясняя, что есть вера, он снова подчеркивает, что в человеке она проявляется именно через его дела и отражается в его делах. «Как наличие души в теле является причиной жизненности тела, точно так же наличие веры у человека доказывают его дела». «Подобно тому, как мертвое тело бездейственно, и оно не видит, не слышит, не говорит, не движется и т. д., так и вера мертва, пока ее носитель не действует, пока не проявляет добродетельности, не проявляет способности внимать, не говорит правды, не делает добра»⁷⁶. Эта мысль Воротнеци красноречиво доказывает, что для него вера целиком имеет общественную направленность и должна служить общественным интересам. В этом вопросе он является последовательным защитником прогрессивной линии Ламбронаци и не только Ламбронаци, а многих других передовых представителей армянской церкви, которые не придерживались тезиса «вера ради веры». Воротнеци ясно и глубоко сознавал общественную роль и значимость веры. Он сам же поставил вопрос «Какую пользу приносит вера?» и, отвечая, выдвигает много пунктов, суть которых сводится к тому, что «истинная вера приводит к многим добродетельным поступкам и отстраняет человека от злых и свершений»⁷⁷. Это еще раз подтверждает, что веру Воротнеци считал одним из главных средств очищения общественных нравов, связывая с ней моральные задачи. Вера выполняет именно эту функцию, и тот, кто не проявляет моральные качества, значит является неверующим. Он так и пишет: «Неверующим является тот, кто служит деньгам и богатству..., кто оскверняет свое тело проституцией..., кто занимается обжорством и пьянством..., кто является нахалом и честолюбивым, тщеславным и недоборжелательным..., кто ненавидит своего брата и завидует ему..., кто держит злобу к своему другу..., кто лжет и дает ложные показания..., кто празднословит..., кто гневный по натуре..., кто не почитает своего отца и свою мать»⁷⁸ и т. д. Воротнеци веру человека не отрывал от его поведения и деятельности и их рассматривал в единстве, как взаимосвязанные, обуславливающие друг друга, явления. В своих трудах он последовательно защищает тезис о том, что человек не может быть искренне верующим и одновременно проявлять недозволенные, аморальные действия. Все это он говорит с полным сознанием и с определенной целью, с намерением превратить такое по-

нимание в общественную психологию и повлиять на личность. В этих же целях он пытается использовать христианскую эсхатологию, учение о конце мира, убеждая людей, что душа человека получит расплату за свои деяния в этом мире. Если человек при жизни проявлял аморальные поступки, то по его же свободной воле он обрекает себя в вечной жизни нести адские муки. Человеческая жизнь, говорил Воротнеци, должна быть осмысленной. Осмысленная жизнь делает осмысленной и смерть. Смерть не создана богом, человек мог быть бессмертным, если бы с самого начала придерживался божественных заповедей и не совершал бы первородный грех⁷⁹. Тайнство жизни—вернуть бессмертие, чего можно добиться, ведя моральный образ жизни. Итак, в эсхатологии идею о мучениях в потустороннем мире он старался поставить на службу морали. Разумеется, сам он также верил им сказанному, будучи убежденным, что в жизни людей все это сыграет сдерживающую роль.

В своих трудах Воротнеци часто обращается к вопросу положительных моральных качеств человека. Среди них важное место занимает *умеренность*. Как и Ерзынкаци, не проповедуя аскетизм, он требовал умеренности во всех потребностях человека, начиная с моральных, кончая духовными. «Чрезмерность не естественна и не необходима, ибо она во всех отношениях превышает жизненные потребности»⁸⁰. Он не отрицал наслаждение, но и в этом случае отмечал, что к этому нужно стремиться в меру, в пределах моральных норм. Наслаждения бывают разные—телесные и духовные, наиболее высоким из них является духовное наслаждение. Человек должен получить удовольствие от сделанного добра, когда достигает знания об ощущаемых или о познаваемых существах⁸¹. Следуя за Платона, он пишет, что доставляющие наслаждение телесные и духовные потребности могут быть истинными и ложными. В отношении телесных это обусловлено тем, что они могут быть «естественными и необходимыми» (к примеру, потребность в пище), «естественными, но не необходимыми» и «не естественными и не необходимыми» (к примеру, пьянство, и похотливость). Ложными являются такие телесные наслаждения, которые возникают на основе естественных, но не необходимых потребностей. Истинными можно назвать такие телесные наслаждения, которые: 1) являются вечными и не могут привести к печали; 2) не могут когда-либо вызвать раскаяние; 3) не причиняют вред другим и не получают за их счет; 4) не превышают нормы; 5) не порочат души и 6) не делают душу рабом тела⁸².

Что же касается наслаждений, получаемых от удовлетворения духовных потребностей, то из них истинными могут быть те, которые пристойны по своей сущности и характеру, умеренны и пра-

истекают от требований места и времени. Как духовное лицо и богослов Воротнеци наивысшим наслаждением считал раздумие о божественной сущности, постижение его мудрости и тайнств⁸³. Он стоял на той точке зрения, согласно которой источником и телесных и духовных наслаждений, в конечном итоге, является душа. Он писал: «Телесные наслаждения невозможны без чувствующей души, примером может служить мертвец; ведь наслаждения связаны с ощущениями, а ощущения—это признаки души»⁸⁴. Такое объяснение телесных и духовных наслаждений есть выражение мистического взгляда в вопросе о проявлении моральных свойств человека.

Некоторые, говорит Воротнеци, наслаждение определяют как удовлетворение естественных потребностей, что, мол, «все наслаждения есть удовлетворение потребностей»⁸⁵. Такое определение, замечает он, верно лишь с точки зрения медицины, ибо оно относится главным образом к таким телесным потребностям как замерзание, жажда и т. д., которые удовлетворяются теплом, утолением жажды и т. д. Это определение является недостаточным, ибо «оно не охватывает идейные наслаждения». Наслаждения, исходящие от телесных потребностей, по природе своей благие и необходимые и с ними связана жизнь человека. Поэтому их неверно определять как наслаждение; они характеризуются как наслаждение случайно. Иначе обстоит дело, когда речь идет об идейных и деловых явлениях, которые непосредственно не вытекают из естественных потребностей. Наслаждением следует назвать удовлетворение именно таких потребностей. Исходя из такого понимания, средневековый армянский моралист отвергает эпикурейское определение наслаждения. «Эпикур.—пишет он,—наслаждение определяет как устранение грусти»⁸⁶. Приводя это определение, он замечает, что устранение грусти это тоже есть осуществление естественных потребностей. Кроме того, не верно наслаждение определять как устранение грусти, так как в таком случае наслаждением будет называться любое случайное желание, несущее с собой вред и зло. Если наслаждением будет считаться любое доставляющее удовольствие действие, то зло также следует определять как наслаждение. Между тем, наслаждение должно быть определено как явление, приносящее благо, служащее основой для устранения вредных последствий. Итак, очевидно стремление Воротнеци всячески избежать натуралистического и индивидуалистического определения Эпикуром наслаждения и придать наслаждению общественно-полезную характеристику, приписать ему высшие моральные качества. В таком подходе наблюдаются элементы социального эвдемонизма, который является более прогрессивным по сравнению с эпикурейским индивидуалистическим пониманием.

В социально-этическом учении Воротнеци важное место занимает категория *справедливости*, которая выступает «как критерий действия и взаимоотношения людей»⁸⁷. Человеческая душа обладает противоречивыми желаниями, которые толкают человека совершать разные по характеру действия, проявлять разное поведение. Справедливость является фактором, приводящим к равновесию эти противоречивые стремления души. Она вызывает человека к благоразумию и требует не осуществлять по отношению к другим злобные действия, не делать того, чего он не желает, чтобы сделать по отношению к себе. «Будучи мерой, справедливость не допускает превышать или уменьшать дозволенное, т. е. проявлять хитрость или наглость»⁸⁸, — пишет Воротнеци. В отличие от животных, которым также от природы дана справедливость, люди проявляют справедливость сознательно. Следуя ей, человек преднамеренно регулирует свои действия, полностью сознавая его значение, цели и последствия, таким образом сам же предотвращая вредные и пагубные для общества свои действия. К примеру, человек сознает, что скупость, разврат и животные наслаждения приводят к несправедливостям и сознательно обуздывает их, доводя до умеренности, пишет Воротнеци⁸⁹. Справедливость для человека приобретенное свойство, поэтому человек не может ее совсем утратить, он может только временами не руководствоваться ею и обмануть ее. Воротнеци находит, что от справедливости отклоняются в следующих шести случаях. Первое, «из-за невежества», когда не знают божественные заповеди, общественные законы и нормы общежития⁹⁰. Второе, «не будучи беспристрастным», а такими люди бывают, когда вопрос касается (1) их кровного родного, нуждающегося в защите от постороннего; (2) родственника или любимого; (3) близкого слуги или подданного; (4) того, кто имеет заслуги перед обществом и является почтенным и мудрым мужем; (5) несовершеннолетнего, который только вступает в жизнь и не имеет жизненного опыта; (6) того, кто является отпрыском знатного рода. Третье, «из-за жадности» отклоняются от справедливости (1) «тираны, являющиеся либо царями, либо наместниками либо их сподвижниками», которые стремятся путем насилия приобрести богатство, земли и т. д.; (2) разбойники, которые, спрятавшись в ущельях и в других местах, нападают и грабят города, селения и караваны; (3) воры; (4) обманщики купцы; (5) прислужники веры, которые ради наживы злоупотребляют верой; (6) некоторые государственные чиновники и служащие правосудия, которые «взятками и другими средствами оправдывают несправедливость имущих и осуждают справедливость бедных, не боясь страшного суда»⁹¹. Четвертое, «из-за страха» отклоняются от справедливости те, которые боятся лишений, «стараются избежать проклятия духовенства», «боятся ропота бедных», «осуждения любимых»⁹². Пятое, «ради мести»: на этой почве не проявляют справедливость честолюбцы или безнравственные, те, которые понесли материальные убытки или стремятся приобрести материальные ценности. Шестое, «из-за беспечности». Наконец, на этой почве отклоняются от справедливости те люди, которые «или не верят, что есть справедливость, или не верят, что за свои деяния в день всеобщего суда они все же получают возмездие, или просто по небрежности»⁹³. На основе изложенного можно заключить, что в лице Воротнеци мы имеем прекрасного знатока жизни, выступающего против социальных несправедливостей, критикующего сильных мира сего, борющегося за моральную чистоту и совершенство человеческих взаимоотношений. В этих пределах он выступает как человеколюбивый и прогрессивный деятель и мыслитель.

В своем этическом учении Воротнеци значительное место уделяет категории *долга*. Он критиковал все слои общества за игнорирование ими возложенных на них обязанностей. В своей деятельности каждый член общества, независимо от занимаемого им социального положения, должен руководствоваться сознанием долга. Им должны быть проникнуты крестьянин и князь, духовное лицо и купец, отец и сын, жена и муж, одним словом все — от мала до велика. Только таким образом возможно сохранить общественное равновесие. В долг он вкладывал богатое содержание, понимая под ним совокупность обязанностей каждой личности, жившей в обществе, где имеется определенное разделение труда. Свобода воли человека, его «самовластность» в первую очередь должны выражаться и проявляться через выполнение своих обязанностей. Осуществляя свободу воли, человек из возможных различных действий должен выбрать и совершать те, которые связаны с его долгом, диктуются его правами и обязанностями. Он предпочитал, чтобы человек проявлял высокие моральные качества не аскетическим образом жизни, а путем активной деятельности. Не случайно, что в ряду моральных качеств человека он ставил предприимчивость, организованность, целенаправленную и последовательную деятельность, трудолюбие, которые вместе взятые создают общественно-национальные ценности и блага, на должном уровне сохраняют «национальные традиции, любовь к родине и т. д.». Если каждое сословие будет честно выполнять свой долг, то общество будет процветать и наоборот.

Воротнеци богатство не считал пороком, если оно приобретается честным трудом. Оно также может стать источником блага, а его владелец может быть столь же нравственным, как и бедный. Более того, бедность в определенных случаях возникает от лениво-

сти, непокорности и других свойств, которые не могут быть характеризованы как морально положительные качества.

Такова в основных чертах этика Воротнеци. Она в целом имеет прогрессивную направленность потому, что имеет гуманистическое содержание и характеризует ее автора, как деятеля, стремившегося решить социально-политические задачи с весьма передовых для своей эпохи позиций.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ЛОГИКА

Переходя к изложению логических воззрений армянских мыслителей эпохи развитого феодализма, необходимо отметить, что проблемы науки логики как отдельной области знания относительно подробно проявляются лишь у двух ее представителей (Ваграма Рабуни и Иоанна Воротнеци) и ограничиваются двумя ее разделами—учением о понятии и учением о суждении. При этом, содержание их логики в основном отражает те вопросы, которые затронуты в сочинениях Аристотеля «Категории» и «Об истолковании», в труде Порфирия «Введение к «Категориям» и в интерпретации Давидом Анахтом этого труда Порфирия и сочинения Аристотеля «Категории». Указанные работы Аристотеля и Порфирия были переведены на армянский язык в начале VI в.

Кроме этих источников на их логические воззрения повлияли анонимные интерпретации «Категорий» и «Об истолковании», которые были распространены в армянских очагах культуры уже с начала VI в. и иногда приписывались Давиду Анахту¹. Армянской филологией уже доказано, что они не принадлежат Давиду, но пока определенно не известно, кто был их автором или авторами. Главным образом эти труды в средневековой Армении являлись источниками знания о логике.

Мы уже говорили, что Рабуни и Воротнеци посвятили отдельные работы анализу «Категорий» и «Об истолковании». Анализируя эти сочинения, они одновременно опирались на вышеуказанные анонимные толкования сочинений Аристотеля и зачастую интерпретировали также положения этих толкований. Ссылаясь на авторов этих двух анонимных толкований или упоминая их, Рабуни и Воротнеци называли их просто «толкователем» (*տեղեկ*). Популярной была также работа Порфирия, которая тоже интерпретировалась и считалась одним из источников изучения логики. Именно через эти комментарии выявляются воззрения Рабуни и Воротнеци о проблемах логики.

Общеизвестно, что так называемая формальная логика своим

содержанием и основными принципами была разработана Аристотелем. Философы и ученые последующих веков почти без существенных изменений целиком унаследовали ее. Особенно в долгий и продолжительный средневековый период вопрос упирался в то, чтобы более подробно были разъяснены положения Аристотеля, более подробно было интерпретировано все то, что, по мнению интерпретаторов, считалось важным объяснить, что, по их мнению, считалось недостаточно сказанным и нуждалось в дополнении и пояснении. Эта тенденция характерна как для армянских ученых-логиков средневековья, так и философов других стран Европы.

В X—XIV вв. в Армении, с некоторым исключением и в европейских центрах культуры и науки, в основном изучались два раздела аристотелевской логики и более широко интерпретировались две его работы—«Категории» и «Об истолковании». Разумеется, указанные труды анализировались с различных позиций. В логике Аристотеля формы мысли рассматриваются как отражение объективной действительности и причину их разнообразного проявления он видит в разнообразии действительности. Согласно Аристотелю, задачей формы мысли заключается в правдивом отображении бытия; у него логические проблемы анализируются именно с этой точки зрения². В противовес такому подходу средневековая схоластика содержание логических вопросов в основном ограничивала формальными обстоятельствами и таким образом она упразднила задачу аристотелевской логики быть средством утверждения объективной истины. Эта характерная черта присуща также логическим воззрениям Рабуни и Воротнеци. У Рабуни формализм более очевиден, когда он комментирует работу Порфирия, а также, когда комментирует анализ этой работы Давидом Анахтом. У Воротнеци формальный анализ чувствуется уже при интерпретации «Категорий». В целом же логические воззрения Рабуни и Воротнеци представляют познавательную и историческую ценность; они дают общее представление об объеме и содержании решений различных вопросов науки логики и об уровне логических знаний эпохи развитого феодализма в Армении.

1

У Рабуни и Воротнеци, как и у Аристотеля, нет специального термина, равнозначного разделу логики «понятие». Понятие у них совпадает со словом; оно выступает как нечто, что сказывается о предмете, а также воспринимается как часть суждения—имя и глагол. Аристотелевские десять категорий они воспринимали как деление слов по их значению. Каждое слово может означать или сущность, или количество, или качество, или отношение, или место, или время, или положение, или обладание, или действие, или стра-

дание. С логической точки зрения это деление слов-понятий по их значению и есть классификация слов на их высшие роды.

Следует указать, что этот логический аспект Рабуни и Воротнеци не отрывают от онтологического; они у них определенно не разграничиваются и выступают как две связанные стороны единого целого. Такое понимание армянских философов перешло к ним от Аристотеля, материалистический взгляд которого в данном вопросе они сохранили и отразили в своих толкованиях «Категорий».

Мы уже отмечали, что Аристотель имея в виду реальные предметы и понятия, выражающие их свойства, связи и отношения, в начале «Категорий» существующее (сущее) делил на четыре группы. Он писал: «Из существующего одно сказывается о каком-нибудь подлежащем, но не находится ни в каком подлежащем; другое находится в подлежащем, но не сказывается ни о каком подлежащем... А есть вещи, которые и сказываются о подлежащем и находятся в подлежащем... Наконец, некоторые вещи не находятся в подлежащем и не сказываются ни о каком подлежащем...»³. Это деление Аристотеля армянские логики—Рабуни и Воротнеци—воспринимают как деление слов-понятий на (1) общие понятия, (2) понятия, выражающие частные признаки предметов; (3) понятия, выражающие общие признаки предметов; (4) единичные понятия. В этом делении преимущественно отражается логический аспект, т. е. слова-понятия группируются по их смыслу-значению.

Рабуни и Воротнеци считают, что слова-понятия можно группировать, исходя из различных основ. Разделение Аристотелем слов-понятий, на десять категорий они считали одним из способов деления. Рабуни, например, пишет: «Выше (до IV главы.—Г. Г.) Аристотель говорил о сущности и случайном признаке; он только надвое делил сущее и в предыдущей главе учил об их связи, говоря, что о чем сказывается. В этой же главе, желая делить сущее на десять <категорий>, говорит, что <слова>, которые берутся просто, без связи, означают или сущность, или какую-нибудь другую <категию>»⁴. Категории, таким образом, армянские логики рассматривали как родовые понятия, каждая из которых схватывает определенную группу слов. Исходя из номинализма, они утверждали, что главными из этих десяти слов-понятий являются слова-понятия, указывающие на единичные предметы, которыми и обусловливается существование как общих слов-понятий—видов и родов, так и существование остальных девяти категорий. Рабуни по этому поводу писал: «Первичная сущность, т. е. индивидуид, является подлежащим, а вторичная <сущность>—вид и род—сказываются о первичной сущности как о подлежащем и дают первичной <сущности> имя и понятие, как например, далее <Аристо-

тель> говорит: человек-вид сказывается о подлежащем каком-нибудь человеке-индивиде, ибо когда он говорит «какой-нибудь человек», то понимает индивид, которому род и вид дают имя и определение (понятие)»⁵. Из этой выдержки следует, что, согласно Рабуни, родовые и видовые понятия являются принципами, определяющими единичные вещи, а единичное выступает как определяемое. Поэтому видовые и родовые понятия как бы подобны качеству, но это сходство внешнее, по существу они отличаются, и это отличие, говорит Рабуни, заключается в том, что «вид и род обозначают не просто качество, а указывают качественно-определенную сущность..., они устанавливают качество в отношении сущности, но устанавливают это не так, как это делает, <например>, белое, а обозначают качественно-определенную сущность»⁶. Кроме этого, род и вид отличаются от качества и тем, что они находятся в подлежащем и, определяя подлежащее, в отличие от качества, существуют самостоятельно, между тем качество не может самостоятельно существовать и выступает как принадлежность подлежащего. Род и вид, а также и качество сказываются о подлежащем, но если первые, сказываясь, дают подлежащему и свое имя, и определение, то качество дает только свое имя. Так, «белый, черный и другие качества дают <телу> название, ибо говорится белое тело, черное тело, однако тело не принимает определения (понятия) черного или белого»⁷. Между тем, когда кого-либо называем живым существом, то оно принимает не только это имя, но и понятие-определение живого существа.

Другим способом деления слов-понятий Рабуни и Воротнеци считали деление Порфирия слов на род и вид, на различающий признак, выражающий видовое отличие, на собственный и привходящий (случайный) признаки. Не случайно то обстоятельство, что они, наравне с анализом «Категорий», анализировали также труд Порфирия, не сомневаясь в допустимости и истинности такого деления слов-понятий. Текстуально по порядку анализируя положения труда Порфирия, Рабуни соглашается не только с его делением слов-понятий на пять звучаний, но соглашается также с его определениями, данными этим понятиям. Считая верным определение рода («Родом <является> то, что сказывается при указании сущности <вещи> о многих и различающихся по виду <вещах>»⁸), Рабуни старается примерами сделать эту мысль убедительной. Он находит, что родовое понятие, например, «живое существо», сказывается многим видам живых существ—человеку, лошади, птице и т. д., которые отличаются друг от друга. Сказываясь всем этим видам, понятие «живое существо» указывает, кто есть они (φύσις), т. е., что они представляют собою; ведь на вопрос «то есть человек или лошадь, дается определение живого существ-

ва. Это значит, что Рабуни определяет объем родового понятия, который охватывает по определенным свойствам сходные друг с другом много единичных предметов, составляющих единый класс вещей. При дальнейшем объяснении он показывает, что родовое понятие не характеризует, каково (*յորպիսիինչէն*) — сущее, т. е. качество вещи, а определяет, что оно есть. В этом вопросе воззрения Рабуни в большой степени напоминают точку зрения Давида Анахта. Рабуни указывает, что такое понимание родового понятия отличается от платоновского, которое относится к качеству сущего. «Платоновские роды—зеленость, белизна, сладость и тому подобное относятся к качеству сущего и показывают, какова сущность сущего»⁹,—пишет он.

Поясняя определение Порфирия данного виду, Рабуни вслед за ним сначала говорит о связи вида с родом, которое выражается в том, что, давая определение рода, упоминается вид и через него определяется род. В свою очередь вид указывает о существовании рода, чему вид подчиняется и в состав которого он включается. Эта взаимосвязь является причиной того, что в определении рода в известной мере отражается определение вида, а именно: когда говорится, что «родом является то, что сказывается... о многих и различающихся по виду вещах», то в данном определении вид характеризует как нечто 1) идущее после рода и подчиненное ему и 2) которому род сказывается. Рабуни указывает, что в собственном смысле определение Порфирием вида (вид есть то, что сказывается о многих отличных по числу вещах (т. е. вещах, принадлежащих не различным видам, а принадлежащих одному и тому же виду.—Г. Г.) при указании существа этих вещей) относится к наивысшему виду¹⁰, т. е. к самому последнему виду, после чего не может быть вида, видового понятия, подразумевающего под собой единичные вещи.

Рабуни с точностью воспроизводит мысли Порфирия о наивысшем роде¹¹ и наивысшем виде, указывая, что находящиеся между ними понятия одновременно выступают и как родовые, и как видовые: родовыми—для нижестоящих и видовыми для вышестоящих понятий¹².

Таким образом, под родом и видом выступает *объем* понятий на основе которых строится «древо Порфирия»—отношение между родовыми и видовыми понятиями при дихотомическом делении объема понятий. Рассматривая этот вопрос, Рабуни указывает, что деление понятий на родовые и видовые нужно отличать от деления целого на части. К примеру, пишет он, «живое существо можно делить по признаку «двуногий», который в данном случае во всех деленных живых существах будет существовать как его признак, но не как часть, находящаяся в живом существе.

Разбор и обоснование вопросов, связанных с *содержанием* понятий, у Рабуни выявляется при объяснении положений Порфирия и Давида Анахта относительно *различающего, собственного и случайного* (привходящего) признаков. Эти признаки (вообще признаки) Рабуни рассматривает как нечто, определяющее предмет, вещь и чем предметы отличаются друг от друга. Если род и вид, как уже было сказано, указывают, что из себя представляет предмет, что он есть, то признаки характеризуют качество вещи. «Род,—пишет он,—отличается от различающего, собственного и привходящего признаков, ибо эти последние указывают, какова (*յորպիսիինչէն*) вещь, а не то, что она есть (*զինչէն*)»¹³. Каждая из выше-названных групп признаков по своему значению занимают различное место в системе признаков.

Различающий признак является существенным признаком, через него род разделяется на виды и определяется вид. Истинный различающий признак, пишет Рабуни, это именно тот, который одно сущее обособляет от другого и дает его существенную характеристику, к примеру, «разумное», «неразумное», которые живые существа разделяют на человека и животного и дают определение их сущности. «Различающим признаком называется не то, что случайным свойством отличает предметы, а то, что составляет суть бытия»¹⁴,—пишет Рабуни. Следуя Порфирию, он отличает три вида различающих признаков: общий, частый и специальный (*Հասարակաբար, յատկապէս և յատկեղ*). *Общий* различающий признак, объясняет армянский толкователь Порфирия, показывает такое свойство предмета, которым предмет может обладать или не обладать; предмет может обладать также противоположными свойствами одной и той же группы—например, быть белым или черным, находиться в движении или в покое и т. д.¹⁵ *Частный* различающий признак это тот, который, хотя и не является существенным, но неотделим от предмета. Им различаются входящие в тот же вид единичные предметы. *Специальный* различающий признак дает определение сущности предмета и им предметы делятся на виды, поэтому этот признак называется «видообразующим» (*տեսիվաբարութ*), говорит Рабуни. Определяя три вида различающих признаков, в анализе «Категорий» он пишет: «Различающие признаки бывают трех видов: общие, частные, специальные. <Первые> два вида являются случайными признаками <для сущности>, а третий—существенным. В самом деле, если какой-нибудь человек черный, или плотник, или кузнец, то это различает его от кого-нибудь другого, который белый или ткач. Это есть общий различающий признак. А частный—это, к примеру, синеглазый или смуглый, лысый или волосатый. А специальный—это, например, разумный, который отличается от неразумного, бессмертный, отличающийся от смертно-

го. Они и являются существенными различающими признаками»¹⁶.

Кроме указанного отличия, различающие признаки могут быть отделимыми («անըտտական») и неотделимыми («անանըտտական») от предмета; они могут быть случайными («ստորահան») свойствами предмета, возникшими сами по себе («բնական») или возникшими от природы («բնութեամբ»). Характеристики, данные этим видам, по существу, содержатся в делении различающих признаков на три вида—общий, частный, специальный и не прибавляют ничего существенного. Изучая высказывания Рабуни по этому вопросу, нетрудно заметить, что характеристики, данные случайному различающему признаку, совпадают с характеристикой, данной общему и частному различающему признаку, а характеристики, данные возникшему само по себе и от природы, по существу совпадают с характеристикой, данной специальному признаку.

Анализируя *собственный признак*, Рабуни, как и в предыдущем случае, в основном повторяет точку зрения Порфирия и Давида Анахта по этому вопросу, выступая как комментатор и учитель их положений. *Собственный признак* он определяет как признак, показывающий характерную черту предметов, принадлежащих одному и тому же виду. Этот признак имеет четыре особенности: 1) он может проявиться или не проявиться в принадлежащих данному виду единичных предметах, к примеру, для человека свойство быть врачом; 2) он может быть признаком также другого вида, к примеру, свойством быть двуногим обладают и люди, и птицы; 3) он может быть признаком всех единиц, принадлежащих данному виду, но проявляться в определенное время и определенных обстоятельствах, к примеру, состариться; 4) он может быть от природы присущ всем единицам, принадлежащим данному виду, к примеру, свойство смеяться для людей, свойство лаять для собак и т. д. Соглашаясь с Давидом, Рабуни указывает, что *собственный признак* является существенным свойством вида и как таковой он важнее случайного признака, но несмотря на это, не является видообразующим признаком и не входит в определение вида как его элемент.

Наконец, переходя к истолкованию *случайного признака*, Рабуни главное в этом признаке считает то, что без ущерба для определения данного предмета он может быть или не быть в нем. Однако, соглашаясь с такой характеристикой, Рабуни одновременно находит, что случайный признак может быть также неотделимым («անանըտտական») от предмета, т. е. быть всегда ему присущим. Последовательно защищая эту точку зрения, он считает ошибочной формулировку Давида Анахта о том, что главным в определении случайного признака является его отделимость от предмета. В определении случайного признака сам он акцентирует на его не существенность, на то, что его наличие или отсутствие не может

влиять на сущность предмета. Что же касается отделимости, то она, согласно Рабуни, не всегда может иметь место, к примеру, нельзя сказать, что чернота эфиопа может и не быть¹⁷.

Анализируя работу Порфирия «Введение» и комментарии Давида Анахта к этой работе, т. е. анализируя вопрос о роде и виде и трех признаках, Ваграм Рабуни понимал, что во взаимоотношениях рода и вида, с одной стороны, и признаков—с другой отражается положение логики от обратной пропорциональности объема и содержания понятий. Он писал: «Если опуститься от наивысшего рода вниз, то с нисхождением число признаков умножается, а если из наивысшего вида подняться выше, то число признаков уменьшается и приближается к единице»¹⁸.

Вышеизложенные идеи о понятиях в средневековой Армении составляли основное содержание этой части логики. Они занимали умы мыслителей-логиков и в X—XIV вв., которые касались проблемы понятия именно в вышеизложенных пределах. Содержание этого раздела, а также двух других разделов формальной логики, в Армении начинает обогащаться лишь с XVII в. и связано с именем философа и логика Симеона Джугаеци.

2

Воззрения армянских логиков освещаемой эпохи о следующем разделе логики—суждении—отражаются главным образом при анализе сочинения Аристотеля «Об истолковании», которому Рабуни и Воротнеци посвятили отдельные интерпретации, с целью обучения учащихся науке логики.

Представляет научный интерес то обстоятельство, что деление «Об истолковании» на части у Воротнеци совпадает с современным общепризнанным делением. Воротнеци пишет, что это сочинение Аристотеля, которое целиком посвящено вопросу суждения, состоит из трех частей. В первой части—с начала до главы «Հարկաբանութիւն»¹⁹—«Аристотель говорит о подлежащем и сказуемом в отдельности, т. е. повествует об имени и глаголе»; во второй, части—с главы «Հարկաբանութիւն» до главы XXII («Գրականութիւն») ²⁰—«Аристотель говорит об их связанном сочетании, приводящем к утверждению и отрицанию, из чего следует истина и ложь»; в третьей части—с главы XXII до конца²¹—«Аристотель говорит о противоречии и взаимосвязи суждений друг с другом»²².

О делении «Об истолковании» на части Э. Радлов, его первый переводчик на русский язык, в своем предисловии пишет: «Весь трактат распадается на три части: в первой (глава I—IV) говорится о составных частях суждения, во-второй (глава V—XI) дается определение предложения, разбираются виды его, определяют-

ся противоречивые и противоположные суждения и, наконец, говорится об отношении подлежащего суждения к признаку, третья часть (XII—XIII главы) подробно рассматривает модальность суждений; наконец 14-ю главу мы считаем не принадлежащей к составу сочинения, а позднейшей прибавкой, разделяем многими исследователями...»²³. Точно такое же деление имеется и в «Логическом словаре» Н. И. Кондакова²⁴.

Сопоставляя деление Воротнеци и современное деление Радлова и Кондакова, выявляется почти полная тождественность этих двух делений, сделанных в различные эпохи. Что же касается XIV главы (в армянском переводе она охватывает главы (Չրիւր) 29—33, то если Воротнеци не оспаривает принадлежность этих глав Аристотелю, Радлов же XIV главу считает «не принадлежащей к составу сочинения, а позднейшей прибавкой». Но следует заметить, что Воротнеци, прежде чем приступить к анализу глав 29—33 (т. е. к анализу XIV главы), указывает об изменении темы освещаемого вопроса. Он пишет, что в них (в главах 29—33) противопоставляются утвердительные и отрицательные суждения²⁵. Как и Радлов, он также главы 29—33 (XIV главу) выделяет от общего содержания третьей части.

Чем объяснить совпадение деления «Об истолковании» и части со стороны Воротнеци и современными логиками? Воздержавшись высказать предположение, мы затрудняемся дать научно обоснованный ответ на этот вопрос. Следует указать также на то, что в анализе «Об истолковании» Рабуни нет такого деления сочинения Стагирита на части.

В отличие от Рабуни, Воротнеци пишет и о различии логического (суждение) и грамматического (предложение) аспектов высказывания (мысли). Согласно ему, частями суждения являются имя и глагол, а частями предложения—«имя, глагол, деепричастие, местоимение, наречие, союз и т. д.»²⁶. Отличая суждения от предложения, он указывает не только формальные, но и существенные моменты. Не случайно то обстоятельство, что он определения суждения и предложения отличает друг от друга. Он пишет, что, согласно логикам, суждение есть высказывание, части которого в отдельности ничего не означают как высказывание. Между тем, представители грамматического искусства предложение определяют следующим образом: предложение есть сочетание слов, которое выражает законченную мысль²⁷.

Как и Аристотель, Рабуни и Воротнеци члены суждения именуют терминами грамматики—имя и глагол. В отличие от Рабуни, Воротнеци упоминает также третий член суждения—связку, но о ней не говорит как об отдельном члене; подобно Аристотелю он ее рассматривает как часть глагола (предиката); и если даже связ-

ки нет в суждении, ее наличие подразумевается. О связке он пишет: «Производное «է» (есть), являющееся глаголом настоящего времени, соединяет имя с глаголом, к примеру, когда говорим: человек есть, Петр есть, или справедливый, или здоровый. Хотя и возможно соединить имя и глагол без связки, но такое соединение не может быть совершенным..., к примеру, когда говорим: человек справедлив, человек шагающий, человек белый—эти суждения без «есть» невозможно представить и если даже представляем, все равно они несовершенны. Но когда прибавляем «есть», то мысль становится совершенной, так например: человек есть справедливый, или человек есть белый, или же человек есть шагающее <существо>»²⁸.

Рабуни и Воротнеци *имя* (субъект) определяют как такой член суждения, который указывает на что-то безотносительное ко времени. Имя имеет условное значение, ему соответствует реально существующий предмет, явление, или реально не существующее, предполагаемое понятие—представление. Поскольку имя необходимым образом на что-то указывает, выделяя указанное от других предметов и явлений, то «отрицательное имя», т. е. имя с отрицательной частицей не есть имя в подлинном смысле. «К примеру, не человек; не лошадь», ибо, не указывая человека, лошади, они могут обозначить любую вещь, любой другой реально существующий предмет или не существующее представление²⁹. Рабуни замечает, что от склонения имени не меняются, так как они указывают на тот же предмет. Он говорит также о простом и сложном имени. Простое—это имя, части которого сами по себе ничего не означают, а сложное—части которого что-то означают³⁰. Воротнеци же замечает, что имена могут быть родовыми или видовыми понятиями, или обозначающими единичные предметы; они могут быть выражены также местоимением³¹.

Высказывания Рабуни о следующем члене суждения, о *глаголе* (предикате) можно свести к следующим пунктам: 1) глагол выражает действие, или состояние, или свойство, или что-то другое, связанное с предметом; 2) глагол показывает время—прошедшее, настоящее, или будущее; 3) глагол сам по себе, без сочетания с именем, тоже является именем, обозначающим что-то; 4) глагол с отрицательной частицей является неопределенным глаголом, ибо, имея отношение ко времени, не выражает какую-нибудь определенность; 5) части глагола, наподобие частей простого имени, не имеют самостоятельного значения, т. е. глагол является единым и неделимым³². На такие же пункты можно разделить и высказывания Воротнеци о глаголе³³.

Вышеизложенное об имени и глаголе составляет основное содержание представлений армянских логиков о субъекте и предика-

те суждения. В средневековых армянских источниках по логике о субъекте и предикате мы не встречаем характеристик, которые, по существу, дополнили бы вышесказанное. Следует заметить, что это обстоятельство обусловлено содержанием сочинения Аристотеля «Об истолковании», в котором также о членах суждения говорится в пределах вышеизложенного.

Итак, очевидно, что Рабуни и Воротнеци под субъектом и предикатом подразумевали не *понятия*, а *слова*, выступая таким образом с позиции номиналистической логики, согласно которой суждение есть соединение-сочетание имени и глагола. Без имени и глагола не может быть суждения. Имя и глагол, которые в суждении что-то означают, сохраняют свой смысл также в суждении. Если поставить имена друг за другом, то не получится суждение; даже если они вместе что-то означают, все же не составят суждения, ибо суть суждения в том, что оно утверждает или отрицает что-либо относительно чего-либо. В анализе «Об истолковании», объясняя суть суждения, Воротнеци пишет, что повелительное предложение также что-то выражает, но его отличие от суждения заключается в том, что оно не выражает утверждения или отрицание относительно чего-либо, поэтому не может быть истинным или ложным. Такое качество мысль приобретает лишь в том случае, когда сочетаются имя и глагол.

Воззрения Рабуни и Воротнеци о *качестве* суждения отражаются не в специальном разборе вопроса, а выявляются при определении сущности суждения. В данном случае они главным образом повторяют идеи Аристотеля. Согласно им, суждения по качеству отличаются тем, что в одном случае в суждении утверждается что-либо относительно чего-либо, а в другом—отрицается принадлежность чего-либо чему-либо. Вот как формулирует эту мысль Воротнеци: «В одном случае предмету приписывается что-либо, в примере, говорится: человек есть белый, и это—утверждение; в другом случае отрицается такое приписывание, к примеру, говорится: человек не есть белый, и это—отрицание»³⁴. Оба эти суждения с логической точки зрения, с точки зрения выражения истины или лжи, равнозначны—«ни утверждение более истинно, чем отрицание и ни отрицание по сравнению с утверждением, оба они равноценны»³⁵, — пишет Воротнеци. Нами уже было сказано, что для Рабуни и Воротнеци истинность или ложность суждения зависит от соответствия суждения с действительностью. Если говорим, что что-то существует, и оно действительно существует, то утверждение истинно, а если говорим—не существует, и действительно не существует, то отрицание истинно. И наоборот, если о несуществующем говорим, что существует, то это утвердительное суждение будет

ложным, а если скажем, что не существует, то будет истинным отрицательное суждение, поясняет Воротнеци³⁶.

При превращении утвердительного суждения в отрицательное необходимо, чтобы отрицалось именно то, что утверждается в утвердительном. В данном случае, говорит Воротнеци, речь идет именно об отрицании того, что приписывается подлежащему (субъекту). Например, если в суждении «Сократ есть добрый» Сократу приписывается качество добрый, то это суждение нельзя отрицать суждением «Сократ есть злой», так как доброму противостоит не только понятие зло. Поэтому утвердительное суждение необходимо отрицать не другим противоположным словом, а отрицать то же, что утверждается, а именно суждением «Сократ не есть добрый»³⁷. Эти вопросы освещаются также Ваграмом Рабуни в анализе «Об истолковании» и решаются в духе изложенного³⁸.

Замечателен тот факт, что в рассуждениях Воротнеци выражается понимание той диалектической идеи, что утверждение или отрицание чего-либо само по себе, взятое в отдельности, уже означает утверждение или отрицание чего-либо другого. Так, утверждая что-либо относительно чего-либо или отрицая принадлежность чего-либо относительно чему-либо, тем самым в обоих случаях утверждается или отрицается другое, противоположное. Он пишет: «Отнимая один из глаголов, мы допускаем противоположное, иначе говоря, если от Павла отнимаем доброе, то допускается не доброе. Так и в остальных случаях»³⁹.

В анализе «Об истолковании» Рабуни и Воротнеци комментируют также вопрос о делении суждения по *количеству*. Рабуни пишет, что деление суждений по количеству зависит от того, утверждение или отрицание чего-либо касается одного предмета, части предметов одной группы или всех предметов группы. Причем суждение, в котором: 1) утверждается или отрицается что-либо по отношению ко всей группе предметов, называется общим суждением; 2) утверждается или отрицается что-либо по отношению к части предметов одной группы, называется частным суждением; 3) утверждается или отрицается что-либо по отношению к одному предмету, называется единичным суждением. При дальнейшем объяснении вопроса Рабуни указывает, что в общем суждении имя (субъект) является общим понятием. Но чтобы оно стало таковым, необходимо перед ним ставить «ամէն կամ ոչն որ» (все или никто). Например, «если перед общим понятием «человек» не ставить «все (ամէնն)» или «никто» («ոչ որ»), то, хотя и понятие «человек» общее, все же от этого суждение не станет общим»⁴⁰. Он указывает, что в частном суждении его подлежащее также является общим понятием и поэтому перед ним необходимо ставить «ոչ ամէնն» (не все), которое означает, что имеется в виду только часть

указанных этим понятием предметов. Наконец, единичное суждение имеет такое подлежащее, которое означает, что имеется в виду только один предмет, к примеру «некий человек».

Рабуни и Воротнеци в своем анализе сочинения Аристотеля «Об истолковании» разбирают также вопросы, поднятые в пятой главе этого сочинения⁴¹. Здесь Аристотель пишет: «Высказывающая речь едина или когда она выражает одно, или в силу связанности. Множественные же высказывающие речи, когда выражают многое, а не одно или когда они не связаны между собой... К речам же относится, во-первых, простое высказывание, например, когда что-то чему-то <приписывается> или что-то от чего-то <отнимается>, а во-вторых, составленное из простых, например сложная речь. Итак, простое высказывание есть звукосочетание, обозначающее присущность или неприсущность чего-то с различием во времени»⁴². При толковании этих положений Рабуни и Воротнеци дают довольно сложную и непонятную с точки зрения современной логики классификацию суждений на простое и сложное, на единое и множественное, каждое из которых в свою очередь имеет свое деление на виды. В этой классификации выступает, по наш взгляд, схоластический и формальный подход к вопросу, для которого поводом послужила, во-первых, не совсем ясная мысль Стагирита и, во-вторых, неясные комментарии к ним Анонимного толкователя «Об истолковании», труд которого на армянском языке был распространен в армянских очагах культуры с V—VI вв. и являлся источником для рассуждений Рабуни и Воротнеци о классификации суждений на виды. Мы затрудняемся здесь представить эту часть работы Анонимного толкователя, а также соответствующие части анализа «Об истолковании» Рабуни и Воротнеци, ибо нам не удалось выяснить, что именно они имеют в виду.

Рабуни и Воротнеци суждения различали и по модальности. Все суждения, согласно Рабуни, делятся на две большие группы. К первой относятся суждения, которые показывают уже совершившийся факт, или принадлежность или не принадлежность чего-либо чему-либо (имеются в виду суждения действительности—ассерторические суждения). Ко второй относятся суждения, которые указывают на еще не совершившиеся, указывают на то, что будет в будущем. Эта последняя группа суждений в свою очередь делится на два вида: на суждения, которые в будущем должны совершиться по необходимости (имеются в виду суждения необходимости—аналектические суждения) и на суждения, которые в будущем могут совершиться или не совершиться (имеются в виду суждения возможности—проблематические суждения). Совершив такое деление, Ра-

буни одновременно объясняет, что суждение действительности (*րազադրեալ*) подразумевает в себе глагол «есть», выражающий существование. Например, когда говорим: «человек ходячий», это то же самое, что сказать: «человек есть ходячий»⁴³. Что же касается суждения необходимости и возможности (*հղանալիս*), то Рабуни пишет, что они могут быть выражены следующими четырьмя словами (понятиями): может быть и не может быть, допустимо и не допустимо, невозможно и не невозможно, необходимо и не необходимо⁴⁴.

Воротнеци вопрос модальности освещает в тесной связи с противопоставлением утвердительного и отрицательного суждений. В анализе «Об истолковании» он пишет, что когда противопоставляются утвердительное и отрицательное суждения, относящиеся к прошлому и настоящему, то одно из них истинно, другое—ложно. Иначе обстоит дело, когда противопоставляются суждения о будущем. В этом случае оба суждения могут быть или истинными или ложными, ибо невозможно точно знать, завтра будет дождь или не будет, поэтому, поскольку не знаем, что свершится завтра—дождь или не дождь, и утверждение, и отрицание будут равным образом или истинными, или ложными⁴⁵.

Рабуни и Воротнеци большое внимание уделяют и более обстоятельно освещают вопросы противопоставления разных по качеству и количеству суждений. Они четко определяли то положение, что противоречат друг другу не истинное утверждение и истинное отрицание, или истинное утверждение и ложное отрицание, а противоречат друг другу утверждение и отрицание об одном и том же и в одно и то же время. Если будет игнорировано это последнее обстоятельство, то между утверждением и отрицанием не будет противоречивого отношения, а будет налицо два или ложных, или истинных суждения. К примеру, пишет Воротнеци, если допустим, что из двух Григоров один сидит, а другой стоит, то оба суждения—«Григор сидит» «Григор не сидит»—будут истинными и между ними не будет противоречия. А если игнорировать время и утверждать, что «Григор сидит» и «Григор не сидит», то эти оба суждения также будут истинными, ибо в действительности тот же Григор может от сидячего положения перейти к стоячему⁴⁶. Он ясно указывает, что «невозможно, чтобы утвердительное и отрицательное суждения об одном и том же, в одно и то же время одновременно были истинными или ложными»⁴⁷. Действующий в пределах логики этот принцип Рабуни и Воротнеци считают не только логическим, но и онтологическим, ибо они, вслед за Аристотелем, формы мысли принимали как отражение бытия. Согласно им, бытие и формы мысли выступают как не противоречащее друг другу единое целое. С этой точки зрения закономерно, что оба армянских

логика для доказательства истинности логических положений прибегают к онтологическим примерам. Так например, Воротнеци пишет, что если что-то в действительности существует, то будет истинным утвердительное суждение о его существовании, а если что-то в действительности не существует, то будет истинным суждение, отрицающее его существование⁴⁸. Объясняя закон противоречия, Воротнеци, не называя имен, критикует тех, кто различными софистическими уловками пытается опровергнуть подлинность противоречия утвердительного и отрицательного суждений. В этой связи он выступает против скептицизма и релятивизма, по существу, продолжая и в определенных пределах повторяя критические тезисы Давида Анахта.

Интерпретируя вопрос противопоставления разных по качеству и количеству суждений, Рабуни и Воротнеци излагают традиционные пять способов их противопоставления, известные в средневековье со времен Боэция (480—524 гг.). В армянской действительности эти способы противопоставления были известны также с V—VI вв. через Анонимную интерпретацию «Об истолковании», которая на армянском языке, как выше было сказано, была распространена в указанный период в армянских очагах культуры. И Рабуни, и Воротнеци объясняют, что, *первое*, когда противопоставляются друг другу общее утвердительное и частное отрицательное, общее отрицательное и частное утвердительное суждения об одном и том же, то противопоставляемые суждения не могут быть одновременно истинными, одно из них истинно, другое—ложно. Это противопоставление, пишут они, называется противоречащим (*հակասող*) противопоставлением. *Второе*, когда противопоставляются общее утвердительное и общее отрицательное суждения, то эти суждения не могут быть одновременно истинными. Это противопоставление называется противным (*հերհական* или *հակահակ*) противопоставлением. *Третье*, когда противопоставляются частное утвердительное и частное отрицательное суждения, то эти противопоставляемые суждения в отдельности могут быть одновременно истинными, но не могут быть ложными. Это противопоставление называется подпротивным (*հնթանհերհակ*). *Четвертое*, когда противопоставляются такие суждения, объем имени (субъекта) которых не определен, их можно считать и общим, и частным. Например, в суждении «человек справедлив, человек не справедлив; человек красив, человек не красив» (Рабуни), или «если сказать: человек бел, человек не бел» (Воротнеци) — субъект «человек» можно рассматривать и как общее, и как частное; если рассматривать как общее, то отношение противопоставленных суждений будет противным, а если рассматривать как частное, то отношение будет подпротивным. Поэтому противопостан-

ление таких утвердительных и отрицательных суждений, поясняют Рабуни и Воротнеци, называется неопределенным или средним. Наконец, *пятое*, когда противопоставляются единичные утвердительные и отрицательные суждения, отношение которых будет противоречащим и одно из них будет истинным, другое—ложным, они не могут быть одновременно истинными⁴⁹.

Вот какое делает обобщение Воротнеци, до подробного изложения пяти способов противопоставления суждений в отдельности: «Первое—это противоречащие противопоставления; второе—противные, третье—подпротивные, четвертое—неопределенные, пятое—противопоставление единичных суждений. Эти противопоставления суждений отличаются тремя характерными чертами: во-первых, обе стороны противных противопоставлений одновременно не могут быть истинными; во-вторых, по необходимости одна сторона противоречащих и единичных суждений должна быть истинной, а другая—ложной; в-третьих, обе стороны подпротивных и неопределенных противопоставлений одновременно являются истинными»⁵⁰.

Разъясняя вопросы противопоставления различных по качеству и количеству суждений, Рабуни и Воротнеци опосредовано затрагивают два закона формальной логики (мышления)—законы противоречия и исключенного третьего. Причиной того обстоятельства, что они об этих законах говорят не в прямой их постановке, заключается в первую очередь в сочинении Аристотеля «Об истолковании», где Стагирит, говоря о них, не характеризует их как законы мышления. Как в сочинении Аристотеля «Об истолковании», так и в анализе Рабуни и Воротнеци этого сочинения, указывается, что утвердительное и отрицательное суждения об одном и том же, в одно и то же время находятся в отношении истины и лжи; именно с этим и связано суть законов противоречия и исключенного третьего. Если суть закона противоречия в том, что противоположные суждения об одном и том же одновременно не могут быть истинными, а суть закона исключенного третьего, в котором конкретизируется закон противоречия, в том, что противоречащие суждения не могут быть одновременно истинными, одно из них истинно,— другое—ложно, то первое из указанных законов выражается в вышеприведенном первом, втором и пятом способах противопоставления, а второй закон в первом и в пятом способах. На самом деле, ведь в первом способе определяется, что общее утвердительное и частное отрицательное, общее отрицательное и частное утвердительное суждения находятся в противоречащем отношении и одновременно не могут быть истинными, одно должно быть истинным, другое ложным; во-втором способе определяется, что общее утвердительное и общее отрицательное противные суж-

дения не могут быть одновременно истинными, а в пятом определяется, что отношение единичного утвердительного и единичного отрицательного суждений как в первом способе также противоречащее, и они одновременно не могут быть истинными, одно—истинно, другое—ложно. Итак, в указанных трех (первом, втором, пятом) способах отражается закон противоречия, а в двух (первом, пятом)—закон исключенного третьего. Армянские логики сознавали, что эти законы могут действовать при условии, если утверждение и отрицание относятся к одному и тому же предмету или явлению, если в отрицательном суждении отрицается именно то, что утверждается в утвердительном. Иначе говоря, они сознавали, что вышеуказанные два закона могут проявляться при условии соблюдения требований закона тождества.

Что же касается третьего и четвертого—подпротивного и неопределенного—способов противопоставления, то, согласно Рабуни и Воротнеци, в этих способах, хотя и имя (субъект) противопоставляемых суждений одно и то же, а глагол (предикат) по отношению к субъекту в одном случае утверждает что-то, в другом—отрицает то же самое, все же законы противоречия и исключенного третьего не отражаются по той простой причине, что не определен объем субъекта. В подпротивных суждениях субъект относится к части объема субъекта, а в неопределенных суждениях субъект можно отнести и ко всему объему и части его. Поэтому противопоставляемые суждения могут быть одновременно истинными, что отрицается законами противоречия и исключенного третьего.

В связи с противопоставлением разных по качеству и количеству суждений армянские логики освещают также вопрос о том, как совершается противопоставление в разных по модальности суждениях. Воротнеци указывает, что этот вопрос для суждений, относящихся к прошлому и настоящему, решается иначе, чем для суждений, относящихся к будущему. Он пишет: «Из противопоставляемых утвердительных и отрицательных суждений, относящихся к прошлому и настоящему, одно бывает истинным, другое—ложным, ибо можно определенно сказать, вчера был дождь или не был, сегодня был дождь или не был. Но относительно завтрашнего дня невозможно определенно знать, будет или не будет дождя... Следовательно, невозможно определенно знать, что будет истиной—утвердительное или отрицательное суждение, возможно будут истиной оба суждения: завтра будет дождь и завтра не будет дождя»⁵¹. Утвердительные и отрицательные суждения о будущем равным образом могут быть истинными или ложными, поскольку факт, фиксируемый в суждениях, еще не совершился. Анализируя пример Аристотеля о морском сражении, Воротнеци поясняет, что и утвердительное, и отрицательное суждения о морском сражении

одинаково могут быть истинными и ложными, ибо если сказать: завтра будет морское сражение, это утвердительное суждение может оказаться ложным, если это сражение не состоится, а если сказать: завтра не будет морского сражения, то и это отрицательное суждение может оказаться ложным, если морское сражение состоится. Следовательно, оба суждения в равной мере могут быть ложными⁵².

В этих рассуждениях Воротнеци ясно проявляется онтологический подход к логическим категориям, идущий от Аристотеля и который он последовательно применяет, анализируя различные вопросы, поднятые в сочинении «Об истолковании». С этой точки зрения интерес представляет его обоснование существования аподектических и проблематических (*եղանախալ*) суждений. Он считает, что существование таких суждений обуславливается природой предметов мира, ибо, писал он, существующие в мире вещи проявляют себя двояко: как действительность и как возможность (*ներգործութիւն և զորութիւն*). Существующее «само по себе» имеет в себе необходимое и возможное, т. е. действительность сама обуславливает существование необходимости и возможности. И вот «на этой основе действительность порождает суждения необходимости и возможности»⁵³.

Продолжая свои объяснения, Воротнеци указывает, что «необходимое—это то, что не может совершиться иначе, к примеру, вода от тепла необходимым образом должна согреться и невозможно, чтобы не согрелась; солнце необходимым образом должно освещать и невозможно, чтобы не освещало»⁵⁴. Но поскольку возможность проявления необходимости имеет «двойкий характер»—она может свершиться и не свершиться, то и суждения о предметах и явлениях могут быть и истинными и ложными.

Рабуни и Воротнеци касаются также вопроса о том, где должна быть поставлена отрицательная частица в разных по модальности суждениях, чтобы отрицалось именно то, что утверждается в утвердительном и получалось противопоставление утвердительного и отрицательного суждений. Рабуни отчетливо указывает, что при игнорировании этого обстоятельства отрицание не будет точно соответствовать утверждению, т. е. отрицание не будет отрицанием данного утверждения и вследствие этого изменится смысл противопоставления. Для доказательства он прибегает к следующему примеру: если суждение «каждый человек мудр» отрицать суждениями (1) «не каждый человек мудр» и (2) «каждый человек не мудр», то получим частное отрицательное и общее отрицательное суждения, каждое из которых с утвердительным суждением будет находиться в разных отношениях. В первом случае отношение утвердительного и отрицательного суждений будет проти-

воречащим, и они не могут быть одновременно истинными, одно из них истинно, другое—ложно; во втором случае—отношение будет противным, и они не могут быть одновременно истинными, но могут быть одновременно ложными. Следовательно, чтобы отрицание было точным, необходимо знать, что именно утверждается в утвердительном суждении и отрицать именно это.

Продолжая интерпретировать данный вопрос, Рабуни говорит о различии форм отрицания, когда дело касается разных по модальности суждений. Он указывает, что при отрицании утвердительного суждения действительности отрицательная частица ставится перед глаголом (предикатом), к примеру: «есть белый человек»—«нет белого человека». Эти суждения находятся в противном отношении и не могут быть одновременно истинными. Но если суждение «есть белый человек» отрицать суждением «есть не белый человек», то получим два истинных суждения, между которыми не будет противного отношения истины и лжи⁵⁵.

При отрицании утвердительного суждения возможности и необходимости, указывает Рабуни, отрицательная частица ставится уже не перед глаголом, а перед словом, выражающим возможность или необходимость, ибо посредством именно этих слов выражается бытие или небытие чего-то. Поэтому противопоставляются не «может быть»—«может не быть», а «может быть»—«не может быть», и в этом случае мы будем иметь противоречащее отношение, одно из которых будет истинным, другое—ложным⁵⁶. Сказанное относится к суждениям возможности. Так нужно поступать и с суждениями необходимости, говорит Рабуни.

Вышеизложенные вопросы Воротнеци решает так же, как и Рабуни, и их повторение не имеет смысла. Исключение представляет широко применяемый «логический квадрат» для показа отношений между некоторыми видами суждений, который Рабуни не применяет. По всей вероятности, в этом вопросе источником для Воротнеци явился обосновавшийся в Армении доминиканский миссионер Петр Арагонский (умер в 1347 г.), который в своем анализе «Об истолковании» обратился к «логическому квадрату». Работа Петра Арагонского, переведенная на армянский язык Акопом Крнеци, во времена Воротнеци уже имела в армянских рукописях. Известно, что «логический квадрат» был предложен в XI в. византийским логиком Михаилом Пселлом⁵⁷. Из армянских логиков Воротнеци впервые применил «логический квадрат».

Согласно Рабуни, поскольку утвердительное и отрицательное суждения о будущем в действительности могут осуществляться и могут не осуществляться, то отрицание «не может быть», наравне с утверждением «может быть», имеют одинаковый смысл, т. е. их содержание не противоречит действительности, и оба они могут

быть одинаково истинными. Из этого следует, что суждения «может быть» и «не может быть» каждое в отдельности могут иметь свои отрицания: «может не быть» и «не может не быть». Глубоко усвоив положение Аристотеля, о том, что истинность и ложность суждения зависит от того, как в суждении соединено или разъединено то, что соединено или разъединено в бытии, Рабуни указывает, что «утвердительное суждение возможности не может по необходимости быть истинным и отрицательное—ложным, а какое случится—иногда—утвердительное, иногда—отрицательное»⁵⁸. Такое рассуждение явно доказывает, что Рабуни суждения возможности и необходимости анализирует не только с точки зрения формальной логики, но и не игнорирует их связь с действительностью. Последовательно защищая эту существенную черту аристотелевской логики и гносеологии, в условиях средневековой схоластики Рабуни обогащал логическую науку материалистическими положениями. Важно и то обстоятельство, что эту материалистическую направленность Стагирита он защищает не стихийно, а вполне сознательно, в своем анализе «Об истолковании» неоднократно говоря об этом и подчеркивая ее. Он писал, что Аристотель, имея в виду связь суждений возможности и необходимости с действительностью, находит, что эти суждения можно заменить друг другом: утвердительное суждение необходимости «необходимо, чтобы было» можно заменить суждением возможности—«невозможно, чтобы не было», а отрицательное суждение необходимости «не необходимо, чтобы было» можно заменить суждением «невозможно, чтобы было». «Знай,—заключает Рабуни,—что причиной этому то, что подлежащим для этих суждений будет или не будет осуществимо утверждаемое и отрицаемое»⁵⁹. Освещая вопрос связи суждений необходимости и возможности, он, в частности, указывает, что из необходимости всегда вытекает возможность, но не во всех случаях может быть обратное. Исходя из сказанного, можно утверждать, что учение Рабуни о суждении насыщено материалистическим содержанием.

Вопрос отношения суждений необходимости и возможности разбирает также Воротнеци, и он тоже придерживается материалистической линии Аристотеля. Как и Рабуни, он находит, что истинность или ложность суждений о будущем зависит от их осуществления и, имея в виду это обстоятельство, он тоже считает, что суждение необходимости можно выразить суждением возможности, ибо то, что необходимо, чтобы было, возможность его осуществления не отрицается. Указывая на связь суждений необходимости и возможности, Воротнеци одновременно сознавал, что с онтологической точки зрения необходимость невозможно полностью заменить возможностью, так как в таком случае необходи-

мость опуститься до уровня возможности и исчезнет между ними существенная разница. Он пишет: «Когда возможность заменяет необходимость, возможность уже перестает быть возможностью... Кроме этого, если возможность заменяет необходимость, то и необходимость уже не является необходимостью»⁶⁰. Замечая связь между суждениями необходимости и возможности, Воротнеци остерегался их отождествления, он сознавал, что в таком случае исчезнет реальное различие между их определениями. Поэтому, вслед за Рабуни, он тоже утверждал, что «всякая необходимость возможна, но не всякая возможность необходима; наоборот того, как всякая рука есть тело, но не всякое тело есть рука»⁶¹. Воротнеци логическую возможность различает от не-логического. Первая допускает, например, такие два противоположных суждения: «огонь может согреть»—«огонь не может согреть». Между тем, с не-логической точки зрения из этих двух суждений возможности, суждение «огонь не может согреть» не может быть, ибо огонь по необходимости должен греть, снег—охлаждать и т. д.⁶² Все это красноречиво подтверждает вышесказанное о том, что Воротнеци ясно отличал логический аспект суждения от онтологического и, подлинным образом воспроизводя материалистические положения великого основоположника науки логики, этим наравне с Рабуни, привносил в средневековую схоластику научные тезисы.

Итак, в учении о суждении Ваграм Рабуни и Иоанн Воротнеци ищут прообразы логических взаимоотношений в действительном положении вещей; модальности рассматриваются ими как в логическом, так и в онтологическом аспектах; это объясняется их номинализмом и в основном материалистической сенсуалистической направленностью теории познания.

Завершая изложение о логических взглядах философов эпохи развитого феодализма, считаем нужным еще раз указать, что их логика ограничивается двумя разделами—понятия и суждения, причем многие вопросы этих разделов не освещаются ими. Эта ограниченность их логических воззрений исторична, она, за редким исключением, присуща не только армянским логикам-философам X—XIII вв., но и европейским логикам того же периода.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В эпоху развитого феодализма армянская философская мысль охватывала многие области философского знания и она достигла новых высот. Вкратце их можно представить в следующих пунктах.

1. Если на предыдущем этапе своего развития, в V—VII вв., она выдвинула в основном двух видных представителей—Давида

Анахта и Езника Кохбаци—и обогащалась главным образом переводческой литературой, то в изучаемый период не только приумножились ее представители, но и широко интерпретировались вопросы философской науки. Философские вопросы проникли в систему знаний многих мыслителей, составляя существенную часть их мировоззрения. Кроме представленных мыслителей-философов: Григора Магистроса, Иоанна Саркавага, Нерсеса Ламбронаци, Ованеса Ерзынкаци, Ваграма Рабуни и Иоанна Воротнеци, к их числу можно отнести также других мыслителей эпохи развитого феодализма (Григора Нарекаци, Нерсеса Шнорали, Мхитара Гоша, Мхитара Гераци и др.), в трудах которых встречаются зачастую интересные философские идеи, иногда пространные рассуждения или ценные высказывания по разным вопросам философии. Они, несомненно, знали философию благодаря изучению основного сочинения выдающегося философа Давида Анахта «Определения философии», имеющего богатое философское содержание и суть которого—защита философии от опровержения скептиков и обоснование ее задач и целей.

2. Богатство и разнообразие в философских воззрениях армянских мыслителей эпохи развитого феодализма наблюдается уже при решении ими онтологических проблем, в их учении о бытии. Решая основной вопрос философии с позиций христианско-религиозного идеализма, они одновременно выдвигают и защищают идеи, в которых как бы игнорировалось сверхъестественное.

2.1. Многие философы изучаемой эпохи (Саркаваг, Ерзынкаци, Рабуни, Воротнеци) не дословно повторяли догмы Библии, не слепо пересказывали креационистское библейское представление, а старались логически осмыслить их, прибегая с этой целью к философским категориям. Саркаваг, Ерзынкаци, Воротнеци оспаривали библейское положение о том, что бог создал мир из ничего и пытались сделать его приемлемым для разума, для которого это положение не могло быть не только достоверной, но и вероятной истиной. Стремление руководствоваться разумом было явлением весьма прогрессивным в средневековье.

2.2. Хотя натурфилософия философов эпохи развитого феодализма носит объективно идеалистический характер и в целом не выходит за рамки религиозно-богословского представления, но в ней ярко проявляются материалистические тенденции, когда ее представители непосредственно дают объяснения предметам и явлениям природы. Пытаясь объяснить тайны природы, они выступали как ученые, выражавшие уровень научных знаний своей эпохи. Положительное в натурфилософии философов изучаемой эпохи заключается не столько в обоснованности и достоверности их объяснения явлений природы, сколько в их тенденции освободить-

ся от мистического, сверхъестественного, мифического. Эта тенденция играла значительную роль в дальнейшем развитии научных представлений о предметах и явлениях природы и подготавливала почву для высвобождения науки от оков религии и мистицизма.

2. 3. Ценной является идея Ерзынкаци о роли естественной закономерности при возникновении мира, исходящей из свойств четырех элементов и связанной с весом элементов. Ценными являются также идеи Воротнеци, в которых проявляются моменты эволюционизма при объяснении возникновения ландшафта земли и других явлений природы, которые на фоне средневекового мышления достойны высокой оценки. Ценность этих идей прежде всего в том, что у средневековых мыслителей-богословов редко можно встретить высказывания о роли естественных процессов при возникновении мира в целом, об эволюционном развитии природы и возникновении ее предметов и явлений.

2. 4. В естественнонаучных взглядах представителей освещаемой эпохи достойно внимания учение об элементах, которое вносило в их натурфилософию материалистическую струю, поскольку они не приписывали элементам сверхъестественных свойств и некоторые процессы в природе пытались объяснить свойствами и природой самих элементов. Ерзынкаци четко и ясно развивал идею о неуничтожаемости вещества, которое просто видоизменяется и переходит из одного состояния в другое. Иначе говоря, он защищает положение о сохранении вещества, о неуничтожаемости и вечности материи. А это положение основывается на учении об элементах, следовательно, оно насыщало их представление о природе материализмом.

2. 5. Наконец, в учении о бытии армянских философов эпохи развитого феодализма ценны также их представления о движении, проникнутые элементами диалектики, о времени и пространстве, не лишенные материалистических черт.

3. Значительным явлением в армянской философии освещаемой эпохи было формирование номиналистического направления, представляющего прогрессивное крыло и являвшегося, по словам Маркса, «первым выражением материализма» в средневековой философии. Саркаваг, творивший еще в конце XI—в начале XII вв., защищал номинализм. Формирование же номиналистического направления в Армении связано с именем Вапрама Рабуни, которому в дальнейшем последовал Иоанн Воротнеци.

3. 1. Номинализм в армянской философии отражается главным образом, через интерпретации «Категорий» Аристотеля. Анализируя это сочинение, Рабуни последовательно придерживается номинализма и вопрос «универсалий» решает с позиций концептуализма. Воротнеци же, в основном придерживаясь номинализма,

проявляет некоторую осторожность и не столь решительно выступает против реализма. Он сознает, что номиналистическая точка зрения ставит под сомнение основные принципы богословия.

3. 2. С позиции номинализма Рабуни и Воротнеци анализируют «Категории» Аристотеля. Категории они рассматривают не как сугубо формы мысли, не имеющие в каждом конкретном случае объективную основу, а как классификацию понятий, отражающих содержание, объективные характеристики бытия, его связи и отношения. Их анализ десяти категорий имеет материалистическую направленность, и они в целом остались верными идеям и положениям Стагирита. Это обстоятельство в условиях господства религиозного мышления само по себе является положительным фактом. Кроме этого, их интерпретация совершена с определенных мировоззренческих позиций, как было сказано, с позиций номинализма, который обогатил их анализ «Категорий» материалистическим содержанием. Все это придает толкованиям «Категорий» Рабуни и Воротнеци наибольшую ценность, поднимая их работы на уровень лучших интерпретаций средневековых авторов других народов.

3. 3. Ценность анализа «Категорий» Рабуни и Воротнеци заключается и в том, что при интерпретации сочинения Аристотеля в определенной мере они сохранили и передали следующему поколению философов диалектические положения великого мыслителя античности. Эти моменты диалектики, несомненно, поднимают познавательное значение трудов Рабуни и Воротнеци.

3. 4. Разумеется, наряду с положительными качествами, анализы «Категорий» Рабуни и Воротнеци не лишены ограниченностей, связанных с уровнем мышления и знания их эпохи. Давая рациональные, насыщенные материалистическими тенденциями ответы на вопросы категорий бытия, они наделяли армянскую средневековую мысль идеями, которые, созревая постепенно, становились основными научно-философскими тезисами, обуславливающими распад схоластики и богословия и прокладывающими дорогу для развития научного мировоззрения.

4. Определенный интерес представляет учение армянских философов о душе, в частности учение двух его представителей—Ерзынкаци и Воротнеци, у которых это учение отразилось более обстоятельно и разносторонне. Особо нужно отметить Воротнеци, посвятившего проблеме души специальную работу. В ней он выступает не только с обобщением знаний о душе; его труд, своим построением напоминая аналогичное сочинение Аристотеля «О душе», имеет весьма важное историческое и познавательное значение, ибо дает возможность представить, какие именно учения о душе были распространены в очагах культуры Армении того периода. Учение о душе в средневековье переплеталось с философски-

ми проблемами гносеологии и этики, а в самом учении о душе отразились психологические представления философов. Хотя учение армянских философов изучаемой эпохи о душе имело идеалистическую направленность и теологический настрой, но в рамках средневековья оно достойно внимания и положительной оценки.

5. В армянской философии интересующей нас эпохи наиболее прогрессивным и значительным является гносеология, которая в большей мере свободна от религиозно-богословского засилья и насыщена положениями, не потерявшими научную значимость и сегодня.

5.1. Теория познания армянских философов освещаемого периода носит в основном материалистически-сенсуалистический характер. Все его представители—Магистрос, Саркаваг, Ламбронаци, Ерзынкаци, Рабуни и Воротнеци—значительное место уделяли чувственной ступени познания, но сенсуализм более последовательно защищают Рабуни и Воротнеци, а также Ерзынкаци. Что же касается Магистроса, Саркавага и Ламбронаци, то они, не игнорируя роль ощущений, все же в процессе познания разуму отводили большую роль. У Ламбронаци наблюдаются моменты скептицизма о развитии человеческого познания, являющиеся следствием высокой оценки им достижений научно-философской мысли античного мира.

5.2. Все представители философской мысли данной эпохи выступали против теории врожденных идей, о чем у них имеются соответствующие высказывания. Они утверждали, что ум человека от рождения не имеет ни моральных, ни научных знаний. Познание предметов и явлений природы—это постепенный процесс, идущий от неполных знаний к более полным.

5.3. Все они считали, что наши знания являются отражением действительности, которая по отношению к знаниям первична, самостоятельна и обуславливает их. Истинность наших представлений зависит от соответствия их действительности; только действительность может удостоверить истинность наших знаний, поскольку не вещи следуют за мыслями, а мысли за вещами.

5.4. Для своего времени исключительно ценность представляют высказывания Саркавага о роли опыта в познании, его критика авторитаризма, критика мифических представлений природных явлений, его призыв изучать «внешнюю», т. е. небогословскую литературу, призыв вникнуть и познать тайны природы и т. д., которые составляют систему в его мировоззрении. Все эти идеи он выдвигал в конце XI и в самом начале XII веков, когда в христианском мире еще господствовало религиозное мышление, а эпоха Возрождения была впереди.

5.5. В пятой главе работы нами были показаны многие про-

грессивные, научные стороны теории познания армянских философов эпохи развитого феодализма. Следует отметить, что они унаследовали и развили лучшие традиции предыдущего этапа истории армянской философии, материалистические черты гносеологии Давида Анахта, а также Аристотеля, изложенные великим энциклопедистом древности в «Категориях» и «Об истолковании», которые существовали на армянском языке уже в начале VI в. и включались в программу обучения подрастающего поколения. Заслуга армянских философов данной эпохи в области гносеологии заключается в сохранении, распространении и передаче грядущему поколению лучших достижений прошлого, таких истин, которые стали важной частью научного представления теории познания.

6. В эпоху развитого феодализма сделала шаг вперед также социально-политическая и этическая мысль. Она обогатилась как по охвату проблем, так и по своему содержанию. Социально-политические и этические представления в целом отражали усложнившиеся феодальные отношения в Армении X—XIV вв. и для своего времени имели прогрессивную направленность.

6.1. Все представители армянской философской мысли изучаемой эпохи, начиная с Магистроса и кончая Воротнеци, анализируя социально-этические вопросы, последовательно исходили из учения о свободе воли человека, выдвинутого выдающимся армянским мыслителем V в. Езником Кохбаци и ставшего традиционным в армянской общественной и философской мысли, являясь одним из ее характерных черт. Все представители философии без исключения отвергали предопределение и считали, что общественно-политические явления, жизнь и поведение человека зависит от воли человека и исходит от его разумной сущности. Воля человека самовластна; человек как разумное существо сам выбирает свои действия, являясь таким образом творцом своего поведения и своей истории в целом. Необходимость общественных законов, моральных норм, воспитательных учреждений они считали доказательством свободы воли человека. Не противопоставляя учение о свободе воли человека религиозно-богословскому пониманию, они провозглашали его как богом же предопределенное явление. Несмотря на это, учение о свободе воли противопоставлялось фатализму, являлось прогрессивным и имело положительное воздействие на их социальные, политические, этические воззрения.

6.2. Представители социальной философии освещаемой эпохи человека рассматривали как активную, творческую личность, которая не может существовать без деятельности, вне труда. Творческий труд исходит из сущности человека и является отражением его разумной души и свободной воли. Считая общественный и

этический образ личности авторитарным, зависящим от воли самой личности, от ее склонностей и знаний, желаний и трудолюбия и от других качеств, армянские социологи большое значение придавали образованию и воспитанию молодого поколения, людей вообще. Благополучие общественных отношений, политических порядков они ставили в зависимость от сознания и моральных качеств людей. Это обстоятельство является наиболее характерной особенностью всех представителей изучаемого периода, в творческом наследии которых изобилуют высказывания об этом.

6.3. Саркаваг, Ламбронаци, Ерзынкаци, Рабуни и Воротнеци подвергали резкой критике общественные отношения своей эпохи, выступали против произвола имущих, бесчеловечной эксплуатации и насилия народных масс, разоблачали нравственные недостатки общества, с болью констатировали, что вместо взаимопонимания, братства, доверия, честности и других моральных свойств среди людей господствует непонимание, раздор, бессердечность, обман, сплетни, двуличие, зависть и т. п. В подобных высказываниях ярко проявляется недовольство армянских мыслителей господствующими отношениями в обществе своего времени и их стремление к нравственному его очищению. Будучи озабоченными социальным положением масс, они старались смягчить отношение имеющей власть к народу. Демократические тенденции, а также патриотизм красной нитью проходят через все их творчество и деятельность. Достоинством внимания человеколюбие Саркавага, которое он отождествлял с любовью к богу. Ламбронаци признавал, что причина общественного неравенства людей кроется в их различном имущественном положении. Не находя других средств и методов для улучшения нравов и взаимоотношений людей, они пытались добиться этого путем изменения морального облика личности, воспитанием ее в духе высоких моральных качеств. Они были искренне убеждены, что таким образом можно достигнуть улучшения общественных отношений.

6.4. Не выступая против феодально-монархического строя, армянские философы изучаемой эпохи большое значение придавали личным качествам носителей светской и духовной власти. Ламбронаци, Ерзынкаци, Рабуни и Воротнеци высказывались против диктатуры личности, старались ограничить действия властителей рамками закона и поднимали идею о том, чтобы государственные вопросы не решались единолично. Исходя из этого, они в числе других положительных качеств руководителя наиболее ценным считали скромность и умение прислушиваться к мнению других. Чтобы власть приблизить к совершенству, они выдвигали идею о создании в государстве (при царях и князьях) специального совещательного органа, где обсуждались бы вопросы, касающиеся как

внутренней, так и внешней жизни страны. На фоне восточного деспотизма в правовом и политическом отношении эта идея достойна высокой оценки.

6.5. Интересно положение Ваграма Рабуни о том, что царская власть не учреждена богом; она возникла не по его воле и желанию. Бог создал людей равными, а неравенство и царская власть возникли потом, вследствие того, что люди, игнорируя заветы божьи, учинили беспорядки и совершили недозволенные поступки. Эта идея об эволюции общественно-государственных порядков является редким феноменом в армянской социологии эпохи развитого феодализма и поэтому представляет значительный интерес.

6.6. Как средневековым мыслителям и деятелям церкви армянским философам был чужд религиозный фанатизм. Рассматривая религию и как моральное учение, содержащее принципы и нормы поведения человека, они предполагали, что искренне верующего всегда будет сопровождать страх предстать перед божественным судом, что удержит его от аморальных поступков. Они пытались веру поставить на службу обществу, требовали от верующего практическими делами доказать свою преданность вере, религии. Они твердили: «вера вне деятельности мертва». Ламбронаци, коснувшись проблемы веры также с точки зрения отношения национального и интернационального, во второй половине XII в. смело решает ее с позиций гуманизма, проявляя черты мыслителя эпохи Возрождения. Не придавая значения религиозно-догматическим различиям, за дружбу и братские взаимоотношения народов выступал также Ерзынкаци, увещевая людей всех наций быть миролюбивыми и не вести захватнических войн.

Армянские философы не игнорировали роль церкви и духовенства; на духовенство они возлагали задачу воспитания и образования людей. Но они были недовольны современным им духовенством за то, что оно плохо выполняло возложенные на него задачи и своим уровнем знаний и моральными качествами не соответствовало тем требованиям, которые общество ставило перед ним. Деятель Киликийского армянского царства Ламбронаци писал, что духовенство потеряло авторитет у народа и даже приобрело свойство угнетателя—стало обузой на шею народа и ведет паразитический образ жизни. Они требовали, чтобы церковь и духовенство служили людям, а не наоборот. Такие идеи еще и еще раз доказывают прогрессивность и гуманность их общественно-политических воззрений.

6.7. Этические воззрения армянских философов освещаемой эпохи также имеют прогрессивные черты. Они ставили целью улучшение нравственного облика человека и общественных взаимоотношений людей. Рассматривая причины различия характера и

моральных свойств людей в пределах философской теории, они отвергали их врожденность. Моральный облик человека Саркаван считал чем-то «средним» между природными и приобретенными качествами личности, под природными понимая естественные пропорции четырех элементов в теле. Ламбронаци, Ерзынкаци и Воротнеци, более подробно анализируя вопрос, моральный облик человека обуславливали физиологическим состоянием тела, воспитанием и образованностью личности, а также общественно-государственными порядками, поведением самих властителей — царей, феодалов и их чиновников. У многих философов этой эпохи имеются высказывания о том, что человека надо ценить и уважать не по его положению и богатству, а по его нравственным качествам. Прогрессивным является анализ Воротнеци таких этических категорий, как умеренность, наслаждение, счастье, долг и т. д. Он отрицал натуралистическое и индивидуалистическое определение наслаждения Эпикуром как устранение грусти. Он давал наслаждению общественно-полезную характеристику, проявляя черты социального эвдемонизма, который является более прогрессивным по сравнению с эпикуровским индивидуалистическим пониманием. Вообще этика представителей эпохи развитого феодализма имела социальную направленность и тесно связывалась с общественными, политическими интересами людей и выражала эти интересы в рамках феодального строя и феодальных правопорядков.

7. Логика философов изучаемой эпохи, которая относительно подробно проявляется лишь у двух мыслителей, тоже содержит интересные идеи и научные положения.

7.1. Логические воззрения Ваграма Рабуни и Иоанна Воротнеци выражаются главным образом через непосредственный анализ логических работ Аристотеля, а также через некоторые интерпретации его логических работ с позиций перипатетизма. Это обстоятельство явилось одной из причин материалистических черт учения армянских логиков о понятии и суждении. Логические категории и формы мысли ими рассматривались как отражение действительности и на этой основе у них логический аспект совпадает с онтологическим.

7.2. Ценность логических воззрений армянских логиков заключается и в том, что в их довольно богатом содержании о понятии и, в частности, о суждении имеются положения, и сегодня являющиеся элементами науки логики. Это касается как многих частных вопросов, так и основополагающего вопроса логики — критерия истинности или ложности суждения. Истинность или ложность суждения они ставили в зависимость от соответствия суждения с действительностью и последовательно придерживались этого материалистического принципа, в условиях средневековой схо-

ластики обогащая логическую науку в Армении научными положениями. Это положительное обстоятельство объясняется также номинализмом Рабуни и Воротнеци и в основном материалистической сенсуалистической направленностью их теории познания.

8. Наконец, изложенное показывает, что армянская философская мысль эпохи развитого феодализма была теснейшим образом связана с армянской научно-философской мыслью предыдущего этапа, главным образом с философией V—VII вв., с периодом формирования философской науки в Армении, в частности с философией Давида Анахта и Езника Кохбаци, и является ее дальнейшим развитием. Эта философия в значительной степени была связана также с античной философией и во многих вопросах отразила ее содержание. Заслугой армянских философов освещаемого периода является передача «эстафеты» последующему поколению философских традиций античного и эллинистического мира. Хотя этим не исчерпывается значение армянских философов, но подобная роль в средневековье достойна высокой оценки.

Таковы в обобщенном виде положительные черты философии и ее представителей эпохи развитого феодализма. Все это доказывает, что философская мысль в средневековой Армении насыщена богатым содержанием и достигла такого уровня, который делает честь армянскому народу.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 См. Библиографию настоящего издания, раздел II, указ. работы *Г. О. Григоряна*.
- 2 *С. С. Аревшатян*. Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

- 1 См. *Б. Н. Аракелян*, Города и ремесла в Армении в IX—XIII вв., Ереван, 1958 (на арм. яз.).
- 2 См. *Г. Г. Микаелян*, История Киликийского армянского государства, Ереван 1952, гл. VI, IX.
- 3 См. *Л. С. Хачикян*, Вскрытие трупов в древней Армении («Известия» АН АрмССР, обществ. науки, 1974, № 4). *Г. О. Григорян*, Новый факт, подтверждающий существование вскрытия трупов в средневековой Армении («Вестник Матенадарана», 1962, № 6).
- 4 См. *Армянский Судебник Мхитара Гоша*. Пер. с древнеарм. А. А. Паповина, Ереван, 1954.
- 5 См. *Григор Магистрос*, Письма. Изд. К. Костанянца, Александрополь, 1910 (на древнеарм. яз.).
- 6 См. *Г. О. Григорян*, Григор Магистрос как философ («Историко-филологический журнал», 1982, № 1).
- 7 *Григор Магистрос*, Письма, с. 97.
- 8 См. *Г. Овсепян*, Памятные записи рукописей, т. А. Антилиас, 1951, с. 335—342 (на арм. яз.). *А. Абрамян*, Труды Ованеса Имастасера, Ереван, 1956, с. 119—125 (на арм. яз.).
- 9 См. *М. Абебян*, История древнеармянской литературы, т. II, Ереван, 1946, с. 533—536 (на арм. яз.).
- 10 См. *А. Абрамян*, Труды Ованеса Имастасера, с. 120—121.
- 11 См. там же, с. 120.
- 12 См. *Г. Григорян*, Армянские толкования трудов Филона Александрийского («Вестник Матенадарана», 1960, № 5).
- 13 См. *Мхитар Айриванеци*. Хронологическая история. СПб., 1867, с. 35—46.
- 14 См. Матенадаран, рук. № 2686, заглавие работы.
- 15 См. *Г. Алишан*, Айпатум (историки и история Армении), Венеция, 1901, с. 420 (на арм. яз.).
- 16 См. *Н. Акинян*, Нерсес Ламбронаци. Вена, 1956, ч. II (на арм. яз.).
- 17 Обе работы изданы в Новой Нахичевани в 1792 г. под названием «Небольшая тетрадь, полная мудрых мыслей».
- 18 Стихотворения и четверостишия Ерзынкаци изданы. См. *А. Срапян*. Ованес Ерзынкаци, исследования и тексты, Ереван, 1958 (на арм. яз.).
- 19 Текст этой работы, сохранившейся в одной рукописи Матенадарана (№ 6670), издан *С. С. Аревшатяном* (См. «Вестник Матенадарана», 1958, № 4).

- 20 См. *Н. Адбонц*, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, СПб., 1915, с. ХСII.
- 21 Матенадаран, рук. № 2329, с. 227б.
- 22 См. *Г. О. Григорян*, Философия Ваграма Рабуни, Ереван, 1969, с. 13—20 (на арм. яз.).
- 23 См. *Г. Г. Микаелян*, История Киликийского армянского государства, с. 255—256.
- 24 *Г. О. Григорян*, Философия Ваграма Рабуни, с. 24—25.
- 25 Часть арменоведов датами рождения и смерти Воротнеци считают 1313—1386 гг. Исходя из некоторых исторических фактов, мы считаем более правильным 1315—1388 гг. (см. *Григорян Г. О.* Философское учение Иоанна Воротнеци, Ереван, 1980, с. 5—6, на арм. яз.).
- 26 См. *Л. С. Хачикян*, Памятные записи рукописей XIV в., Ереван, 1950, с. 560. Он же. Памятные записи рукописей XV в., Ереван, 1955, с. 141 и др.
- 27 См. *Л. С. Хачикян*, Артазское армянское княжество и Цорцорская школа («Вестник Матенадарана», 1973, № 11, с. 125—130); *его же*, Культурный центр в Крне и научная деятельность Иоаннеса Крнеци (в кн.: «Иоаннес Крнеци, О грамматике», Ереван, 1977).
- 28 См. *А. Кюртян*. Ерза и провинция Екегнац, т. А, Венеция, 1953, с. 292—301 (на арм. яз.).
- 29 См. *Г. Алишан*. Сисакан, Венеция, 1893, с. 119—120 (на арм. яз.).
- 30 См. История армянского народа, т. IV, Ереван, 1972, с. 23 (на арм. яз.).
- 31 См. Матенадаран, рук. № 6573, с. 106а.
- 32 См. *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий» Аристотеля, Ереван, 1956, с. 64.
- 33 См. *С. С. Аревшатян*. К истории философских школ средневековой Армении, Ереван, 1980, с. 20—23.

ГЛАВА ВТОРАЯ

- 1 См. *Григор Магистрос*. Письма, с. 176.
- 2 Там же, с. 183.
- 3 См. там же, с. 90.
- 4 Матенадаран, рук. № 5619, с. 119а.
- 5 *А. Абрамян*, Труды Ованеса Имастасера, с. 306—307.
- 6 Матенадаран, рук. № 2595, с. 242а.
- 7 «Размышления о церковных порядках *Нерсеса Ламбронаци*, епископа Тарсона», Венеция, 1847, с. 1 (на древнеарм. яз.).
- 8 Там же.
- 9 Матенадаран, рук. № 1142, с. 729б.
- 10 Там же, с. 330а.
- 11 *С. С. Аревшатян*, Неизвестное философское сочинение Иоаннеса Ерзынкаци («Вестник Матенадарана», 1958, № 4, с. 304).
- 12 Матенадаран, рук. № 2173, с. 212а, 381а и др.

- 13 Там же, с. 402а.
- 14 См. там же, с. 212а, 401б.
- 15 *Ованес Ерзынкаци*, Небольшая тетрадь, полная мудрых мыслей. Новая Пахичевань, 1792, с. 2. Этот пример Ерзынкаци заимствовал у армянского ученого VII в. Анания Ширакаци.
- 16 Матенадаран, рук. № 2173, с. 226—23а.
- 17 В средневековой Армении понятия искусство (*արվեստ*) и ремесло (*արհեստ*) использовались как идентичные.
- 18 *Иоанн Воротнеци*. Сочинение, составленное из высказываний философов («Об элементах»). «Вестник Матенадарана», 1956, № 3, с. 355. См. также Матенадаран, рук. № 6573, с. 104а.
- 19 Там же.
- 20 Эти вопросы взяты из труда Давида Анахта «Определения философии». Давид здесь пишет: «...при рассмотрении любого сущего необходимо исследовать четыре следующих основных вопроса: существует ли сущее? что есть сущее? какова сущность сущего? для чего существует сущее?» (*Давид Анахт*, Сбч., М., 1975, с. 31).
- 21 Матенадаран, рук. № 6573, с. 151а.
- 22 См. там же, с. 151б.
- 23 См. там же, с. 153а—154а.
- 24 См. «История философии», М., 1940, т. I, с. 464.
- 25 Матенадаран, рук. № 6573, с. 104б.
- 26 Там же, с. 105а.
- 27 *Иоанн Воротнеци*. Об элементах («Вестник Матенадарана», № 3, с. 359—360).
- 28 Матенадаран, рук. № 6573, с. 157а—157б.
- 29 Там же, с. 102а.
- 30 Там же, с. 102б.
- 31 Там же, с. 103а.
- 32 Там же.
- 33 *Григор Магистрос*. Письма. с. 113—114.
- 34 Там же, с. 115.
- 35 Матенадаран, рук. № 2595, с. 274б.
- 36 «Труды Ованеса Имастасера», с. 306.
- 37 Матенадаран, рук. № 2595, с. 260б.
- 38 «Труды Ованеса Имастасера», с. 303.
- 39 Матенадаран, рук. № 1142, с. 230б, 219а.
- 40 *Ованес Ерзынкаци*. Небольшая тетрадь, полная мудрых мыслей, с. 27.
- 41 Там же, с. 1.
- 42 Матенадаран, рук. № 2173, с. 111б.
- 43 Там же, с. 321а.
- 44 *Ованес Ерзынкаци*. Выдержки из книг мусульманских философов («Вестник Матенадарана», 1958, № 4, с. 311).
- 45 Матенадаран, рук. № 6573, с. 109а.

- 46 *Иоанн Воротнеци*. Об элементах («Вестник Матенадарана», № 3, с. 356—357).
- 47 Там же, с. 360.
- 48 Там же.
- 49 Там же, с. 362.
- 50 Там же, с. 363—364.
- 51 Там же, с. 353—386.
- 52 «Труды Ованеса Имастасера», с. 303.
- 53 Матенадаран, рук. № 2595, с. 260б.
- 54 Там же, с. 255а.
- 55 Матенадаран, рук. № 2751, с. 212б.
- 56 *Анания Ширакаци*. Космография, Ереван, 1962, с. 63.
- 57 Матенадаран, рук. № 2173, с. 298б.
- 58 Там же, с. 62б.
- 59 Там же, с. 298б.
- 60 Там же, с. 71а.
- 61 *Ованес Ерзынкаци*. Выдержки из книг мусульманских философов («Вестник Матенадарана», № 4, с. 305).
- 62 См. Матенадаран, рук. № 2173, с. 62б.
- 63 *Ваграм Рабуни*. Анализ «Категорий» Аристотеля, Ереван, 1967, с. 183.
- 64 Матенадаран, рук. № 1919, с. 129а.
- 65 *Ваграм Рабуни*. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 185.
- 66 Там же, с. 77, 219.
- 67 *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 277.
- 68 Там же, с. 280.
- 69 Там же.
- 70 Там же, с. 86.
- 71 *Ваграм Рабуни*. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 215—217.
- 72 Там же, с. 217.
- 73 Там же, с. 215.
- 74 Там же, с. 213.
- 75 Там же.
- 76 *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 87.
- 77 Матенадаран, рук. № 1701, с. 26а.
- 78 *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 87.
- 79 Там же, с. 92.
- 80 Там же.
- 81 Там же, с. 92—93.
- 82 Матенадаран, рук. № 6573, с. 173б.
- 83 Третий пункт противоречит следующему, четвертому. Нам кажется, что сюда вкралась ошибка переписчика, поэтому следует читать: «пространство телесно, а где бестелесно».
- 84 *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий», Аристотеля, с. 104—106.
- 85 *Ованес Ерзынкаци*. Небольшая тетрадь, полная мудрых мыслей, с. 4—5.

- Ваграм Рабуни. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 220.
- 86 Анания Ширакаци. Космография, с. 43.
- 87 Сборник научных материалов Матенадарана, 1941, № 1.
- 88 См. А. Кцоян. Некоторые естественнонаучные взгляды армянских авторов в эпоху расцвета феодальных отношений (X—XIII вв.). «Известия» АН АрмССР, биол. и сельхоз. науки, т. XI, № 11, 1958.
- 89 Матенадаран, рук. № 6573, с. 1266—127а. Также «Вестник Матенадарана», № 3, с. 372. Здесь нет третьей причины возникновения гор и холмов.
- 90 Иоанн Воротнеци. Об элементах («Вестник Матенадарана», № 3, с. 372—373).
- 91 Там же, с. 374—375.
- 92 Там же, с. 377.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

- 1 Аристотель. Категории. М., 1939, с. 53.
- 2 К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., 2 изд., т. 2, с. 142.
- 3 Матенадаран, рук. № 1683, с. 59а—59б.
- 4 Иоанн Воротнеци. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 3.
- 5 Давид Анахт. Анализ «Введения» Порфирия. Ереван, 1976, с. 15.
- 6 Матенадаран, рук. № 2751, с. 218а.
- 7 Ваграм Рабуни. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 39.
- 8 Там же, с. 33.
- 9 Там же.
- 10 Аристотель. Соч., т. 2, М., 1978, с. 60.
- 11 Ваграм Рабуни. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 59.
- 12 Там же.
- 13 Давид Анахт. Анализ «Введения» Порфирия, с. 45.
- 14 Там же, с. 53.
- 15 Там же.
- 16 Там же, с. 43.
- 17 Там же, с. 45.
- 18 Матенадаран, рук. № 1931, с. 18а.
- 19 Матенадаран, рук. № 59, с. 260б.
- 20 Там же, с. 259б. *Եղջիբրուիւրիւղ, արաւիւղ*—мифические существа.
- 21 Там же, с. 260а.
- 22 См. О. В. Трахтенберг. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, М., 1957.
- 23 Аристотель. Категории, с. 4.
- 24 Там же, с. 8.
- 25 Ваграм Рабуни. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 19.
- 26 Там же, с. 25.
- 27 Там же, с. 11.
- 28 Там же, с. 27.

- 29 Там же, с. 37.
- 30 Там же, с. 37—39.
- 31 См. там же, с. 89, 209—211.
- 32 Там же, с. 111.
- 33 Там же, с. 153.
- 34 Там же, с. 103.
- 35 Аристотель. Категории, с. 15—16.
- 36 Там же, с. 14.
- 37 Там же, с. 16.
- 38 В древнеармянском переводе «Категорий» этой частью является VII глава раздела о количестве.
- 39 Ваграм Рабуни. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 79.
- 40 Там же, с. 219—221.
- 41 Там же, с. 69.
- 42 Там же.
- 43 Там же, с. 89.
- 44 Аристотель. Категории, с. 19. Это определение в последнем издании трудов Аристотеля переводится так: «Соотнесенным называется то, о чем говорят, что то, что оно есть, оно есть в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому» (Аристотель. Соч., т. 2, М., 1979, с. 66).
- 45 Ваграм Рабуни. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 87.
- 46 Там же, с. 89.
- 47 Там же, с. 105.
- 48 Там же, с. 119.
- 49 См. Аристотель. Категории, с. 30.
- 50 Ваграм Рабуни. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 119.
- 51 Там же, с. 121.
- 52 Там же, с. 125.
- 53 Там же, с. 129.
- 54 Там же, с. 237—239.
- 55 Там же, с. 131.
- 56 См. там же, с. 130, 232.
- 57 Там же, с. 145.
- 58 Там же, с. 243.
- 59 Там же, с. 234.
- 60 Там же, с. 155.
- 61 Там же, с. 155—157.
- 62 Иоанн Воротнеци. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 30. Здесь и в дальнейшем мы указываем страницы древнеармянского текста работы Воротнеци и выдержки приводим в основном в нашем переводе. Мы пользовались также переводом А. А. Адамяна и В. К. Чалояна.

- 63 Там же, с. 32.
 64 Там же, с. 32—34.
 65 См. там же, с. 34—36.
 66 См. там же, с. 36—38.
 67 Там же, с. 38.
 68 Там же, с. 40.
 69 Там же.
 70 Там же, с. 42.
 71 Там же, с. 48.
 72 См. там же, с. 298—302.
 73 Как и многие комментаторы «Категорий», Воротнеци пытается объяснить, почему Аристотель в начале труда первые четыре категории перечисляет в одной, а в дальнейшем их анализирует в другой очередности, а именно: сущность, качество, количество, отношение, в дальнейшем—сущность, количество, отношение, качество. В объяснении Воротнеци не проявляет самостоятельности, он просто излагает мнение по этому вопросу Олимпиадора и Анонимного толкователя (См. *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 74—76), труды которых по интерпретации «Категорий» были известны в армянских очагах письменности и культуры уже в V—VI вв.
 74 Там же, с. 98.
 75 См. там же.
 76 Определение категории отношения А. В. Кубицкий переводит так: «Соотнесенным с чем-нибудь называется то, что в том, что оно есть само, обозначается зависящим от другого или каким-нибудь другим образом ставится в отношении к другому» (*Аристотель*. Категории, с. 19). В последнем издании этот перевод отредактирован следующим образом: «Соотнесенным называется то, о чем говорят, что то, что оно есть, оно есть в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому» (*Аристотель*. Сочинения, том 2, с. 66). В этих переводах подчеркивается взаимная зависимость соотнесенных вещей, между тем в древнеармянском переводе «Категорий», сделанном в V—VI вв., указывается, что соотнесенные вещи говорят о существовании друг друга: «Արհնչ ալաիիիիսի սիին, որք միանգամ ինքնանք որ ինչ ենն, ալոց գոլ սիին, և կամ որպէս զհարզ և իցէ, ալապէս՝ տալալ» (Труды Корюна, Мамбре, Давида. Венеция, 1833, с. 378, на древнеарм. яз.). Это переводится так: «Соотнесенными называются те, кто-либо, сами будучи чем-то, говорят о существовании другого или же каким-либо иным образом находятся в отношении с чем-нибудь другим». Воротнеци пользовался древнеармянским переводом «Категорий».
 77 *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 136—138.
 78 Там же, с. 124.
 79 Там же, с. 8.
 80 Там же, с. 194.

- 81 Там же, с. 132.
 82 Там же, с. 138.
 83 В русском переводе «Категорий» А. В. Кубицкого главы не озаглавлены. В отредактированном новом издании главы озаглавлены редакторами. В армянском переводе, сделанном в V—VI вв. с греческого оригинала, главы имеют заголовки. Кроме того, главы разделены на параграфы.
 84 *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 146—148.
 85 См. там же, с. 172.
 86 См. там же, с. 162—166.
 87 См. *Аристотель*. Категории, с. 34.
 88 *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 198.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

- 1 Матенадаран, рук. № 6573, с. 229а—262б.
 2 Матенадаран, рук. № 2173, с. 16а.
 3 Там же, с. 130а.
 4 Там же, с. 107б.
 5 Там же.
 6 Там же, с. 108б.
 7 Там же, с. 329а.
 8 См. там же, с. 384а.
 9 Там же, с. 108а—109а.
 10 Там же, с. 179б.
 11 См. там же, с. 109а, 182б.
 12 См. *Дж. Бернал*. Наука в истории общества, М., 1956, с. 111.
 13 Матенадаран, рук. № 2173, с. 107а.
 14 Там же, с. 106б.
 15 См. там же.
 16 Там же, с. 321б.
 17 Там же, с. 105а.
 18 Матенадаран, рук. № 6573, с. 252а.
 19 Там же, с. 252б.
 20 Там же, с. 257б.
 21 Там же, с. 258а.
 22 Там же, с. 258б.
 23 Там же.
 24 Там же, с. 173б.
 25 Там же, с. 258б—259а.
 26 См. там же, с. 261а.
 27 Там же, с. 229а.
 28 Там же, с. 188б.
 29 Там же, с. 187б—188а.
 30 Там же, с. 240б—241а.

- 31 Там же, с. 241а—241б.
- 32 Там же, с. 243б.
- 33 Там же, с. 257а.
- 34 Там же, с. 233б.
- 35 Там же, с. 234а.
- 36 Там же, с. 236б.
- 37 Имеет в виду *Дикеарха* (IV—III вв. до н. э.), непосредственного ученика Аристотеля.
- 38 Имеет в виду римского врача и философа *Клавдия Галена* (II в.).
- 39 Вероятно, имеет в виду *Пифагора* Самосского (VI в. до н. э.).
- 40 Там же, с. 236б.
- 41 Там же с. 237а—237б.
- 42 Там же, с. 237б—238а. Изложенные Воротнеци положения соответствуют идеям сочинения Аристотеля «О душе» (см. *Аристотель*. Соч., т. I, М., 1976, с. 394—395, 399). Однако трудно установить, черпал их Воротнеци непосредственно из этого труда или из другого источника.
- 43 Там же, с. 238б.
- 44 Там же, с. 239а.
- 45 Там же, с. 239б.
- 46 Там же, с. 239б—240а.
- 47 Там же, с. 240а.
- 48 См. там же, с. 240б—247а.
- 49 См. там же, с. 247а.
- 50 Воротнеци имеет в виду *Оригена* (185—253 гг.).
- 51 Имеется в виду *Григорий Нисский* (около 335—394 гг.).
- 52 Матенадаран, рук. № 2595, с. 250а.
- 53 Там же, с. 243а.
- 54 Там же, с. 251а.
- 55 Там же, с. 250б.
- 56 Матенадаран, рук. № 1053, с. 293б.
- 57 Там же, рук. № 6573, с. 248б.
- 58 См. там же, с. 249б—250а.
- 59 См. там же, с. 250б—251а.
- 60 См. там же, с. 252б—254а.
- 61 Там же, с. 254а.

ГЛАВА ПЯТАЯ

- 1 *Григор Магистрос*. Письма, с. 8 и 114.
- 2 Там же, с. 115.
- 3 Там же, с. 71.
- 4 См. там же.
- 5 См. *Давид Анахт*. Соч., М., 1975, с. 83—85.
- 6 «Труды Ованеса Имастасера», с. 307.

- 7 Матенадаран, рук. № 7, с. 102б.
- 8 Там же, рук. № 2595, с. 268а.
- 9 Там же, с. 259а.
- 10 Там же, с. 260б.
- 11 «Труды Ованеса Имастасера», 224.
- 12 См. там же, с. 255.
- 13 Там же, с. 238.
- 14 Там же, с. 253.
- 15 Матенадаран, рук. № 2751, с. 218а.
- 16 Там же, рук. № 2595, с. 250а.
- 17 *Г. Алишан*. Сведения о прошлом Армении, т. Б, Венеция, 1921, с. 262 (на арм. яз.).
- 18 Матенадаран, рук. № 2595, с. 247а.
- 19 Там же, рук. № 2751, с. 193а.
- 20 Там же, рук. № 1142, с. 148а.
- 21 Там же, с. 204а.
- 22 Там же, рук. № 4696, с. 94б.
- 23 Там же, с. 240б—241а.
- 24 Там же, рук. № 1142, с. 4б.
- 25 См. там же.
- 26 Там же, рук. № 4696, с. 223а.
- 27 См. «Вестник Матенадарана», 1956, № 3, с. 298.
- 28 Там же, рук. № 2173, с. 103б—104а.
- 29 Там же, с. 70б.
- 30 Там же с. 258а.
- 31 Там же, рук. № 2939, с. 266а.
- 32 Там же, рук. № 2173, с. 381а.
- 33 Там же, с. 1б.
- 34 Там же, с. 135а.
- 35 Там же, с. 106б.
- 36 См. *А. Кцоян*, указ. статья.
- 37 Матенадаран, рук. № 2173, с. 322б.
- 38 *Ованес Ерзынкаци*. Выдержки из книг мусульманских философов («Вестник Матенадарана», № 4, с. 303).
- 39 Матенадаран, рук. № 2173, с. 261а.
- 40 «История философии», 1940, т. I, с. 466. См. также *О. В. Трахтенберг*. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, М., 1957, с. 107. *Ю. Баргош*. Фома Аквинский, М., 1966, глава пятая.
- 41 Матенадаран, рук. № 3201, с. 149б—162б.
- 42 Там же, с. 144а.
- 43 Там же, с. 145б—146а.
- 44 Там же, с. 171б—172а.
- 45 Там же, с. 144а.
- 46 *Ваграм Рабуни*. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 233.

- 74 Матенадаран, рук. № 1480, с. 96а.
 48 Там же, рук. № 1931, с. 20б.
 49 Там же, рук. № 1919, с. 130—137б.
 50 Там же, рук. № 59, с. 270б.
 51 *Ваграм Рабуни*. Анализ «Категорий», с. 7.
 52 Рукопись № 4268, с. 371а.
 53 Там же, с. 371б.
 54 *Ваграм Рабуни*. Анализ «Категорий»..., с. 93.
 55 Там же, с. 207—209.
 56 Матенадаран, рук. № 4268, с. 375б—376а.
 57 *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий»..., с. 298—300.
 58 Матенадаран, рук. № 6573, с. 164а.
 59 Там же, с. 171б—172б.
 60 Там же, с. 172б—173а.
 61 Там же, с. 163б.
 62 Там же, с. 164а. Эти положения повторяются и в других работах Воротнеци (см. рук. № 6573, с. 135б—136а; № 4268, с. 161б).
 63 Там же, рук. № 6573, с. 120а.
 64 Там же, рук. № 4268, с. 150а.
 65 Там же, рук. № 1760, с. 309б.
 66 Там же, рук. № 6573, с. 241б.
 67 Там же, с. 242а.
 68 См. там же, с. 242а—243б, а также рук. № 1760, с. 310а—310б.
 69 Там же, с. 243б.
 70 См. там же, с. 244а.
 71 *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий»..., с. 155.
 72 Матенадаран, рук. № 6573, с. 199б.
 73 Там же, с. 135б.
 74 *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий»..., с. 265.
 75 Матенадаран, рук. № 4268, с. 177а.
 76 *Иоанн Воротнеци*, Анализ «Категорий»..., с. 132—134.
 77 *Аристотель*. Соч., т. 2, М., 1978, с. 93—94.
 78 Матенадаран, рук. № 4268, с. 149а.
 79 Там же, с. 156а.
 80 Там же, с. 150б.
 81 Там же, с. 149б.
 82 Там же.
 83 См. там же.
 84 Там же.
 85 В средневековой Армении на древнеармянском языке (грабаре) это понятие выражали словами *ափտ*, *չորր*: Воротнеци объясняет именно эти слова.
 86 Там же, с. 150а—150б.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

- 1 *Езник Кохбаци*. Книга опровержений. Пер., предисл. и примеч. В. К. Чалояна. Ереван, 1968, с. 10б.
 2 *Нерсес Шнорали*. Всеобщее послание. Иерусалим, 1971, с. 287, (на арм. яз.).
 3 Матенадаран, рук. № 1142, с. 74а.
 4 Там же, рук. № 4694, с. 10б.
 5 Там же, с. 197а.
 6 Там же, с. 385а.
 7 Там же, с. 20а.
 8 Там же, с. 175а.
 9 Там же, рук. № 2173, с. 187а.
 10 Там же, рук. № 6573, с. 259б.
 11 Там же, с. 260а.
 12 См. там же.
 13 См. там же.
 14 Там же, рук. № 1701, с. 16б.
 15 Там же, рук. № 2595, с. 275а.
 16 Там же, рук. № 7, с. 103а.
 17 Там же, рук. № 2595, с. 270б.
 18 Там же, с. 263б.
 19 См. там же, рук. № 777, с. 122б—124а.
 20 Там же, рук. № 1142, с. 143б.
 21 Там же, с. 71б.
 22 Там же.
 23 Там же, с. 153а.
 24 Там же, с. 187б.
 25 Там же, с. 296а—296б.
 26 Там же, с. 116б.
 27 См. там же, с. 72а.
 28 См. там же, с. 205б.
 29 См. там же, с. 225б.
 30 Там же.
 31 Там же, с. 224а.
 32 См. там же, с. 154б.
 33 Там же, рук. № 4694, с. 567а.
 34 *Корюн, Мамбрэ, Давид*. Сочинения древних авторов, Венеция, 1847, с. 24—25 (на арм. яз.).
 35 Там же, с. 549.
 36 Там же, с. 3б.
 37 См. там же, с. 52б.
 38 См. там же, с. 55, 524, 536, а также рук. № 1142, с. 189б и др.
 39 См. там же, с. 45.
 40 «Речь Нерсеса Ламбронаци». Венеция, 1812, с. 152 (на арм. и лат. яз.).

- 41 *А. Иоаннисян*. Очерки истории армянской освободительной мысли, кн. 1, Ереван, 1957, с. 270 (на арм. яз.).
- 42 «Речь Нерсеса Ламбронаци», с. 152.
- 43 Там же, с. 158.
- 44 Размышления о литургии с пояснениями *Нерсеса Ламбронаци*, Иерусалим, 1842, с. 22.
- 45 Там же.
- 46 «Письмо *Нерсеса Ламбронаци* к ...Левону». («Знаменитые писатели»), Венеция, 1865, с. 220, (на арм. яз.).
- 47 Матенадаран, рук. № 1142, с. 218б.
- 48 Там же, с. 217а—218б, а также рук. № 4694, с. 95б.
- 49 Там же, рук. № 2173, с. 90а.
- 50 Там же, с. 91а.
- 51 Там же, рук. № 848, с. 108б.
- 52 Там же, рук. № 2173, с. 13а.
- 53 См. там же, с. 97б—98б.
- 54 См. там же, с. 100а.
- 55 Там же, рук. № 848, с. 110а—110б.
- 56 Там же, рук. № 2173, с. 99б.
- 57 См. там же.
- 58 См. там же, с. 99б. 297а и др.
- 59 См. там же, с. 21а—21б.
- 60 Там же, рук. № 2329, с. 294а.
- 61 Там же, рук. № 2173, с. 258а.
- 62 См. там же, с. 182а, а также рук. № 2329, с. 233б.
- 63 См. там же, рук. № 2575, с. 303б—304а.
- 64 Там же, с. 305а.
- 65 См. *А. Срапян*, Ованес Ерзынкаци. Исследования и тексты, Ереван, 1958, с. 161—162 (на арм. яз.).
- 66 Матенадаран, рук. № 2173, с. 317а—317б.
- 67 *Ваграм Рабуни*, Речь при коронации Левона III царем Киликии (журн. «Арагат», 1869, № А, с. 37, на арм. яз.).
- 68 Там же, с. 9.
- 69 См. там же, с. 75—76.
- 70 Матенадаран, рук. № 6573, с. 199б.
- 71 Там же, с. 244б., а также рук. № 1760, с. 304б.
- 72 См. там же, рук. № 1760, с. 304б.
- 73 См. *Иоанн Воротнеци*. Анализ «Категорий»..., с. 223.
- 74 См. Матенадаран, рук. № 923, с. 97а—101б.
- 75 Там же, с. 97а.
- 76 Там же, с. 98б.
- 77 Там же, с. 101а.
- 78 Там же, с. 101а—101б.
- 79 Там же, рук. № 6573, с. 190б.

- 80 Там же, с. 245а.
- 81 См. там же, рук. № 1760, с. 305а.
- 82 См. там же, с. 305б.
- 83 См. там же, с. 306а.
- 84 Там же, рук. № 6573, с. 244б.
- 85 Там же, рук. № 1760, с. 306б.
- 86 Там же.
- 87 Там же, с. 289а.
- 88 Там же, с. 290а.
- 89 См. там же, с. 290б.
- 90 См. там же, с. 300а.
- 91 Там же, с. 301а.
- 92 Там же, с. 301а—301б.
- 93 Там же, с. 302а.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

- 1 Из указанных интерпретаций одна издана. См. «Анонимное толкование «Категорий» Аристотеля, сводный текст С. П. Лалафаряна и В. К. Чалояна, пер. с древнеарм. С. С. Аревшатяна, Ереван, 1961.
- 2 См. *А. С. Ахманов*. Логическое учение Аристотеля, М., 1960, гл. IV.
- 3 *Аристотель*. Категории, с. 4.
- 4 *Ваграм Рабуни*. Анализ «Категорий» Аристотеля, с. 25.
- 5 Там же, с. 33—35.
- 6 Там же, с. 55.
- 7 Там же, с. 35.
- 8 *Аристотель*, Категории, с. 54.
- 9 Матенадаран, рук. № 59, с. 261б.
- 10 См. там же, с. 252б.
- 11 Под наивысшим родом подразумевается родовое понятие, выше которого не может быть рода.
- 12 В средневековой армянской литературе такие понятия назывались «*միջինը*» (среднее) или «*բնի միջինը*» (здесь—взаимосвязанные).
- 13 Матенадаран, рук. № 59, с. 251б.
- 14 *Ваграм Рабуни*. Анализ «Категорий»..., с. 53.
- 15 См. Матенадаран, рук. № 59, с. 254б.
- 16 *Ваграм Рабуни*. Анализ «Категорий»..., с. 199.
- 17 См. Матенадаран, рук. № 59, с. 271б.
- 18 Там же, с. 254а.
- 19 См. «Корюн, Мамбрэ, Давид. Сочинения древних авторов». Венеция, 1833, с. 461—464 (на арм. яз.), что соответствует гл. I—IV рус. пер. (См. *Аристотель*. Соч., т. 2, М., 1978, с. 93—95).
- 20 См. там же, с. 464—478, что соответствует гл. IV—XI рус. пер. (См. *Аристотель*. Соч., т. 2, с. 95—107).

- 21 См. там же, с. 478—486, что соответствует гл. XII—XIV рус. пер. (См. *Аристотель*. Соч., т. 2, с. 108—116).
- 22 Матенадаран, рук. № 4268, с. 185а.
- 23 «Журнал Министерства народного просвещения», 1891, январь, с. 60—61.
- 24 *Н. И. Кондаков*. Логический словарь. М., 1971, с. 343, «Об истолковании».
- 25 Матенадаран, рук. № 4268, с. 220б.
- 26 Там же, рук. № 6573, с. 166б.
- 27 См. там же.
- 28 Там же, рук. № 4268; с. 160а—160б.
- 29 Для Ваграма Рабуни см. рук. № 4268, с. 371б; для Иоанна Воротнеци—рук. № 4268, с. 156б.
- 30 См. Матенадаран, рук. № 59, с. 222а.
- 31 См. рук. № 4268, с. 157а.
- 32 См. рук. № 59, с. 222б, а также рук. № 4268, с. 371б—372а.
- 33 См. рук. № 4268, с. 158а—161а.
- 34 Там же, с. 166а.
- 35 Там же, с. 180б.
- 36 Там же, с. 166а—166б.
- 37 Там же, с. 222б.
- 38 См. там же, рук. № 59, с. 226а—227б.
- 39 Там же, рук. № 4268, с. 152а.
- 40 Там же, рук. № 59, с. 224б.
- 41 См. *Аристотель*. Соч., т. 2, с. 96, что соответствует гл. III и началу гл. IV раздела «*Յիշիցի բնիք*» арм. пер. V—VI вв.
- 42 Там же.
- 43 Матенадаран, рук. № 59, с. 233а.
- 44 Там же, с. 232б.
- 45 См. там же, рук. № 4268, с. 178б.
- 46 См. там же, с. 167а.
- 47 Там же, с. 181а.
- 48 См. там же.
- 49 Для Ваграма Рабуни см. рук. № 59, с. 225а—225б; для Иоанна Воротнеци—рук. № 4268, с. 170а—171б.
- 50 Матенадаран, рук. № 4268, с. 169б.
- 51 Там же, с. 178б.
- 52 См. там же, с. 179б.
- 53 Там же, с. 207а.
- 54 Там же.
- 55 Там же, рук. № 59, с. 232б.
- 56 Там же, с. 233а—233б.
- 57 См. *Н. И. Кондаков*. Логический словарь, с. 274.
- 58 Матенадаран, рук. № 4268, с. 375б.
- 59 Там же, рук. № 59, с. 234б.
- 60 Там же, рук. № 4268, с. 214а.
- 61 Там же, с. 219а.
- 62 См. там же, с. 217а.

БИБЛИОГРАФИЯ

І. ИСТОЧНИКИ

А. Институт древних рукописей—Матенадаран им. Месропа Маштоца при Совете Министров Армянской ССР

1. Рукописи, содержащие труды Иоанна Саркавага: № 7, 777, 2595, 2751, 5259, 5619.
2. Рукописи, содержащие труды Нерсеса Ламбронаци: № 502, 1142, 2602, 4694, 5650.
3. Рукописи, содержащие труды Ованеса Ерзынкаци: № 627, 848, 1147, 2173, 2329, 2575, 2939, 3069.
4. Рукописи, содержащие труды Ваграма Рабуни: № 59, 621, 627, 631, 734, 771, 1480, 1683, 1919, 1931, 2332, 3201, 3883, 4132, 4268, 5032, 6906, 8763.
5. Рукописи, содержащие труды Иоанна Воротнеци: № 923, 1233, 1701, 1760, 1931, 4268, 6573.
6. Другие рукописи: № 437, 644, 1053, 1480, 1659, 1684, 2059, 2170, 2271, 2686.

Б. Изданные тексты и научные переводы

- Մրցանակյան Ա. Ք., *Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Երևան, 1956*
(Абраамян А. Г. Труды Ованеса Имастасера. Ереван, 1956).
- Адонц Н. Дниосий Фракийский и армянские толкователи. СПб., 1915
- Յնանիս Ծիբախցի, *Տիեզերագրություն և տոմար. Հրատ. Աշ. Աբրահամյան, Երևան, 1940:*
(Анания Ширакаци. Космография и календарь. Изд. А. Абраамяна, Ереван, 1940).
- Анания Ширакаци. Космография. Пер. с древнеарм., предисловие и коммент. К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатына. Ереван, 1962.
- «Անանյան մեկնությունն «Ստորագրությանց» Արիստոտելի». Համահավաք բնագիրը Ս. Պ. Լալախարյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, առաջարանը և խմբագրությունը Վ. Կ. Չալոյանի, թարգմանությունը դրամարից սուսերեն Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1961:
- (Анонимное толкование «Категории» Аристотеля. Сводный текст С. П. Лалафаряна и В. К. Чалояна, предисловие и редакция В. К. Чалояна, пер. с древнеарм. С. С. Аревшатына, Ереван, 1961).
- Аристотель*. Сочинения в четырех томах, т. 1, М., 1976; т. 2, М., 1978; т. 3, М., 1981.
- Аристотель*. Об истолковании. Пер. Э. Радлова. «Журнал Министерства народного просвещения», СПб., январь—февраль, 1891 г.
- Аристотель*. Категории. Пер. А. Кубицкого. М., 1939.
- Аристотель*. Аналитики. Первая и Вторая. Пер. с греч. Б. А. Фохта. М., 1952.
- «Армянский Судебник Мхитара Гоша». Пер. с древнеарм. А. А. Паповяна ред. вступ. статья и примеч. Б. М. Арутюняна, Ереван, 1954.

- Արեշատյան Ս. Հովհաննես Երզնկացու իմաստասիրական անհայտ աշխատությունը, «Բանբեր Մատենադարանի», 1958 № 4:
- (Аревшатын С. С. Неизвестное философское сочинение Иоаннеса Ерзынкаци. «Банбер Матендагарани», 1958 № 4:
- Բաղդասարյան Է., Գեորգ Սկեռացու վարրը, «Բանբեր Մատենադարանի», 1964, № 7:
- (Багдасарян Э. М. Житие Георга Скеврати. «Вестник Матенадарана», 1964, № 7).
- Բաղդասարյան Է. Որոտնեցու դավանաբանական գրությունը Կոստանդին Ե Սսեցի կաթողիկոսին, «Էջմիածին», 1973, № 2:
- (Багдасарян Э. М. Догматическое письмо Воротнеци католикозу Константину V, уроженца Сиса. «Эчмнадзин», 1973, № 2).
- Բասիլի Կեսարացի, ճառք վան վեցօրեայ արարչութեանն, Վենետիկ, 1830:
- (Василий Кесарийский. Слово о шести днях творения. Венеция, 1830).
- «Введение» к «Категориям» финикийца Порфирия, (в кн.: Аристотель, Категории, М., 1939).
- «Գրիգոր Մագիստրոսի րիթերը». Հրատ. Կ. Կոստանեանց, Աղէքսանդրապոլ, 1910:
- (Григор Магистрос. Письма. Изд. К. Костанянц. Александрополь, 1910).
- Գրիգոր Տղա, Բանաստեղծություններ և պոեմներ. Աշխատասիրությամբ Ա. Շ. Մնացականյանի, Երևան, 1972:
- (Григор Тга. Стихотворения и поэмы. Текст подготовил и снабдил предисловием А. Ш. Мнацаканян. Ереван, 1972).
- Դավիթ Անյաղը, Սահմանք իմաստասիրութեան: Քննական բնագիրը, ուսանողների թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս.Ս. Արեշատյանի, Երևան, 1960:
- (Давид Непобедимый. Определения философии. Сводный критический текст, пер. с древнеарм., предисловие и коммент. С. С. Аревшатына, Ереван, 1960).
- Դավիթ Անյաղը, Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտէլի: Համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսանողների, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արեշատյանի, Երևան, 1967:
- (Давид Непобедимый. Толкование «Аналитики» Аристотеля. Сводный критический текст, пер. с древнеарм., предисловие и примеч. С. С. Аревшатына, Ереван, 1967).
- Դավիթ Անյաղը, վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի: Համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ուսանողների, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արեշատյանի, Երևան, 1976:
- Դավիթ Անախտ. Анализ «Введения» Порфирия. Сводный критический текст, пер. с древнеарм., предисловие и примеч. С. С. Аревшатына, Ереван, 1976).
- Դավիթ Անախտ. Сочинения. М., 1975.
- Էգիշե. О Вардане и войне армянской. Пер. с древнеарм. акад. И. А. Орбели, Ереван, 1971.
- Էջնիկ Կոխբազի. Книга опровержений. Пер. предисловие и примеч. В. К. Чалояна, Ереван, 1968.

- Խաչիկյան Լ. Ս., Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւն» աշխատությունը, Երևան, 1945 (անտիպ., թվեկամական դիտարկումով):
- (Хачикян Л. С. Сочинение Егеше «Толкование Бытия», Ереван, 1945 (машинопись, канд. дис.).
- Խաչիկյան Լ. Ս., ԺԳ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Երևան, 1950:
- (Хачикян Л. С. Памятные записи рукописей XIV века, Ереван, 1950).
- Խաչիկյան Լ. Ս., ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մաս 1, Երևան, 1955:
- (Хачикян Л. С. Памятные записи рукописей XV века, часть I, Ереван, 1955).
- Խաչիկյան Լ. Ս., Գրիգոր Պարթևի վերագրված Հարցումը որպես հայ մատենագրության երախայրիք, «Բանբեր Մատենադարանի», 1964, № 7:
- (Хачикян Л. С. Приписываемое Григору Партеву «Вопрошенне» как первенец армянской письменности. «Вестник Матенадарана», 1964, № 7).
- Կորյուն, Մամբրէ, Դավիթ. («Մատենագրութիւնը նախնաց»), Վենետիկ, 1833:
- (Корюн, Мамбрэ, Давид. Сочинения древних авторов, Венеция, 1833).
- «Հերմեայ եռամէծի առ Ասկղեպիոս սահման», «Բանբեր Մատենադարանի», 1956, № 3:
- («Определения Гермеса трисмегиста Асклепию». «Вестник Матенадарана», 1956, № 3).
- Հովհաննես Երզնկացի, Տեսրակ համառոտ և ի իմաստնախոհ բանիւր, նոր-նախիջեվան, 1792:
- (Ованес Ерзынкаци. Небольшая тетрадь, полная мудрых мыслей, Нов. Нахичевань, 1792).
- «Յովհաննէս Որոտնեցու վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի». Համահավաք տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Կ. Չալոյանի, թարգմանությունը Ա. Ա. Աղամյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, Երևան, 1956:
- (Иоанн Воротнеци. Анализ «Категорий» Аристотеля. Сводный текст, предисловие и примеч. В. К. Чалояна, пер. А. А. Адамяна и В. К. Чалояна, Ереван, 1956 г.).
- «Համառոտ վերլուծութիւն Պորփիրի դժուարալուծիցն, ի յերկասիրութեանէ մէծ հետորին Հայոց Յովհաննէս Որոտնեցու վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտէլի», Երևան, 1956:
- («Краткий анализ многотрудных вопросов Порфирия. Из сочинения великого армянского ритора Иоанна Воротнеци». Анализ «Категорий» Аристотеля, Ереван, 1956).
- «Հովհաննէս Որոտնեցու հասարակ ի բանից իմաստասիրաց», «Բանբեր Մատենադարանի», 1956, № 3:
- (Иоанн Воротнеци. Сочинение, составленное из высказываний философов (об элементах). «Вестник Матенадарана», 1956, № 3).
- Մխիտար Գերացի. Утешение при лихорадках. Ереван, 1968.
- «Մխիթարայ Այրիվանեցու Պատմութիւն Ժամանակագրական», Ս. Պետերբուրգ, 1867:
- (Мхитар Айриванеци. Хронологическая история, СПб., 1867).
- Յովսէփեան Գ. Հիշատակարան ձեռագրաց, Անթիլիաս, 1951:
- (Овсепян Г. Памятные записи рукописей, Антилиас, 1951).
- «Ատենարանութիւն սրբոյն Ներսէսի կամբրոնացու», Վենետիկ, 1812:
- («Речи Нерсеса Ламбронаци». Венеция, 1812).

Ներսես Լամբրոնացի, *Մեկնութիւն սրբոց երկոտասան մարգարէից*, Կ. Պոլիս, 1825:
(*Нерсес Ламбронаци*. Толкование двенадцати святых апостолов, Константинополь, 1825).

«Ներսէի Լամբրոնացոյ ատենաբանութիւն և թուղթ և ճարք», Վենետիկ, 1838:
(*Нерсес Ламбронаци*. Речи и письма. Венеция. 1838).

«Թուղթ ի Ներսէէ արքեպիսկոպոսէ կիլիկեցոյ Տարսոնի, պատասխանի Ոսկան արգելական ճգնաւորի ի մեծն Անտիոք», «Խորհրդածութիւն սրբական պատարագի», Երուսաղէմ, 1842:

(«*Письмо Нерсеса*, архиепископа киликийского Тарсона, в ответ отшельнику Воскану из Антиоха». «Размышления о литургии», Иерусалим, 1842).

«Խորհրդածութիւն սրբական պատարագի, բացատրութեամբ Ներսէի Լամբրոնացոյ Երուսաղէմ, 1842:

(«Размышления о литургии с пояснениями *Нерсеса Ламбронаци*», Иерусалим, 1842).

«Ներսէի Լամբրոնացոյ Տարսոնի եպիսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցոյ», Վենետիկ, 1847:

(«Размышления о церковных порядках *Нерсеса Ламбронаци*, епископа Тарсона». Венеция, 1847).

Ն. Լամբրոնացոյ *Հարցաքննութիւն առ օրէնս Քրիստոսի»* Վենետիկ, 1847:

(*Н. Ламбронаци*. Обсуждение заповедей Христа. Венеция, 1847).

Ներսես Լամբրոնացի, *Գովեստ ներբողական պատմողական բանի լաղազս վարուց մեծի հայրապետին տեառն Ներսեսի Կլայեցոյ հայոց կաթողիկոսի, «Թուղթ ընդհանրական»*, Էջմիածին, 1865:

(*Нерсес Ламбронаци*. Ода Восхваления в повествовательной форме о жизни великого патриарха Нерсеса Клаеци (Шнорали), католикоса армян, «Письмо, адресованное всем», Эчмиадзин, 1865).

«Ներսէի Լամբրոնացոյ Թուղթ առ... Լեոն», «Ընտիր մատենագիրք» Վենետիկ, 1865:
(«*Письмо Нерсеса Ламбронаци к... Левону*». «Знаменитые писатели». Венеция, 1865).

«Քաղաքային օրէնք Ներսէի Լամբրոնացոյ», Պարիս 1907:
(*Нерсес Ламбронаци*. Гражданские законы. Париж, 1907).

Ներսես Լամբրոնացի, *Վարք սրբոց առնն Աստուծոյ Գրիգորի Նարեկացոյ, «Հանդիս մասորհար»*, 1940:

(*Нерсес Ламбронаци*. Житие... Григора Нарекаци. «Андес амсорэа», 1940).

Ներսես Շնորհալի, *Ընդհանրական թուղթք*, Երուսաղէմ, 1871:

(*Нерсес Шнорали*. Всеобщее послание. Иерусалим, 1871).

Միմէն Ջուղայեցի, *Գիրք տրամաբանութեան, Կոստանդնուպոլիս*, 1728:

(*Симеон Джугаеци*. Книга логики. Константинополь, 1728).

«Մերատ Սպարապետի Տաբեգիբէ», Վենետիկ, 1956:

(*Смбат Спарает*. Летопись. Венеция, 1956).

Մալլյան Ա., *Հովհաննես Երզնակցի. Ուսումնասիրություն և բնագրեր*, Երևան, 1958:

(*Срапян А.* Ованес Ерзынкаци. Исследования и тексты. Ереван, 1958).

«Վահրամայ Բարունայ Պատմութիւն Ռուբինեանց», Փարիզ, 1959:

(*Ваграм Рабуни*. История Рубенидов. Париж, 1959).

Վահրամ Բարունու ճարք Լեոն Երրորդին Կիլիկիայի թագավոր օծելիս, «Արարատ», 1868, նո. 1, նո. Ժր, 1869 նո. նո. Ա.-Ե:

(*Ваграм Рабуни*. Речь при коронации Левона III царем Киликии, Журн. «Ара-рат», 1868, № 7, № 12, 1869, № 1—5).

Վահրամ Բարունի, *Լուծմունք «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի. Համահավաք բնական բնագիրը, թարգմանութունը զբարբարից սուսերեն, առաջարանը և ծանոթագրութունները* Գ. Հ. Գրիգորյանի, Երևան, 1967:

(*Ваграм Рабуни*. Анализ «Категорий» Аристотеля. Критический текст, пер. с древнеарм., предисловие и примеч. Г. О. Григоряна, Ереван, 1967).
Платон. Соч., в трех томах, М., 1968—1972.

II. ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Արեղյան Մ., *Հայոց եին գրականության պատմություն. հատոր 1-ին*, Երևան, 1944, հատոր, 2-րդ 1946:

(*Абебян М.* История древнеармянской литературы, т. I, Ереван, 1944; т. II, 1946).

Աբրահամյան Ա., *Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը*, Երևան, 1956:

(*Абрамян А. Г.* Труды Ованеса Имастасера, Ереван, 1956).

Ադամյան Ա. А. Эстетические воззрения средневековой Армении. Ереван, 1955.

Ալիշան Գ., *Հայագատում (պատմիչք և պատմութիւն հայոց)*: Վենետիկ, 1901:

(*Алишан Г.* Айапатум (историки и история Армении), Венеция, 1901).

Ալիշան Գ., *Յուշիկը հայրենեաց հայոց, հատ. Բ*, Վենետիկ, 1921:

(*Алишан Г.* Сведения о прошлом Армении, т. Б. Венеция, 1921).

Ալիշան Գ., *Սրտական, Վենետիկ, 1893:*

(*Алишан Г.* Сисакан, Венеция, 1893).

Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. М., 1960.

Ակինյան Ն., *Ներսես Լամբրոնացի, Վիեննա, 1956:*

(*Акинян Н.* Нерсес Ламбронаци. Вена, 1956).

Անտոյան Հ., *Հայոց անձնանունների բառարան*, հ. 1-ին, Երևան, 1942. հ. 2-րդ, 1944, հ. 3-րդ, 1946, հ. 4-րդ, 1948, հ. 5-րդ, 1958:

(*Ачарян Р.* Словарь армянских личных имен, т. I, Ереван, 1942; т. II, 1944; т. III, 1946; т. IV, 1948; т. V 1958).

Առաքելյան Բ. Ն., *Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում 9—13-րդ դարերում. հատ. 1-ին*, Երևան, 1958, հատ. 2-րդ, Երևան, 1964:

(*Аракелян Б. Н.* Города и ремесла Армении в IX—XIII вв., т. I, Ереван, 1958; т. II, Ереван, 1964).

Արեւիստյան Ս. Ս. *Փիլոսոֆիկական հայացքները Գրիգոր Կաթողիկոսի, Երևան, 1957.*

Արեւիստյան Ս. Ս., *Նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում*, «Բանբեր Մատենագարանի», 1962, նո. 6:

(*Аревшатян С. С.* Возникновение и развитие номинализма в средневековой Армении. «Вестник Матенадарана», 1962, № 2).

Արեւիստյան Ս. Ս. *Փորմավորումը փիլոսոֆիկական գիտության մեջ*, Երևան, 1973.

- Аревшатын С. С. К истории философских школ средневековой Армении, Ереван, 1980.
- Бабаян Л. О. Социально-экономическая и политическая история Армении в XIII—XIV веках. М., 1969.
- Баргош Ю. Фома Аквинский. М., 1966.
- Բարթիկյան Հ., Նոր նյութեր Կիլիկիայի հայկական պետության և Բյուզանդիայի փոփոխարարությունների մասին, «Բանբեր Մատենադարանի», 1958, № 4:
- (Бартикян Г. Новые материалы о взаимоотношениях между Киликийским армянским государством и Византией. «Вестник Матенадарана», 1958, № 4).
- Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.
- Բոնեգալյան Ս. Վ., Սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունները Կիլիկյան Հայկական պետությունում, Երևան, 1973:
- (Борназян С. В. Социально-экономические отношения в Киликийском армянском государстве. Ереван, 1973).
- Գարբիելյան Հ. Գ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հատ. 2-րդ, Երևան, 1953:
- (Габриелян Г. Г. История армянской философской мысли, т. 2. Ереван, 1958).
- Гегель, Сочинения, т. X, М., 1932.
- Գրիգորյան Գ. Հ., Հովհաննես Իմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1958, № 3:
- (Григорян Г. О. Философские взгляды Иоанна Имастасера. «Историко-филологический журнал» АН АрмССР, 1958, № 3).
- Գրիգորյան Գ. Հ., Հովհաննես Սարկավազի բարոյագիտական հայացքները, «Էջմիածին» ամսագիր, 1959, № 1:
- (Григорян Г. О. Этические воззрения Ованеса Саркавага. Журн. «Эчмиадзин», 1959, № 1).
- Գրիգորյան Գ. Հ. Հովհաննես Երզնկացու փիլիսոփայական հայացքները, Երևան, 1962:
- (Григорян Г. О. Философские воззрения Ованеса Ерзынкаци, Ереван, 1962).
- Գրիգորյան Գ. Հ., Վահրամ Բարոնու փիլիսոփայությունը, Երևան, 1969:
- (Григорян Г. О. Философия Ваграма Рабуни, Ереван, 1969).
- Григорян Г. О. Философская мысль в Армении в эпоху развитого феодализма (X—XIII вв.). Автореф. докт. дис., Ереван, 1972.
- Գրիգորյան Գ. Հ., Ներսես Լամբրոնացու փիլիսոփայական հայացքները, «Լրբեր» Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հասարակական գիտությունների, 1975, № 4:
- (Григорян Г. О. Философские воззрения Нерсеса Ламбронаци. «Вестник» обществ. наук АН АрмССР, 1975, № 4).
- Գրիգորյան Գ. Հ., Հասարակական-փիլիսոփայական միտքը Հայկական Կիլիկիայում (12-րդ դ. երկրորդ կես), Երևան, 1979:
- (Григорян Г. О. Общественно-философская мысль в Армянской Киликии (вторая пол. XII в.), Ереван, 1979).
- Գրիգորյան Գ. Հ. Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Երևան, 1980:
- (Григорян Г. О. Философское учение Иоанна Воротнечи, Ереван, 1980).
- Գրիգորյան Գ. Հ., Արիստոտելի աշխատությունների մեկնությունները միջնադարյան Հայաստանում. («Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը» ժողովածվում), Երևան, 1980:
- (Григорян Г. О. Интерпретация трудов Аристотеля в средневековой Армении. (в сб.: «Аристотель и армянская философия», Ереван, 1980).
- Գրիգորյան Գ. Հ., Գավիթ Անհաղթը և միջնադարյան հայ փիլիսոփայական միտքը «Լրբեր» Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հասարակական գիտությունների, 1980, № 5:
- (Григорян Г. О. Давид Анахт и средневековая армянская философская мысль. «Вестник» обществ. наук АН АрмССР, 1980, № 5).
- Գրիգորյան Գ. Հ. Գրիգոր Մագիստրոսը որպես փիլիսոփա, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1982 № 1:
- (Григорян Г. О. Григор Магистрос как философ. «Историко-филологический журнал» АН АрмССР, 1982, № 1).
- Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока, М., 1966.
- Զարբանալյան Գ., Մատենադարան հայկական թարգմանության նախնաց, Վենետիկ 1889:
- (Зарбаналян Г. Библиотека древнеармянских переводов. Венеция, 1889).
- Զարբանալյան Գ. Հայկական հին դպրոցների պատմություն, Վենետիկ, 1897:
- (Зарбаналян Г. История древнеармянской литературы, Венеция, 1897).
- Զամինյան Ա., Հայ գրականության պատմություն, Նոր-Նախիջևան, 1914:
- (Заминян А. История армянской литературы, Новая Нахичевань, 1914).
- Зубов А. П. Аристотель, М., 1963.
- «История философии», под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина, т. 1, 1940.
- Խաչիկյան Լ. Ս., 1280 թվականին երզնկայում կազմակերպված «եղբայրությունը» («Տեղեկագիր» շՍՀ ԳԱ, հասարակական գիտություններ, 1951, № 12):
- (Хачикян Л. С. Устав братства, созданного в городе Ерзынке в 1280 г. «Известия» АН АрмССР, обществ. науки, 1951, № 12).
- Խաչիկյան Լ., Արտագի հայկական իշխանությունը և Սործորի դպրոցը, «Բանբեր Մատենադարանի», 1973, նո. 11:
- (Хачикян Л. С. Артазское армянское княжество и Цорцорская школа. «Вестник Матенадарана», 1973, № 11).
- Խաչիկյան Լ., Քոնայի հոգևոր-մշակութային կենտրոնը և Հովհաննես Քոնեցու գործունեությունը. (Յովհաննես Գոնեցի, Յաղազ քերականին, Երևան, 1977 զրբում):
- (Хачикян Л. С. Культурный центр в Кырне и научная деятельность Иоаннеса Крнеци, в кн.: Иоаннес Крнеци, О грамматике, Ереван, 1977).
- Կյուլեսերյան Բ., Հովհաննես Երզնկացի, «Բիրակն», 1903:
- (Кюлесерян Б. Ованес Ерзынкаци. «Бюраки», 1903).
- Կյուլեսերյան Բ., Ներսես Լամբրոնացի. «Բիրակն», 1904:
- (Кюлесерян Б. Нерсес Ламбронаци. «Бюраки», 1904).
- Կոզյան Հ. Ս., Հայոց եկեղեցին, Բեյրութ, 1961:
- (Козян А. С. Армянская церковь. Бейрут, 1961).
- Кондаков Н. И. Логический словарь, М., 1971.
- Կոչոյան А. Некоторые естественнонаучные взгляды армянских авторов в эпоху расцвета феодальных отношений. «Известия» АН АрмССР, бнол. и сельхоз. науки, 1958, № 11.

Հափարյան Գ., *Ներսես Շնորհալի, Երևան, 1964:*
 (Акопян Г. Нерсес Шнорали, Ереван, 1964).

Հափարյան Գ., *Ներսես Լամբրոնացի, Երևան, 1971:*
 (Акопян Г. Нерсес Ламбронаци, Ереван, 1971).

Հաղարյունյան Հ. Ա., *Հայաստանը 9—11-րդ դարերում, Երևան, 1959:*
 (Арутюнян А. А. Армения в IX—XI вв., Ереван, 1959).

Հովհաննիսյան Ա. Գ., *Գրվազներ հայ աղատազրական մարի պատմություն. Գիրք արև-
 ջին, Երևան, 1957:*
 (Иоаннисян А. Г. Очерки истории армянской освободительной мысли, кн.: пер-
 вая, Ереван, 1957).

Маковельский А. О. История логики, М., 1967.

Մանանդյան Հ., *Յոնաթան դարոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928:*
 (Манандян Я. Грекофильская школа и этапы ее развития, Вена, 1928).

«Մատենադարանի դիտական նյութերի ժողովածու», 1941, հո. 1:
 («Сборник научных статей Матенадарана», 1941, № 1).

Մикаелян Г. Г. История Киликийского армянского государства, Ереван, 1952.

Մովսիսյան Ա. Խ., *Ուրվագներ հայ դարոցի և մանկավարժության պատմության,
 Երևան, 1958:*
 (Мовсисян А. Х. Очерки истории армянской школы и педагогики, Ереван, 1958).

Ռսկյան Հ., *Հովհաննես Սարկավազի կյանքը, «Հանդես Ամսորեսալ», 1925:*
 (Воскян А. Жизнь Ованеса Саркавага, «Андес амсорэа», 1925).

Չալոյան В. К. Философия Давида Непобедимого. Ереван, 1946.

Չալոյան В. К. История армянской философии, Ереван, 1959.

Պողոսյան Ա., *Հայաստանը զարգացած ֆեոդալիզմի շրջանում, 9—13-րդ դ. Երևան 1958:*
 (Погосян С. П. Армения в период развитого феодализма, IX—XIII вв., Ереван,
 1958).

Պրապյան Ա., *Պլուզ և Օործորեցի Հովհաննես Երզնկացիները, «Տեղեկագիր» Հայկ. ՍՍՀ
 ԳԱ, հասարակական գիտություններ, Երևան, 1957, նո 5:*
 (Срапян А. Плуз и Ованес Ерзынкаци. «Известия» АН АрмССР обществ. науки,
 Ереван, 1957, № 5).

Սրապյան Ա., *Հովհաննես Երզնկացի, Ուսումնասիրություն և բնագրեր, Երևան, 1958:*
 (Срапян А. Ованес Ерзынкаци, исследования и тексты. Ереван, 1958).

Соколов В. В. Средневековая философия, М., 1979.

Трахтенберг О. В. Очерки по истории западноевропейской средневековой фило-
 софии, М., 1957.

Բյուրանեան Հ., *Երիզա և Եկեղեց գավառ, հատ. Ա, Վենետիկ, 1953:*
 (Кюртян А. Ериза и провинция Екегнац, т. А, Венеция, 1953).

Օրմանյան Մ., *Ազգագաղտում, հ. Ա, Կ. Պոլիս, 1912, հ. Բ, Կ. Պոլիս, 1914:*
 (Орманян М. Азгпатум, т. А, Константинополь, 1912; т. Б, Константинополь,
 1914).

Օրմանյան Մ. *Հայոց Եկեղեցին, Կոստանդնուպոլիս, 1911:*
 (Орманян М. Армянская церковь, Константинополь, 1911).

О Г Л А В Л Е Н И Е

Введение	5
Глава первая. Краткий обзор политической, социально-экономической ис- тории и культуры Армении X—XIII вв. Основные представители философской мысли	9
Глава вторая. Учение о бытии.	30
Глава третья. Номинализм. Категории бытия.	58
Глава четвертая. Учение о душе.	90
Глава пятая. Теория познания.	107
Глава шестая. Социально-политические и этические воззрения.	130
Глава седьмая. Логика	158
Заключение.	178
Примечания.	188
Библиография.	203

ГРИГОРЯН ГЕВОРК ОВАНЕСОВИЧ

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В АРМЕНИИ
В ЭПОХУ РАЗВИТОГО ФЕОДАЛИЗМА

Редактор издательства *Р. А. Багдасарян*

Художник *Ц. Гандилян*

Худ. редактор *Г. Н. Горцакалян*

Тех. редактор *Л. К. Арутюнян*

Корректор *Л. А. Хачатрян*

ИБ № 875

Сдано в набор 23.12.1983 г. Подписано к печати 25.10.1984 г.

ВФ 06131. Формат 60×84¹/₁₆. Бумага № 1. Шрифт «лат.».

Высокая печать. Печ. л. 13,25. Усл. печ. л. 12,55. Учетно-изд. л. 13,5.

Тираж 1000 Зак. № 1354 Изд. № 6163 Цена 2 р. 10 коп.

Издательство АН Арм. ССР, 375019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна 24

Типография Издательства АН Арм. ССР, 375019, Ереван,

пр. Маршала Баграмяна 24.