

С.С. АРЕВШАТЯН

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ  
ГРИГОРА ТАТЕВАЦИ

ЕРЕВАН 1957

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՐ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԳԵՄԻԱ  
ՓԻԼՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՍԵՎՏՐ

Ս. Ս. ԱՐԵՎՇԱՏՅԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՑՈՒ  
ՓԻԼՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԸ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՐ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ  
ԵՐԵՎԱՆ 1957

1

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР  
СЕКТОР ФИЛОСОФИИ

A-80

42

С. С. АРЕВШАТЯН

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ  
ГРИГОРА ТАТЕВАЦИ

5956

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР  
ЕРЕВАН 1957

*Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Академии наук Армянской ССР*

Книга является первой монографией, посвященной мировоззрению выдающегося армянского философа-номиналиста, писателя и церковно-политического деятеля XIV века Григора Татеваци. В работе впервые полно освещаются его онтологические и гносеологические воззрения и выявляются его психологические и социально-политические взгляды. Яркие, хотя и непоследовательные, материалистические тенденции и многие, прогрессивные для своего времени, идеи Григора Татеваци делают его мировоззрение в высшей степени важным и интересным для изучения средневековой науки и философии.

Работа написана на основе исследования старопечатных изданий его трудов и средневековых рукописей, хранящихся в Гос. Матенадаране Армянской ССР.



Портрет Григора Татеваци (средневековая миниатюра).  
Гос. Матенадаран, рукопись № 1203.

---

## Глава первая

### ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФИЛОСОФИИ ТАТЕВАЦИ

#### § 1. Армения в XIII—XIV вв. Татеваци и его среда

Григор Татеваци — один из крупнейших мыслителей средневековой Армении — жил и творил в период, когда над Арменией, как и над всем Закавказьем, уже около полутора столетия лет тяготело жестокое татаро-монгольское иго, когда вслед за распадом так называемого монгольского Ильханства Закавказье стало ареной междоусобной кровавой борьбы между различными тюрко-монгольскими ханами. Свои наиболее значительные произведения Гр. Татеваци писал в конце XIV и начале XV веков, в годы опустошительных нашествий Тамерлана и кочевых туркменских племен, доведших страну до крайней степени нищеты и разорения. Это были кульминационные годы трагической эпохи в жизни армянского народа, начало которой восходит к первой половине предыдущего столетия.

Трагический поворот в исторических судьбах армянского, как и других народов Закавказья, начался в 20—40-х годах XIII в., когда в результате кровавых нашествий Армения, Грузия и Азербайджан подпали под тяжелое татаро-монгольское иго. Незнакомая для местных народов военная тактика монголов, стремительные марши татарской конницы, перенятая у китайцев техника штурма укрепленных городов и крепостей, предопределили успех завоевателей. Одной из причин побед монголов в Закавка-

зье, которые незадолго до этого огнем и мечом прошли по Средней Азии и Ирану, явилась и феодальная разобщенность закавказских народов, а также неожиданное появление захватчиков. Не сумев организовать сопротивления и оставив страну на произвол судьбы, часть армянской феодальной знати бежала в Западную Грузию, другая же часть, дабы сохранить свои владения, вынуждена была сдаться на милость победителя и стала данником монголов.

В Армении лишь некоторые города оказали сопротивление монгольским ордам. Следует отметить ожесточенную борьбу жителей Ани, в особенности городских низов. Многочисленному монгольскому войску удалось сломить героическое сопротивление защитников города, отрезанного долгой осадой от остальной страны. Ани — крупнейший экономический и культурный центр Армении, плод многовекового труда армянского народа, в 1236 г. был захвачен и варварски разрушен монголами. Жители города большей частью были беспощадно истреблены, частью уведены в плен. Такая же судьба постигла Карс, Лори и другие города и крепости Армении.

Наряду с разрушением городов — центров торговли и ремесленного производства, монголы нанесли серьезный урон и сельскому хозяйству. Современник и очевидец этих событий, армянский историк XIII века Киракос Гандзакец в своей «Истории Армении» пишет, что предводители кочевых племен вместе со своим войском, женами и детьми, стадами верблюдов, овец, табунами лошадей «подобно саранче покрыли поля, горы и долины»<sup>1</sup>. Альпийские луга Армении, поля и долины они превратили в свои пастбища, уничтожив высокую земледельческую культуру. Для развития кочевого скотоводства, для свободного передвижения своих неисчислимых табунов и

<sup>1</sup> Киракос Гандзакец, История Армении, Тифлис, 1910, стр. 224 и 225 (на древнеарм. яз.).

отад, монголы разорили целые области, истребив или согнав с насиженных мест беззащитное население.

В пору монгольского владычества значительно сократилось население многих областей Армении. Уцелевшее население было обложено многочисленными непосильными налогами, которые не давали никакой возможности армянскому крестьянству и ремесленнику стать на ноги и поправить разоренное в годы непрерывных нашествий хозяйство. Монголов, занимавшихся преимущественно кочевым скотоводством и стоявших на низкой ступени общественного развития, не интересовала судьба подвластных народов. Завоеванные страны рассматривались монголами лишь как объекты грабежа и пространство для развития скотоводства.

Положение крестьян, несших на себе всю тяжесть феодального гнета, было безвыходным и ужасным особенно после того, как к социальному гнету прибавился гнет иноземный. Монголы установили многочисленные тяжелые налоги, за исправный взнос которых отвечали монгольские баскаки и сотрудничавшие с ними армянские феодалы. Помимо основных налогов — «мал», «кепчур», «тамга», «тагар», согласно свидетельствам Киракоса Гандзакца, Степаноса Орбеляна и многочисленных эпиграфических надписей, с населения собиралось более десятка других различных податей и поборов, которые взимались по произволу монгольских чиновников, доводивших систематический «мирный» грабеж населения до небывалых размеров. Крестьяне оказались в двойном подчинении, под двойным ярмом эксплуатации, ибо, помимо установленных монголами налогов и повинностей, они должны были содержать и армянского феодала, а также своего «духовного пастыря» — церковь.

Однако монгольские баскаки, надзиратели и сборщики не ограничивались официально установленными налогами и по своему произволу по несколько раз в год соби-

рали одни и те же налоги с целью личного обогащения. Эта хищническая система до того разоряла крестьян и ремесленников, что они, будучи не в силах продолжать свое хозяйство, покидали родину и бежали в соседние страны, не попавшие под власть монголов. В конце XIII и на протяжении всего XIV века эмиграция из Армении приняла такие размеры, что обезлюдели целые области. Многие города и села вовсе перестали существовать.

Поэт Фрик, живший в эпоху монгольского владычества, следующими словами характеризует трагическое положение своего народа:

Теперь еще труднее нам  
Когда татарин сел на трон:  
Всех обделил он, и воров  
Поставил господами он.

Враг наших женщин продает,  
О, сколько между нас сирот,  
О, сколько крови пролито,  
И сколько каждый день невзгод!

Доколе будем мы страдать?  
Доколе в рабстве изнывать?  
И ты, о боже, терпишь все!  
Где ж пресвятая благодать?

За что ты в гневе на армян?  
Так, в недрах аравийских стран,  
Ты некогда евреев гнал.  
Изнемогаем мы от ран!<sup>1</sup>

В Армении, как и во многих завоеванных монголами странах, царил режим жесточайшего террора. Монголы

<sup>1</sup> Фрик, Стихотворения, Ереван, 1941, стр. 217 и 233—234.

со всей суровостью расправлялись с малейшими проявлениями недовольства. Не питая доверия к подчинившимся местным феодалам, они установили разнообразные формы контроля, которые не только лишали армянских князей самостоятельности, но и имели целью всячески ослабить и постепенно уничтожить княжеские роды, как в политическом, так и в экономическом отношении.

И поэтому неудивительно, что при монгольском владычестве, несмотря на невыносимые для армянского народа условия жизни, не произошло ни одного восстания в подлинном значении этого слова. То, что имело в 1249 и 1260 годах, и что в исторической литературе иногда именуется восстанием против монголов, вряд ли можно назвать восстанием, так как в обоих этих случаях, в результате неусыпной слежки и разжигателей междоусобицы, планы недовольных князей становились известны монголам и повстанческие движения душились в самом зародыше, не успев еще привлечь к движению изнывавшие под монгольской пятой широкие народные массы. Самое большее, что могли сделать армянские князья вместе с грузинскими, это было неповиновение или бегство в малодоступные горные районы Абхазии и Сванетии, как это имело место при событиях 1259—60 годов<sup>1</sup>. И уже это рассматривалось монголами как тягчайшее государственное преступление. Как в 1249, так и в 1260 годах руководители движения из армянской и грузинской знати были схвачены и многие из них замучены до смерти. Посланное Хулагу-ханом 200-тысячное войско опустошило страну и разграбило сокровища армянской и грузинской знати.

Иным было в этот начальный период монгольского владычества положение армянской церкви. По отношению к церкви и высшему духовенству монголы, тогда еще не принявшие магометанства, вели осторожную полити-

<sup>1</sup> См. Киракос Гандзакци, История, стр. 373—374.

ку. Учитывая значение армянской церкви в деле укрепления своей власти, они освободили ее от налогов и сборов. В то время, как феодальные княжеские дома под бременем непосильных налогов хирели и знать постепенно лишалась своих владений, монастырские и церковные угодья и доходы росли и расширялись. Феодалы сами иногда вынуждены были переходить в духовное сословие, а земли «дарить» церкви, чтобы хотя бы таким путем спастись от полного разорения.

Потеря политической самостоятельности, резкое сокращение численности населения, грабительская налоговая политика завоевателей явились причиной все усиливающейся деградации экономики и невиданного обнищания страны. Этот процесс еще более углубился, когда с середины XIV века, после распада так называемого ильханства Хулагидов, куда входила и Армения, страна стала ареной непрерывных войн между различными ханами и эмирами, тюрко-монгольскими кочевыми племенами и их военачальниками.

Однако, к концу XIV века положение еще более ухудшилось, когда Закавказье превратилось в арену борьбы между двумя могущественными соперниками, золотоордынским ханом Тохтамышем и Тамерланом.

Тохтамыш в 1385 году с севера через Дербентские ворота вторгся в Закавказье. Огнем и мечом пройдя Северный и Южный Азербайджан, разграбив Тавриз, он в следующем, 1386 году вторгся в Восточную Армению, разрушая и сжигая все на своем пути. В этом же, 1386 году, с юго-востока в Закавказье вторгся Тамерлан. Овладев Тавризом, он быстро продвинулся на север, захватил Нахичеван, Гарию, а затем Карс и Тбилиси. Тем временем Тохтамыш, опасаясь столкновения с Тамерланом и спасая награбленную добычу, через Дербентские ворота ушел в южнорусские степи.

Конница Тамерлана весной 1387 года из Муганской

степи, своего зимнего лагеря, вторглась в Сюник, разграбленный Тохтамышем год назад. Захватив крепость Воротан, полчища Тамерлана разграбили близлежащие села и монастыри, в том числе и Татевский монастырь с его богатейшей библиотекой. В 1388 году Тамерлан вторгся в Тарон, Васпуракан и другие области Центральной Армении. Нашествие сопровождалось чудовищными зверствами, массовыми убийствами и уводом населения в рабство.

В 1394 и 1400 годах Тамерлан вновь совершил опустошительные нашествия на Армению и Закавказье.

После смерти Тамерлана (1405 г.) туркменские кочевые племена кара-коюнлу и ак-коюнлу в ходе междоусобной борьбы за преобладание вконец разорили страну, доведя ее до крайней степени обнищания и опустошения.

В период нашествий и господства монголов в тяжелом положении оказалось и армянское Киликийское царство. В 1243 году, разгромив иконийского султана, монголы остановились у границ Киликии. Киликийскому царю Хетуму I путем дипломатических переговоров и признания внешнеполитического верховенства великого хана удалось установить добрососедские отношения с монголами и стать их союзником. Киликийское царство обязано было платить монголам ежегодную дань и участвовать своими войсками в предпринимаемых монголами походах. Великий хан Мангу в свою очередь обещал Хетуму I, во время пребывания последнего в Каракоруме, не вмешиваться во внутренние дела Киликии<sup>1</sup>.

Однако, несмотря на то, что таким путем Киликия избежала печальной участи Центральной Армении, выгода от этого союза Киликия не получила. Наоборот, она нажила себе смертельного врага в лице египетских мамелюков.

<sup>1</sup> См. Г. Г. Микаелян, История Киликийского армянского государства, Ереван, 1952, стр. 302—307, 311—312.

ков. В ходе борьбы монголов с мамелюками Хетуму I пришлось участвовать в походах против Египетского султаната. В начальный период успех был на стороне монголов и Хетуму сперва даже удалось присоединить к Киликии часть Сирии с городами Алеппо и Дамаск. Однако вскоре мамелюки разгромили монгольскую армию. После этого монголы перешли к оборонительной тактике, так как большая часть их войск была сосредоточена на северной и восточной границах Западного ильханства для предупреждения нападений золотоордынского хана и джагатаев. Киликия превратилась в объект постоянных нашествий мамелюков. В вековой борьбе против мамелюков успехи киликийских армян носили кратковременный характер. Оставленная один на один с грозным врагом, Киликия все истощалась, вынуждена была уступать свою территорию, платить военные контрибуции и дань Египетскому султанату. Так было после военной кампании 1266 года, так было в 1285 и 1291 годах. Монголы не вели активной политики на Ближнем Востоке, и Киликии приходилось одной сдерживать все возрастающий натиск мамелюков. Позиции египетских султанов в Сирии и Палестине год от года укреплялись.

Киликийские армянские цари неоднократно обращались за помощью к западноевропейским государствам и римскому папе. Однако никакой помощи Киликия от них не получила. Обещания о помощи папа связывал с догматическими уступками и с признанием верховенства католической церкви. И на эту уступку, под давлением нависшей угрозы со стороны мамелюков, Киликия вынуждена была пойти. Созванный в Адане в 1316 году по требованию римского папы церковный собор одобрил унию армянской церкви с католической и признал догмы католической церкви, но первые же попытки ввести в армянских церквях католическое богослужение вызвали в народе волнения. В условиях гибнущей государственности

народ усматривал в лице армянской церкви своего рода хранителя культурной и национальной независимости и решительно воспротивился поглощению армянской церкви со стороны католической. Интересно отметить, что сторонниками унии армянской церкви с римской были господствующие классы Киликии, знатная верхушка, в частности, царь, католикос, часть крупных феодалов и высшего духовенства, тогда как народные массы, крестьянство, городское население стояли на диаметрально противоположной точке зрения<sup>1</sup>. Распри по догматическим вопросам происходили и внутри господствующих классов. Часть патриотически настроенных феодалов и духовенства также воспротивилась унии с католической церковью и в этом искала поддержки со стороны народных масс.

Положение становилось очень опасным не только потому, что дебаты и распри по догматическим вопросам раздражали Египетского султана, опасавшегося, что вследствие признания Киликией католичества, позиции европейских держав на Ближнем Востоке усилятся, но еще потому, что папство, проводившее, как известно, хищническую, завоевательную политику как в Европе, так и на Востоке, не ограничивалось одной лишь Киликией. Признанием унии со стороны киликийских армян папство хотело добиться, хотя бы частично, тех целей, которые ему не удалось осуществить во время крестовых походов. Не случайно, что католические миссионеры развернули активную деятельность не только в Киликии, но и в глубинных, центральных районах Армении. Так, из основанной в Южном Азербайджане, в городе Марага, католической конгрегации папские эмиссары вели большую, но безуспешную работу по обращению в католичество армянского населения Нахичевана, Джульфы и других местностей исторического Сюника.

<sup>1</sup> См. Г. Г. Микаелян, История Киликийского армянского государства, стр. 442—444.

Киликийское армянское царство в его безвыходном положении должно было ухватиться за любую соломинку ради отсрочки своей гибели. Но соломинка эта была очень ненадежной и коварной. Помимо того, что папы не могли уже в ту пору оказать какой-либо реальной помощи в борьбе киликийцев с мамелюками, помимо того, что борьба вокруг унии и связанная с ней западная ориентация киликийской знати раздражали египетских султанов и ускорили их агрессию в отношении Киликии, эти споры обострили распри внутри киликийского армянского общества, еще более ослабили внутреннее единство и без того обескровленного царства и тем самым приблизили его кончину (1375 г.).

В спорах и борьбе вокруг унии армянской церкви с католической правильной и исторически оправданной оказалась точка зрения народных масс. В условиях полной потери государственности и политической независимости армянская церковь взяла на себя также функцию политического представителя народа и сыграла определенную роль в сохранении культуры и национальной самобытности армянского народа.

Таково было положение Киликии, сохранявшей в неравной и отчаянной борьбе в течение почти полутора веков свое существование после того, как под ударами монголов пала государственность в коренной Армении.

Что касается коренной Армении, то не все ее области находились в одинаковом положении. Так, например, исторический Сюник при монгольском владычестве по своему экономическому и политическому положению и уровню культурной жизни выгодно отличался от других областей. Не претендуя на исчерпывающее освещение положения Сюника, мы хотим показать те причины, которые частично объясняют существование здесь в ту пору крупнейших высших школ средневековья — Гладзорского и Татевского университетов и появление на идеоло-

гическом поприще крупных мыслителей, таких как Есаи Ничеци, Иоанн Воротнеци и интересующий нас знаменитый Григор Татеваци.

Монголы, будучи кочевниками и находясь на более низкой ступени общественного и культурного развития, вообще не меняли политического и социального строя завоеванных стран. Так вели они себя и в Армении. Оставив нетронутым в закавказских странах феодальный строй, они использовали армянские и грузинские княжества, их аппарат управления и военные силы в своих целях<sup>1</sup>. Но монголы требовали, чтобы все местные князья, как вассалы, получали бы «ярлык», подтверждающий их владетельные права, в монгольской столице у своего верховного сюзерена — великого хана. Заполучив такой «ярлык», князья приобретали внутреннюю автономию, но должны были вносить установленные ханом налоги, участвовать вместе со своим войском в предпринимаемых монголами походах, а также по первому зову великого хана являться к нему в далекую столицу. Уклонение от этих обязанностей считалось тяжким государственным преступлением и сурово каралось.

Так, киликийский царь Хетум I, признавший власть монголов, по вызову последнего был вынужден отправиться в Каракорум и, представившись сперва золотоордынскому хану Батью, а затем великому Мангу-хану, получил от последнего особый ярлык, ограждающий Киликийское армянское царство от произвола монгольских военачальников и обеспечивающий внутреннюю политическую автономию Киликии. По этому же указу все христианские церкви и духовенство освобождались от всякого рода налогов и сборов<sup>2</sup>. Как пишет Киракос Гандзакеци, к великому хану за получением своих владений не-

<sup>1</sup> См. Я. А. Манандян, Критический обзор истории армянского народа, Ереван, 1952, том III, стр. 245 (на арм. яз).

<sup>2</sup> См. Киракос Гандзакеци, История, стр. 354.

прерывно шли с драгоценными подарками «цари и царевичи, князья и купцы и все обиженные и лишенные отечества, и он справедливым судом возвращал каждому из явившихся к нему их области, вотчины и княжества, давал им также особые грамоты, и никто не осмеливался противиться его приказам»<sup>1</sup>.

Этой своей политикой монгольские ханы преследовали определенную цель. Они стремились использовать борьбу и соперничество между местными феодалами для того, чтобы не допустить усиления одного из них и в лице недовольных и мятежных князей иметь постоянный противовес против централистских стремлений грузинских царей и рода Захаридов. Поддерживая стремление мелких князей к самостоятельности и независимости, монголы тем самым хотели подорвать единство закавказских народов. Такую политику монголы проводили во всех завоеванных странах, в частности, и на Руси. Суть этой политики татаро-монгольских завоевателей очень точно охарактеризовал К. Маркс: «Натравливать русских князей друг на друга, поддерживать распри между ними, уравновешивать их силы и не допускать усиления кого-нибудь из них — все это было традиционной политикой татар»<sup>2</sup>.

Такую политику проводили они и в Закавказье, чему немало способствовали и сами закавказские местные феодалы. Монголы всячески поддерживали сепаратистские стремления армянских и грузинских князей. Этим обстоятельством в Восточной Армении лучше всех сумели воспользоваться сюникские феодалы, среди которых особенно выдвинулся род Орбелянов. Монголы, видя вражду между Орбелянами и родом Захарянов, тесно связан-

<sup>1</sup> *Киракос Гандзакецци*, История, стр. 344.

<sup>2</sup> *К. Маркс*, Секретная дипломатия XVIII века, (Цит. по кн. Б. Грекова и А. Якубовского, Золотая орда и ее падение, М.-Л., 1950, стр. 237).

ным с грузинским царствующим домом, начали проводить политику систематической поддержки Орбелянов в ущерб их союзерам — Захарянам.

Особенно усилился род Орбелянов в княжение Смбага Орбеляна, который в ответ на преследование жены Авага Захаряна — Гонцы в 1251 году отправился в ставку к великому хану Мангу с драгоценным подарком — изумительным бриллиантом редкой величины. Сambat жил три года в Каракоруме у великого хана и, воспользовавшись его благосклонностью, добился всего, чего хотел. Вассальная зависимость Орбелянов от грузинского двора и рода Захаридов была ликвидирована, Орбеляны приобрели право на «инджу», т. е. получили иммунитет. Их владения были объявлены личным владением великого хана. Никто — ни грузинский царский дом, ни Захаряны, ни монгольские военачальники и баскаки не должны были осмеливаться вмешиваться во внутренние дела дома Орбелянов, не рискуя навлечь на себя гнев и суровую кару великого хана<sup>1</sup>.

Орбеляны, таким образом, стали почти полновластными и независимыми хозяевами в своих владениях. Их зависимость от Каракорума выражалась в том, что часть собранных налогов Орбеляны должны были вносить в ханскую казну, предоставлять во время предпринимаемых монголами походов вспомогательное войско и по зову своего единственного союзера являться на поклон в Каракорум.

Преимущества от инджу, полученного Сюником, в сравнении с другими областями Армении и Грузии, были явными. Права, полученные Орбелянами, были тем самым высшим приобретением, с чем мог мечтать какой-нибудь феодальный дом в пору монгольского владычества.

<sup>1</sup> См. *Степанос Орбелян*, История Сюникского края, Тифлис, 1911, стр. 405—409 (на древнеарм. яз.).

Кроме Орбелянов, стали самостоятельными и отделились от грузинского царствующего дома владетельные князья Самцхе — Саркис Джагели и его потомки. По указу Батяя армянский князь Нижнего Хачена — Гасан Джалал получил Чараберд, Акана и Каракар и, ликвидировав вассальную зависимость от рода Захарянов, создал отдельное княжество, подвластное только монголам. По этому же пути пошли и феодальные дома Допянов, Хахбакянов и других более мелких родов.

Однако, с другой стороны, эти сепаратистские стремления местных феодалов только усиливали власть захватчиков, разобщая силы закавказских народов, подрывая те связи, которые установились между Арменией и Грузией при Захаридах, дружественные связи двух братских народов, столь благодатно сказавшиеся в борьбе объединенного армяно-грузинского войска за освобождение Армении от сельджуков в XII и начале XIII вевз.

Монголы, умело воспользовавшись распрями и соперничеством феодальных родов и потворствуя сепаратистскими стремлениями отдельных князей, преследовали двоякую цель: во-первых, всячески ослабить и без того безвластную грузинскую династию и бывших правителей Армении — сильный род Захаридов, во-вторых, отвлечь местных феодалов от борьбы с монголами, выступая в роли якобы блюстителей справедливости и поборников самостоятельности местных феодалов. Результатом этой коварной политики, как правильно заметил академик Я. Манандян<sup>1</sup>, явилось то, что в середине XIV века, в пору распада Западного ильханства ни грузинским феодалам, ни какому-нибудь из армянских княжеских родов не удалось восстановить единства закавказских феодалов и народных масс для борьбы с иноземными захват-

чиками, как это было, например, в эпоху царствования Тамары и ее предшественников, а также в пору наибольшего могущества дома Захарянов.

Однако право на инджу создало в то же время и благоприятные условия для экономической и культурной жизни во владениях Орбелянов. Их владения, как мы уже говорили, были ограждены от алчных монгольских баскаков и военачальников. Орбеляны сами собирали по договоренности с великим ханом налоги, меньшая часть которых шла в ханскую казну, а большая часть оставалась внутри страны. Таким образом, в экономическом отношении Сюник находился в несравненно лучшем положении, чем другие армянские области, не имеющие подобных привилегий.

Благодаря этому относительно благополучному экономическому положению в Сюник стекалось армянское население из других областей Армении, где не было элементарных условий для существования ни для крестьян, ни для ремесленников, ни для феодалов. В Сюнике стало крепнуть феодальное хозяйство, расширились площади посевов. Начался особенно бурный рост церковного и монастырского землевладения, что объясняется, во-первых, тем, что Смбат Орбелян, получив право на инджу, добился также полного освобождения церкви от всякого рода налогов и обложений<sup>1</sup>, во-вторых, тем, что многие феодалы дарили свои земли монастырям с целью освобождения от налоговых сборов, и, в-третьих, тем, что монастыри обладали достаточным количеством рабочих рук, так как большая часть пришлого населения, бросившая свои дома, имущество и хозяйство и находясь в бедственном положении, в первое время пользовалась «благотворительством» церковей и монастырей, оседала на их землях, попадая в феодальную зависимость от духовенства. В это время, на-

<sup>1</sup> См. Я. А. Манандян, Критический обзор истории армянского народа, том III, стр. 256.

<sup>1</sup> См. Степанос Орбелян, История, стр. 411.

пример, один только Татевский монастырь обладал обширными земельными угодиями, успешно соперничавшими со многими княжескими владениями.

Это привилегированное положение армянской церкви объясняется, однако, не тем, что монголы благоволили к высшему духовенству и церкви, а тем, что, во-первых, это усиленно добивались сами армянские владетельные князья, ездившие к великому хану, и, во-вторых, тем, что монголы стремились подкупить церковь и сделать ее опорой своей власти. Так, Смбат Орбелян, получив инджу для своих владений, добился одновременно привилегий для сюникского духовенства и церкви. Так же поступил и киликийский армянский царь Хетум I, который во время пребывания в Каракоруме, где вел переговоры о взаимоотношениях Киликии с монголами, выговорил привилегии для киликийского армянского духовенства, добившись того, что в полученный им великоханский ярлык был включен специальный пункт, согласно которому все христианские церкви и духовенство освобождались от налогов и поборов<sup>1</sup>.

Для нас вполне понятно, почему армянские князья во время переговоров не упускали случая добиться привилегий для армянской церкви. Они были более чем заинтересованы в этом. Духовенство и церковь служили опорой их власти и феодальных отношений в целом. Заинтересованность владетельных князей в укреплении положения церкви возрастала соразмерно ослаблению их власти. Привилегированное положение церкви служило стабилизирующим фактором в экономической жизни страны. Несмотря на то, что церковные доходы и земельные угодия росли за счет княжеских владений, светские феодалы не только не стремились ослабить или расшатать положение церкви, но и, будучи связаны родственными узами с духовенством,

<sup>1</sup> См. *Киракос Гандзакецци*, История, стр. 353.

сами нередко переходили в духовное сословие, дабы избавиться от непомерных налогов.

Церковная привилегия служила своего рода препятствием для вмешательства монголов во внутренние дела страны, что вполне отвечало чаяниям светских феодалов и их кровной заинтересованности в устойчивом положении церкви, этой высшей санкции феодального строя. Монголы, верные своей политике, всячески старались перетянуть армянское духовенство на свою сторону и противопоставить его светским феодалам. Однако церковь, умело воспользовавшись данными ей привилегиями, не стала спорой захватчиков. Несмотря на полученные льготы, армянское духовенство не питало никаких симпатий к монгольской власти. Оно стало своего рода средоточием патриотических сил, стремившихся идеологическими средствами оградить народ от иноземного духовного порабощения. Об этом со всей очевидностью свидетельствуют сочинения современников — Киракоса Гандзакецци, летописца Хетума, Вардана вардапета, Григора Акнерци и Мхитара Айриванеци, которые сами были духовными лицами и являлись выразителями церковной идеологии, а свои труды писали в благоприятные для церкви годы эпохи монгольского владычества.

Пока монголы были язычниками, они терпимо относились к церкви и по настояниям светских феодалов дарили ей льготы. Но когда они убедились, что все их старания напрасны, что церковь постепенно усиливаясь экономически, становится все более независимой, они перешли к гонениям против армянской церкви, что совпало с принятием магометанства монголами в конце XIII века<sup>1</sup>. Гонения эти усилились особенно в период кризиса и распада Западного ильханства<sup>2</sup>.

Чем больше разорялись и слабели светские феодалы

<sup>1</sup> См. *Степанос Орбелян*, История, стр. 472—474.

<sup>2</sup> «Памятные записи армянских рукописей XIV века», составитель *Л. С. Хачикян*, Ереван, 1950, стр. 46, 66 и др.

и чем меньше оставалось остатков политической независимости у владетельных князей, тем хуже становилось и положение церкви, так как она лишалась, с одной стороны, своих защитников в лице князей, а, с другой стороны, старалась играть роль политического представителя нации. Духовный феодал стремился занять место и светского феодала, преднамеренно разоряемого монгольской политикой.

Так что и в этом отношении у татар не было оснований для каких-то особых симпатий к церкви и духовенству. А в период кризиса Западного ильханства монголы вконец растоптали данные церкви привилегии, начали грабить монастыри, устраивать гонения на духовенство и облагать церковные владения налогами.

Право на инджу и привилегии церкви в определенный промежуток времени благотворно повлияли на внутреннее экономическое положение Сюника и временно предотвратили ту хозяйственную разруху и культурный упадок, которые царили в других областях Армении уже с начала монгольского господства. Благодаря тому, что большая часть собираемых налогов оставалась внутри страны, в Сюнике началось строительство новых замков, монастырей, каравансараев, мостов. К этому периоду относятся знаменитые пещерные храмы и церковь в Гегарде, построенные родом Прошянов, замечательные памятники архитектуры — Селимский каравансарай, церковь св. Богородицы, Татевского монастыря и др. постройки. В этот период расширилась разработка кафанских медных рудников и была основана медеплавильня, медь шла не только на внутренние нужды, но и вывозилась в соседние страны. Сюник был вовлечен в оживленные торговые сношения с Грузией, Персией и Азербайджаном. Однако это оживление носило временный характер, так как в относительно мирный период господства Хулагидов в Закавказье монгольские ханы, давая привилегии купцам, искусствен-

но стимулировали торговлю для увеличения своих доходов. Торговля эта по преимуществу была транзитной и не была тесно связана с ремесленным производством и сельским хозяйством, а торговые привилегии не обеспечивали устойчивого положения купцов, так как милитаристский характер государства, основанного на грабеже и порабощении других народов, был враждебен мирной созидательной жизни. Купцы, успевшие наладить торговые связи с дальними странами и накопить солидные капиталы при одном хане, подвергались разграблению и убивались при его преемнике. Но больше всего мешали развитию торговых связей непрерывные войны между Ильханством и Золотой Ордой, для которых основной ареной служило Закавказье.

Однако, это относительно благополучное экономическое положение Сюника, временное оживление торговых связей дали возможность армянскому народу в этой маленькой части исторической Армении поддержать тот высокий уровень, на который поднялась армянская культура с X по XIII век при Багратидах и Захаридах. Историческое развитие показало, что и в коренной Армении, и в далекой Киликии, несмотря на неблагоприятные по сравнению с предшествующими периодами условий, потенциальные творческие силы армянского народа далеко не были исчерпаны, а в некоторых областях культуры — в живописи, литературе и философии, развивались дальше, достигая новых, более высоких ступеней.

Достаточно перечислить имена Фрика и Константина Ерзынкаци, Тороса Рослина и Пицака, Воротнеци и Григора Татеваци, чтобы понять каковы были творческие возможности армянского народа, выдвинувшего в эту мрачную и трагическую эпоху своей истории таких выдающихся деятелей культуры. Поэзия Фрика (XIII—XIV вв.) и Константина Ерзынкаци (XIII—XIV вв.) занимает видное место не только в армянской, но и в мировой литературе.

Заслуженно высокую оценку получило также творчество выдающихся миниатюристов — Тороса Рослина (XIII в.) и Саргиса Пицака (XIII—XIV вв.), занимающих значительное место в истории изобразительных искусств средневековья. Эта эпоха выдвинула также крупнейших мыслителей — Иоанна Воротнеци (1315—1386 гг.) и Григора Татеваци, творчество которых составляет новую ступень в истории развития армянской философской и общественно-политической мысли средних веков.

Изучение творческого наследия Иоанна Воротнеци уже начато советскими учеными<sup>1</sup>, однако до сих пор нет монографического исследования, посвященного анализу и исчерпывающей оценке философского наследия этого незаурядного мыслителя. Не было до сих пор монографического труда и о другом, интересующем нас, крупнейшем философе средневековья — Григоре Татеваци. Данное исследование является первой попыткой по мере возможности всесторонне осветить философские и социально-политические взгляды этой интереснейшей фигуры в истории армянской философии<sup>2</sup>.

В нашей научной литературе не нашла достаточного освещения также деятельность двух крупнейших очагов средневековой культуры — Гладзорского и Татевского

<sup>1</sup> См. В. К. Чалоян, Основные вехи развития армянской философской мысли, Труды Сектора философии АН АрмССР, Ереван, 1950. См. Иоанн Воротнеци, Анализ „Категорий“ Аристотеля, перевод А. Адамяна и В. Чалояна, предисловие и комментарии В. Чалояна, под редакцией С. Аревшатыан, Ереван, 1956. См. С. Аревшатыан и С. Лалафарян, Сочинение Иоанна Воротнеци „Об элементах“, публикация текста с предисловием и русским переводом, „Вестник Матенадарана“, том III, Ереван, 1956.

<sup>2</sup> Отдельные частные вопросы философских воззрений Гр. Татеваци затронуты в работе В. К. Чалояна „Философия Давида Непобедимого“ (Ереван, 1946) в аспекте влияния Давида Анахта на Татеваци, а также в статье Т. Казанчяна „Натурфилософские взгляды Гр. Татеваци“, Труды Ер. Гос. ун.-та, т. XXIII, Ереван, 1946 (на арм. яз.).

университетов, находившихся в Сюнике. Благодаря этим университетам, а также многочисленным монастырским школам в условиях тяжелого татаро-моногольского ига продолжала развиваться средневековая армянская культура, в особенности философия, историография и живопись.

Эти университеты вместе с монастырскими школами в течение двух веков по эстафете не только поддерживали культурные традиции прошлого, но и внесли значительный вклад в сокровищницу средневековой армянской культуры. К числу выдающихся мыслителей, писателей и церковно-политических деятелей, трудившихся в этот период в Сюнике на ниве армянской культуры, принадлежат Степанос Орбелян, написавший ценную «Историю Сюникского края», Нерсес Мшеци — основатель Гладзорского университета, его ученик Есаи Ничеци, сменивший своего учителя на посту ректора университета и своей педагогической деятельностью способствовавший возрождению философской культуры, Иоанн Воротнеци — основатель Татевского университета, оставивший богатейшее философское наследие, его ученик Григор Татеваци, вписавший яркую страницу в историю армянской философской мысли и воплотивший в своем творчестве лучшие черты Татевской школы, его ученики Маттеос Джугаеци и Аракел Сюнеци, оставившие ценное литературное и философское наследие, и многие другие.

Гладзорский университет, основанный Нерсесом Мшеци в 1280 г., был высшей светской школой, где в течение 6—12 лет обучения юноши, стекавшиеся со всех концов Армении и из далекой Киликии, получали энциклопедическое для того времени образование. Соверменники называли Гладзор «вторыми Афинами». Особенно возросла слава Гладзорского университета при ученике Нерсеса Мшеци — талантливом педагоге и ученом Есаи Ничеци. При нем в Гладзоре было написано, переведено и переписано

сано множество научных и богословских трудов, расцвела живопись. Здесь помимо богословских предметов, студенты изучали древнегреческих философов, главным образом, сочинения Аристотеля, Платона, Порфирия и Зенона в их древнеармянских переводах, а также грамматику, риторику, обучались живописи и искусству письма. Гладзорский университет, сыгравший большую роль в возрождении философской культуры, просуществовал примерно 60 лет и был закрыт в 1338 году после смерти Есаи Ничеци.

Представители Гладзорского университета Нерсес Мщечи и Есаи Ничеци по преимуществу занимались педагогической и богословско-комментаторской деятельностью. Не оставив сугубо философских трудов, они, однако, давали своим воспитанникам глубокое знание античной философии. Здесь, в Гладзорском университете была переписана с древней рукописи работа Зенона-Стоика «О природе», сохранившаяся до наших дней только в древнеармянском переводе и недавно изданная нами в переводе на русский язык<sup>1</sup>. Один из воспитанников университета использовал в своей выпускной «дипломной» работе трактат Зенона.

Необходимость в существовании какого-нибудь мощного очага, который мог бы предотвратить упадок культуры и отстаивать идеологию армянских феодалов была настолько велика, что в условиях политического кризиса и начавшегося распада Западного ильханства был основан в 1345 году новый университет в Татеве.

Связующим звеном между школами Гладзора и Татева является Иоанн Воротнеци. В Гладзорском университете под руководством Есаи Ничеци наряду с философией он изучал богословие, грамматику, естествознание,

<sup>1</sup> *Зенон-Стоик*, О природе. Перевод с древнеармянского, предисловие и примечания С. Аревшатяна, „Вестник Матенадарана“, том III, Ереван, 1956, стр. 315—342,

а также иностранные языки. Основательно были изучены им труды античных философов и авторов периода раннего христианства — Аристотеля, Порфирия, Олимпиодора, Ямвлиха, Немесия, Василия Кесарийского и других. За свои обширные для того времени познания он был назван современниками «трижды великим армянским философом» и обладал огромным авторитетом не только в области науки, но и в решении важнейших церковных вопросов, в сношениях с монголами и т. д.

После смерти Есаи Ничеци он некоторое время был ректором Гладзорского университета. Вскоре после закрытия университета Воротнеци с частью своих учеников переселяется в Татев и основывает один из крупнейших очагов средневековой культуры — Татевский университет. Научная и педагогическая деятельность Воротнеци принимает здесь большой размах. За долгие годы своей педагогической деятельности он воспитал многих талантливых учеников, обогативших своими трудами историю армянской философской и социально-политической мысли.

Умер Воротнеци в 1386 году в Апракунисском монастыре, где и был похоронен.

После смерти Воротнеци руководство Апракунисской монастырской школой, а затем Татевским университетом перешло к его талантливому ученику и последователю, выдающемуся философу и ученому Григору Татеваци, творчество которого составляет одну из содержательных и ярких страниц истории армянской философской и общественно-политической мысли.

Родился Григор Татеваци в 1346 году<sup>1</sup> в Вайоц-Дзоре, недалеко от Двина. Отец его переселился в Сюник из города Арчеш, области Каджберуник<sup>2</sup>, когда переселение в Сюник, как мы уже говорили, носило массовый харак-

<sup>1</sup> По расчетам М. Орманяна. См. *М. Орманян*, Азгапатум, Константинополь, 1912, стр. 1981 (на арм. яз.).

<sup>2</sup> См. *Товма Мецопеци*, История, Париж, стр. 34 (на древнеарм. яз.).

тер. Мать была крестьянкой из селения Парби. По другим данным Гр. Татеваци родился не в Вайоц-дзоре, а в крепости Тмкаберд на севере Армении, где некоторое время после бегства из Аргеша жил его отец<sup>1</sup>.

Еще с раннего детства мальчик проявлял выдающиеся способности и большую любовь к учению. И поскольку в средние века все образование было сосредоточено в руках духовенства и путь к знаниям проходил через монастыри, Григор (до пострижения — Хутлушах) был отдан в духовное сословие. 28 лет он учился у Иоанна Воротнеци, был его любимым и преданным учеником, ездил с ним в Иерусалим к святым местам, где и получил от Воротнеци сан священника, вместе с ним переезжал из монастыря в монастырь, куда приглашали Воротнеци для чтения лекций и проповедей, и от него же получил степень вардапета в городе Ерзынка, а незадолго до своей смерти в Апракунисе Воротнеци посвятил своего любимца в сан архимандрита (*ճարճապետի շրջապետ*). В средние века было принято, что ученый выбирал одного или двух самых способных и преданных из своих учеников и передавал им все свои знания и опыт. Таким и был для Воротнеци Григор Татеваци, который был не только любимым его учеником, но и другом и личным секретарем.

В одной из средневековых рукописей Матенадарана имеется памятная запись, в которой показана преемственная связь между различными поколениями армянских мыслителей. Из этой записи видно, что генеалогически воззрения Григора Татеваци восходят своими корнями к идейной среде выдающегося представителя армянской социально-политической мысли XII века Мхитара Гоша, ибо, как говорится в этой записи, Татеваци был учеником Иоанна Воротнеци, последний — учеником Есаи Ничеци, этот — учеником Нерсеса Мшеци, Нерсес Мшеци — уче-

<sup>1</sup> См. Л. С. Хачикян, «Памятные записи армянских рукописей XV века», часть 1, Ереван, 1955, стр. 103 (на арм. яз.).

ником Вардана вардапета, Вардан — учеником Ванакана, а этот последний — учеником Мхитара Гоша<sup>1</sup>. Это была линия передовых представителей средневековой армянской культуры.

Воротнеци не имел обыкновения письменно излагать свои мысли и взгляды, он читал лекции, проповеди, произносил речи, устно комментировал труднодоступные философские произведения древних авторов и средневековых схоластов, а Татеваци записывал все выступления своего учителя. После его смерти Татеваци литературно обработал, отредактировал свои записи и опубликовал их. Благодаря ему армянская культура располагает наследием одного из крупнейших мыслителей средневековья Иоанна Воротнеци.

В 1386 году на смертном одре Воротнеци передал руководство Апракунисской школой Григору Татеваци<sup>1</sup>. Этот выбор, как видно из сочинения Мецопеци, был с радостью принят всей братней и учениками школы. По-видимому, уже к этому времени Татеваци был признанным ученым и выделялся среди членов братии и учеников Воротнеци своей образованностью.

В Апракунисе Татеваци оставался всего два года (1388—1390 гг.). В 1390 году он вместе со своими учениками переехал в Татев по приглашению сюникского ишхана (князя) Смбата Орбеяна. В Татевском университете вокруг Татеваци собралось множество учеников со всей Армении и Киликии.

Годы пребывания Татеваци в Татевском университете (1390—1408 гг.) были самыми плодотворными в его творчестве. Здесь он написал большую часть своих трудов. При материальной и моральной поддержке Орбеянов Григор Татеваци развил здесь активную педагогическую и научную деятельность. В эти годы Татевский университет прев-

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1115, стр. 123а—123б.

<sup>2</sup> См. Т. Мецопеци, История, стр. 33.

ратился в крупнейший центр армянской культуры и борьбы против идеологической и политической экспансии папства. Татеваци, будучи ректором университета, возглавлял борьбу против католицизма. В этом отношении он продолжал дело, начатое Есаи Ничеци и своим учителем Иоанном Воротнеци. Он не ограничивался проповеднической деятельностью и почти во всех своих произведениях уделял серьезное внимание разоблачению армянских унитаров и опровержению догм католической церкви, стремясь тем самым поправить и подкрепить пошатнувшееся положение армянской церкви. Не забывая, что основным врагом армянского народа остаются тюрко-татарские поработители и посвятив этому специальные главы «Против тюрков» в своей «Книге вопрошений», Татеваци сознавал, что борьба с ними невозможна в силу слишком неравного соотношения сил. Но бороться с католицизмом, чтобы в лице армянской церкви отстоять хотя бы остатки политической независимости и национальную культуру, армянское общество было в силах.

Именно с этой точки зрения борьба Татеваци и его школы против воинствующего реакционного католицизма носила исторически прогрессивный и патриотический характер. И поэтому в своей борьбе Татеваци, помимо поддержки со стороны армянской церкви, кровно заинтересованной в сохранении своих позиций, находил поддержку и со стороны народных масс, оказывающих упорное сопротивление и католическим миссионерам, и помогавшим им армянским униатам.

Серьезность положения и необходимость активной борьбы против папства еще более возросли после падения Киликийского армянского царства, не получившего никакой помощи от Запада, несмотря на многие уступки киликийцев в церковных вопросах и многочисленные, в конечном счете лживые, обещания папы.

Татеваци оставался в Татевском университете до

1408 года, откуда он уже в преклонном возрасте с большей частью своих учеников вынужден был бежать от грабежей и преследований вторгшихся в Армению туркменских племен кара-коюнлу в Мецопский монастырь, где он с любовью был принят игуменом Ованнесом<sup>1</sup>. Вокруг него опять собирается множество учеников из многих областей. Но и здесь положение было беспокойным. Татеваци оставался здесь не более года. В 1409 году ученики тайком увозят его в Сагмосаванк в Араратской области. Вместе с ним уходят также многие члены Мецопской братии и игумен монастыря Ованнес. В Сагмосаванке Татеваци остается недолго. Из Татева приезжают его ученики и племянник, архиепископ сиюникский Аракел Сюнеци и увозят в Татевский монастырь, где он возвращается к своим научным занятиям. Но преклонный возраст и подорванное здоровье вершат свое дело. Он умер в 1410 году в Татеве<sup>2</sup>, где до сих пор видна его могила.

Это был последний крупный средневековый мыслитель, творчество которого представляет собою плод длительного, многовекового развития средневековой армянской культуры. Философия Татеваци возвышается на достижениях предыдущего этапа развития армянской философской и естественно-научной мысли, а именно армянской культуры X—XIII вв., когда феодализм в Армении переживал эпоху расцвета. Идеи истоки философии Татеваци, жившего в эпоху экономической и политической деградации, находились в культуре предшествующего периода, которая, несмотря на тяжкий иноземный гнет, в силу относительной самостоятельности идеологических форм, продолжала служить основой дальнейшего развития армянской культуры, в частности, философской мысли XIV века.

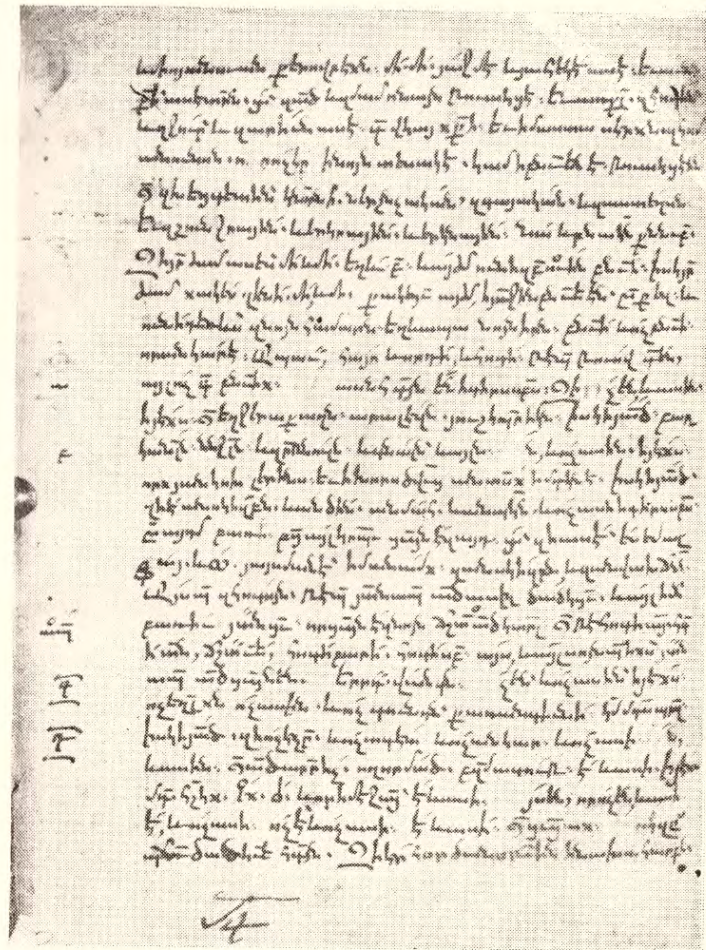
<sup>1</sup> Т. Мецопеци, История, стр. 30.

<sup>2</sup> Там же, стр. 59—60. На основе новых рукописных данных Л. С. Хачикян установил, что год смерти Татеваци—декабрь 1409 г. См. Л. С. Хачикян, Памятные записи армянских рукописей XV века, часть I, стр. 103—104.

Григор Татеваци был выдающимся ученым с энциклопедическим для своего времени кругозором, оригинальным мыслителем, педагогом, живописцем и музыкантом. Будучи средневековым теологом, представителем феодальной идеологии, Татеваци во многих важных вопросах расходился с библией и церковными догматами и давал свои оригинальные толкования. В его философии, схоластической и теологической в своей основе, под толстым слоем богословия чувствуется дыхание античной философской мысли и пробиваются ростки материалистического образа мышления.

Татеваци оставил богатое наследие, которое было предано забвению дореволюционными исследователями и до последнего времени не разрабатывалось в советской арменистике. Его лишь походя касались при рассмотрении тех или иных вопросов истории армянской церкви.

Татеваци написал множество объемистых трудов. В первую очередь следует упомянуть его «Книгу вопрошений» (*Գրքը Հարցմանը*), которую по праву можно назвать всеобъемлющей энциклопедией знаний средневековья. Завершена она в 1397 году<sup>1</sup>, но, видимо, писалась долгие годы, годы варварских нашествий Тохтамыша и Тамерлана. В этой книге, по преимуществу посвященной богословским вопросам, затронута много философских проблем. Здесь содержится богатый материал для освещения позиции Татеваци по ряду важных вопросов гносеологии, натурфилософии и психологии. Для освещения его философских взглядов важное значение имеют также два объемистых тома «Книги проповедей» (*Գրքը քարոզութեան*). Оба тома — «Зимний» (*Զմեռան Հատոր*) и «Летний» (*Ամառան Հատոր*) завершены в 1407 году<sup>2</sup>, но, по-видимому, также



„Книга вопрошений“. Автограф Григора Татеваци.  
Рукопись Гос. Матенадарана № 3616, стр. 6-6

<sup>1</sup> Издана в Константинополе в 1729 г.

<sup>2</sup> Изданы в Константинополе — „Зимний“ в 1740 г., а „Летний“ в 1741 г.

являются плодом многолетнего труда. В них, как это видно из заголовка, главным образом, рассматриваются теологические вопросы, однако они являются незаменимым источником для освещения не только философской концепции Татеваци, в особенности его социально-политических и этических воззрений, но и важным источником для освещения социального, экономического и политического положения различных слоев армянского народа в ту трагическую для Армении эпоху. Другой объемистой работой является «Воскепорик» (*Ոսկեփորիկ*) или «Книга, называемая Златым Чревом»<sup>1</sup>. По характеру рассматриваемых вопросов и методу изложения это сочинение не отличается от «Книги проповедей». Сугубо философскими работами Татеваци являются: «Комментарии к «Введению» Порфирия»<sup>2</sup>, а также содержащиеся в рукописях Государственного Матенадарана Армянской ССР «Краткий анализ учения Давида (Анахта)»<sup>3</sup>, «Краткий анализ «Добродетели» Аристотеля»<sup>4</sup> и др. Татеваци оставил также много других работ — речей, проповедей и толкований богословского характера, в которых, однако, содержится множество ценных высказываний как по специальным философским вопросам, так и по актуальным для того времени социально-политическим и этическим проблемам.

Приводим полный перечень наиболее важных трудов Григора Татеваци:\*

1. «Книга вопрошений» (*«Գիրք հարցմանց»*),
2. «Книга проповедей», Зимний том (*«Գիրք քարոզանքի համար»*),

<sup>1</sup> Издано в Константинополе в 1746 г.

<sup>2</sup> Издано в Мадрасе в 1793 г.

<sup>3</sup> Гос. Матенадаран Арм. ССР, рукопись № 1713 и др.

<sup>4</sup> Там же, рукопись № 1695 и др.

\* Рукописи всех трудов Гр. Татеваци содержатся в Гос. Матенадаране в многочисленных списках. В дальнейшем опубликованные труды Татеваци будут цитироваться по старопечатным изданиям, а неопубликованные — по рукописям Матенадарана. Описание использованных рукописей см. в конце книги.

3. „Книга проповедей“, Летний том («Գիրք քարոզութեան», Ամարան հատոր),

4. „Воскепорик“ („Книга, называемая Златым Чревом“), («Գիրք, որ կոչի Ոսկեփորիկ»),

5. „Краткий анализ учения Давида (Анахта)“, («Լուծումն համառոտ ի տեսութիւնն Դաւթի (Անյաղթի)»),

6. „Краткий анализ „Добродетели“ Аристотеля“, («Համառոտ լուծումն Առաքինութեանց Արիստոտէլի»),

7. „Анализ сочинения (Аристотеля) „О мире“ («Յաշխարհաց լուծումնք»),

8. „Краткий анализ книги Порфирия“ («Համառոտ տեսութիւն ի գիրս Պարփիւրի»),

9. „Толкование Евангелия от Иоанна“ («Մեկնութիւն Աւետարանին Յովհաննոս»),

10. „Толкование Евангелия от Матфея“ («Մեկնութիւն Աւետարանին Մատթէոսի»),

11. „Анализ книги Иова“ («Լուծումնք զրոցն Յովբայ»),

12. „Толкование слова пророка“ («Տեսութիւն ի բանն մարգարէին...»),

13. „Краткий анализ малопонятных мест книги риторика Аристакееса об искусстве письма“ («Լուծումն համառոտ գծուարիմաց բանից ի գիրս զրչութեան որ ՚Արիստակիսէ հեկտորէ»),

14. „Краткое толкование притчей Соломоновых“ («Համառոտ հաւաքումն Յառակաց զրոցն Սողոմոնի»),

15. „Краткий анализ Песни песней“ («Համառոտ հաւաքումն ի տեսութիւն լուծմանց Երգոյ կրգոցն»),

16. „Прелестное и полезнейшее слово об Ахтамарском престоле“ («Բանք գեղեցիկ և լոյժ պիտանի վասն արթոսն Ախթամարայ»),

17. „Анализ малопонятных мест из псалмов Давида“ («Լուծումնք գծուարիմաց բանից և քաղաածոյ Սաղմոսացն Դաւթի»),

Как видим, Татеваци оставил богатое наследие. Труды его представляют собою немаловажный вклад в средневековую армянскую культуру. Целью нашего исследования является — разобраться в этом наследии, выявить оригинальные и прогрессивные стороны его творчества, показать значение его философской научной деятельности, одним словом, определить его место в истории армянской культуры вообще и армянской философской мысли в частности.

## § 2. Социально-политические корни мировоззрения Татеваци

Изучение ряда важнейших вопросов истории средневековой армянской философии, как и вообще духовной культуры феодального общества, сопряжено с определенными трудностями, возникающими не только в силу их специфичности, но, главным образом, из-за недостаточной их разработки в советской историографии и философии. Основные трудности, возникающие при исследовании духовной культуры эпохи феодализма, связаны как с относительной сложностью социальной структуры средневекового общества, так и с той ролью, которую играли церковь и религия в средние века.

При рассмотрении идеологических явлений феодальной эпохи исследователь-марксист должен в первую очередь решить вопрос о том, какое социальное и философско-мировоззренческое значение имели данные явления. Он должен прежде всего выявить классовое содержание этих явлений. С этой точки зрения марксист должен рассматривать и религию, которая в феодальном обществе выступала как идеология господствующего класса, как средство утверждения и сохранения классового господства светских и духовных феодалов. Определение роли и места религии в духовной жизни феодального общества особенно важно по той существенной причине, что и филосо-

фия и другие формы идеологии находились в тесной связи и зависимости от религии. «Мировоззрение средних веков было по преимуществу теологическим... Духовенство к тому же было единственным образованным классом. Отсюда само собой вытекало, что церковная догма была исходным моментом и основой всякого мышления. Юриспруденция, естествознание, философия — все содержание этих наук приводилось в соответствие в учением церкви»<sup>1</sup>. Церковь представляла собой не только идеологическую силу. Будучи организованной на феодальных и иерархических началах и сосредоточив в своих руках примерно третью часть всей земли, она составляла также внушительную силу в феодальной организации<sup>2</sup>.

И поэтому марксиста, учитывающего место церкви в феодальной организации и ее господствующее влияние почти во всех областях идеологии, не может интересовать то, что издавна привлекало клерикальных и буржуазных ученых (в частности, исследователей Татеваци — М. Орманяна и Левона Арпи)<sup>3</sup>, а именно подробное рассмотрение церковных догматов с точки зрения их содержания и развития и изучения «тонкостей» средневековой схоластики. Исследователя-марксиста в первую очередь интересует все то, что отклоняется от господствующего вероучения и прямо или косвенно направлено на подрыв официальной догматики, ибо для марксиста изучение духовной жизни средневекового общества представляет интерес прежде всего с точки зрения выявления мировоззренческой и социальной сущности различных направлений феодальной идеологии, сопряженного с тщательным отделением важных моментов ее развития от всевозможных теологических и схоластических напластований.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. т. XVI, ч. 1, стр. 295.

<sup>2</sup> См. там же.

<sup>3</sup> См. М. Орманян, Азганатум. *L. Arpee, A History of Armenian Christianity*. New York, 1946.

По этому принципу мы и пытаемся рассматривать творческое наследие Гр. Татеваци, в котором, как мы уже говорили, богословские вопросы занимают большое место. Из них мы особенно выделяем те стороны, которые способствуют выявлению классовой сущности как его идеологии в целом, так и его философии, имеющей явные материалистические тенденции. Такой подход, на наш взгляд, будет способствовать освещению ряда неразрешенных и запутанных вопросов средневековой философии и в то же время даст ключ к пониманию некоторых сторон социально-экономического и политического положения Армении в эпоху монгольского владычества.

Если в условиях средневековой Европы церковь с ее феодальным землевладением служила реальной связью между различными странами<sup>1</sup> и освящала феодальный правопорядок, то армянская церковь в XIII—XIV вв. выполняла эту же функцию в иных формах, применяясь к сложившимся в Армении к этому времени историческим условиям.

Монгольское завоевание положило конец самостоятельному государственному существованию Захаридской Армении. В этот же исторический период, примерно через полтора века под ударами египетских мамелюков пало и Киликийское армянское царство. Однако, право на инджу, полученное Сюником, и церковные привилегии способствовали тому, что в пору иноземного владычества и потери национальной независимости церковная феодальная организация не только сохранила свое существование, но и получила возможность в определенный период расширять свои владения, основывать университеты, монастырские школы и развивать бурную деятельность в области идеологии. И поэтому неудивительно, что церковь, имевшая солидную экономическую базу и кровно заинтересованная

<sup>1</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., том XVI, ч. 1, стр. 295.

в ее укреплении и поддержании, использовала свою монополию в идеологической области для оправдания и маскировки собственных классовых интересов. С этой точки зрения становится понятной непримиримая борьба армянской церкви против идеологической и политической экспансии папства, посягавшего на коренные интересы армянского духовенства. В этой борьбе двух духовных феодальных организаций — армянской и католической церкви — папская курия потерпела поражение, не найдя опоры среди трудящихся масс армянского народа. В последний период татаро-монгольского владычества, когда лишившаяся привилегий армянская церковь подверглась налоговому обложению и грабегам, папство перешло в новое наступление. Но и на этот раз армянская церковь, благодаря позиции народных масс и активной деятельности монастырских школ, отстояла свою самостоятельность.

В этот длительный период монголо-татарского владычества университеты Гладзора и Татева вместе с многочисленными монастырскими школами сыграли значительную роль в деле сохранения национальной культуры, в деле поддержания и распространения просвещения, а также ограждения народа от враждебных ассимиляторских влияний, идущих и с Востока и с Запада.

Папские эмиссары еще в начале XIV века основали в Иранском Азербайджане, в городах Султание и Марага конгрегации, ставшие центром католической пропаганды и подготовки проповедников для объединения армянской церкви с католической. Но особенно видную роль сыграли в этом деле армянские католические конгрегации в Цорцоре и Кырна, члены которых армяне-униторы, сторонники унии двух церквей, хорошо знавшие страну, армянский язык и армянскую догматику, оказывали папским эмиссарам большую услугу. Они способствовали распространению в Армении западной схоластической литерату-

ры, переводили с латыни на армянский язык католические церковные книги, сочинения и комментарии западноевропейских ученых схоластов и т. п. Следует отметить, что благодаря деятельности папских и армянских униатов в Армении с целью подрыва основ армянской церкви распространялись произведения канонизированных католической церковью богословов и философов.

В 1321 году, по инициативе армянских униатов, была переведена с латыни на армянский язык «Сумма теологии» Фомы Аквинского. Были переведены (1339 г.) «Книга пороков и добродетелей» Исидора Севильского, сочинения Бонавентуры и другие философско-богословские труды западных авторов. Папство придавало столь важное значение деятельности своих миссионеров, что для руководства ими из Италии были присланы сюда философски образованные ученые Варфоломей Болонский (ум. в 1333 г.) и Петр Арагонский (первая половина XIV в.). Философские сочинения последних, относящиеся к фомистскому «реалистическому» направлению, также были переведены армянами-униатами на армянский язык. Петр Арагонский настолько овладел армянским языком, что некоторые свои философские труды писал на армянском языке. Лингвистическую помощь ему оказывал его соратник — армянский униат Акоп Кырнеци. Большое количество списков сочинений Варфоломея, Петра Арагонского и других католических авторов, хранящихся в Ереванском Матенадаране, а также в зарубежных хранилищах средневековых армянских рукописей (Венеция, Вена, Иерусалим и др.) свидетельствует о том рвении, с каким армянские униаты и католические миссионеры стремились распространить западную идеологию в армянской среде и тем самым идейно подготовить слияние армянской церкви с римской.

Для того, чтобы успешно бороться с католической экспансией, нужно было обладать солидной научной под-

готовкой, разбираться в сложнейших вопросах средневековой схоластики, знать произведения как признанных церковных авторитетов, так и древних авторов — Аристотеля, Платона, Порфирия, Филона Александрийского и др. Этой цели служили монастырские школы XIII—XIV вв., но наиболее успешной в этом направлении была деятельность Гладзорского и Татевского университетов.

До Татеваци активную борьбу против католицизма вели Есаи Ничеци и Иоанн Воротнеци, а во второй половине XIV века, когда вследствие ослабления армянской церкви католическая пропаганда усилилась и достигла своего зенита, в роли поборника армянской ортодоксии выступил Григор Татеваци, который, по выражению его современника, «заткнул рот еретикам диофизитам»<sup>1</sup>.

В большинстве своих крупных сочинений: «Книга вопрошений», «Воскепорик», в обоих томах «Книги проповедей» Татеваци громит догмы католицизма, отстаивая «правоту» армянской церкви. Он подробно рассматривает католический догмат о «божественном предопределении» и опровергает его в пользу защищаемого армянской церковью учения о «свободе воли», противопоставляет армяно-григорианское понимание догмата о трех ликах божества католическому и т. п.<sup>2</sup>.

Однако за всеми этими догматическими спорами ясно видна политическая цель Татеваци — защитить армянскую церковь от поползновений папской курии, философски и богословски дискредитировать католицизм, дабы не допустить поглощения армянской церкви со стороны Рима и тем самым укрепить положения армянской церкви, ослабленной непрерывными татаро-могольскими нашествиями.

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 9247, стр. 401а, памятная запись Товмы Мецопеци к «Книге вопрошений» Гр. Татеваци, дата — 1407 г.

<sup>2</sup> См. *Гр. Татеваци*, Книга вопрошений стр. 8—13 и др.; Книга проповедей (Зимний том), стр. 175—176 и др.

виями. Татеваци выступает в роли апологета армянской церкви, в роли защитника армянского духовенства, к которому принадлежал и он сам.

Здесь несомненный интерес представляет то обстоятельство, что борясь против католицизма и всячески стремясь его опровергнуть, Татеваци выходит за рамки догматической борьбы и своей номиналистической философией объективно задевает основы религии. В то же время он решительно высказывается против еретических движений. Однако, стараясь использовать недовольство народных масс в борьбе против католической экспансии, он говорит о трудовом люде и его невыносимом тяжелом положении. Это нашло свое отражение в ряде высказываний и аргументаций Татеваци, о которых мы подробно будем говорить в соответствующей главе, когда обратимся к его социально-политическим взглядам.

Татеваци борется не только против опасности, грозящей армянской церкви со стороны Запада. В «Книге вопрошений» он уделяет большое влияние опровержению магометанства — религии завоевателей Армении: татаро-монголов и пришедших им на смену туркменских племен. Опровергая догмы магометанства, Татеваци в «Книге вопрошений» говорит о жестокости и разбойничьих нравах татаро-монгольских и туркменских захватчиков<sup>1</sup>. Под маской догматических споров, показывая свое отношение к исламу, он дает и политическую оценку татаро-монгольскому владычеству. Он пишет: «Вера ваша находится вне всяких вер, а то, что вне веры, есть безверие, и безверие не в силах изменить (нашей) веры и не может стать новой верой»<sup>2</sup>. В этих словах отражается не только личное от-

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 9247, стр. 22а—24а, 33б—37а.

<sup>2</sup> Там же, стр. 22б. Цитируем по рукописи, так как главы, посвященные критике магометанства, в старопечатном константинопольском издании «Книги вопрошений» 1729 года были опущены издателем из страха перед турецкой деспотией — С. А.

ношение к татаро-монгольским поработителям, но и вообще отношение армянской церкви к иноземным захватчикам. Позиция Татеваци, как апологета армянской церкви, определялась в конечном счете именно этим обстоятельством. Значительный интерес здесь представляет тот факт, что в определении этой позиции заметную роль сыграли также безвыходное трагическое положение и умонастроения трудового люда, что нашло свое отражение в ряде высказываний Татеваци по социально-политическим вопросам. Татеваци — один из тех передовых и просвещенных представителей феодальной идеологии, во взглядах которого нашли свой отзвук голоса угнетенных масс.

Выступая против татаро-монгольских захватчиков и католической экспансии, Татеваци с патриотических позиций отстаивает независимость Армении, одновременно обращая внимание господствующих классов на бедственное положение трудящихся масс. Несмотря на то, что Татеваци с церковных позиций борется против католицизма, против захватчиков-мусульман, его борьба носит патриотический характер, ибо в данный исторический период, при отсутствии армянской государственности, армянская церковь выступала в роли политического представителя нации, и поэтому отстаивание независимости армянского народа в этот период выливалось в форму защиты самостоятельности армянской церкви и оправдания армяно-григорианской догматики. Апология армянской церкви, проводимая Григором Татеваци, в данных исторических условиях носила политически прогрессивный, патриотический характер. Эту свою политическую линию Татеваци пытался провести в жизнь, начав, хотя и не увенчавшуюся успехом, кампанию за перенесение армянского католикосата из Киликии в Эчмиадзин, что, по его мнению, должно было обеспечить большую независимость армянской церкви.

Дело заключается в том, что находившийся в Киликии католикосат вместе с царем и феодальной знатью в

течение длительного периода кризиса Киликийского царства вел пролатинскую политику в надежде посредством унии с Римом получить поддержку папы и европейских католических государств в борьбе с египетским султанатом. Однако, ни догматические уступки католиков, ни многочисленные обещания римских пап не привели ни к чему. Киликийское царство, не получив помощи ни со стороны Ватикана, ни от европейских католических держав, под ударами мамелюков в 1375 году пало. Однако и после этого папство не оставляло надежд подчинить армянскую церковь католической, духовно поработить армянский народ. Римские папы всячески поддерживали пролатинские элементы среди армянского духовенства. Католикосат, ослабленный кровопролитными войнами и падением Киликийского царства и к тому же легкодоступный в географическом отношении для католического проникновения, мог стать предметом новых козней Ватикана, и поэтому духовенство и светские феодалы центральной Армении были слишком обеспокоены создавшимся положением.

Татеваци был одним из первых, кто отметил, что католикосат необходимо перенести в Эчмиадзин, где он будет огражден от чуждых влияний. При жизни Григору Татеваци не удалось осуществить своей программы, но его многочисленные ученики и последователи продолжили начатое им дело. В 1441 году, то есть примерно через 30 лет после его смерти, католикосат был переведен в Эчмиадзин. Большую роль в этом деле сыграл, в частности, ученик Татеваци — летописец и церковный деятель Товма Мецопеци. Татеваци нанес идеологическое поражение католической экспансии, а его ученики нанесли, так сказать, политическое поражение Ватикану. После, более чем двухсотлетней борьбы католическая экспансия была пресечена.

Вполне естественно, что в этой борьбе на первом плане находилась религия. Средневековье, как известно, придавало теологическую форму всякому идеологическому и политическому движению. И поэтому, учитывая это обстоятельство и отвлекшись от формы, нетрудно заметить реальное, земное содержание этой борьбы. Фактически здесь шла борьба армянского народа, лишенного государственной самостоятельности и элементарных условий существования, за сохранение своей национальной самобытности, за спасение своей многовековой культуры.

Именно поэтому армянская философская мысль XIII—XIV веков, служа практическим задачам борьбы с католической экспансией, носила действенный характер и стремилась противопоставить себя философии Запада, распространяемой в Армении латинофилами. Как известно, глава унитарского движения, посланник папы епископ Варфоломей был учеником и последователем Фомы Аквинского и являлся членом наиболее реакционного, доминиканского ордена. Варфоломей и его ученик Петр Арагонский свои философские труды распространяли через местных приверженцев — армянских унитар, среди которых наиболее усердствовал Иоанн Кырнеци — вождь армянских униатов. После смерти Варфоломея он отправился к римскому папе, вступил в доминиканский орден и, вернувшись в Армению, развернул бешеную пропаганду унитаризма.

Для того, чтобы за всеми хитросплетениями католического богословия вскрыть ядовитое жало папизма, нужно было дать философское опровержение католической догматики. Это обстоятельство в свою очередь также способствовало оживлению философской мысли, вызвало новый интерес к проблемам онтологии, гносеологии и логики в образованных кругах Киликии и Центральной Армении.

Теперь обратимся непосредственно к философии Татеваци и рассмотрим, каким образом его социальная позиция и политическая ориентация находят свое отражение и теоретическое обоснование в его философских взглядах и в социально-политических воззрениях.

Рассматривая его творчество в целом, мы не должны забывать ни прогрессивной стороны его мировоззрения, ни консервативной, и, оценивая его философию, никогда не упускать из виду классовую позицию Татеваци как мыслителя, выразившего идеологию просвещенной и патриотической части духовных и светских феодалов Центральной Армении. При таком подходе Татеваци займет свое достойное место в истории армянской философской мысли.

## Глава вторая

### ФИЛОСОФИЯ ТАТЕВАЦИ

#### § 1. Теория «двойственности истины» и решение основного вопроса философии

Основной вопрос философии в средние века, как и на протяжении всей истории развития философских знаний, вращался вокруг важнейшей проблемы — что чему предшествует: материя — духу или дух — материи, «создан ли мир богом или он существует от века?»<sup>1</sup>. Однако этот вопрос в средневековой философии имел специфическое проявление. Если при церковно-богословской постановке основного вопроса философии средневековые мыслители, почти без исключений, независимо от принадлежности к различным течениям, решали его в идеалистическом, теологическом духе, то в специально философской постановке проявлялись внутренние противоречия и борьба между различными направлениями, имевшими противоположные — материалистические или идеалистические тенденции.

Это и понятно. Средневековый мыслитель свободнее развивает философскую самостоятельность в тех областях, где меньше приходится затрагивать церковные догмы. Именно поэтому борьба между материализмом и идеализмом в средние века шла преимущественно в обла-

сти гносеологии и логики, косвенно затрагивая и проблемы онтологии. Об этом прямо свидетельствует история борьбы между средневековым «номинализмом» и «реализмом», этими двумя течениями схоластической философской мысли. Марксисту-исследователю средневековой философии необходимо при рассмотрении решения основного вопроса философии тем или иным средневековым мыслителем, как и при рассмотрении сугубо гносеологических и логических проблем, учитывать эту специфическую сторону средневековой философии и давать окончательную оценку взглядам философа после того, как будут подвергнуты разностороннему анализу различные области философии — онтология, гносеология и логика. Известно, что великий спор средневековых номиналистов и реалистов вокруг природы «универсалий», вокруг вопроса, что чему предшествует: вещь — понятию или понятие — вещи, единичное — общему или общее — единичному, является спором вокруг основного вопроса философии, в котором номиналистическое решение имеет тенденцию и тяготеет к материалистическому решению, тогда как реалистическое решение противостоит ему и является выражением философского идеализма.

В. И. Ленин в конспекте книги Л. Фейербаха «Лекции о сущности религии» с исключительной проницательностью выявил смысл этой борьбы. «Вопрос о том, сотворил ли бог мир... есть вопрос об отношении духа к чувственности» (130) — важнейший и труднейший вопрос философии, вся история философии вертится вокруг этого вопроса — спор стоиков и эпикурейцев, платоников и аристотеликов, скептиков и догматиков в старой философии, **номиналистов и реалистов в средние века**, идеалистов и «реалистов или эмпиристов (sic!) в новые времена»<sup>1</sup>. Спор средневековых философов вокруг приро-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 48 и его примечание (Курсив наш — С. А.).

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, том II, стр. 350.

ды «универсалий», несмотря на его абстрактно-схоластическую форму, был спором по важнейшему вопросу во всей истории философии, вопросу «отношения духа к чувственности», т. е. отношения материи к сознанию.

Средневековые реалисты с их идеалистическим принципом «универсалии суть реальность» признавали реальное существование универсалий (общих понятий) независимо и до действительно существующего мира. Католическая церковь, отвергающая номинализм с его материалистическими тенденциями и «крайний» реализм из-за его пантеистической направленности, всецело поддерживала так называемый умеренный реализм, так как он, доказывая «реальность» существования объектов веры, целиком соответствовал учению церкви. Таким образом, и в средние века философский идеализм кровными узами был связан с религией и как всегда сводился к ее защите и оправданию. В. И. Ленин не раз указывал на их родство и взаимную связь. «Идеализм в философии есть более или менее ухищренная защита поповщины», — писал он в статье «К двадцатипятилетию смерти Иосифа Дицгена»<sup>1</sup>.

Средневековому реализму противостоял номинализм, с точки зрения которого общие понятия (универсалии) являются лишь наименованиями (nomina) вещей. В противовес реалистам, основное положение номиналистов гласило: «универсалии суть имена», единственной реальностью обладают конкретные вещи, тела. Понятия, роды, виды являются лишь наименованиями вещей и реального существования в виде вещей не имеют. Они имеют существование только лишь как «второе бытие», как имена вещей, как абстракции конкретно-конечных сущих в мышлении человека. Таким образом, в тенденции номиналисты склонялись в сторону материалистиче-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Сочинения, том 19, стр. 60.

ского решения этого важного для средневековой философии вопроса. И поэтому понятно, что католическая церковь, поддерживая реализм с его богословско-идеалистическими выводами, всеми возможными средствами преследовала номинализм в лице его наиболее крупных представителей, какими были Росцелин, Абеляр, Вильям Оккам и другие.

Номинализм явился первым проблеском материалистического мышления в средневековой схоластической философии, ибо признание индивидуальных вещей за объективный, первичный и реально существующий мир, вместе с тем отрицание самостоятельного и реального бытия общих понятий толкало номиналистов на путь материалистических выводов и расчищало дорогу для развития эмпирических знаний. И неслучайно поэтому классики марксизма-ленинизма, обращаясь к вопросам средневековой философии, отмечают, как специфический характер борьбы противоположных лагерей в средневековой схоластике, так и прогрессивные, материалистические тенденции в номиналистическом течении.

К. Маркс и Ф. Энгельс, характеризуя в «Святом семействе» средневековых английских философов, писали: «Номинализм был одним из главных элементов английского материализма и вообще является первым выражением материализма»<sup>1</sup>. Именно таким первым выражением материализма в средневековой философии были номиналистические учения Дунса Скотта, Вильяма Оккама, Абеяра и других в Европе. Таким первым выражением материализма в армянской средневековой философии были номиналистические воззрения Ваграма Рабунн, Иоанна Воротнеци, Григора Татеваци.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Святое семейство, или критика «критической критики». Против Бруно Бауэра и К°. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. III, стр. 157.

Средневековая философия не была чем-то однородным, целиком подчиняющимся богословию и интересам церкви. В ней также, как и на всем протяжении истории философии, шла упорная борьба между двумя основными философскими лагерями, приведшая в конце концов к разложению средневековой схоластики и освободившая философскую и научную мысль от церковного засилия. Эта борьба проявлялась в специфически средневековой, схоластической форме, она шла в виде споров вокруг различных церковных догматов, различного толкования положений библии и т. д. Но, несмотря на это, суть борьбы сводилась к спору вокруг различного решения основного вопроса философии. Именно поэтому В. И. Ленин подчеркивает, что «в борьбе номиналистов и реалистов есть аналогия с борьбой материалистов и идеалистов»<sup>1</sup>. Здесь же Ленин отмечает, что изучение связи «средневековых споров с историей материализма» достойно особого, серьезного исследования<sup>2</sup>. Однако изучение истории борьбы номиналистов и реалистов в связи с историей материалистических тенденций в средние века до сих пор не было предметом внимания советских философов. Наша работа представляет собой попытку хотя бы отчасти выполнить эту задачу в рамках исследования одного из этапов развития армянской средневековой философии.

В связи со спорами и борьбой между средневековыми философами необходимо отметить, что номинализм и реализм были теми руслами, по которым пробивались две противоборствующие тенденции средневековой философии. Эти тенденции оформились в самостоятельные философские течения материализма и идеализма лишь на рубеже средних веков и нового времени, когда в результате кризиса и деградации феодализма человечество начало

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Еще одно уничтожение социализма. Соч., т. 20, стр. 173.

<sup>2</sup> Там же.

просыпаться от долгой средневековой спячки, а философия, как и другие науки, начала окончательно освобождаться от многовекового засилия церковной догматики.

Было бы неправильно предавать забвению тот факт, что и номиналистические учения средневековья были опосредованы богословской догматикой и лишь в тенденции объективно прокладывали пути для дальнейшего развития материалистической философии. Именно эта материалистическая тенденция средневекового схоластического номинализма представляет для нас интерес в связи с историей материализма, в связи с процессом саморазложения схоластики и освобождения философии от униженной роли «служанки богословия».

Следует отметить также, что при прямой постановке основного вопроса философии — сотворен ли мир богом или он существует от века — и номиналисты, и реалисты давали чисто богословское решение. Здесь между ними не было существенных расхождений. Притом номиналисты, как и реалисты, субъективно считали, что их учение не подрывает, а укрепляет позиции церкви, дает правильное понимание сущности и функций божества, различных догматов и т. д. Такого мнения о своих учениях были, например, в западноевропейской философии Росцелин, Пьер Абеляр и др., а в Армении — Иоани Воротнеци и Григор Татеваци.

Это обстоятельство представляет собою проявление своеобразного противоречия, присущего средневековым номиналистам, которые в подавляющем большинстве были духовными лицами и стремились философски обосновать свое, как им казалось, правильное понимание богословских проблем. К тому же, несмотря на то, что признание индивидуальных вещей за единственно реальный, объективно существующий мир вело номиналистов в сторону материализма и толкало на путь материалистических выводов, они не могли дать правильного решения проблемы

универсалий. Средневековые номиналисты, исходя из принципов схоластической формальной логики, отрывали отдельное от общего, абсолютизировали отдельное, превращая общее в пустую, лишенную всякой объективной значимости абстракцию. Для них, как и для их противников реалистов, абсолютизовавших общее в полном отрыве от отдельного, была недоступна диалектика связи общего и отдельного, универсалии и чувственно воспринимаемой вещи. Им был чужд диалектический путь познания мира от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практической проверке истинности мышления, что объясняется их ограниченностью, определявшейся условиями средневековой эпохи.

\* \* \*

Обратимся к учению Татеваци и рассмотрим, как он решает основной вопрос философии и другие, связанные с ним, важнейшие для средневековья проблемы.

Уже в исходном для тогдашней эпохи вопросе — соотношение веры и знания, теологии и философии — Татеваци уклоняется от признанной и освященной церковью установки. Придерживаясь теории «двойственности истины», он отделяет область философии от теологии, разграничивает сферы знания и веры. Согласно Татеваци, объектом знания является природа, окружающий человека мир вещей и явлений. «Мысленное познание,— говорит он в Летнем томе «Книги проповедей»,— следует за природой вещей, и сверх того, что содержит природа, не познает ничего, ибо то, что недоступно природе, недоступно и для мысли. Вера же созерцает то, что находится над природой, то есть бога, и верует в творимые им чудеса, которые сверхъестественны»<sup>1</sup>. В другом месте он пишет: «(Чело-

век) естественно достигает того знания, которое (вырабатывается) под воздействием природы. А божественные сущности непостижимы для знания, они узнаются посредством веры»<sup>1</sup>.

Таким образом, Татеваци разграничивает область знания и область веры, считая, что знание, философия могут познать и познают только естественный мир, вещи, тела, явления. В то же самое время он считает, что разум не должен выходить за пределы природы и стараться познать сверхъестественный мир, ибо это область веры и откровения, то есть объект теологии. Теология в свою очередь не должна вмешиваться в дела познания природы, ибо вера здесь бесполезна. Посредством веры раскрываются нематериальные божественные сущности. По этой причине она не нуждается в органах чувств, тогда как «для разума ощущения являются инструментами, посредством которых он видит, слышит и т. д. Когда они пресекаются, бездействует и разум»<sup>2</sup>.

В «Книге вопрошений» Татеваци еще отчетливее проводит разграничение области знания и веры, стремясь тем самым отделить философию от теологии и придать ей самостоятельное значение. Уже в тех положениях, где он разделяет сферы знания и веры, заметны сенсуалистические предпосылки, подготавливающие основу для развития материалистических тенденций в теоретико-познавательных вопросах. Так, например, он пишет, что «посредством ощущений (человек) познает вещи и явления... Посредством ощущений мы узнаем то, что находится вне нас. Путем размышления — то, что внутри нас. Посредством же высшей медитации — то, что выше нас, по возможности просветляясь для того, чтобы молвить о неизречимом»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Փրիզոր Տարիացի, Փիրք քարոզութեան (Ամառին հատոր): Գր. Թատեացի, Книга проповедей. (Летний том), Константинополь, 1741, стр. 72.

<sup>1</sup> Գր. Թատեացի, Книга проповедей (Летний том), стр. 617.

<sup>2</sup> Там же, стр. 120.

<sup>3</sup> Փրիզոր Տարիացի, Փիրք հարցմանց: Գր. Թատեացի, Книга вопрошений, Константинополь, 1729, стр. 103.

Проводя это разграничение, Татеваци идет еще дальше. В условиях средневековья он осмеливается петь гимн разуму, избавляющему человека от невежества и слепой веры. «Как от слепоты,— пишет он,— происходит физическая тьма, так и от невежества мысли — темнота и заблуждения, цепи и гири, разорванность и уродство»<sup>1</sup>. Для Татеваци «мудрость есть свет, а безрассудность — тьма... И как свет есть добро, а тьма — зло, так и мудрость — добро, а невежество — зло»<sup>2</sup>. Философия, знание, мудрость «это жизненный свет,... Мудрость есть посох; кто опирается на него, укрепляет себя, ибо знание подобно наставнику и учителю,... Мудрость — это голова, а у кого нет головы, у того душа безжизненна... Мудрость есть радость для человека... Мудрость является благоустроителем для человека и в физической и в духовной жизни, ибо упорядочивает душу и тело»<sup>3</sup>. Татеваци доходит до дерзновенной для средневековья мысли о том, что и в делах веры слепота ведет ко лжи и заблуждениям, что «благодатная мудрость (в отличие от естественной или научной — С. А.) есть свет веры, просвещаемой светом нашего естественного познания»<sup>4</sup>. В этом отношении имеется много общего между Татеваци и наиболее прогрессивными средневековыми мыслителями Европы — Аверроэсом, Абелиром и Оккамом, которые также наряду с разграничением области теологии и философии, считали необходимым подкреплять веру светом разума, были противниками фанатизма и поборниками эмансипации философской мысли, поработенной богословской проблематикой. Они, как и Татеваци, будучи средневековыми теологами, выходили за пределы теологии и стремились осмыслить окружающий

<sup>1</sup> Гр. *Tatevacı*, Книга вопрошений, стр. 103--104.

<sup>2</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք բարոյութեան (Չմերան հատոր): Гр. *Tatevacı*, Книга проповедей (Зимний том), Константинополь, 1740, стр. 187.

<sup>3</sup> Там же, стр. 173.

<sup>4</sup> Там же.

мир, расширить сферу знания за счет ограничения теологии исключительно вопросами веры и трансцендентных проблем. Для средневековья это было слишком смелым шагом и покушением на непогрешимый авторитет церкви и постепенно размывало фундамент средневековой схоластики.

У Татеваци вопрос разграничения знания и веры, помимо общефилософского и мировоззренческого значения, приобретал к тому же внешнеполитическую направленность. Отделяя философию от богословия и восхваляя знание, Татеваци как одну из причин превосходства знания над невежеством приводит и необходимость знаний и широкого кругозора для борьбы с внешними врагами, какими являлись тюрко-монгольские захватчики и католическая церковь. Он пишет: «Философ над четырьмя вещами одерживает верх: во-первых, над физическими страданиями, во-вторых, над внешними врагами, в-третьих, над невежеством, в-четвертых, над ложью»<sup>1</sup>.

Как видим, уже в исходном для тогдашнего философа вопросе соотношения философии и теологии, Татеваци отмечает задачи, стоящие перед философской мыслью того времени. Это, в первую очередь, добиться достоверных знаний об окружающем нас реальном мире, и, во-вторых, суметь противостоять враждебным силам, угрожающим самому существованию армянского народа.

Однако, сделав решительный для средневекового философа шаг в сторону эмансипации знания, Татеваци наряду со свободой философствования сохраняет понятие ереси. По Татеваци, разумному познанию «свойственно постоянное движение, подобно воспламеняющемуся огню»<sup>2</sup>, которое стремится подняться как можно выше. И по-

<sup>1</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Առձուռն համարում է տեսութիւն Գաւթի (Անյաղթի): Гр. *Tatevacı*, Краткий анализ учения Давида, Гос. Матенадаран, рук. № 1695, стр. 226.

<sup>2</sup> Гр. *Tatevacı*, Книга вопрошений, стр. 2.

этому свобода мысли и слова действительны до тех пор, пока они не задевают области веры, являющейся предметом теологии. Знание и разумное исследование, вступающие в область откровения, таят в себе ересь, которую следует пресекать<sup>1</sup>. В этом проявляется двойственная натура средневекового мыслителя, стремящегося с одной стороны освободиться от пут схоластической теологии, а с другой стороны укрепить положение церкви и оставить нетронутыми богословские догматы, хотя уже одно разграничение сферы знания и веры являлось покушением на монопольное положение церкви в духовной жизни.

Отделением веры от знания Татеваци в условиях средневековой армянской действительности сделал большой шаг в деле секуляризации знания. В этом одна из его крупных заслуг. Однако, отнюдь не следует модернизировать Татеваци. Рассмотрим, как он ставит и решает основную вопрос философии.

По учению Татеваци «бог есть начало всего сущего, ибо от него начинается и происходит природа всех созданий, материальных и нематериальных»<sup>2</sup>. Бог является причиной, сам не будучи причинно обусловлен в своем вечном бытии. Он существует вне времени и пространства<sup>3</sup>. К нему не приложимы никакие определения, которыми мы пользуемся в познании природы, ибо он сверхъестественен в сущности и в атрибутах и поэтому непостижим для разума. Он открывается человеку только через веру, без помощи ощущений и мышления, посредством откровения, благодатного познания, «прямым и единым порывом подымающегося до постижения божественной сущности»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք որ հայի Ասկեփորիկի*: См. *Гр. Татеваци*, Воскепорик (Книга, называемая Златым Чревом), Константинополь, 1746 г., стр. 568.

<sup>2</sup> Там же, стр. 15.

<sup>3</sup> См. *Гр. Татеваци*, Книга вопрошений, стр. 180.

<sup>4</sup> Там же, стр. 120.

И в конечном счете «бог — это беспричинная причина всех причинно обусловленных сущих»<sup>1</sup>.

Таким образом, основной вопрос философии в прямой постановке Татеваци решает идеалистически. Бог, божественная мысль предшествует природе и является ее создателем; природа по отношению к богу вторична, производна. Однако, когда Татеваци переходит к толкованию процесса божественного творчества, а затем к проблеме универсалий, у него начинают проявляться сильные отклонения от первоначального богословско-идеалистического решения основного вопроса философии и выступают вперед материалистические тенденции.

Решая в прямой постановке основной вопрос философии идеалистически, что вполне понятно и закономерно в условиях XIV века, Татеваци выдвигает одновременно свое оригинальное понимание функций божества и свое толкование природы. Здесь-то и начинается его расхождение с господствующей церковной идеологией.

По Татеваци, основой существования природы являются четыре вечных, неуничтожимых элемента — земля, вода, воздух, огонь. «Каждый из элементов,— говорит он,— имеет двойное качество, существенное и привходящее. Земля холодна и суха. Вода влажна и холодна. Воздух тепл и влажен. Огонь сух и тепл. Итак, они обладают теплотой и холодом, сухостью и влажностью и являются непримиримыми врагами, но соединяясь краями, становятся неразрывными любовниками. Они наподобие четырех людей двумя руками ухватились друг за друга. Ибо вода посредством холода связана с землей и посредством влажности — с воздухом, воздух связан теплотой с огнем,

<sup>1</sup> Գրիգոր Տաթևացի, *Տեսութիւն ի բանն ճարգարէի*... *Гр. Татеваци*, Толкование слова пророка, Гос. Матенадаран, рукопись № 1743, стр. 456а.

а огонь посредством сухости — с землей. И так, из их смешения возникают и происходят тела»<sup>1</sup>.

Затем Татеваци задает вопрос, имеющий существенное значение для внесения корректив в данное им первоначальное решение основного вопроса философии. Он спрашивает: «Почему философы называют элементы неуничтожимыми и бессмертными?»<sup>2</sup> И приводит в обоснование этого несколько доводов. Элементы бессмертны и неуничтожимы, во-первых, «вследствие движения небесных тел, ибо они движутся всегда одинаково и непрерывно, творя точнейшей мерой без увеличения и уменьшения дни и месяцы, сезоны и годы, что является причиной вечного и непрекращающегося возникновения сущих»<sup>3</sup>. Второй причиной бессмертия является, то, что «равенство и гармония между элементами нерасторжимы, причем противоположными качествами они равны и враждебны, а другими — согласны. Это — непримиримые враги и неразрывные друзья»<sup>4</sup>. Их вражда уравнивается любовью. В подтверждение своего взгляда он приводит также высказывание Аверроэса (Ибн-Рошда), с произведениями которого он, по всей вероятности, был знаком по латинским переводам. Он пишет: «Известно, как говорит Аверроэс — комментатор Аристотеля, что, если не будет какого-нибудь упорядочивающего начала, наподобие полководца в войсках, множество противоречий и беспорядков не смогут ужиться в одном организме. И вот, мы видим в мире, что телесное и бестелесное, четыре элемента являются врагами, но объединены в одну природу и не уничтожают друг друга»<sup>5</sup>. Благодаря этой борьбе между элементами, их вражде и любви, взаимному отталкива-

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 181.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Гр. Татеваци, Воскепорик, стр. 31.

нию и притяжению природа находится в непрерывном движении и развитии. Когда элементы в силу закона притяжения и отталкивания перемешиваются, возникают различные тела, когда же тела разрушаются и погибают, элементы возвращаются в первоначальное дифференцированное состояние. Непрерывен процесс соединения и разъединения элементов, вследствие этого непрерывен и процесс возникновения и уничтожения тел. «И благодаря этому круговороту элементы вечны»<sup>1</sup>. Таков третий довод в пользу неуничтожимости и вечности элементов.

Таким образом, основой существования природы и ее бесконечного многообразия являются элементы. Будучи субстратом всего телесного, находящегося в процессе возникновения и уничтожения, они вечны и неуничтожимы. Природа, благодаря непрестанной борьбе между элементами, находится в непрерывном развитии, причем в своем развитии она постепенно поднимается от низших ступеней к высшим. Татеваци считает, что мир развивается эволюционным путем. «Природа.— говорит он,— не может творить внезапно, она постепенно поднимается от несовершенного к совершенному»<sup>2</sup>.

Но если элементы, составляющие основу существования природы, вечны и природа благодаря их непрерывному движению находится в процессе постоянного изменения и развития, то как быть с творением мира из ничего. Татеваци поднимает опасный для средневековой теологии вопрос. Правы ли древнегреческие философы, утверждающие, что «из ничего никогда не может возникнуть нечто? Ведь мы говорим, что бог сотворил создания из ничего»<sup>3</sup>. Как тут быть? Судя по «Книге вопрошений», этот вопрос, по-видимому, сильно волновал умы его современников. По тому, как Татеваци решает этот скольз-

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 181.

<sup>2</sup> Там же, стр. 255.

<sup>3</sup> Там же, стр. 173.

кий для средневековья вопрос, можно составить представление о противоречивости и двойственности его мировоззрения и о его стремлении прикрыть опасные для церкви положения философскими хитросплетениями, якобы примиряющими философию с теологией.

Да, философы правы, говорит Татеваци, из ничего никогда не может возникнуть нечто. Но утверждения философов не противоречат церковным положениям, а согласуются друг с другом<sup>1</sup>. Во избежание ереси, он выдвигает свою теорию «о двух родах ничто», посредством которой, согласно Татеваци, возможно примирить непримиримое. «Мы говорим, — пишет Татеваци, — что имеются два рода не-сущего, т. е. ничто. Одно не-сущее всегда есть ничто, ибо оно ни в возможности, ни в действительности не обладает существованием; из этого ничто ничего не возникает. Но есть еще и другое не-сущее, которое хотя и в действительности не существует; однако в потенции обладает существованием; и из такого ничто возникло все сущее»<sup>2</sup>.

Но что это за «потенциальное не-сущее», из которого «возникло все сущее», т. е. каков тот субстрат, из которого создается природа? Здесь-то и делается опасный для церкви шаг. По Татеваци, «потенциальным ничто», из которого бог создал мир, «является бескачественная материя, не имеющая формы, дифференциации и качества»<sup>3</sup>. Придав бескачественной материи сущность, количество, качество и остальные свойства, бог создал телесную материю, из которой возникли элементы и состоящие из элементов тела<sup>4</sup>. Так что правы философы, согласно которым «из ничего никогда не может возникнуть нечто», ведь бог создал мир из «чего-то», из бескачественной материи. Од-

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 173.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 111.

<sup>4</sup> См. там же, стр. 175.

ним словом, сотворение мира возможно постольку, поскольку имеется необходимый для этого субстрат — бескачественная первоматерия. Но права также и церковь, считающая что «бог создал мир из ничего», так как бескачественная материя относится к категории «не-сущего», она есть «потенциальное ничто».

Таким образом, несмотря на свои компромиссные намерения, Татеваци этой теорией фактически отрицает сотворение мира из «ничего». Вследствие божественного вмешательства «бескачественная» материя преобразуется в «качественную», ее потенциальное состояние сменяется актуальным. Прогрессивный для своего времени характер этого взгляда Татеваци очевиден. Одновременно здесь видна и непоследовательность Татеваци, его тщетное желание избежать ереси. Половинчатость этой теории станет более заметной, если мы вспомним, что за два века до него другой средневековый мыслитель — Аверроэс открыто отвергал догмат о сотворении из «ничего», утверждая «совечное» с богом существование природы.

Но несмотря на свои примирительные намерения и многочисленные оговорки, Татеваци все-таки проводит неприемлемый для религии принцип аристотелизма — аверроизма о вечном существовании материи как субстанции. Материя, как субстрат образования всей природы, никогда не возникает и никогда не уничтожается. Божественное же творчество заключается лишь в «обработке» материальной субстанции, в придании ей формы природы. Все телесные, конечные вещи возникают и исчезают<sup>1</sup>, но никакая вещь не может произойти из ничего. В каждой вещи, как ее субстрат, должна быть материя, неуничтожимые элементы. «Элементы мира в возникновении и уничтожении не иссякаемы, они не умирают и не

<sup>1</sup> См. Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 111 и 181.

уничтожаются. Уничтожение одних сущих есть возникновение других. В таком бесконечном движении одни части уничтожаются, другие возникают, целое же существует вечно»<sup>1</sup>. Этим целым, которое существует вечно, является совокупность элементов. Они — причина существования всех конкретно-конечных тел. «Все сущее,— пишет Татеваци,— происходит от какой-нибудь причины, как части от целого, вроде того, как **весь чувственно воспринимаемый мир — от четырех элементов**»<sup>2</sup>.

Каждая вещь, согласно природным закономерностям, по необходимости борется за свое самосохранение, но она, также по необходимости, согласно присущим ей внутренним законам развития и взаимодействия тел, подвергается качественным изменениям и перестает быть самим собой, данной вещью как таковой, то есть уничтожается. Возникновение и уничтожение вещей является законом природы, «ибо все, что имеет начало, по необходимости имеет и конец»<sup>3</sup>. Элементы же, являющиеся субстратом образования всего сущего, вечны и неуничтожимы. Возникновение и уничтожение отдельных сущих представляет собою видоизменение совокупности неуничтожимых элементов, видоизменение материального мира, находящегося в процессе вечного движения и изменения.

Таким образом, в прямой постановке решив основной вопрос философии в чисто идеалистическом, теологическом духе, Татеваци затем снабдил его такими оговорками и толкованиями, которые внесли существенные коррективы в первоначальное решение и явились значительным отходом от идеалистического решения, отходом, который связан с появлением материалистических тенденций, пробивающихся сквозь толщу теологических напластований.

<sup>1</sup> *Гр. Татеваци*, Книга вопрошений, стр. 181.

<sup>2</sup> *Гр. Татеваци*, Воскепорик, стр. 546. (Курсив наш — С. А.).

<sup>3</sup> *Гр. Татеваци*, Книга проповедей, (Зимний том), стр. 332.

Теория «двойственности истины» явилась для Татеваци, как и для Аверроэса, Дунса Скотта, Вильяма Оккама и других приверженцев этой теории, своеобразной ширмой для выдвигания оригинальных философских взглядов, свободных от пут церковной догматики, хотя и по их мысли, теология и философия, будучи различными сферами знания, должны были с различных сторон, в принципе и в конечных выводах приводить к одной и той же истине, философия путем умозрения и знания, а религия через откровение. Однако, некоторые из сторонников этой теории, как, например, Аверроэс, считали, что один и тот же автор в своей философии может отвергать то, что утверждает в его теологии. На такой точке зрения, как видим, в конечном счете стоит и Татеваци. Об этом с большей наглядностью свидетельствуют его гносеологические и психологические воззрения, которые являются наиболее интересными разделами его философских взглядов, где материалистические тенденции проявляются более явно.

## § 2. Гносеология

### а) Формы и ступени познания

Теория «двойственности истины» у Татеваци, как и вообще в средневековой философии, служила своеобразной ширмой и оправданием свободы философствования. Отграничивая философию от теологии, Татеваци сужает область веры, расширяя права знания. Однако вера вследствие этого не перестает быть формой познания, только лишь с той разницей, что она занимается познанием не окружающего нас мира реальных сущих, а сверхъестественных истин и божественных сущностей.

Соответственно разграничению сферы философии и теологии, Татеваци признает две формы познания: «естественную» и «благодатную». Если «благодатная» фор-

ма направлена на постижение того, что находится над природой и сверхъестественно, то «естественное» познание направлено на постижение природы, на все то, что не входит в сферу компетенции веры. Татеваци пишет: «Человек обладает двумя видами познания — во-первых, естественным, во-вторых, благодатным»<sup>1</sup>. Проводя это разграничение, Татеваци переходит к определению каждого из видов познания, которое непосредственно связано с вопросом соотношения философии и религии. «И вот, естественное познание,— продолжает Татеваци,— преклоняется перед познаваемым, находящимся перед ним. Во-вторых, смешивается (соединяется) с ним. В-третьих, разделяется и разветвляется на множество. И посредством такого круговращения находит истину. Таково естественное познание философов»<sup>2</sup>.

Как видим, естественное познание со всеми его тремя особенностями связано с объектом, с познаваемым, существующим вне познающего и до него. Интересно, что первой, притом важной особенностью этого вида познания Татеваци считает преклонение перед познаваемым, перед объектом, из чего вытекают две другие особенности — смешение, а затем разветвление познания соответственно тому, каково само познаваемое. По Татеваци, «знание объединяет познающего и познаваемое»<sup>3</sup>. Познание же обладает именно такими особенностями, которые преследуют эту цель — установить контакт субъекта с объектом, добиться тем самым знания объекта, его отражения в познающем субъекте.

После определения «естественного» познания Татеваци переходит к «благодатному», под чем он подразумевает веру, мистическую медитацию. Если «естественное» познание обладает естественной природой, направлено на

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 120.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Гр. Татеваци, Книга проповедей (Зимний том), стр. 174.

естественные вещи, на познание окружающего нас мира и имеет естественные особенности, то «благодатное» познание ничем этим не обладает; оно противоположно естественному. Вот что пишет Татеваци о «благодатном» познании: «Благодатное же (познание) противоположно этим (особенностям «естественного» познания), ибо прямым и единым порывом подымается до постижения божественной сущности»<sup>1</sup>. При этом Татеваци, как и до него другой выдающийся мыслитель средневековья Авиценна, считает «благодатное» познание и непосредственное божественное озарение высшей формой познания.

Здесь, как и в вопросе разграничения сферы философии и теологии, сказалась двойственность и непоследовательность Татеваци, который с одной стороны отделением веры от знания стремится освободить философию от богословского засилья, но с другой стороны, будучи ограничен условиями современной ему средневековой действительности, объявляет веру высшей формой познания.

Однако, несмотря на подобную характеристику «благодатного» познания, Татеваци настолько ограничивает его права, что оно не имеет возможности выйти из области теологии, ибо оно, согласно Татеваци, является средством постижения лишь бога, истин откровения. Оно не участвует, да и не в состоянии участвовать в познании природы, в познании окружающего нас реального мира вещей и явлений, так как не имеет связи с ощущениями, необходимыми для познания естественного мира.

Таким образом, эта, так называемая высшая, «благодатная» форма познания, будучи непосредственно связана со сферой теологии, не имеет никакого отношения к области знания и философии. Здесь Татеваци подтверждает свой принцип отделения философии от теологии, несмотря на то, что он допускает мистическую медитацию и божественное озарение как высшую форму познания.

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 120.

Отсюда и понятно, почему Татеваци подвергает подробнейшему и серьезному анализу «естественное» познание, а не «благодатное», хотя он и удостоил последнее высшей оценки.

Дух средневековья, историческая ограниченность философов этого периода, могущество церкви обуславливали двойственность и непоследовательность многих выдающихся мыслителей, таких как Абельяр, Авиценна, Вильям Оккам, Дунс Скотт и др. Двойственность Татеваци в этом отношении исключения не составляет. Охарактеризовав «благодатное» познание и «успокоив» свою совесть, он им в дальнейшем не занимается и все свое внимание посвящает «естественному» познанию, ибо для человека «знание есть твердый фундамент, а у кого нет фундамента, тот строит дом на песке и гибнет»<sup>1</sup>.

Теория познания Татеваци представляет собою самый ценный раздел в его философских воззрениях. Здесь с наибольшей яркостью проявляются прогрессивные тенденции его философии, это именно та область, где средневековый мыслитель располагает наибольшей свободой.

Григор Татеваци в основу своей гносеологии ставит один из важнейших вопросов, занимавших философию на всем протяжении ее истории, — вопрос о познаваемости мира. Пять органов чувств и разум, согласно Татеваци, вполне достаточны для познания окружающей нас объективно существующей природы. Познавательная способность человека не имеет границ в отношении природы. У человека ровно столько чувств, сколько необходимо для охвата всей природы. «Человеческое тело, — пишет Татеваци, — обладает пятью органами чувств, ибо все ощущаемое бывает пятерояким, ибо помимо этих пяти ощущаемых не существует в мире никакой другой ощущаемой вещи. Мы познаем их посредством ощущений, кото-

рых именно пятеро»<sup>1</sup>. Каждое ощущение имеет свою строго определенную функцию, и вследствие этого своеобразного разделения труда никакой предмет и ни одно его качество не может остаться незамеченным. Органы чувств замечают и передают разуму все, что существует или происходит вне нас. «Они проводят во внутрь все, что ощутимо — звук, цвет, запах, вкус, тяжесть, легкость, и ничто из существующего вне нас не ускользает от них»<sup>2</sup>.

С точки зрения Татеваци, это совершенство органов чувств составляет основу силы человеческого разума, дает ему возможность постигнуть все сущее. Разум, анализируя и обобщая чувственные показания, поступающие из внешнего мира, познает сущность вещей; от него также ничто не может ускользнуть. Познавательная способность разума безгранична. «Своим мудрым разумом мы проникаем во все извилины земли и неба, и ничто не остается вне света мудрости»<sup>3</sup>, — говорит Татеваци. Знание дает человеку власть над природой, дает ему возможность жить в согласии с природой и извлекать из нее пользу как для тела своего, так и для души. «Благодаря мудрости мы господствуем над морем и сушей, и множество благ духовных и телесных рождается от нее»<sup>4</sup>.

Разум, опирающийся на чувства и постепенно переходящий от познания частичных истин к полным истинам, дает нам верное, адекватное отражение действительности. Сквозь множество заблуждений и ошибок разум стремится к истине, ибо только в ней находит отдохновение, и ничто не может остановить его в этом постоянном стремлении. Он неподкупен и не знает страха и, что самое главное, независим от бога. «Разум — это бесстыдный и бесстрашный судья, ибо он не боится бога, ибо он сам

<sup>1</sup> *Гр. Татеваци*, Книга проповедей (Зимний том), стр. 173.

<sup>1</sup> *Гр. Татеваци*, Книга проповедей (Летний том), стр. 231.

<sup>2</sup> *Гр. Татеваци*, Книга вопрошений, стр. 179.

<sup>3</sup> *Гр. Татеваци*, Книга проповедей (Зимний том), стр. 187.

<sup>4</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 9247, стр. 1786.

себе господин. Он недоступен для подкупа, ибо не нуждается в этом. Он мудр, ибо созерцает постоянно. Вот почему он судит истинно и точно»<sup>1</sup>.

Как видим, согласно Татеваци, помимо других достоинств, одной из причин неограниченности и истинности познания является отсутствие страха перед богом, независимости от бога. Это ценнейшее и более чем смелое для средневекового мыслителя положение имеет принципиальное значение в его философии. Оно говорит, для чего ему понадобилось разграничение области знания и веры, философии и теологии. А именно, чтобы добиться большей свободы знания, эмансипации философии от богословия, освобождения разума от вероисповедальных пут.

Сила разума действительна только в отношении природы. Куда не доходит природа, туда не дотягивается и разум человека. «Богословие,— говорит Татеваци,— занимается тем, что недоступно естественному познанию»<sup>2</sup>. Бог и божественная сущность — вот что является объектом теологии. Тот, кто попытается разумом познать сущность божества и проникнуть в сверхчувственный мир, ничего не добьется и лишь может впасть в ересь, ибо «естественное познание», стремящееся выполнять функцию «благодатного» познания, искажает веру»<sup>3</sup>. «Если кто-либо будет пытаться выставить по отношению к богу вопросы — откуда он произошел и от кого, где и в какое время, до какого места распространяется и до какого времени будет существовать, или же где он находится, каковы его количество или качество — у того разум начнет хро-

<sup>1</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Համարոտ հաւարութեան Յտանկաց զրոյն Առդմանի, Гр. Татеваци, Краткое толкование притчей Соломоновых, Гос. Матенадаран, рукопись № 1261, стр. 376б.

<sup>2</sup> Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Աւետարանին Յովհաննու, Гр. Татеваци, Толкование Евангелия от Иоанна, Гос. Матенадаран, рукопись № 1394, стр. 136.

<sup>3</sup> См. Гр. Татеваци, Воскепорик, стр. 568.

мать, подобно Иакову при единоборстве»<sup>1</sup>. Разум должен ограничиваться познанием природы, здесь для него нет границ, и предоставить бога и весь сверхчувственный мир вере и теологии.

Однако подобным разграничением веры и знания Татеваци не принижает человеческий разум, а наоборот, возвеличивает его, ибо ограничивая теологию лишь областью веры, он фактически упраздняет ее как науку и лишает ее возможности вмешиваться в дела знания. Такова цель его учения о «двойственности истины». Разум, освобожденный от пут теологии, получает возможность проникать во все извилины земли и неба и дает человеку власть над морем и сушей. Татеваци поет гимн разуму и мудрости — источнику силы, красоты и счастья человека.

«Естественное» познание, согласно Татеваци образует все содержание наших знаний. «Душа разумного человека,— пишет Татеваци,— подобна чистой доске или вымытому пергаменту; что напишут на ней, то она и воспримет»<sup>2</sup>. Человек по природе своей рождается голым и телесно и духовно. У него нет никаких врожденных знаний и добродетелей (*tabula rasa*). «Мы от природы,— пишет Татеваци,— рождаемся голыми и лишенными всяких благ — и телесных и духовных, ибо мы не имеем ни природной одежды, наподобие животных, ни оружия, ни чего-нибудь иного, а все приобретаем потом — святость и знание для души, одежду и другие вещи для телесных нужд. Мы созданы так, что трудом и работой находим обе вещи: трудом удовлетворяем телесные надобности, добродетелью и образованием — духовные»<sup>3</sup>.

Познание играет огромную роль в заполнении душевной «чистоты», в деле формирования духовного мира

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Краткое толкование притчей Соломоновых, Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 387б.

<sup>2</sup> Гр. Татеваци, Книга проповедей (Летний том), стр. 454.

<sup>3</sup> См. там же, стр. 105.

человека. Оно является тем единственным звеном, которое устанавливает связь между природой и внутренним миром человека. Под воздействием природы человек естественно приобретает знания<sup>1</sup> и тем самым приобщается к ней. Заключение в человеке способность познания становится действительной благодаря воздействию объекта.

Развивая материалистическую сторону учения Аристотеля, Татеваци считает, что в субъекте всякое познание производится посредством восприятия объекта, причем, как подчеркивает Татеваци, объект познания первичен по отношению к субъекту и существует вне и независимо от познающего. «Наше познание,— говорит он,— следует за сущим, ибо сперва существует вещь, а лишь затем наше знание о ней»<sup>2</sup>. Знание, понятие, идея не могут обуславливать существование вещи, наоборот, их существование с необходимостью обусловлено существованием вещей.

«Если все, что бы мы ни сказали,— пишет Татеваци,— было истинно, то тогда не мысль наша следовала бы за вещами, а вещь следовала бы за мыслью, что является явной ложью. Ибо не постоянное следует за переходящим, а, наоборот, следы порождаются движением ног, а не ноги — следами, тень — телом, а не тело — тенью. Следовательно, ясно, что не мысль свидетельствует об истинности существования вещи, а вещь определяет истинность мысли, когда она (вещь) существует или не существует, как, например, (будет истиной) по необходимости сказать «данная вещь существует», когда она есть, и «не существует», когда ее нет»<sup>3</sup>. Таким образом, вещь, объект, сущее существуют реально, вне и независимо от сознания и первичны по отношению к нему.

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга проповедей (Летний том), стр. 617.

<sup>2</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 118.

<sup>3</sup> Там же, стр. 8--9.

Как видим, придерживаясь материалистической стороны учения Аристотеля, Татеваци пытается решить вопрос о соотношении объекта и субъекта, бытия и мышления материалистически.

В. И. Ленин, рассматривая в «Философских тетрадах» вопрос о соотношении субъекта и объекта в философии Аристотеля, считал, что признание Аристотелем существования объекта вне и независимо от субъекта есть материализм. Приводя мысль Аристотеля о том, что «различие (между ощущением и познанием) состоит в том, что то, что производит ощущение, находится вовне», и что деятельность ощущения направлена на единичное, тогда как познание, наоборот, направлено на всеобщее<sup>1</sup>, Ленин пишет: «Гвоздь здесь — «находится вовне» — ВНЕ человека, независимо от него. Это материализм. И эту основу, базу, суть материализма Гегель начинает *wegschwätzen*»<sup>2</sup>, (т. е. уничтожать посредством болтовни). Сознание человека отражает природу. Понятия, идеи, по Аристотелю, представляют собою слепки с реально и объективно существующих вещей. Понятия и идеи вне человека имеют свой вещественный оригинал. Эту аристотелевскую мысль Ленин оценивает следующим образом: ««В природе» понятия не существуют «в этой свободе» (в свободе мысли и фантазии человека!!). «В природе» они, понятия, имеют «кровь и плоть». — Это превосходно! Но это и есть материализм»<sup>3</sup>. В то же самое время Ленин бичует Гегеля за его «трусливые увертки от материализма», за стремление всячески затушевать материалистическую сторону учения Стагирита: «Все **скрадено**, что говорит против идеализма Платона по существу!! Особенно

<sup>1</sup> Аристотель, О душе, II, 5.

<sup>2</sup> В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 267.

<sup>3</sup> Там же, стр. 266.

скраден вопрос о существовании **вне человека и человечества!!!** = вопрос о материализме!»<sup>1</sup>.

Понятие, идея, согласно Татеваци, является отражением предмета в мышлении человека. Но каким образом получается это отражение? Мы уже видели, что Татеваци первой особенностью «естественного» познания считает преклонение перед познаваемым<sup>2</sup>, под чем он подразумевает признание первичности объекта перед субъектом, природы перед сознанием. В различных сочинениях он неоднократно подчеркивает это положение. Наиболее отчетливо он формирует это в «Кратком анализе учения Давида», говоря, что «природа сильнее, чем знание, ибо природа первична по отношению к нашему знанию»<sup>3</sup>.

Преклонившись перед объектом, то есть признав его приоритет, познание перемешивается, как говорит Татеваци, совокупляется с ним<sup>4</sup>, тем самым создавая реальную возможность для перехода познавательной способности из потенциального состояния в актуальное. Возможность эта связана с уподоблением познающего с познаваемым, когда предмет проникает в разум человека, но не как материальное сущее, а как «вид» или «образ» предмета. «Всякий познающий, — пишет Татеваци, — имеет некоторое сходство с познаваемой вещью, и это уподобление называется понятием и образом познаваемой вещи, как, например, познав камень, мы в мысли имеем подобие камня, которое называется образом и понятием камня»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> В. И. Ленин, *Философские тетради*, стр. 266.

<sup>2</sup> См. Книга вопрошений, стр. 120.

<sup>3</sup> *Гр. Татеваци*, Краткий анализ учения Давида (Анахта), Гос. Матенадаран, рукопись № 1695, стр. 436 (Курсив наш — С. А.).

<sup>4</sup> См. *Гр. Татеваци*, Книга вопрошений, стр. 120.

<sup>5</sup> *Гр. Татеваци*, Толкование слова пророка, Гос. Матенадаран, рукопись № 1743, стр. 459а.

Нетрудно заметить здесь связь гносеологии Татеваци с учением Аристотеля о «видах» или «специях». Всякое человеческое познание, согласно Татеваци, обусловлено воздействием познаваемых объектов на познающего. Однако в процессе познания воспринимается не все бытие объекта, а только то, чему может уподобиться познающий субъект, т. е. познаваемый образ. При вхождении в сознание человека познаваемый объект лишается своей материальности и входит в царство мыслей лишь в качестве «образа», «вида» познаваемого предмета. Благодаря уподоблению субъекта предмету познания и благодаря воздействию объекта на познающего познавательная способность человека становится действительной, переходя из потенциального состояния в актуальное. И в результате этого вещь, существующая вне нас во всем своем бытии, внутри нас существует в качестве «вида», который является элементом бытия вещи, так как «вид» предмета есть его познавательный образ. С этой точки зрения становится вполне понятной мысль Татеваци о том, что знание объединяет познающего и познаваемое.

Процесс познания, согласно Татеваци, начинается с ощущений, с чувственного опыта. Ощущение является первой, низшей, но необходимой ступенью познания. Органы чувств устанавливают непосредственный контакт между сознанием и внешним миром, они собирают данные об индивидуальных, конкретно-конечных вещах окружающего нас мира. «Задача органов чувств, — говорит Татеваци, — заключается в том, чтобы внешнее ощущать внутри. Они проводят вовнутрь все, что ощутимо — звук, цвет, запах, вкус, тяжесть и легкость, и ничто из существующего вовне не ускользает от них»<sup>1</sup>. Эту ступень познания Татеваци называет «чувственным познанием». Он пишет: «То, что познается посредством ощущений, то есть

<sup>1</sup> *Гр. Татеваци*, Книга вопрошений, стр. 179.

цвет — глазами, звук — ушами и так далее, называется чувственным познанием»<sup>1</sup>.

Для того, чтобы чувственное познание могло отправлять свои функции, необходимы два непеременимых условия — органы чувств должны быть здоровы, а познаваемый предмет отчетлив. «Оно (т. е. чувственное познание), — пишет Татеваци, — нуждается в двух вещах: органы чувств должны быть здоровы и предлежащий ощущаемый предмет должен быть ясен (отчетлив); только в этом случае проникает чистое видение от них (т. е. предметов); если же нет этого, то разум не в состоянии созерцать их»<sup>2</sup>. Без этих двух условий познание или невозможно, или же, в лучшем случае, будет неверным, искаженным. Если же условия эти удовлетворены, то никаких препятствий для познания не существует, так как природе свойственно оказывать воздействие на человека, вызывать в нем соответствующие ощущения, а человеку с его пятью органами чувств свойственно воспринимать, создавать на основе внешних раздражений чувственные образы познаваемых вещей в своем внутреннем мире, в царстве мыслей, «познавать вещи посредством ощущений, узнавать посредством ощущений то, что находится вне нас»<sup>3</sup>.

Татеваци придает огромное значение чувственной ступени познания и считает, что без органов чувств познание природы невозможно. Пять органов чувств дают все необходимые сведения для познания окружающего нас мира. Они полностью охватывают природу. «Ощущающее тело, — говорит Татеваци, — обладает пятью органами чувств, ибо все ощущаемое бывает пятерояким, ибо помимо этих пяти ощущаемых не существует в мире никакой другой

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 142.

<sup>2</sup> Там же, стр. 143.

<sup>3</sup> Там же, стр. 103.

ощущаемой вещи. Мы познаем их посредством ощущений, которых именно пятеро»<sup>1</sup>.

Каждый орган ощущения имеет строго определенную функцию и воспринимает одну из имеющихся в мире пяти ощущаемых вещей. «Различными органами чувств, — пишет Татеваци, — мы по-разному ощущаем; не всеми одно и не одним все. Ибо глаз воспринимает свет вместе с (внешней) формой, а не вкус и запах. Ноздри же воспринимают запах и ничего другого. Язык ощущает только вкус, оставаясь чуждым по отношению к запаху и цвету»<sup>2</sup>. Для того, чтобы иметь полное представление о мире, необходимо функционирование и взаимодействие всех пяти органов чувств. Если же у кого-нибудь нет одного или двух ощущений, тот должен справляться у тех, кто имеет эти органы, и их показаниями, после сверки со свидетельствами многих людей, дополнять свои знания о мире. «Тот, кто лишен зрения, — отмечает Татеваци, — обязан верить зрячим, видящим различные цвета. Глухой должен верить, что существуют сладостные переливы звуков. И это по двум причинам. Во-первых, потому, что, хотя у него и нет одного ощущения, он приобретает навык познавать вещи посредством остальных имеющихся у него четырех органов чувств. Во-вторых, потому, что имеется множество свидетельствующих, которые полностью все органы чувств имеют»<sup>3</sup>.

Ощущения, получаемые органами чувств под воздействием внешнего мира являются неперменной, необходимой основой для деятельности разума, этой высшей ступени познания. Без ощущений он слеп и бессилен, так как не содержит в себе никаких врожденных знаний. Все его содержание заполняется органами чувств, устанавливаю-

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга проповедей (Летний том), стр. 251.

<sup>2</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 74—75.

<sup>3</sup> Гр. Татеваци, Воскепорик, стр. 100.

щих связь между сознанием человека и внешним миром. «Ощущения являются инструментами разума, посредством которых он видит, слышит и т. д. Когда они пресечены, разум также перестает действовать, подобно тому, как ремесленники, не имеющие орудий, не в состоянии ничего произвести»<sup>1</sup>.

Здесь нетрудно заметить определенную сенсуалистическую направленность гносеологии Татеваци, представляющей собою подчеркнутую материалистическую тенденцию его философии. Несмотря на то, что разумное познание, по Татеваци является высшей ступенью познания, то есть той ступенью, где постигается сущность вещи или явления, оно тесно связано с чувственным познанием и находится в полной зависимости от своих инструментов — органов чувств. Развивая дальше свою мысль, Татеваци пишет: «Как святильник связан с материей и светит, так и разум связан с телом и посредством органов чувств познает и исследует все сущее... Мудрость, приобретаемая образованием, дает разуму свет, ибо разум без учения подобен неисписанному камню, что напишешь на нем, то он и воспримет»<sup>2</sup>. Таким образом, источником знания для человека являются чувственные наблюдения, жизненный опыт, образование. Без них его разум слеп и подобен неотесанному камню. Внешний мир шлифует его и пишет на нем свое содержание.

Татеваци постоянно подчеркивает зависимость рационального познания от чувственного и считает, что чем нежнее и чувствительнее органы ощущений, тем вернее и отчетливее отражается внешний мир в душе человека. Чем восприимчивее органы чувств, тем легче процесс познания и тем богаче умственный кругозор человека. И поэтому

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга проповедей (Летний том), стр. 120

<sup>2</sup> Гр. Татеваци, Книга проповедей (Зимний том), стр. 305, (Курсив наш — С. А.).

учение следует начинать с раннего детства, когда восприимчивость и впечатлительность у человека наиболее высока. «Ребенок, — говорит Татеваци, — наиболее способен к учению по двум причинам. Во-первых, органы чувств его, которые запечатлевают образы внутри него, мягки как воск, и вторая причина в том, что он свободен от мирских забот и свободен от грехов, он как чистая доска с легкостью воспринимает все изображения»<sup>1</sup>. Далее, сравнивая ребенка со взрослым, Татеваци пишет: «Взрослый же человек, в противоположность этому, обладает твердыми (заскорузлыми) органами чувств и заполнен множеством грехов... А юноша, хотя и обладает естественным разумом и способностью мышления, но благодаря учению еще более обогащается, наподобие того, как исписанная доска богаче неисписанной»<sup>2</sup>.

Сигналы, поступающие из внешнего мира в человеческий разум через органы чувств, запечатлеваются в нем в качестве интеллектуальных образов вещей, в отличие от чувственных образов, получаемых при чувственном, сенситивном познании. Татеваци сравнивает разум с зеркалом, в котором внешний мир, предметы и явления отражаются в форме идей и понятий. По этому поводу он пишет: «Как зеркало с ясностью отображает образы вещей, какие только окажутся перед ним, так и разум отчетливо отражает в себе все познаваемое»<sup>3</sup>. Познавательная способность человека неограниченна, так как разум может запечатлевать в себе образы неограниченного множества вещей, притом не смешивать и не искажать их. «Как зеркало может принимать в себя образы всевозможных вещей, не пресыщаясь и не смешивая их друг с другом, так и разум принимает всевозможные и разнообразие значения и все цели-

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга проповедей (Зимний том), стр. 138.

<sup>2</sup> Там же, стр. 158—159.

<sup>3</sup> Там же (Летний том), стр. 444.

ком усваивает внутри себя, ибо понятия не перемешиваются друг с другом и разум не пресыщается ими»<sup>1</sup>.

Однако, находясь в зависимости от органов чувств, разум в сравнении с чувственным познанием имеет одно веское преимущество. Это то, что разум познает вещь в целом, ее сущность, тогда как чувства — лишь отдельные признаки и качества предметов. Именно поэтому рациональное познание является высшей ступенью, в нем достигается конечная цель познания — отражение вещей и явлений в их сущности, в их необходимости.

С удивительной для средневекового мыслителя глубиной и отчетливостью оценивает Татеваци роль чувственного и разумного познания, а рассматривая вопрос их соотношения, отмечает их тесную связь и взаимозависимость. Познание, как мы уже говорили, начинается с ощущений, с познания отдельных, единичных вещей, с познания их отдельных качеств, количества и форм. И лишь на основании этого чувственного опыта возможно познание вещи или явления в целом, познание их сущности, «ибо наш разум, — утверждает Татеваци, — связанный с телом, тяжел и низкостелющ, и мы не можем видеть дальше того, что выявляется нами посредством созерцания»<sup>2</sup>. Чувственный образ предлежащей вещи, познаваемый посредством органов чувств, дает разуму основу для познания интеллигибельного образа предметов. Интеллигибельный образ отражает в познании сущность вещи, тогда как чувственный образ — ее привходящие признаки, отдельные стороны.

Татеваци пишет: «Разум познает сущность вещи, заключенную внутри нее, а ощущение — ее привходящие

признаки, такие как качество, количество, и другие»<sup>1</sup>. Именно в этом преимущество рационального познания, ибо познание отдельных качеств, количества, формы вещей дает нам знание частного, тогда как познание сущности вещи приводит к постижению вещи в целом как таковой, к познанию общего. «Ощущение, — говорит Татеваци, — познает частное, как, например, данный человек, что есть индивид, а разум постигает общее, как, например, человечество (человека вообще), что есть сущность... Ощущение видит близкое, как, например, то, что находится здесь и сейчас, а разум познает и далекое, и прошлое, и будущее»<sup>2</sup>.

Разум, согласно Татеваци, подвергает чувственные сигналы критическому рассмотрению и отбору, так как ощущениям свойственно ошибаться, подчас принимая видимость за действительность. Сопоставляя чувственное познание с рациональным, Татеваци пишет: «Четырьмя вещами различаются разумное познание и познание зрительное (т. е. чувственное). Во-первых, глаз ошибается при обозревании, как, например, в воде мы видим руль корабля изломанным, тогда как разум видит его безошибочно. Во-вторых, глаз видит близкое и настоящее, а разум, прошлое и будущее. В-третьих, глаз видит частное, а разум — общее. В-четвертых, глаз познает качество и количество вещи, а разум — сущность ее»<sup>3</sup>.

Согласно Татеваци, ощущения при постижении общего выполняют подсобную функцию, они подготавливают необходимый материал для разума и способствуют познанию сущности вещи, дают возможность постигнуть вещь в целом. А поскольку целью познания является постиже-

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга проповедей (Летний том), стр. 444—445.

<sup>2</sup> Гр. Татеваци, Толкование Евангелия от Иоанна, Гос. Матенадаран, рукопись № 1394, стр. 36.

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 120.

<sup>2</sup> Там же, стр. 121.

<sup>3</sup> Гр. Татеваци, Толкование Евангелия от Иоанна, Гос. Матенадаран, рукопись № 1394, стр. 214а.

ние вещи в целом, а не отдельных ее сторон, постольку разумное познание предпочтительнее чувственного. Именно в этом смысле следует понимать высказывание Татеваци, когда он пишет, что «разумное предпочтительнее чувственного, ибо разумное остается, а чувственное уходит, ибо для разумного и воспринимается чувственное»<sup>1</sup>.

Только ту вещь можно считать познанной, сущность которой познана, так как чувственное познание отдельных качеств вещи не дает еще полного представления о предмете. Цель познания — постижение сущности вещи, познание вещи как таковой. «Всякая вещь, существующая в действительности, познается нами в ее сущности»<sup>2</sup>. Но Татеваци опять-таки подчеркивает зависимость разума от органов чувств в познании сущности вещи. Согласно Татеваци «сущность скрыта от ощущений»<sup>3</sup>. В этом ограниченность органов чувств. Поэтому и ощущение является низшей, хотя и необходимой ступенью познания. «Сущность познается разумом»<sup>4</sup>, пишет Татеваци. Но разум слеп и беспомощен без органов чувств, ибо без них он бессилён познать сущность вещи, ибо сущность познается разумом только тогда, когда уже познаны ощущениями качество, количество, форма и другие признаки вещи. «Познав качество и количество,— пишет он,— мы постигаем сущность вещи, подобно тому, как постигнув отдельные письмена, познаем их смысл»<sup>5</sup>. И подобно тому, как множество букв в письме выражает одну мысль, так и совокупность приводящих признаков выражает единую сущность вещи, так как сущность заключена во всей вещи в целом и в отдельных частях ее. Именно поэтому, познавая органами чувств отдельные стороны вещи, «мы че-

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 9247, стр. 171.

<sup>2</sup> *Гр. Татеваци*, Книга вопрошений, стр. 9.

<sup>3</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 9247, стр. 171.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> *Гр. Татеваци*, Книга вопрошений, стр. 131.

рез посредство приводящих признаков познаем сущность»<sup>1</sup>.

Таким образом, согласно Татеваци, познание невозможно без предварительного чувственного опыта. Воспринятый органами чувств чувственный образ вещи подготавливает разум к отражению умопостигаемого образа. Придерживаясь учения о «специях» или «видах», Татеваци своей эмпирико-сенсуалистической гносеологией продолжает материалистическую линию Аристотеля, тем самым становясь в один ряд с такими средневековыми философами, как Росцелин, Аверроэс, Авиценна и Абеляр. Развитием материалистической стороны аристотелевской философии эти средневековые философы, как и Григор Татеваци, стремились преодолеть засилье церковной идеологии и освободить ее от мертвящей атмосферы богословских споров, слепого преклонения перед авторитетами церкви, принижения знания в угоду вере.

#### б) Решение проблемы универсалий. Номинализм.

Связь между гносеологическим сенсуализмом и материалистическими тенденциями в философии Татеваци еще более отчетливо проявляется в предлагаемом им решении столь важного для всей средневековой философии вопроса, как проблема универсалий. Выдвигаемое им номиналистическое, точнее концептуалистическое решение вопроса о соотношении единичного и общего является подтверждением и обоснованием его эмпирико-сенсуалистической гносеологии в целом, которая опосредованно затрагивает основы христианского вероучения. Последнее обстоятельство в свою очередь проливает свет на уже отмеченные нами черты непоследовательности и двойственности в онтологических воззрениях Татеваци.

<sup>1</sup> *Гр. Татеваци*, Книга вопрошений, стр. 131.

Как известно, в средние века, несмотря на засилье богословия и вопреки стараниям церкви, основной вопрос философии, издревле разделявший мыслителей на два противоположных и борющихся друг против друга лагерь, пробил себе дорогу и в схоластическую средневековую философию. Однако, в силу несамостоятельности средневековой философской мысли, он был поставлен не открыто, как в философии античности и нового времени, а оказался опосредованным богословско-схоластическими рамками, как и любой вопрос, выдвигавшийся средневековыми схоластами. Но спор, разгоревшийся в рамках схоластики, спор между номиналистами и реалистами вокруг природы универсалий, несмотря на схоластическую постановку, стал роковым для средневековой философии.

Номинализм и реализм явились теми руслуами, по которым начали пробиваться материалистические и идеалистические тенденции, борьба между которыми способствовала росту самостоятельности философской мысли, а впоследствии, уже в новое время, привела к полному освобождению философии от косной атмосферы средневековой схоластики и теософии.

В связи с этим особый интерес представляет для марксиста история номиналистических учений, которые являлись носителями материалистических тенденций и вели борьбу против реалистов. Средневековый номинализм, несмотря на благонамеренные заверения его представителей, приобретал фактически антицерковное направление. Церковь рано или поздно распознавала опасность, грозящую ей со стороны внешне безобидных и якобы идущих в ногу с церковными догматами номиналистических учений и подвергала их авторов всяческому гонению, вплоть до отлучения от церкви и сожжению трудов. Об этом свидетельствует жизнь Росцелина, Абеяра и Оккама и других непокорных мыслителей, полная преследований и мучений.

Да это и понятно. Признание номиналистами реальности чувственного мира, мира отдельных чувственных вещей, существующего вне и независимо от человеческого сознания, подвергало сомнению важнейший церковный догмат — догмат о сотворении мира богом, и тем самым представляло большую опасность для церкви. Утверждение номиналистов о том, что единственной реальностью обладают единичные, чувственно воспринимаемые сущие, а общее, т. е. универсалия, или вовсе не существует (крайний номинализм), или же существует после вещи, как ее понятие, как имя вещи (умеренный номинализм), фактически призывало человеческий разум к постижению реального мира, познанию окружающей человека природы, отвлекая его от «созерцания» божественных духовных сущностей, столь необходимых церкви для маскировки своих слишком мирских интересов.

Номинализм являлся выражением одной из наиболее серьезных оппозиций по отношению к официальной церковной идеологии. Именно в номиналистических учениях впервые в условиях средневековья появился проблеск материалистического образа мышления. А доминировавшие в них эмпирико-сенсуалистические теории, вытекавшие из признания приоритета единичного по отношению к общему, еще более углубляли материалистические тенденции номинализма, этого первого выражения материализма, расшатывавшего здание средневековой схоластики.

Связь между средневековым номинализмом и материализмом, как мы уже говорили, была отмечена В. И. Лениным, который со всей проницательностью выявил сущность споров между номиналистами и реалистами вокруг природы универсалий, применив к их учениям марксистский критерий оценки по решению основного вопроса философии, вопроса о том, что чему предшествует: мышление, сознание — природе или наоборот. При такой ясной постановке вопроса, отбрасывающей теологические

напластования и схоластические нагромождения, стало возможным заметить, что номиналистическое решение проблемы универсалий, т. е. признание мира конкретных, чувственно воспринимаемых единичных вещей за единственную объективную реальность, содержит в себе материалистический подход к решению основного вопроса философии, в противовес идеалистическому решению этого же вопроса реалистами, считавшими единственной реальностью универсалии, общие понятия как самостоятельные духовные сущности, предшествующие всякой природе и всякому чувственному опыту.

Номиналисты, признававшие за единственную реальность конкретно-конечные единичные сущие и настаивавшие на огромной роли чувственного опыта, придавали своей гносеологии сенсуалистический характер и приближались к материализму, тогда как реалисты, игнорировавшие чувственное познание и, вследствие признания первичности духовных сущностей и общих идей, абсолютизовавшие рациональное познание, в решении основного вопроса философии проявляли идеалистический подход.

Отсюда становится понятной вся атмосфера ожесточенных споров между номиналистами и реалистами и непримиримо-враждебная позиция церкви по отношению к номиналистам.

Однако, было бы ошибочно безусловно отождествлять схоластический номинализм с материализмом. Оба средневековые учения, и номинализм и реализм, несмотря на всю противоположность между ними, выступали лишь как различные течения богословской мысли, подчиненные церковной идеологии. Материалистическая направленность номинализма и объективно-идеалистические устремления реализма проявлялись не непосредственно, а лишь в тенденции. И поэтому В. И. Ленин, выступая против поверхностных и поспешных выводов П. Струве, подверг критике непроверенные серьезным научным анализом и

скоропостижно проводимые и безоговорочные аналогии между номинализмом и материализмом, с одной стороны, и между реализмом и идеализмом — с другой<sup>1</sup>. Лишь в конечных выводах, которых сами номиналисты не делали, обнаруживалось совпадение номинализма с материализмом.

В то же время следует отметить, что идеалистичность реализма проявлялась гораздо ярче, чем материалистические тенденции номинализма, так как реализм в его крайних формах непосредственно смыкался с теологией, тогда как схоластики-номиналисты, обволакивая суть своего учения теологическим туманом, подчас делали почти нераспознаваемым материалистические тенденции своих воззрений.

И не случайно, что этот важнейший для истории развития средневековой мысли вопрос остался совершенно непонятым многими клерикальными исследователями. Это случилось также с протестанским ученым Леоном Арпи, который в выпущенной им в 1946 году в Нью-Йорке «Истории армянского христианства», уделив целую главу Григору Татеваци, совершенно обошел его философские взгляды, целиком остановив внимание на вопросах армяно-григорианской догматики<sup>2</sup>. Однако Л. Арпи, как историк религии, не мог не знать, что философские споры между номиналистами и реалистами имели очень важное значение и для вопросов христианской догматики.

Другой клерикальный исследователь М. Орманиян также обходит молчанием философию Григора Татеваци; он говорит только о его богословии и церковной деятельности, причем оценивает его как мыслителя и богослова лишь путем сравнения, и то неверного, с европейскими средневековыми богословами-схоластиками. Он пишет: «Та-

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин, Соч., т. 20, стр. 173.

<sup>2</sup> L. Arpee, A History of Armenian Christianity, New York. 1946, p.p. 175—186.

теваца, несомненно, должен быть зачислен в число ученых того времени. «Книга вопрошений», как по стилю, так и по содержанию, имеет облик и ценность, равные трудам знаменитых латинских богословов средневековья — Фомы Аквинского, Альберта Швабского и Скотта Эриугены, с равными преимуществами и одинаковыми недостатками»<sup>1</sup>.

Какие это преимущества и недостатки и в чем сходство между Татеваци и перечисленными западноевропейскими схоластиками, Орманян не говорит. Однако, из проводимого им сравнения видно, что Татеваци удостоивается высокой оценки со стороны клерикального ученого за свои теологические воззрения, поскольку невозможно номиналиста Татеваци ставить в один ряд с такими схоластиками-реалистами, как Иоанн Скотт Эриугена или Фома Аквинский.

Именно против фомизма, принятого на вооружение Ватиканом, вел борьбу Татеваци. В борьбе с реализмом Фомы, проповедуемым в Армении ватиканским эмиссаром, епископом Варфоломеем и армянскими унитарями, развивались номинализм и материалистические тенденции философии Татеваци, который стремился всеми возможными средствами противостоять католическим учениям и воспрепятствовать католическому проникновению в Армению, не допустить поглощения армянской церкви Ватиканом. Отсюда одновременно становится понятным, почему армянская церковь, принявшая в это время функции и политического представителя народа, но одновременно отстаивавшая и свои узкие феодальные интересы и не желавшая делить своих доходов с римскими папами, примирялась со смелыми и опасными воззрениями Татеваци, а впоследствии, когда угроза унии с католицизмом миновала, старалась всячески заглушить и умолчать его

прогрессивные философские воззрения за счет возвеличения его богословско-схоластических взглядов. Эту тенденцию можно проследить с XV века — начиная от богослова-схоластика Аракела Сюнеци, архиепископа Сюнижа, откинувшего материалистические тенденции, накопленные за полтора века Гладзоро-Татевской философской школы, и кончая некоторыми армянскими клерикальными учеными последнего столетия.

Номинализм Татеваци является одним из ярких проявлений его материалистических тенденций. Одновременно, номинализм — основание его гносеологии. Именно отсюда и исходит сенсуализм Татеваци.

Как мы уже говорили выше, Татеваци считает, что познание начинается с ощущения, с чувственного восприятия отдельных сущих. Если органы чувств бездействуют, разум беспомощен, рациональное познание невозможно. Органы ощущений — это незаменимые инструменты разума, без которых он не в силах познать окружающий человека мир. Но в чем же причина этой зависимости разума от органов чувств?

«Это от природы, что душа человека не может постигнуть вещи без телесного образца», — говорит Татеваци<sup>1</sup>. Устройство человеческой души играет важную роль в определении форм познания. Но только ли в естественной организации человека причина, или и вне человека существуют причины, обуславливающие зависимость разума от ощущений?

Человек, согласно Татеваци, состоит из тела и нематериальной души. Но от природы они устроены так, что «разум (т. е. душа. — С. А.) человека, слабый и хилый, не может познавать без посредничества тела»<sup>2</sup>.

Татеваци углубляет эту свою мысль, ставя вопрос о взаимоотношении духовного и материального — души и

<sup>1</sup> М. Орманян, Азгпатум, Константинополь, 1912 г., стр. 2029. (На арм. яз.).

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга проповедей (Зимний том), стр. 376.

<sup>2</sup> Там же.

тела, и приходит к слишком смелому для средневекового мыслителя выводу. Он пишет: «Телесное означает (направляет) духовное, ибо телесное необходимо для духовного. Если не действует телесное, то не действует и духовное»<sup>1</sup>.

Как видим, здесь материалистическая тенденция выступает в открытом виде. Эта тенденция еще более усиливается, когда Татеваци переходит к важнейшему для средневековой философии вопросу, вопросу о соотношении единичного и общего, к вопросу о природе универсалий.

Как мы отметили, одна из причин необходимости чувственного познания мира, согласно Татеваци, заключается в естественной организации человека, в невозможности для разума, души человека непосредственно воспринимать объекты. Целью разумного познания является постижение сущности вещи, однако, это возможно лишь после того, как пройдена ступень чувственного познания. Чувственное же познание связано с расположенными в человеческом теле органами ощущений, от деятельности которых зависит и деятельность разума. Именно поэтому, как говорит Татеваци, телесное направляет духовное, и когда не действует телесное, материальное, не действует и духовное.

Другая же причина, определяющая собою в конечном итоге ступени и пути человеческого познания, находятся вне человека. Это — сам предмет познания. По Татеваци, реально существуют лишь отдельные, единичные вещи. Отдельные, частные предметы образуют реальное множество вещей. Согласно Татеваци, «вся природа заключена в одном индивидуе и индивид — во всей природе»<sup>2</sup>. Единственно реальные единичные вещи являются истинным бытием, существующим до человека и независи-

<sup>1</sup> *Гр. Татеваци*, Книга проповедей (Летний том), стр. 115.

<sup>2</sup> *Гр. Татеваци*. Краткий анализ учения Давида, Гос. Матенадаран, рукопись № 1695, стр. 306.

мо от его восприятий. Множественность вещей реальна и объективна в силу реальности единичных сущих, «ибо — утверждает Татеваци, — всякое множество образуется из единичного, как вид из индивида, линия из точек, и множественные числа из единиц»<sup>1</sup>.

Каково же отношение единичного к общему и какое значение имеет решение этого вопроса, согласно учению Татеваци, для человеческого познания в целом? Как уже можно заключить из вышеприведенных высказываний, эту существеннейшую для средневековой философии проблему Татеваци решает в пользу единичного, становясь на номиналистические позиции. Номинализм служит основой его сенсуалитической гносеологии, в которой Татеваци одновременно пытается дать независимое от теологии, собственно философское решение основного вопроса философии. Посмотрим, как же он развивает свою концепцию?

«Индивид является первой сущностью, — утверждает Татеваци, — а вид и род — второй (сущностью); и предпочтительным (является индивид), ибо род и вид владеют им потенциально, тогда как индивид владеет ими актуально; и (индивид называется) наилучшим, ибо род и вид образуются вследствие собирания индивидов, а при упразднении индивидов упраздняются и они»<sup>2</sup>.

Как видим, индивидуальные, конкретно-конечные сущие Татеваци считает первичными и независимыми от человеческого сознания реальностями. Индивид как «первая сущность» обуславливает существование «второй сущности» — вида и рода. Если общее, род и вид в своем существовании зависят от единичного, т. е. индивида, то индивид независим в своем существовании. Индивид — это самобытное, первичное сущее. Род и вид возникают вслед-

<sup>1</sup> *Гр. Татеваци*, Толкование слова пророка, Гос. Матенадаран, рукопись № 1743, стр. 4566.

<sup>2</sup> *Гр. Татеваци*, Краткий анализ учения Давида, Гос. Матенадаран, рукопись № 1695, стр. 47а.

ствии «собираания» индивидов в интеллектуальном акте, вследствие абстрагирующей деятельности разума. Единичное — необходимый субстрат для образования общего.

Существование родов и видов зависит от единичных сущих не только потому, что общее образуется вследствие выявления и собирания разумом общих черт индивидов, но еще и потому, что единичное, оставаясь таковым, по Татеваци, заключает в себе одновременно и природу общего, что является одной из основ абстрагирующей деятельности разума, направленной на выявление сущности предмета. Татеваци пишет: «всякое единичное в своей индивидуальности заключает целиком природу общего, что становится ясным из следующего определения — всякий человек есть животное говорящее, смертное, наделенное разумом и мышлением. И ты, Петрос, есть животное говорящее, смертное, наделенное разумом и мышлением. Однако ты, обладающий в своей единичности общей природой, родился сегодня от матери или умер (ушел) из мира, но не все человечество»<sup>1</sup>. Таким образом, в подтверждение первичности индивида Татеваци приводит еще один довод, согласно которому единичное заключает в себе целиком природу общего и вследствие этого обуславливает существование общего.

Отдельно взятый индивид, скажем, конкретный человек, Петрос, в своей единичности обладает природой человека вообще. Если данный индивид уничтожается, то общее продолжает существовать благодаря тому, что существуют сотни и тысячи других индивидов, служащих основой для существования общего. Род и вид зависят от индивида. Если уничтожатся все индивиды, входящие в данный род или вид, то ясно, что в соответствии с этим и в результате этого перестанут существовать и род и вид. Как, например, если погибнут все отдельно взятые, кон-

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 74.

кретные люди, то, разумеется, не будет и человека вообще, не будет человечества. Отсюда становится ясной мысль Татеваци о том, что вся природа заключается в одном индивиде и индивид во всей природе.

Индивид является основой существования общего, так как каждый единичный предмет в своей индивидуальности заключает сущность этого предмета, познание которой дает человеческому разуму возможность составить общее понятие рода или вида. Знание отдельных качеств и сторон предмета не может привести к постижению данной вещи с ее закономерностями, и лишь познание сущности вещи дает нам знание вещи как таковой.

Однако, по Татеваци, сущность вещи не может существовать отдельно от качества, количества и других привходящих признаков вещи. «Насчет неотделимости сущности,— пишет Татеваци,— следует знать по следующему примеру: яблоко есть единая сущность, обладающая тремя специальными качествами — вкусом, запахом и цветом, вместе с формой»<sup>1</sup>. Сущность и привходящие случайные признаки всегда выступают вместе, их невозможно представить в отрыве друг от друга, ибо «привходящие признаки, отделенные от сущностей, сами по себе не могут существовать»<sup>2</sup>. В то же время сущность каждой вещи определяется теми привходящими признаками — качеством, количеством, формой, которые присущи данной вещи и характеризуют ее природу. «Откуда узнается индивид?» — спрашивает Татеваци, и тут же отвечает: «благодаря качеству и количеству, ибо индивидуальная сущность проявляется посредством них»<sup>3</sup>.

Соединение сущности с привходящими признаками, по Татеваци, происходит слаженно и гармонично, «ибо сущность с привходящим признаком всегда безошибочно

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 74.

<sup>2</sup> Там же, стр. 169.

<sup>3</sup> Гр. Татеваци, Воскепорик, стр. 472.

объединяется, как, например, качество и количество с сущностью, ибо они являются неотделимыми определениями»<sup>1</sup>.

Если какое-нибудь тело превратить в порошок, то все равно не удастся их отделить друг от друга, и любое тело, «будь оно и мельчайшей пылинкой, имеет качество и т. д., ибо сущность и приводящие признаки — неразрывные определения»<sup>2</sup>.

Взаимосвязь между сущностью и приводящими признаками служит основой и своеобразного диалектического отношения к познанию категорий сущности, качества и т. д. Согласно Татеваци, «сущность находится во всем предмете в целом и в частях», «сущность едина, а приводящие признаки множественны», и, наконец, «сущность познается через приводящие признаки»<sup>3</sup>. Пока сущность и приводящие признаки взаимосвязаны, тело как таковое существует, когда же они разъединяются, тело уничтожается.

В действительности никогда не бывает какого-нибудь предмета, в котором имелись бы приводящие признаки, но не было сущности, или наоборот. Невозможен реальный отрыв сущности от приводящих признаков, ибо их существование взаимообусловленно. Отсутствие какого-нибудь существенного признака изменяет сущность и приводит к уничтожению данной вещи. Только в мышлении возможно разделение сущности, качества и количества и их отрыв друг от друга. На основании этого Татеваци делает умозрительный вывод: «Если их отделение разрушает тело, то их соединение рождает материальное тело»<sup>4</sup>. И благодаря тому, что сущность, определяемая качеством и количеством, выражает закономерность данной

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Воскепорик, стр. 478.

<sup>2</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 175.

<sup>3</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений. См. Гос. Матенадаран, рукопись № 9247, стр. 171а.

<sup>4</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 175.

вещи, она выражает закономерность всех вещей данного рода или вида в целом, ибо, как говорит Татеваци, единичное заключает в своей индивидуальности целиком природу общего.

В познании, предупреждает Татеваци, нужно проявлять осторожность, чтобы не перепутать сущность с приводящими признаками, ибо то, что является сущностью одной вещи, для другой может быть приводящим признаком, «как, например, теплота является сущностью огня, но в бескачественной материи она является приводящим признаком; лист сам по себе есть сущность, но для дерева он приводящий признак»<sup>1</sup>. Одним словом, сущность одного предмета или явления, выражающая общую природу вещей данного рода, может быть частностью, приводящим признаком для другой вещи. Лист как таковой есть сущность, объединяющая в себе всевозможные разновидности листьев, но для дерева он всегда лишь приводящий признак.

Цель познания, согласно Татеваци, заключается в постижении разумом сущности и природы вещей, того, что составляет закономерность существования вещи как таковой. Однако, разум, единственно обладающий возможностью постигнуть природу и сущность вещей, сам по себе без помощи ощущений не в силах «выполнить этой своей функции. Поскольку объективно реальны лишь единичные вещи, являющиеся «первым существованием» и обладающие преимуществом по отношению к родам и видам, познание объективного мира начинается с ощущений и чувственного опыта. Ощущение — первая ступень познания. Органы чувств собирают данные о единичных конкретно-конечных вещах окружающего нас мира. Разум же, основываясь на показаниях органов чувств, собирая и обобщая чувственные данные, познает сущность

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 169.

вещей. Познавая органами чувств качество и количество, мы тем самым даем разуму основу познать сущность вещи, ибо качество и количество вещи определяют ее сущность. Не зная качества, количества и формы вещи, мы не можем знать и сущности этой вещи. «Подобно тому, как видя письмена, мы постигаем их смысл, узрев качество и количество, мы познаем сущность вещи»<sup>1</sup>. Познавая же сущность отдельной вещи, мы постигаем ее — эту вещь и все подобные ей вещи вообще, ибо единичное составляет основу существования общего и в своей индивидуальности целиком содержит ее природу, ибо единичное, индивид, как «первое и предпочтительное бытие», определяет собою существование родов и видов, как общего, как «второго бытия» в мышлении человека.

Согласно Татеваци, «ощущение воспринимает частное»<sup>2</sup>. Под частным он подразумевает единичное, индивид, конкретно-конечное сущее. Однако, знание частного является неполным знанием, оно не охватывает всей вещи в целом, так как не проникает в ее сущность. «Сущность вещи, заключенную внутри ее, постигает разум, а находящиеся на ее поверхности привходящие признаки, как качество, количество и другие, постигает ощущение»<sup>3</sup>. Таким образом, ощущение дает лишь знание частного, тогда как разум, проникающий в сущность вещей, дает знание общего.

Образование общих понятий, в которых отражается сущность вещей, является целью человеческого познания. Частное знание, получаемое посредством ощущений, несовершенно, так как оно не дает полного представления о предмете. Когда «посредством привходящих признаков мы познаем сущность вещи»<sup>4</sup>, разум охватывает сущее в целом и давая этой вещи наименование, отражает ее в

себе в виде общего понятия. Именно поэтому, как конечная цель познания, общее предпочтительнее частного<sup>1</sup>, однако это предпочтительное общее в своем существовании зависит от частного, которое обуславливает собою существование общего, родов и видов, как наивысших высказываний, в которых отображаются общие черты, сущность и природа множества единичных вещей.

Общие понятия, согласно Татеваци, являются именами вещей, именами, посредством которых, вещь существует в сознании человека как бестелесное сущее. Вещь, отражающаяся в разуме человека, лишена телесной оболочки. Бестелесный, интеллигибельный образ вещи, проникая в процессе познания в мозг человека, фиксируется в нем как понятие, как имя вещи.

«Всякой вещи необходимо наименование, — утверждает Татеваци, — ибо, во-первых, с помощью имени вещь существует в нашем разуме, и безымянную вещь можно считать словно несуществующей для нас; и, во-вторых, имя является кратким определением, выявляющим природу подлежащей вещи»<sup>2</sup>. Человек, в силу свободы воли, «дает вещам наименования, такие, какие пожелает»<sup>3</sup>. Имена вещей, по Татеваци, являются словесным выражением общих понятий, родов и видов как «второй сущности».

Отсюда Татеваци делает очень важный вывод о том, что недопустимо смешение вещей с именами, что реально существуют вещи, а не имена вещей, выражаемые посредством слов. Индивид, единичная вещь, как «первая сущность», не нуждается для собственного бытия в существовании других предметов, тогда как роды и виды, являющиеся общими понятиями и именами вещей, представляют собою логические определения бытия. Зависи-

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 131.

<sup>2</sup> Там же, стр. 121.

<sup>3</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 120.

<sup>4</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 9247, стр. 171а.

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1394, стр. 176а.

<sup>2</sup> Гр. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 219.

<sup>3</sup> Там же.

мость «второй сущности» от «первой» Татеваци определяет следующим образом: «род и вид образуются вследствие собирания индивидов, а при упразднении индивидов упраздняются и они»<sup>1</sup>. Индивиды в своем существовании независимы от общих понятий, виды и роды, как высшие логические высказывания о конкретных единичных вещах не только не могут обуславливать существование индивидов, но и не могут внести каких-либо изменений в их бытие.

Татеваци не сомневается в истинности существования вещей. Номиналистически решая проблему «универсалий», а тем самым важнейший для философии вопрос об отношении мышления к бытию, Татеваци безоговорочно признает чувственно воспринимаемую, объективную действительность за «первую сущность». К нему в этом отношении полностью применимо ленинское определение, данное идейному предшественнику Татеваци — Аристотелю: «Прелестно! Нет сомнений в реальности внешнего мира»<sup>2</sup>. Материалистическая тенденция номинализма, как первого выражения материализма, заключается именно в том, что он признает независимое от человеческого сознания объективное существование материальных тел, отображаемых нашим сознанием. В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин со всей отчетливостью определяет, что «единственное «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство **быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания**»<sup>3</sup>.

Развивая материалистическую сторону аристотелевской философии, Татеваци подвергает острой критике со-

<sup>1</sup> *Гр. Татеваци*, Краткий анализ учения Давида, Гос. Матенардан, рукопись № 1695, стр. 47а.

<sup>2</sup> *В. И. Ленин*, Философские тетради, стр. 305.

<sup>3</sup> *В. И. Ленин*, Материализм и эмпириокритицизм, Соч., том 14, стр. 247.

временный ему средневековый «реализм». Татеваци считает бессмысленным и смешным доказательство существования природы, ибо это само собой разумеется и не нуждается в доказательстве. Объективная природа — это безусловная и сама собой разумеющаяся предпосылка существования человеческих ощущений, представлений, идей и понятий. Выступая против идеалистической теории «реалистов», считавших высказываемые посредством слов общие понятия за самостоятельные, первичные и реально существующие сущности, Татеваци подвергает критике не только средневековый «реализм», но и идеализм вообще, в частности, идейную предшественницу «реализма» — платоновскую теорию материальных вещей как теней духовного мира.

Согласно Татеваци, если бы идеи и выражающие их слова были реальными и самостоятельными сущностями, то мышление было бы излишним, ибо истину не нужно было бы искать, она с самого начала заключалась бы в словах и познание тогда сводилось бы к мысли о мысли, что является нелепостью. Мышление же нуждается в объекте, находящемся вне его и существующем независимо от него. Истина заключается в соответствии мысли внешнему объекту<sup>1</sup>.

Направляя острие своей критики против средневекового «реализма» и одновременно против платоновского идеализма, Татеваци считает тенями не материальные вещи, а идеи, мысль человека. Понятия, согласно выражению Татеваци, это следы, порождаемые движением ног, т. е. независимо и вне человека существующих материальных тел, это тени, возникающие в результате существования конкретных предметов. Мысль, являющуюся тенью, смешно и бессмысленно называть сущим, «ибо тень образуется светом, местом и телом, а сама она не является

<sup>1</sup> См. Книга вопрошений, стр. 8—9.

ни телом, ни местом, ни светом»<sup>1</sup>. Более того, существование идеи, как тени вещи, целиком и полностью зависит от бытия вещи. Если вещь уничтожается, то вслед за ней непременно уничтожается и тень ее — понятие вещи. Но если упраздняется понятие, то это не оказывает никакого влияния на вещь, и она, будучи в своем существовании независимой от своей тени — идеи, продолжает существовать, «ибо тень по необходимости следует за телом и никоим образом не может упразднить тело»<sup>2</sup>.

Природа человеческого познания такова, что ее содержание образует внешний мир, и поэтому понятно, что без объекта познания невозможно и само познание, так как мысль сама не может заполнить своего содержания. Сущность познания заключается в отображении реально существующего объективного мира.

Мысленная и словесная копия вещи не может быть сущим, она есть подобие вещи в мысли человека, т. е. имя вещи, выражаемое словом. «Слово,— пишет Татеваци,— есть переводчик мысли и понятия, ...слово есть высказанное понятие»<sup>3</sup>. Однако существенного различия между словом и понятием нет, так как «слово заключает в себе смысл понятия и мыслей, ...слово по природе тождественно понятию и мысли»<sup>4</sup>. Истинность слова определяется истинностью понятия, отражающего вещь. Если понятие вещи правильно отражает сущность вещи, то правильным будет и слово, являющееся выражением понятия вещи.

Однако наши понятия, в силу природы человеческого разума, не всегда правильно отражают вещь, ибо наше познание следует за вещью и не может сразу охватить сущность вещи. Природа человеческого разума такова,

что «мы познаем по частям, одно после другого, с большим или меньшим знанием и соответственно изменению вещи»<sup>1</sup>. Правильна лишь та мысль, которая постепенно приходит к полному и адекватному отражению сущности познаваемой вещи. Человек может высказывать неограниченное количество слов, но не все они по необходимости будут истинными. Правильно лишь то слово и понятие, которое соответствует объекту познания.

Только объект познания может подтвердить правильность того или иного термина — понятия, употребляемого нами для его обозначения, ибо «если наши высказывания по необходимости были бы истинными, то не только одно, но и все высказываемые нами понятия были бы истинными»<sup>2</sup>. А это Татеваци считает явной ложью, так как в данном случае высказывание забегает вперед и отрывается от познаваемой вещи, тогда как оно должно следовать за вещью и в ней находить свое подтверждение как ее копии, ее тени, ее отражения. «Если мы,— продолжает Татеваци,— указав на камень, скажем сейчас, что это есть дерево, то он (камень) не станет таковым. И вот, если наше высказывание не может в настоящем внести изменение, то оно не сможет внести изменение и в будущем, ни в ближайшем, ни в далеком»<sup>3</sup>.

Таким образом, не наши слова и понятия определяют действительность, а реальная действительность, независимо от нас существующий мир вещей определяет наши понятия, в которых этот мир получает свое отражение. Притом, только то понятие истинно, в котором правильно отражена сущность вещи.

Согласно Татеваци, «истина является целью позна-

<sup>1</sup> Г. Татеваци, Краткое толкование притчей Соломоновых, Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 377б.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Г. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 63.

<sup>4</sup> Там же, стр. 66.

<sup>1</sup> Г. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 118.

<sup>2</sup> Там же, стр. 8.

<sup>3</sup> Там же.

ния»<sup>1</sup>. Что же понимает Татеваци под истиной? На этот вопрос он отвечает, строго придерживаясь своей теории отражения, своей эмпирико-сенсуалистической гносеологии. «Истинной,— говорит Татеваци,— является соответствие между вещью и высказыванием, т. е. когда в нашей речи содержится то же самое, что и в вещи, как, например, когда о человеке мы говорим, что человек есть животное разумное и т. д., это и есть истина. А ложью будет, если о человеке мы скажем, что это камень или дерево; (здесь) вещь и высказывание не соответствуют друг другу, а это и есть ложь»<sup>2</sup>.

Как видим, Татеваци считает истиной такое содержание наших знаний, которое не зависит от человеческого сознания, которое соответствует объективной природе, действительности и отражает ее. «Истина,— утверждает Татеваци,— не требует клятвоприношения, ибо она не нуждается в подтверждении своей правильности через клятву, ибо она сама по себе правильна и очевидна»<sup>3</sup>. Тем самым Татеваци подчеркивает независимость содержания наших знаний от нашего сознания, подчеркивает их объективный характер.

Мир существует и будет существовать независимо от того, познает его человек или нет. «Я считаю,— говорит Татеваци,— что истинное как таковое не уничтожается..., ибо о нем можно сказать, что оно подобно солнцу, которое ночью не уничтожается, а лишь отдаляет свет свой, или же что света не видят те, кто закрывает глаза»<sup>4</sup>. Таким образом, солнце, свет, природа в целом существуют вне и независимо от нашего восприятия. Их правильное отражение нашими ощущениями и разумом составляет истину.

<sup>1</sup> Г. Татеваци, Книга проповедей (Летний том), стр. 27.

<sup>2</sup> Там же, стр. 27—28.

<sup>3</sup> Там же, стр. 34.

<sup>4</sup> Там же, стр. 27.

Согласно Татеваци, «истинное остается, оно непреходяще и вечно..., истинное есть вещь и сущее, тогда как ложное есть ничто и не-сущее»<sup>1</sup>. Ошибочные понятия и представления, ложь и заблуждения являются источником страданий, так как они дезориентируют человека и ведут к неверным поступкам и словам. «Известно,— говорит Татеваци,— что ложь, сомнение и отсутствие подобия (познаваемого объекта в мысли) является мучением для разума, тогда как истина, разрешение и подобие являются для разума отдохновением (наслаждением)»<sup>2</sup>.

Человеческое знание, однако, не может сразу охватить вещь в целом. Путем постижения отдельных сторон вещи и получения частных, относительных истин наше знание шаг за шагом становится все полнее. Но когда после постижения отдельных качеств и сторон вещи мы постигаем ее сущность, от частичной истины мы переходим к полной истине. По Татеваци, «всякую вещь, существующую в настоящем, мы познаем в ее сущности, а ту, которая будет в будущем, мы познаем не в ее сущности, а познаем ее причину»<sup>3</sup>.

Григор Татеваци — детерминист. «Все сущее,— утверждает он,— происходит от какой-нибудь причины, как, например, части происходят от целого и все материальные тела — от четырех элементов»<sup>4</sup>. Согласно ему, предметы и явления мира без исключения имеют причину своего возникновения, существования и уничтожения. «Все, что существует,— говорит Татеваци, имеет причину. И сперва существует причина, а потом следствие»<sup>5</sup>.

Он критикует фаталистов, проповедующих идею предопределения. Предметы и явления находятся в причинно-

<sup>1</sup> Г. Татеваци, Книга проповедей (Летний том), стр. 27.

<sup>2</sup> Г. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 104.

<sup>3</sup> Там же, стр. 9.

<sup>4</sup> Г. Татеваци, Воскепорик, стр. 546.

<sup>5</sup> Г. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 10.

следственных связях не по предопределению, а в силу закономерностей, присущих самим вещам. И если мы судим о предстоящем изменении вещей, то это имеет место лишь в силу познания причинных закономерностей.

Татеваци считает, что существуют три вида причин. Первая, самая главная, это — необходимая, безусловная причина, познание которой дает нам полную истину. Необходимая причина — это та, действию которой ничего не может помешать, как, например, тому, что человек по причине присущей ему смертной природы с необходимостью должен умереть<sup>1</sup>.

Затем идет причина влияния, которая может оказать воздействие и помешать свершению необходимой причины, как, например, ребенок будет долго жить, если какая-нибудь случайность не помешает этому, или же он, будучи музыкально-одаренным, станет музыкантом, если какое-нибудь привходящее обстоятельство не помешает действию этой необходимости<sup>2</sup>. Татеваци вводит в причину влияния категорию случайности. Согласно Татеваци, случайность это то, что не присуще природе вещи, не вытекает из ее сущности, и в то же время препятствует действию имманентных закономерностей данной вещи или явления. Но эта случайность не может иметь места, если не существует необходимой причины; случайность связана с необходимостью, ибо она предполагает существование необходимости. Без необходимости не может быть случайности.

И третья причина, связанная со второй, это причина побуждения, «когда что-нибудь равным образом может быть и может не быть», как, например, одежда может порваться или не порваться, человек может выйти на прогулку или не выйти<sup>3</sup>. Здесь Татеваци вводит категорию

<sup>1</sup> Г. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 9.

<sup>2</sup> Там же, стр. 9—10.

<sup>3</sup> Там же, стр. 10.

возможности. Будучи связанной со второй причиной, она фигурирует в связи со случайностью. Она может помочь или помешать проявлению случайности, а в связи с этим содействовать или препятствовать проявлению необходимости.

Таким образом, первой и главной является необходимая причина, причина необходимого свершения. Она определяет сущность и природу данной вещи или явления. Из нее вытекает вторая причина, причина влияния или воздействия. Сюда Татеваци вводит категорию случайности и рассматривает вопрос соотношения необходимости и случайности. И, наконец, третья причина, причина побуждения, куда он вводит категории возможности и действительности, рассматривая их в связи со случайностью и необходимостью.

Из всех причин Татеваци особо выделяет первую, необходимую причину. Он придает ей большое значение в процессе познания, так как считает, что постижение необходимой причины приводит к постижению закономерностей вещи, к постижению ее природы. «Постигнув необходимую причину, мысль приобретает полную истинность», — говорит Татеваци<sup>1</sup>. В качестве полных, или выражаясь по-современному, абсолютных истин, к которым познание приходит через постижение необходимых причин, он приводит, например, следующие: человек смертен, солнце восходит, за зимой следует весна, огонь жжет и т. д.<sup>2</sup>, ибо смертность человека, чередование времен года, восход солнца являются естественной, объективной необходимостью, и ничто не в силах нарушить этих закономерностей природы и опровергнуть наши знания, в которых отражена эта необходимость.

Категорию причинности Татеваци рассматривает в аспекте своей теории отражения. Она опять-таки связы-

<sup>1</sup> Г. Татеваци, Книга вопрошений, стр. 10.

<sup>2</sup> Там же.

вается с проблемой универсалий, с вопросом об отношении единичного к общему. Он стремится как можно лучше подкрепить свое понимание критерия истинности, согласно которому понятия и слова как имена, как копии вещей могут быть признаны истинными, если при сличении понятия с вещью, то есть копии с оригиналом, вещь подтвердит правильность понятия. Вся концепция Татеваци по вопросу о соотношении единичного и общего, сводится к тому, что «не мысль свидетельствует об истинности (существования) вещи, а вещь определяет истинность (той или иной) мысли, в зависимости от того — существует она (вещь) или не существует»<sup>1</sup>.

Итак, номинализм является исходной точкой теории познания Татеваци. Поскольку объективно реальны лишь единичные, конкретно-конечные вещи, познание объективного мира начинается с ощущений и чувственного опыта. Без него познание невозможно, так как посредством органов чувств осуществляется контакт между разумом человека и объективной природой. Разум является высшей ступенью познания, но без ощущений он так же бессилён, как ремесленник без своих инструментов. Основываясь на показаниях органов чувств, разум постигает целое, познает сущность вещи, что фиксируется мышлением в общих понятиях, в понятиях вида и рода.

Таким образом, поскольку объективно реальны лишь единичные вещи, познание начинается с ощущений и только после этого, на основе накопленного чувственного опыта возможен переход к рациональной ступени познания.

Татеваци, однако, не преувеличивает роли рационального познания, всюду подчеркивая зависимость разума от органов чувств. Это выражается не только в таких прямых высказываниях, как «инструментами разума являются ощущения, с помощью которых он видит, слышит и т. д.

<sup>1</sup> Там же, стр. 9.

Когда они бездействуют, бездействует и разум, наподобие ремесленников, которые не имея инструментов ничего не могут произвести»<sup>1</sup>. Это находит свое выражение также в критике Григором Татеваци идеалистической, «реалистической» интерпретации категорий Аристотеля, идущей от неоплатоника Порфирия.

Известно, что сам Аристотель определял свои категории как высказывания о сущем, выводя их из объективного бытия. Категории, согласно Аристотеля, это одновременно и роды бытия и общие логические понятия, истинные лишь в связи с объективным бытием. Индивидуальное бытие, по Аристотелю, составляет самую важную категорию, категорию сущности. Притом отдельное, единичное бытие определяется Аристотелем как «первая сущность». «Сущностью является, коротко говоря, например, человек, лошадь»<sup>2</sup>. Каждая конкретная вещь является сущностью. Первичная сущность, единичное бытие, является реальной основой образования общих понятий. «Если бы не существовало первичных сущностей, то не могло бы существовать и ничего другого»<sup>3</sup>. Виды и роды не могут возникнуть без отдельного реального бытия, без индивида, т. е. первичной сущности. Роды и виды являются общими высказываниями о первой сущности и охватывают роды и виды реального бытия.

Безоговорочным признанием чувственно воспринимаемой, объективной и конкретной действительности за первую сущность и выведением из нее видов и родов как второй сущности, Аристотель пытался с материалистических позиций опровергнуть платоновское учение о материальных вещах как тенях мира идей. Тем самым Аристотель придавал в основном материалистический характер своей

<sup>1</sup> Г. Татеваци, Книга проповедей (Летний том), стр. 120.

<sup>2</sup> Аристотель, Категории, перевод А. В. Кубицкого, 1939, стр. 6.

<sup>3</sup> Там же, стр. 8.

теории познания. Однако, это его учение идеалистически искажалось интерпретаторами как в древности, так и в средние века.

Порфирий Финикийский, оказавший столь сильное влияние на средневековую философию своим «Введением» к «Категориям» Аристотеля, одним из первых идеалистически извратил учение великого мыслителя. Если у Аристотеля категории как логические высказывания о сущем выводятся из живого, чувственно воспринимаемого, объективного бытия, то у Порфирия они являются пустыми абстракциями, возникающими в мышлении человека вне связи с объективным бытием и независимо от него. Если по Аристотелю первая сущность, индивид предшествует общему, т. е. роду и виду как вторичным сущностям, то по Порфирию как раз наоборот. Переворачивая это материалистическое положение, Порфирий создает абстрактно-логическую, формальную схему, так называемое логическое древо, согласно которому общее предшествует единичному, а род определяет собою существование индивида. Тем самым Порфирий совершает неоплатоновскую ревизию учения Аристотеля о категориях, стремясь упразднить материалистическую сторону философии Стагирита.

И вполне понятно, что номиналист Татеваци не может безразлично пройти мимо позиции Порфирия. Он подвергает учение Платона-Порфирия открытой критике, защищая материалистическую сторону аристотелевской логики, ибо для него ясно, что его идейные противники из числа западноевропейских схоластов и армянских униатов ищут подтверждения своего «реализма» и в древних истоках — в учении Платона и Порфирия. И неудивительно, что Татеваци в решении проблемы универсалий отдает предпочтение аристотелевской концепции, считая первичным единичное, индивидуальное как «истинное бытие», «первое сущее».

Татеваци пишет: «Хотя по Порфирию часть следует

целому, индивид следует виду и вид — роду, однако по Аристотелю род и вид следуют индивиду, ибо они являются вторичными сущностями. Индивид же является предпочтительным, истинным и первичным сущим, которое есть единичное и частное»<sup>1</sup>. На основе истинного, первичного бытия возникает общее, а не наоборот.

Защищая материалистическую сторону учения Аристотеля, он прямо заявляет, что первичным и предпочтительным является индивид, а род и вид — это вторичные сущности<sup>2</sup>. Он не скрывает своего критического отношения к Порфирию и с позиций номинализма обвиняет его в извращении аристотелевского учения. «Ошибка Порфирия, — заявляет Татеваци, — состоит в том, что он, во-первых, обесчестил предпочтительное; во-вторых, поставил сущность в зависимость от случайных признаков, и в-третьих, обусловил ее уничтожение уничтожением этих случайных признаков»<sup>3</sup>.

Таким образом, Татеваци, в противовес неоплатонику Порфирию, считает, что индивид, конкретно-конечное единичное сущее является основой существования общего, основой существования видов и родов. Путем выявления общих качеств и сторон у множества конкретных вещей человеческий разум группирует их в роды и виды. Общее — это бестелесное сущее в мышлении человека, но не как порождение разума, а как извлечение из сходных, однородных единичных вещей.

Как видим, Татеваци стоит на позициях «умеренного» номинализма и не считает универсалии дуновением воздуха и фикцией, как это делали «крайние» номиналисты. Универсалии, общие понятия являются именами вещей (отсюда и термин «номинализм»), они существуют толь-

<sup>1</sup> *Гр. Татеваци*, Книга вопрошений, стр. 550.

<sup>2</sup> См. *Гр. Татеваци*, Краткий анализ учения Давида, Гос. Матенадаран, рукопись № 1695, стр. 476.

<sup>3</sup> Там же, стр. 47а.

ко в уме, но это не отрицает их объективной значимости. В процессе познания от множества единичных вещей абстрагируется тот элемент, на базе которого они могут быть собраны в одном интеллектуальном акте. На основании этого разум дает вещам наименования и группирует их в виды и роды. Единичное, как «истинное бытие», «первая сущность» является основой для образования «второй сущности» — общих понятий, «бестелесного сущего» в мышлении человека. Логические категории — это высказывания, огражающие объективное реальное бытие. Универсалии — ценный результат длительного процесса познания.

Ценность позиции Татеваци в решении вопроса о соотношении единичного и общего заключается в прямом и недвусмысленном отказе от идеалистического отождествления бытия с сознанием, в признании единичных сущих за первичное и единственно реальное объективное бытие, в признании общих понятий, сознания за вторичное и производное. Реалисты, проецируя во внешний мир общие понятия, образуемые путем абстракции в человеческом сознании, превращали их в самостоятельные объективные духовные сущности. Идеализм подобной концепции очевиден. В этой связи интересно будет коснуться позиции Гегеля, не отличающейся от позиции средневековых реалистов.

Для Гегеля понятие, идея, подобно универсалиям реалистов, является самостоятельным объективным существом, самобытной духовной сущностью, предшествующей всякой природе. Понятия, идеи, по Гегелю, сообщают реальность предметам и явлениям объективного мира, процесс мышления является демиургом мира. Преувеличивая значение логического познания, Гегель игнорирует чувственное познание. Абсолютизируя момент рационального в познании и превращая его в самостоятельное существо, он отождествляет субъект с объектом, субъективное

познание с развитием объективной действительности. Для Гегеля нет материальной действительности как объективной реальности, действительность, наподобие платоновских теней, есть отблеск абсолютной идеи. В этом полное совпадение позиции Гегеля с позицией средневековых реалистов. Никакой принципиальной разницы между гегелевской абсолютной идеей и универсалиями, как самостоятельными духовными сущностями, нет. «Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть отдельное существо. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же (совершенно в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и идеи стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и «нумен», непознаваемая «вещь в себе»; связь земли и солнца, природы вообще — и закон, логос, бог»<sup>1</sup>.

Не случайно классики марксизма-ленинизма посвятили столь серьезное внимание разоблачению идеалистической концепции Гегеля. В письме Марксу от 19 ноября 1844 года Энгельс писал, что «мы должны исходить из эмпиризма или материализма, если мы хотим, чтобы наши идеи и, в особенности наш «человек» были чем-нибудь реальным; мы должны всеобщее выводить из единичного, а не из себя или из воздуха, как Гегель»<sup>2</sup>. Подробно характеризуя идеалистические конструкции Гегеля и Шеллинга, Маркс пишет, что сущность идеалистической абстракции заключается в приписывании логическому общему способности определять собой единичное, в результате чего логическое общее становится субстанциональным общим, и как таковое оно лежит в основе существования всех единичных сущих<sup>3</sup>. Отсюда становится понятным, почему классики марксизма-ленинизма характеризуют номинализм, признающий первичность единичных

<sup>1</sup> В. И. Ленин, *Философские тетради*, стр. 307—308.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, *Соч.*, том XXI, стр. 7.

<sup>3</sup> См. там же, том III, стр. 79.

сущих и вторичность общих понятий, как «первое выражение материализма», как первый проблеск материалистического образа мышления в средневековой схоластической философии.

Однако Татеваци, стремясь всеми возможными средствами дискредитировать культивируемый католической церковью «реализм», оказывается в двойственном положении. Номинализм, на позициях которого стоит Татеваци, с его материалистическими тенденциями, плохо уживается с церковной идеологией и является ненадежной подмогой в деле оправдания и защиты армянской церкви. Татеваци не понимал, да и не мог понять, что с позиций номинализма, этого первого выражения материализма, невозможно, не задевая основ вообще всякой религии, бороться против католической церкви.

Кроме того, номинализм Татеваци как и других мыслителей феодального периода, страдает средневековой, схоластической ограниченностью. Прямых материалистических выводов из своего номиналистического решения проблемы универсалий Татеваци не делает. Более того, основной вопрос философии в прямой постановке, как мы уже отмечали, он решает в чисто идеалистическом плане. Никаких сомнений, в том, что мир создан богом, у Татеваци, как и у большинства средневековых номиналистов (Росцелин, Абельяр, Оккам и др.) не было. Лишь в гносеологии, в вопросах логики, опосредованно обращаясь к основному вопросу философии, Татеваци проявляет материалистический подход к решению вопроса об отношении мышления к бытию. Признав первичность индивидуальных конкретных вещей и вторичность универсальных понятий, он отвергает «реалистическое», идеалистическое отождествление бытия с сознанием и тем самым совершает значительный шаг в сторону материализма.

Однако правильно решить вопрос о соотношении единичного и общего Татеваци, как и все средневековые но-

миналисты, не был в состоянии. Для номиналистов, в том числе и концептуалистов, исходивших из принципов формальной логики, отдельное существовало в отрыве от общего, как нечто абсолютное, а общее фактически превращалось в пустую абстракцию. Условия средневековой действительности, схоластический характер средневековой философии делали недоступной для них диалектику связи общего и отдельного предмета, вещи, явления<sup>1</sup>. Татеваци, как и другие средневековые номиналисты, исходившие из логики Аристотеля, не могли понять, что отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему, что общее существует лишь в отдельном и через отдельное. Ленин пишет, что у Аристотеля объективная логика везде смешивается с логикой субъективной, но так, что везде видна объективная логика. «Прелестно! Нет сомнений в реальности внешнего мира. Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc»<sup>2</sup>. Однако средневековая философия взяла у Аристотеля не то, что является у него ценным, а «беспомощно-жалкую запутанность» в диалектике единичного и общего, понятия и чувственно воспринимаемой реальности. «Схоластика и поповщина взяли мертвое у Аристотеля, а не живое: запросы, искания... Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля, — а из нее, из логики Аристотеля (который **всюду**, на каждом шагу ставит вопрос **именно о диалектике**), сделали мертвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приемы и постановки вопросов»<sup>3</sup>.

Однако, несмотря на свою схоластичность, споры средневековых номиналистов и реалистов сыграли значительную роль в освобождении философской мысли от теологической опеки, а номинализм, в частности, своими

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 304.

<sup>2</sup> Там же, стр. 305.

<sup>3</sup> Там же, стр. 304.

материалистическими тенденциями способствовал разложению средневековой мертвой схоластики. Признание номиналистами мира индивидуальных вещей за единственно реальный мир, несомненно, толкало их к невольным материалистическим положениям и в определенной мере открывало путь к накоплению эмпирических знаний, а тем самым способствовало хотя и медленному, но неуклонному развитию опытных наук. Номинализм с его эмпирико-сенсуалистической гносеологией, как вполне справедливо отмечает проф. О. В. Трахтенберг<sup>1</sup>, создал методологическую базу для последующего роста естественно-научных теорий.

### § 3. Учение о душе

С гносеологией Татеваци неразрывно связана его психология — учение о душе, представляющее значительный интерес с точки зрения изучения истории развития философских знаний средневековой Армении. Мало кто из армянских мыслителей этого периода уделил столько внимания вопросам происхождения души, ее строения, ее взаимосвязи с телом и т. п.

Приступая к рассмотрению его учения о душе, необходимо отметить, что здесь Татеваци менее последователен, чем в теории познания. Яркие материалистические положения сочетаются у него здесь с идеалистическими, теологическими взглядами, а попытки философски разобрать проблему соотношения души и тела окутаны христианскими рассуждениями и средневековыми представлениями. Он соединяет прямо противоположные убеждения, отдавая предпочтение то идеалистической, то мате-

<sup>1</sup> См. О. В. Трахтенберг, Вильям Оккам и предьстория английского материализма, „Известия Академии наук СССР“, серия истории и философии, 1944 г., том I, № 3, стр. 127.

риалистической точке зрения, то научному, то религиозному решению вопросов.

Во многих сочинениях Татеваци говорит о зависимости души и разума от тела, о связи душевного состояния с телесными изменениями. Так, в Летнем томе «Книги проповедей» он пишет: «Телесное направляет духовное, ибо духовное зависит от телесного; если не действует телесное, то не действует и духовное»<sup>1</sup>. Подчеркивая связь и зависимость души от тела, Татеваци говорит, что «душа без тела не может быть совершенной», «наше тело является сотрудником нашей души»<sup>2</sup>. Однако он не останавливается на этом и с поразительной для средневекового мыслителя смелостью утверждает, что «наше тело является веществом души, а душа представляет собою разновидность материи»<sup>3</sup>.

Татеваци резко выступает против учения Платона о душе и считает, что Платон заблуждается, когда объявляет душу первичной и предшествующей телу<sup>4</sup>. Согласно Татеваци, душа не может предшествовать телу, ибо «человек есть единое существо, состоящее из души и тела, а у единой сущности должно быть одно начало (возникновения), но не два»<sup>5</sup>.

Татеваци в данном вопросе стремится быть самостоятельным и не придерживаться ни платоновского, идеалистического решения, ни тех древнегреческих философов, кто считал тело предшествующим душе. Однако лавируя между идеализмом и материализмом, он по существу в прикрытой форме становится на материалистическую позицию, обуславливая возникновение и развитие души деятельностью материи. Материя и душа, по Татеваци, рождаются одновременно, и материя в потенциальной фор-

<sup>1</sup> Гр. Татеваци, Книга проповедей (Летний том), стр. 115.

<sup>2</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1394, стр. 203а.

<sup>3</sup> Там же, стр. 96.

<sup>4</sup> См. Книга вопрошений, стр. 252.

<sup>5</sup> Там же, стр. 253—254.

ме содержит в себе дух, который начинает проявляться в связи с ростом и развитием материи. «Если кто-либо спросит нас,— заявляет Татеваци,— что же является источником возникновения человека?— мы ответим: осеменная сила, находящаяся в нас. Она и есть источник возникновения человека, ибо она — источник образования материального тела и источник рождения души»<sup>1</sup>.

Здесь, как видим, Татеваци выдвигает против платоновского учения то же положение, которое противопоставляли Платону еще мыслители Древней Стои — Зенон, Хризипп. Они, как известно, считали, что душа не предшествует телу и не витает до рождения где-то в потустороннем мире, а рождается одновременно с телом из семенной жидкости. Татеваци, как и стоики, считает, что материальное начало — семя является источником рождения и души и тела. Он пишет: «Ни душа не предшествует телу, ни тело — душе, ни по времени, ни по природе, ибо у человека, представляющего собою единое существование, единое начало»<sup>2</sup>. Однако, признав одновременное возникновение души и тела из семени, Татеваци в дальнейшем вступает в подробные пояснения и подкрепляет свой материалистический подход.

Душа, согласно ему, возникнув одновременно с телом, «не следует за телом ни по времени, ни по природе, но (идет) после него, согласно очередности и порядку»<sup>3</sup>. Вот как объясняет Татеваци, почему душа уступает телу не по времени, а по очередности. «Во-первых, потому,— пишет он,— что эта материя (т. е. семенная жидкость) заключает в себе естественное растительное существование, а растительное есть часть ощущающего, а ощущающее является частью разумного. И они неотделимы от целого, ибо они едины по существованию в человеке, хотя и раз-

<sup>1</sup> Книга вопрошений, стр. 254.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

личны по действию. Во-вторых, потому, что (эта материя) потенциально, в скрытом виде содержит в себе душу, которая затем проявляется актуально»<sup>1</sup>.

Вслед за Аристотелем Татеваци утверждает, что душа имеет тройную форму проявления — растительную, животную и разумную, которые, как мы уже отметили, в свернутом виде заключены в материи. Человек обладает всеми тремя формами души, тогда как растения и животные — одной: растительной или животной. А это зависит от уровня развития материи. Чем совершеннее материя, тем больше в ней возможностей быть носителем более высокой формы души. В мертвой материи, разумеется, не может быть никакой души; например, глупо искать какую-либо душу в камне, ибо в ней отсутствует даже самая низшая, но непреходящая для жизни, растительная форма души<sup>2</sup>. Уровень развития материи обуславливает существование в ней той или иной формы души. «Когда материя несовершенна,— говорит Татеваци,— в ней видно лишь питание (способность питаться). Когда же складывается ощущение, в ней появляется дыхание (животная душа). А когда она принимает облик человека, в ней проявляется разумная душа, благодаря заботам бога»<sup>3</sup>. Дело, конечно, не обходится без божественной помощи. Но помощь эта используется для обоснования материалистического положения. Что это именно так, мы убедимся на нижеследующем изложении хода мыслей Татеваци.

Подчеркивая постоянно связь и зависимость души от уровня развития тела, он пишет: «Подобно тому, как светильник связан с материей и светит, так и разум связан с телом»<sup>4</sup>. В зависимости от уровня развития материи, тела проявляется та или иная форма души. «Подобно тому, как

<sup>1</sup> Книга вопрошений, стр. 254.

<sup>2</sup> Там же, стр. 255—256.

<sup>3</sup> Там же, стр. 255.

<sup>4</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 305.

саженец, высаженный в землю, сперва должен зазеленеть, и когда укрепиться — начнет плодоносить, точно так же и душа, будучи связана с несовершенной материей, обладает способностью питаться, и когда утвердится в способности к ощущению — расцветет, а когда еще более укрепиться — начнет плодоносить (своей) способностью к мышлению... Разумная душа проявляется параллельно с формированием тела»<sup>1</sup>.

Согласно Татеваци, в материи заключена «организующая сила» (*Կազմողական զորութիւն*), которая движет материей и является причиной ее развития, ее восхождения от низших ступеней к высшим. Эта «организующая сила» подготавливает материю к тому, чтобы она могла быть носителем души, и в зависимости от того, какова степень подготовленности тела, такова и форма проявления души. Если уровень развития материи низок, если она слабо подготовлена к восприятию жизни, то в ней может проявиться лишь растительная душа. Точно так же в зависимости от степени развития тела материя может стать носителем разумной души. «Эта организующая сила,— пишет Татеваци,— сперва подготавливает материю к жизни, а затем к ощущению, и лишь затем к мышлению. И это главным образом потому, что природа не может творить внезапно, а постепенно поднимается от несовершенного к совершенному. Вот почему возникновение души и тела бывает одновременным и совместным. Примером этого может служить то, что при восходе (солнца) сперва появляются лучи и лишь затем светило. Точно так же лучи разумной души появляются в животной и растительной душе»<sup>1</sup>.

Таким образом, согласно Татеваци, душа не предшествует телу, а возникает одновременно с ним. На низших ступенях жизни материя является носителем менее

<sup>1</sup> Книга вопрошений, стр. 255.

<sup>2</sup> Там же.

совершенных форм души — растительной и животной. Когда же материя путем постепенного восхождения от низших ступеней к высшим достигает совершенства, она становится носителем менее совершенных форм души — растительной и животной. Когда же материя путем постепенного восхождения от низших ступеней к высшим достигает совершенства, она становится носителем разумной души. Несовершенная материя не может быть основой для проявления разумного начала. Но если она достигает такого совершенства, что принимает форму человеческого тела, то в ней, помимо разумной души, продолжают существовать и растительная и животная душа, являющиеся основой рождения разумной души, мышления. Без них невозможно возникновение разума, ибо посредством них, посредством растительной и животной души разум связывается с телом, своим носителем, без которого он не может быть совершенным, без помощи которого он не может ни ощущать, ни познавать.

Если растительная душа является необходимой, но отдаленной основой для возникновения разумной души, то животная душа является его непосредственной основой. То, что растительная душа по уровню развития находится ниже животной души, а последняя ниже души разумной, можно наглядно увидеть на примере отдельного человека, его рождения, роста и духовного созревания. Татеваци пишет: «родившись, ребенок сперва питается, потом начинает ощущать, и лишь затем — узнавать и говорить, ибо порядок природы таков, что он от низшего поднимается к высшему»<sup>1</sup>.

Разумная душа, будучи высшей формой духовного начала, в то же время является и самой податливой, самой послушной; человек может руководить ее деятельностью, тогда как низшая форма — растительная душа вов-

<sup>1</sup> Книга проповедей (Зимний том), стр. 229.

се не подчиняется человеку и функционирует по своим собственным законам. Животная душа в этом отношении занимает среднее положение. Вот что пишет Татеваци: «душа (человека) имеет три силы и части — растительную, чувственную (животную) и разумную. Растительная душа, как ассимилирующая (поглощающая) сила, сила роста и т. д. совершенно не подчиняется человеку; эти силы вовсе не слушаются нас — они действуют согласно собственной природе. Они более активны во сне, чем тогда, когда мы бодрствуем. А животная часть иногда подчиняется нам, иногда под давлением страха и стыда подчиняется разуму и перестает желать и гневаться. Разумная же часть полностью подчиняется человеку, как например, познавательная способность и воля. Познавательная способность есть ум и рассудок, посредством которых мы постигаем истину, а воля есть то властвующее начало, посредством которого мы творим добро»<sup>1</sup>. Таким образом, согласно Татеваци, человеческая душа представляет собою высшую форму, поскольку она не только обладает низшими формами — растительной и животной, но включает в себе и наивысшую форму — разум. Разумная душа выделяет человека из царства животных и растений, ибо разум использует растительную и животную части души, опирается на них в деле познания окружающего мира вещей и явлений, благодаря чему он «приобретает власть над морем и сушей». Татеваци пишет: «Посредством разумной души мы познаем и говорим. Посредством ощущений (животной) души мы видим, слышим, ощущаем запах, вкус и осязаем. А посредством растительной души мы питаемся, растем и размножаемся»<sup>2</sup>.

Разумная часть души господствует над другими двумя формами. И эта внутренняя власть над растительной и животной формами души является основой внешней вла-

<sup>1</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 73.

<sup>2</sup> Там же, стр. 30—31

сти и превосходства человека над миром животных и растений. «В душе, состоящей из трех частей — разума, гнева и желания, разум является владыкой и господином над гневом и желанием, стоящих ниже него, подобно тому, как в теле голова является владыкой и господином над всеми другими членами»<sup>1</sup>. Однако, будучи высшей формой, разумная душа не может отправлять своих функций без подчиненных ей низших форм, в особенности без животной души. Главная функция разума заключается в познании внешнего мира; но это познание невозможно без органов чувств, без ощущений, заключенных в животной душе. Органы чувств являются инструментом разума<sup>2</sup>. Взаимоотношения между разумом и ощущениями, т. е. между душой разумной и душой животной таковы, как отношения между владетельным князем и его подданными и слугами. «Разум нуждается в органах чувств и с их помощью познает цвет, слышит речь, ощущает запах и т. д. Точно так же глаза, уши и уста князя — это его подданные, ибо все, что он делает, делает по их совету. И подобно тому, как голова необходима для тела, точно так же и тело необходимо для головы»<sup>3</sup>. Таким образом, разум зависит от животной души, а через нее и от растительной души. Без них разум бессилен, они — его опора. Превосходство и власть разума действительны постольку, поскольку существует связь и взаимодействие между мышлением и ощущением. Нарушается связь — пропадают и власть, и превосходство. Именно поэтому душа, будучи совершенной в связи и взаимодействии с телом, становится несовершенной без тела, без органов чувств<sup>4</sup>.

Разумная душа, основной функцией которой является познание мира, вследствие господства над растительной

<sup>1</sup> Книга проповедей (Зимний том), стр. 181.

<sup>2</sup> См. Книга проповедей (Летний том), стр. 120.

<sup>3</sup> Там же, стр. 423.

<sup>4</sup> См. Гос. Матенадаран, рукопись № 1394, стр. 203а.

и животной душой, господствует над телом, «ибо тело подчиняется душе, ибо она (душа) есть господин, а тело — слуга»<sup>1</sup>. Но это такой слуга, от которого зависит власть господина, ибо «разум человека, слабый и хилый, без посредничества тела не может познавать»<sup>2</sup>. Наше тело, входя в контакт с внешними телами, соприкасаясь с ними посредством органов чувств, дает возможность разуму познавать вещи, ибо «это от природы, что душа человека без предметного образца не в состоянии познавать вещи»<sup>3</sup>. Разум лишь на основе показаний органов чувств постигает природу вещей и тем самым заполняет свое содержание.

Душа человека, рождающаяся совместно с телом, не содержит в себе никаких врожденных знаний и идей. Все наше «естественное» знание приобретается нами после рождения, когда пробудившееся на определенном этапе развития сознание, разум начинает познавать природу, отражать, снимать с вещей и явлений копии. «Душа разумного человека, — утверждает Татеваци, — подобна неисписанной доске или вымытому пергаменту; что напишешь на ней, то она и воспримет»<sup>4</sup>. Чувственный опыт, образование и жизненные наблюдения заполняют природную чистоту души, благодаря чему она поднимается на более высокую ступень. «Мудрость, приобретаемая образованием, просвещает разум, ибо разумная душа без учения подобна камню, на котором ничего не написано, что напишешь на ней, то она и воспримет. Вот почему философ говорит, что образование — это все»<sup>5</sup>. Под философом Татеваци подразумевает Аристотеля, материалистические тенденции психологических воззрений которого он развивает.

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1115, стр. 176.

<sup>2</sup> Книга проповедей (Зимний том), стр. 376.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 454.

<sup>5</sup> Книга проповедей (Зимний том), стр. 305.

В условиях средневековой действительности усиленно подчеркивая роль образования в деле формирования человеческой души, Татеваци опять-таки придерживается провозглашаемого им принципа «двойственности» истины и считает, что без знаний, отражающих окружающий человека мир, душа останется такой же чистой и пустой, какой она бывает при своем рождении. «Человек нуждается в образовании и мудрости»<sup>1</sup>, — говорит Татеваци. У человека нет иного пути для получения знаний, кроме чувственного опыта и образования. Татеваци задает себе вопрос — почему без учебы и жизненных наблюдений нельзя познать мир, и сам же отвечает на этот вопрос: «Ибо человек располагает органами чувств, то есть глазами, ушами и т. д. И поэтому мы собираем знание с помощью письма и речи, то есть посредством чтения и слушания»<sup>2</sup>. То, что под знанием и образованием он понимает не только книжное знание, ясно видно из того, что источником знания, накопленного в книгах, Татеваци считает природу, землю. Она, природа, является учителем человека, она учит его искусствам, наукам, добродетели и т. д. Вот что пишет Татеваци по этому поводу: «Земля является нашей матерью. Она рождает всех нас. Она же является изобильным столом, с которого мы все питаемся. Она же наша наставница и кормилица. Она же является основой для обучения искусствам, добродетелям и мудрости. Она же наша могила и пристанище»<sup>3</sup>.

Таким образом, и жизнь, и знания, и добродетели человека целиком связаны с природой, которая рождает его, растит и принимает снова в свои недра. И поэтому и мудрость его связана с породившей его основой. Благодаря мудрости человек приобретает власть над природой, подчиняет своей выгоде предметы и явления природы.

<sup>1</sup> Книга вопрошений, стр. 156.

<sup>2</sup> Там же, стр. 143.

<sup>3</sup> Там же, стр. 211.

Природа — не враг человека, она как заботливая мать дарит ему не только блага, но и дает ему знания и искусства, с помощью которых он с большей пользой для себя использует те несметные блага, которыми располагает природа. Благодаря своему разуму и воле человек господствует над вещами и созданиями. Рождая человека, земля дает ему мудрость, необходимую для обитания на ней. То, что под мудростью Татеваци подразумевает не богословскую премудрость, а твердые и проверенные опытом знания об окружающем нас реальном мире, видно из следующего его определения. Он спрашивает: «Что такое мудрость?» И сам же отвечает: «Мудростью, во-первых, называются (знания) тех, кто исследует природу вещей и движение небесных светил, как, например, греческие мудрецы. Для них средством познания является запоминание, а объектом — небесные тела и сущность вещей. Во-вторых, мудростью называется изобретение различных искусств... Средством познания для тех, (кто занимается искусством), являются руки и пальцы, а объектом — земные материи. В-третьих, мудростью называется и разумное изыскание тех (людей), которые, постигнув понятия, отделяют истину от лжи. Для них средством познания является размышление, а объектом — различия между понятиями. И, в-четвертых, совершенной мудростью является прикосновение познанием к богу и божественным сущностям и идеальной жизни»<sup>1</sup>.

Как видим, из четырех определений мудрости Татеваци главное место отводит мудрости, основанной на «естественном» познании, и лишь последнее, четвертое определение — «благодатному» познанию. Однако, это четвертое определение, несмотря на то, что познание бога здесь именуется «совершенной мудростью», как мы уже отмечали, Татеваци исключает из области философии, из

<sup>1</sup> Книга вопрошений, стр. 269.

области знания, согласно провозглашаемой им теории «двойственности» истины. Вера основана на откровении и непосредственном божественном озарении, и вмешательство разума в дела веры является бесполезным и вредным. И поэтому вера не принимает участия в заполнении «неисписанной» души человека, она лишь приводит ее в состояние благоговения. Характерным здесь является еще то обстоятельство, что в трех определениях «естественной» мудрости Татеваци указывает и объект познания и средство, орудие познания — память, руки, пальцы, рациональное мышление, тогда как в четвертом определении, относящемся к вере, он ограничивается лишь указанием объекта, не отмечая орудия познания. И это понятно, ибо, как известно, бог недоступен для разума и непостижим мышлением. Бога можно узнать лишь проникнувшись верой в его существование и в его благость. Разум, опирающийся на достоверные чувственные данные, не может подтверждать существования бога, ибо бог есть бесплотный дух, недоступный ни для органов чувств, ни для самого разума<sup>1</sup>, ибо «божественный свет или разум непостижимы нашим естественным познанием, ибо наше естественное познание действительно лишь в отношении сущих»<sup>2</sup>.

Таким образом, богословская премудрость, вера и откровение отделяются от области знания и философии. Мудрость человека основана на познании природы. Правильное отражение природы в душе человека составляет его мудрость, содержание его души. «Это есть образовательная (*Կրթական*) и естественная (*բնական*) мудрость. А благодатная мудрость есть свет веры»<sup>3</sup>. Подлинная мудрость, философское знание отграничиваются тем са-

<sup>1</sup> См. Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 387а—387б и Книга вопрошений, стр. 120.

<sup>2</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1394, стр. 366.

<sup>3</sup> Книга проповедей (Зимний том), стр. 173.

мым от мудрости теософской, и человек, рождающийся, без всяких врожденных идей с «неисписанной» как чистая доска душой, заполняет ее знанием окружающего его мира реальных вещей и явлений. Это и есть та подлинная мудрость, без которой человек заблудится в лабиринте природы и будет обречен на гибель, тогда как овладев ею, он станет господином природы.

Связав человека с его «матерью» — землей, Татеваци следующим образом объясняет происхождение человека, его тела и души. Под словом «земля» он понимает все четыре элемента, ибо земля, являющаяся источником возникновения человека, хранит в себе и воду, и воздух, и огонь, необходимые для образования человека. Он пишет: «земля — наша мать; она и стол наш, и ложе, и могила; мы рождаемся от матери, несмотря на то, что и другие элементы являются нашими родными»<sup>1</sup>. Без участия воды, воздуха и огня одна земля не может служить основой рождения человека, ибо она обладает только двумя качествами — сухостью и холодом, тогда как для существования человека нужны еще теплота и влажность. А эти качества содержатся в других элементах — воде, воздухе и огне. Именно поэтому человек, возникая из земли, хранящей в себе и воздух, и огонь обладает естественной теплотой и влажностью, т. е. качествами, которыми земля не обладает.

Теплота является той жизненной энергией, «организующей силой», которая будучи заключена в материи, служит источником роста и формирования тела и появления на определенном этапе его развития разумной души. Татеваци пишет: «когда природа своим напряжением образует тело, сперва образует сердце и вкладывает в него естественную теплоту, а затем посредством этой теплоты

<sup>1</sup> Книга вопрошений, стр. 229.

формирует другие органы»<sup>1</sup>. Отталкиваясь от этого известного положения стоической философии, Татеваци обращается к выяснению труднейшего для средневекового мыслителя вопроса о связи души с комплексом взаимосвязанных в человеческом теле элементов.

Если на определенном уровне развития материи, комплекса элементов, образующих тело, появляется душа, то что же является причиной смерти, что такое смерть? На этот вопрос Татеваци дает противоречивый ответ, в котором, однако, материалистическая натурфилософская сторона продолжает превалировать над традиционным богословским подходом к вопросу. «Смерть,— отвечает Татеваци,— есть отделение души от тела, ибо как жизнь, так и смерть человека — от элементов. Ибо четыре элемента — огонь и воздух, вода и земля, объединяясь образуют тело вместе с душой, которая есть живительное дыхание, идущее от бога. Когда же они (т. е. элементы) разъединяются и каждый элемент возвращается к себе, тело распадается»<sup>2</sup>. Свою мысль Татеваци заканчивает следующим образом: «Это разъединение и называется смертью»<sup>3</sup>. Как видим, разложение и разъединение, по Татеваци, является причиной разъединения души и тела, являющегося причиной смерти, точно так же как и возникновение человека зависит от соединения элементов и проявления заключенной в материи организующей силы, доводящей тело до такой ступени, что на основе растительной и животной души в нем появляется разумная душа.

Вот почему душа без тела несовершенна, вот почему душа связана с телом так же, как светильник с лампадой, а будучи отделена от тела она не может ни ощущать, ни познавать, вот почему если не действует телесное, не

<sup>1</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 90.

<sup>2</sup> Там же, стр. 583—584.

<sup>3</sup> Там же, стр. 584.

действует также и духовное, «ибо после смерти не видно ничего — ни имущества, ни славы, ни красоты и ничего другого, что относится к этой жизни, ибо все пресекается. Органы чувств не работают, глаз не видит, ухо не слышит, уста не говорят, руки не действуют, ноги не идут, ибо та жизнь подобна ночи, тогда как эта есть день, эта жизнь есть лето, время сева и жатвы, а та жизнь подобна зиме, времени прекращения дел»<sup>1</sup>. Душа не только связана с телом; ее функционирование находится в прямой зависимости от тела, от органов чувств, от практики.

Считая, что не всякое, а лишь совершенное тело, как человеческое, может быть носителем разумной души, Татеваци ставит вопрос о значении прямоходящей походки для деятельности разума, для проявления духовных способностей.

Он смутно догадывается, что прямоходящая походка, а в связи с ней и возможность трудиться, возможность превратить руки в орудия труда играют какую-то очень важную роль в жизни человека, по крайней мере выгодно отличаются от животных, делают его господином животных. Он пишет: «человек является господином и владыкой над всеми животными; по этой причине все животные имеют опущенную голову, как слуги и подданные, а у человека она имеет вертикальное положение, как у азата и царя». Благодаря прямоходящей походке и поднятой голове, продолжает Татеваци, «язык и руки служат мышлению и труду. Ибо если человек имел бы опущенную вниз голову и обе руки его покоились на земле, он не смог бы трудиться. И ему нужны были бы удлинённый язык и утолщенные губы для собирания пищи, а тогда язык не смог бы служить разуму как теперь»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Книга проповедей, стр. 47—48.

<sup>2</sup> Книга вопрошений, стр. 233.

Здесь несомненную ценность представляет тот факт, что в условиях XIV века Татеваци решается давать свое, отличное от библейских тезисов, понимание происхождения человека, считает землю источником его рождения и той основой, на которой базируются и его знания, и нравственность, и творческие способности. Еще более ценным является догадка о том, что если бы человек имел горизонтальное положение, а не вертикальное, он не смог бы трудиться; руки, вместо того, чтобы служить орудиями для разнообразной деятельности и творчества, стали бы простым средством передвижения, как передние конечности у животных, а язык, губы и ротовая полость, вместо того, чтобы служить разуму, быть органами речи и помощниками мышления, стали бы органами лишь для собирания пищи и поддержания физического, телесного существования, как у животных. Для Татеваци человек является раз и навсегда данным, в сущности своей неизменным существом. Однако, вышеприведенная его мысль, несмотря на свою метафизичность и схоластическую ограниченность, для XIV века представляет исключительный интерес. Здесь, вопреки церкви и религии, проявляется трезвый эмпирико-натуралистический подход к решению не только вопроса о корнях существенного отличия человека от животных, но и делается попытка подвести какую-то научную, а не религиозную базу под учение о душе. Одна эта попытка свидетельствует о смелости и глубине мысли средневекового мыслителя. Татеваци стоял на несколько голов выше своих современников, отдаленно предугадывая значение труда в деле формирования человека.

Характерной и отличительной особенностью человеческой души Татеваци считает наличие у нее свободы воли. Признав непосредственную связь и зависимость появления и развития души от уровня развития материального начала — тела и обусловленность ее содержания и

правильного функционирования от органов чувств и внешней среды, Татеваци ополчается против фаталистического детерминизма некоторых древнегреческих учений и магометанской религии в области психологии. Разумная душа, по Татеваци, в отличие от души животной и растительной, суверенна в своей деятельности, она обладает свободной волей. Человек во всех своих поступках руководствуется повелениями своего разума и своей воли. Его жизнью руководит он сам, и нет никакого внешнего и постороннего центра, который властвовал бы над ним и заставлял делать что-нибудь против его воли. Татеваци выступает против идеи предопределения и не признает существования рока, якобы определяющего судьбу человека. Он считает, что «человеческие поступки управляются свободной волей, и свободная воля не подчиняется небесным телам»<sup>1</sup>. Здесь Татеваци имеет в виду древнегреческие языческие и средневековые астрологические представления о зависимости человеческой жизни от движения планет и расположения звезд. Он считает подобные представления проявлением невежества, ибо никакой связи между небесными телами и человеческой душой нет.

Источник деяния находится в самом человеке. Татеваци пишет: «что мы поразмыслив выбираем и одобряем, то и делом осуществляем. Ибо человек является хозяином и господином своих поступков — что пожелает и задумает, то и делом осуществит. И неправы греческие мудрецы, которые говорят, что человеческие поступки происходят соответственно року в зависимости от того, под какой звездой рождаются — доброй или злой, и что они (люди) не могут ее избежать»<sup>2</sup>. В самом человеке заключен стимул и источник всех его поступков, его поведения и всего образа жизни. Нелепо искать причину человеческих деяний где-то вне человека, и поэтому нелепа мысль

<sup>1</sup> Книга вопрошений, стр. 10.

<sup>2</sup> Книга проповедей (Зимний том), стр. 175—176.

о существовании предопределения и рока. «Если бы существовало предопределение, то не было бы свободной воли,— пишет Татеваци,— и вот если мы обладаем волей и источник деяний находится в нас и вокруг нас, то, разумеется, нет предопределения, которое исходило бы откуда-то извне»<sup>1</sup>. Каждый человек из своего личного жизненного опыта знает о существовании свободной воли, тогда как существование рока ничем нельзя доказать, мысль о предопределении противоречит человеческому опыту и вообще является выдумкой. «Кому принадлежит вещь (орудие), с помощью которой совершается действие, тому должно принадлежать и деяние, как действительное, так и страдательное. И вот, человеку принадлежат душа, тело, руки, следовательно, человеку же принадлежат и дела их, как добрые, так и злые; значит, это наше действие, а не предопределения»<sup>2</sup>.

Свобода воли является источником и добра и зла, источником как добродетелей, так и пороков души. «Всякий человек своей свободной волей отвергает, выбирает и творит как добро, так и зло»,— пишет Татеваци<sup>3</sup>. С позиций христианства он подходит к вопросу о происхождении зла. Наличие зла на земле, по Татеваци, следует объяснить тем, что люди злоупотребляют свободой воли или по своему невежеству не могут различить зло от добра. Источник зла — не бог, а неправильно используемая человеком свобода воли. Татеваци пишет: «бог даровал человеку свободу воли для того, чтобы он свободно выбирал добро, но люди, злоупотребляя свободой воли и уподобляясь сатане, выбирают зло. Следовательно, нельзя обвинять бога в том, что он дал свободу воли для добра, а люди сами обратили ее во зло»<sup>4</sup>. Поскольку это так,

<sup>1</sup> Книга вопрошений, стр. 11.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Книга проповедей (Зимний том), стр. 176.

<sup>4</sup> Там же, стр. 425.

то и сам человек должен быть наказан за творимое им зло, точно так же как и получать почести за добро, ибо и добро и зло исходит от человека, а не от рока. «Если существовало бы предопределение, то неправомочны были бы суд и следствие, законы гражданские, не было бы достойной отплаты за добро и зло, ибо если предопределение насильственно принуждает совершать это, то к року, а не к человеку должны относиться и почести и наказания»<sup>1</sup>. Таким образом, человек целиком ответственен за свои поступки, человек есть создатель своей собственной судьбы. Тем самым Татеваци утверждает силу и достоинство человека, подчеркивая принцип индивидуализма, логически неотделимый от его номиналистической концепции.

Татеваци подвергает специальному рассмотрению вопрос о взаимоотношениях между мышлением и волей, о путях достижения гармонии между ними, правильного использования свободы воли — этой ценнейшей, по его мнению, способности души, для нахождения добра и избежания зла. Поскольку человек рождается с чистой душой, то от образа жизни, воспитания и просвещенности разума зависит и использование свободы воли.

По Татеваци, воля играет важную роль в заполнении душевной чистоты, воля побуждает разум к познанию, направляет на определенные объекты. Воля является неотделимым атрибутом разума; разум невозможен без воли, точно так же и воля немислима без разума; волевое начало обязательно включает в себе разумное начало. «Всякий, кто обладает разумом, обладает и волей, и всякий, кто обладает волей, обладает и разумом»<sup>2</sup>, — пишет он. Если между разумом и волей существует гармония и согласие, то и в душе человека царит спокойствие, и вследствие этого личность развивается гармонично — разум с

<sup>1</sup> Книга вопрошений, стр. 12.

<sup>2</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 3578, стр. 676.

помощью воли достигает своих целей, а воля с помощью разума приходит к своим целям. Целью разума является истина, целью же воли является добро, и когда истина совпадает с добром, разум и воля взаимно удовлетворены. «Воля побуждает разум к познанию, к исследованию, и когда воля стремится к добру, а познание созерцает истину, между ними царит мир»<sup>1</sup>. Но бывает и так, что добро не совпадает с истиной, и разум протестует, но бывает вынужден смириться, ибо «добро превыше, чем истина, ибо истинное есть добро, но не всякое добро есть истина»<sup>2</sup>.

Разум есть носитель и хранитель теории, воля — начало практики, источник и причина человеческих поступков. В этом отношении разум и воля равны. Но если обстоятельства и жизненная практика требуют ради добра поступиться истиной, то разум оказывается побежденным волей. Но когда истина совпадает с добром, разум господствует над волей, ибо без ее помощи разум, стремясь к истине, достигает добра. Но цель у разума и воли одна — путем постижения истины и достижения добра привести человека к совершенству и благоденствию.

Таким образом, человек — кузнец своего счастья. Если он разумно будет использовать дарованную ему свободу воли, он избежит зла, ибо добро и зло существуют не по предопределению. От человека, от его образа жизни, поведения и деятельности зависит торжество добра и зла. Человек по природе своей не добр и не зол. В силу свободы воли, под воздействием жизненных обстоятельств и воспитания он становится добрым или злым, идет по пути добродетельному или порочному. Тем самым Татеваци противопоставляет свое толкование свободы воли фаталистическому детерминизму как магометанской официальной теософии, так и западноевропейской канонизированной теологии, которые проповедают идеи предопреде-

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 3578, стр. 676.

<sup>2</sup> Там же.

ления, отрицанием или ограничением свободы воли стремились лишней раз, уже с этико-психологической точки зрения, обосновать бытие бога и подчеркнуть ничтожность человека, греховность земной жизни и неизбежность этой греховности. Татеваци же отстаиванием свободы человеческой воли утверждает силу и достоинство индивидуума в его борьбе со злом за земное счастье. В этом вопросе Татеваци приближается к принципу индивидуализма, выдвинутого впоследствии в более яркой и последовательной форме мыслителями-гуманистами эпохи Ренессанса в Западной Европе.

Однако, в психологических воззрениях Татеваци имеется и консервативная сторона, в которой отчетливо сказывается его средневековая, теологическая ограниченность. Если в вопросах взаимной связи души и тела, природы души, ее способностей и т. п., как мы видели, он стоит на передовых для своего времени позициях, а иногда и выходит за рамки феодальной идеологии, то переходя к вопросу о бессмертии души, он возвращается к христианской точке зрения и трактует этот вопрос с чисто теологических позиций. Так, опровергая мнения «язычников и еретиков» Татеваци пишет: «Кое-кто говорил, что душа человека не бессмертна, что она смертна и тленна, как у животных, ибо у них с разрушением тела испускается и исчезает и дух. То же самое они говорят и о человеческой душе. Однако они не постигли того, что душа есть бестелесная сущность и образ бога, а бестелесная сущность и образ бога не знают смерти»<sup>1</sup>.

Стремясь опровергнуть мнения «еретиков», Татеваци сходит с тех позиций, с которых он боролся против платоновских представлений о душе. Если в противовес психологии Платона он утверждал неперемнную связь души с телом, зависимость развития и заполнения ее пустоты от

роста и развития тела, от деятельности растительной и животной души, как разновидности материальной субстанции, и писал об отсутствии врожденных идей и добродетелей, то сейчас вопреки этому он прямо и недвусмысленно заявляет: «душа человека не состоит из элементов, она есть образ бога, возникший из не-сущего. Элементы не имеют власти над нашей разумной душой и свободной волей»<sup>1</sup>.

Определяя свою точку зрения, Татеваци пытается объяснить причины «заблуждений» еретиков и инакомыслящих. «Человек,— пишет он,— сотворен из нематериальной души и материального тела. И материальное настолько отягощает (давит на) нематериальную душу и огрубляет ее, что многие думают, что мы есть только тело»<sup>2</sup>. И этих «многих» инакомыслящих он обвиняет в грубых, плотских страстях, в эпикуреизме, опошленном и вульгаризированном идеалистами и теологами. «Поэтому,— продолжает Татеваци,— они считают истинными лишь действия органов чувств и всячески стремятся изобрести для них наслаждения»<sup>3</sup>.

Показав свое отношение к противникам бессмертия души, Татеваци вопреки своей борьбе против Платона, здесь становится на платоновскую точку зрения, тем самым показывая, что он не только не мог, но и, как представитель духовенства, не хотел ревизовать важнейшие для церкви догматы о бессмертии души, о путях ее «спасения» и т. п. Вот как формулирует свою точку зрения Татеваци: «Душа, после отделения от тела, пребывает в пристанище душ, ибо разумная душа, которая бестелесна, не умирает вместе с телом. И вот, если, будучи связана с телом, душа действует разумом и мудростью, то при освобождении от тела она еще более просветляется знанием,

<sup>1</sup> Книга проповедей (Зимний том), стр. 176.

<sup>2</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 13.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>1</sup> Книга проповедей (Зимний том), стр. 233.

как человек, который, находясь в тюрьме, видит свет через амбразуру, а освободившись из тюрьмы, его зрение еще более просветляется, или же светильник, поставленный внутрь сосуда, мало светит, а будучи вынут из сосуда, светит ярче»<sup>1</sup>. Как видим, здесь уже не только позиция, но и аргументация платоновская.

Противоречивость философии Татеваци, выступавшего против Платона по вопросу о происхождении души и ее зависимости от тела, здесь проявляется наиболее ярко. Для того, чтобы «осадить» еретиков и инакомыслящих в вопросе о бессмертии души, он возвращается к отвергнутому им же Платону и использует точку зрения последнего для провозглашения и защиты церковно-теологической позиции. По Татеваци, познание бога не может спасти душу, ибо в области сверхчувственного знание бессильно. Душу может привести к спасению только вера, вера не только в то, что бог существует, но и что он по своему образу и подобию создал разумную душу. «Почему язычники, познав бога, не были спасены?» — спрашивает Татеваци. И тут же отвечает: «Язычники познали бога и назвали чертей сыновьями бога. Они не получили спасения, ибо не уверовали, ибо знание не дает спасения; только вера спасает и признание доставляет блаженство»<sup>2</sup>.

Таким образом, Татеваци здесь опять-таки проводит ту мысль, что знание, проникающее в область божественного, приводит к ереси и язычеству, тогда как вера является основой приближения к богу и спасения души. Как апологет армянской церкви, во избежание ереси и для борьбы с нею он здесь принижает знание в угоду вере, не замечая того, что это находится в вопиющем противоречии с его философией, в частности, с логикой и гносеологией, с теми материалистическими тенденциями, которые вытекают из его номинализма и сенсуализма.

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 373б.

<sup>2</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 3578, стр. 66а.

Однако, несмотря на эти противоречия и теологическую ограниченность, учение Григора Татеваци о душе в целом, благодаря своим прогрессивным, материалистическим тенденциям и целому ряду глубоких и смелых для своего времени идей, составляет важный этап в развитии философских знаний средневековой Армении, вернее — высшую точку, до которой дошли психологические воззрения в истории средневековой армянской философии.

### Глава третья

#### СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ТАТЕВАЦИ

Противоречия, присущие мировоззрению Татеваци, с наибольшей яркостью выступают в его социально-политических взглядах. Здесь Татеваци с одной стороны оригинальный и передовой для своего времени мыслитель, выступающий против деспотизма и феодальной междоусобицы, защитник идеи национальной независимости и сторонник ограждения народных масс от произвола и жадности господ, а с другой стороны, это монастырский вардапет, побаивающийся народных движений и призывающий пресекать ереси, оправдывающий феодальную иерархию и философски обосновывающий господство светских и духовных феодалов над народом.

Важное место в определении политического лица Татеваци, а также в понимании прогрессивных тенденций его социально-политической концепции занимает его борьба против татаро-монгольского засиления и идеологической экспансии Ватикана. Борьба эта носила догматическую форму, но имела сугубо политический характер, ибо выступая в своих сочинениях с одной стороны против магометанства, а с другой — против католицизма, Татеваци борется против татар и туркмен, поработивших его страну, и против экспансионистских планов папства, стремящегося духовно закабалить армянский народ и путем уни отнять у него последний остаток национальной самостоятельности — автокефальную церковь.

Деятельность Татеваци, направленная в защиту армянской церкви, носила исторически прогрессивный характер. Однако, необходимо отметить, что эту борьбу он вел с позиций церкви и духовенства, а не народных масс, хотя и в некоторых его высказываниях заметны попытки опереться на народные массы, показать их бедственное положение. Он не может отвернуться от народа, ибо видит в нем реальную силу в борьбе против проникновения католицизма, но не может стать на точку зрения народных масс, стремившихся в борьбе против католицизма и за социальное освобождение, ибо сам он всеми нитями связан с церковью и духовенством.

Отсюда становится понятной и его непоследовательность как в социально-политических, так и в философских воззрениях. С одной стороны он выступает как номиналист с яркими материалистическими тенденциями против культивируемого Ватиканом «реализма» и фактически направляет свою философию против идеализма, а с другой стороны выступает как апологет армянской церкви и ортодоксальный защитник армяно-грегорианской догматики. С одной стороны он призывает считаться с интересами народных масс, объясняет их бедственное положение своекорыстием и жадностью господствующих классов, а с другой стороны призывает пресекать ересь и немедленно души ее малейшие проявления. В этом ясно видно его классовое нутро. Своим творчеством Татеваци отражает и отстаивает интересы верхних слоев армянского общества. С их позиций он ведет борьбу против католицизма и магометанства. Однако Татеваци выступает как представитель просвещенной и патриотически настроенной части феодальных кругов Армении, против продажного духовенства и феодалов, готовых изменить своему народу ради своих вотчин и доходов. Лишь в силу позиции народных масс Армении, усматривавших за всеми щедрыми, но лживыми обещаниями Ватикана о помощи опасность духов-

ного порабощения и утрату национальной культуры и самобытности, эта борьба армянской церкви против католицизма приобретала патриотический характер. Борьба против унии с католической церковью фактически представляла собою борьбу армянского народа против экспансионистских стремлений западноевропейских католических государств.

История знает немало случаев, когда народные массы использовали национальную церковь и религию для борьбы против внешних врагов и иноземных поработителей. Так, борьба украинского народа в XVI—XVII веках против польской шляхты находила свое выражение в упорной борьбе против насаждаемого поляками католицизма за свою православную веру, за украинский язык и национальную украинскую культуру. «Польские паны с помощью Ватикана мерами жестокого принуждения насаждали на Украине католицизм, вводили церковную унию, проводили политику насильственного ополячивания украинцев, предавали поруганию украинский язык и культуру, пытаясь духовно поработить украинский народ и разорвать его связи с русским народом»<sup>1</sup>. Борьба украинской церкви против католицизма в общей борьбе украинского народа против ига панского за воссоединение с Россией сыграла исторически прогрессивную роль.

Точно так же исторически прогрессивной была борьба армянской церкви против унии с католичеством, поскольку она была вызвана борьбой армянского народа, лишенного национальной независимости, за свою самобытную многовековую культуру, борьбой против духовного порабощения Ватиканом, за пресечение папских интриг, являющихся источником новых бед и страданий армянского народа, как это со всей очевидностью показали события в Киликийском царстве, имевшие место в период его

<sup>1</sup> «О 300-летию воссоединения Украины с Россией (1654—1954)», Тезисы ЦК КПСС, «Правда» от 12 января 1954 г.

длительной агонии и гибели. В случае принятия унии армянский народ помимо монгольского ига должен был подвергнуться духовному порабощению со стороны Ватикана и нести еще одно ярмо — иноземное клерикальное ярмо. Ни демагогическая пропаганда католических миссионеров, ни обещания римских пап не могли склонить народные массы на сторону католицизма. Народ оказывал упорное сопротивление коварным планам Ватикана и усматривал в лице армянской церкви носителя последних остатков политической независимости.

Григор Татеваци во многих своих произведениях анализирует и отвергает догмы католицизма, отстаивая право армянской церкви на самостоятельность. Он разоблачает армянских униатов как предателей своего народа и продажных агентов Ватикана. Он громит и дискредитирует католическую ортодоксию не только в богословском плане, но и в философском. Номинализм он использует в целях защиты армянской церкви и дискредитации католицизма и тем самым оказывается в одном стане с такими западноевропейскими мыслителями-борцами против агрессивного и космополитического Ватикана, как Пьер Абеляр и Вильям Оккам.

Григору Татеваци вместе со своими учениками удается пресечь начавшееся было распространение католицизма в Армении. Он предлагает перенести армянский католикосат, во избежание новых козней Ватикана, из далекой и потерявшей независимость Киликии в сердце Армении, в Араратскую долину, что и было осуществлено при активном участии его учеников и последователей примерно через 30 лет после его смерти, в 1441 году.

Перенесение католикосата в Эчмиадзин было завершением развернутого Татеваци наступления против униаторской пропаганды и проникновения католицизма. Своей энергичной отповедью унитарам Татеваци, по выражению его ученика Товмы Мецопеци, принимавшего деятельное

участие в перенесении католикосата в Эчмиадзин, «закнул рот еретикам-диофизитам»<sup>1</sup>, унитарам и папским эмиссарам. После выступления Татеваци унитарская пропаганда пошла на убыль и вскоре вовсе прекратилась.

Как поборник национальной независимости Татеваци не может примириться и с татаро-монгольским игом. Он с глубоким презрением и ненавистью говорит о монгольских захватчиках как зверях в человеческом облики, помазанниках дьявола. Разоблачению их варварских и разбойничьих нравов он посвящает несколько глав в своей «Книге вопрошений». По Татеваци, обычаи и законы захватчиков-монголов подстать животным, но не людям. С позиций христианина и как знаток богословских тонкостей Татеваци критикует и отвергает мусульманство — религию татаро-монгольских насильников.

Татеваци отстаивает право армянского народа на свои обычаи и законы, которые все же продолжают существовать вопреки насилиям и гнету иноземцев. Под покровом критики магометанства, Татеваци показывает свое отношение к захватчикам и фактически дает политическую оценку иноземному владычеству<sup>2</sup>.

Если до принятия магометанства татары терпимо относились к религии завоеванных христианских народов, то после принятия ислама они начали устраивать гонения на армянское духовенство, грабить церкви и монастыри, а это в свою очередь вызвало ответную реакцию со стороны армянского духовенства. Татеваци поднял свой негодующий голос против захватчиков, тогда как официальная церковь хранила молчание. Значительный интерес представляет тот факт, что в определении позиции Татеваци заметную роль сыграло безвыходное, трагическое положение и умонастроения трудового люда, массами покидавшего

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 9247, памятная запись, стр. 401а.

<sup>2</sup> Там же, стр. 226.

свою родину из-за грабежей и насилий татаро-монгольских орд.

Как апологет армянской церкви в ее успешной борьбе с Ватиканом, Татеваци полон сознания о силе церкви, этой высшей санкции феодального строя. Она ничем не уступает светской власти, ибо владеет душой человека, тогда как цари и князья располагают лишь телом своих подданных<sup>1</sup>.

Для Татеваци феодальный строй и сословная иерархия являются неизменным, вечным, божественным установлением. Он и не представляет себе иной строй, иные отношения, чем те, которые существуют между феодалами и крепостными, сюзереном и вассалами. Насколько прочнее и устойчивее эти отношения, тем прочнее будет общественное равновесие.

Феодальная иерархия, по Татеваци, построена по типу той лестницы подчинения, которая царит на небе. Светские и духовные феодалы, стоящие на верхних ступенях иерархической лестницы, призваны блюсти этот общественный порядок, который является отражением порядка, царящего в божественном мире. «Известно, — говорит Татеваци, — что на земле существуют двойные князья и судьи — духовные и телесные, ибо человек состоит из души и из тела. Этим обоим бог дал правителя и владыку: священников как духовных судей, а предводителей и царей, как телесных. И они являются подобием друг друга. Епископы подобны царям, священники — князьям, а низший ряд — различным воинам. Ибо великий Константин установил девять ступеней как для царей, так и для церкви, по подобию девяти рангов небесных воителей»<sup>2</sup>.

Татеваци уподобляет общество организму, в котором каждый член выполняет строго определенную функцию и в выполнении своей функции нуждается во взаимодей-

<sup>1</sup> См. Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 376а.

<sup>2</sup> Там же, стр. 376а.

ствии с другими членами, в их подчинении или господстве над собой. Для крепостных, простолюдинов и вассалов подчинение является благом, ибо благодаря подчинению сюзерен и владыка осуществляют заботу о нуждах и защите своих подданных. Но и сам сюзерен, несмотря на то, что его функция в общественном организме заключается в руководстве и господстве, не может обойтись без своих подданных, ибо между ним и его подданными существуют такие же отношения, как между головой и остальными членами тела. Если тело не может существовать без головы, то и голова не может жить и действовать без тела. Татеваци пишет: «Подобно тому, как разумное познание нуждается в ощущениях и посредством них распознает цвет, слышит речь, ощущает запах и т. д., точно так же и для ишхана глазами, ушами и ртом служат его подданные, ибо он все делает по их совету. И если тело нуждается в голове, то и голова также нуждается в теле»<sup>1</sup>.

Конечно, Татеваци сводит свою мысль к тому, что общественная гармония будет зависеть от того, насколько послушным и лояльным окажется тело по отношению к голове, т. е. насколько подданные, народные массы будут смиренны и безропотны по отношению к феодальным владыкам — ишханам и церкви. И поэтому Татеваци считает ереси и народные движения против господствующего правопорядка источником смут и нарушением общественной гармонии. Ереси следует пресекать, ибо они искажают освященные церковью догмы, а тем самым колеблют устои церкви, подрывают ее авторитет.

Общественную гармонию, однако, нарушают не только ереси и народные движения, но и неумеренная жадность князей, которые самовластно правят страной и обращают народ до последней нитки. Из-за этой слепой жадности и невыносимого гнета народ бунтует, бежит из

<sup>1</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 423.

страны и рассеивается по свету. И поэтому Татеваци, как дальновидный идеолог духовных и светских феодалов, предлагает им умерить свои аппетиты, не разорять народ, ибо голова, т. е. феодалы, не может существовать без тела, т. е. народа. Эта гармония и неизменяемое соотношение между господствующими и эксплуатируемыми, феодалами и народными массами является основой общественного благоденствия, основой существования феодального строя, освященного и санкционированного церковью.

Человек, по Татеваци, есть существо общественное, нуждающееся в общении и взаимодействии с другими людьми. Но Татеваци представляет человека лишь как члена феодального общества, находящегося на той или иной ступеньке феодальной иерархической лестницы, будь он мирянином или духовным лицом. «Человек не является самодовлеющим существом, — пишет Татеваци, — (люди) нуждаются в деятельности и во взаимной помощи, как это видно на примере деревень и городов, где мы соединяемся воедино и восполняем нужды друг друга. (Люди) должны советоваться друг с другом и находить истину, и подобно тому, как нуждаются друг в друге крепостной и парон, богатый и бедный, вардапет и ученик, точно так же и разум нуждается в предводителе и советнике»<sup>1</sup>. Однако соединившись в городах и деревнях, люди не должны стараться выйти из предустановленного им места, они должны поддерживать ту иерархическую субординацию, которая, по Татеваци, является извечной и естественной.

«Известно, — говорит он, — что существование человеческого состоит из трех частей: тела, дыхания и разумной души. И человек тройко проявляет себя (действует) в мире — телесно, дыхательно и духовно»<sup>2</sup>. И тут же Татеваци приступает к определению этого своего разделения, т. е. разграничивает и указывает место, функции и потреб-

<sup>1</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 423.

<sup>2</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 3826.

ности основных классов и сословий, присущих армянскому феодальному обществу. «Духовная жизнь,— продолжает он,— это та, которую ведут монахи, отшельники и блаженные. Они, отвергая всегда земное, заботятся о небесном, и поэтому занимаются врачеванием не здоровых, а больных»<sup>1</sup>. Здесь, как видим, Татеваци превозносит духовенство, считая, что оно живет жизнью духовной, возвышенной и способно лечить общественные пороки, наставлять мирян на путь истинный и т. д. Тем самым он в своих социальных воззрениях еще раз показывает свою приверженность к духовенству и стремление подчинить свои философские и социально-политические воззрения апологии армянской церкви.

Переходя к характеристике трудовых масс и определению их места в социальном организме, Татеваци дальше пишет: «телесную (жизнь ведут) бедняки, шинаканы-миряне (т. е. крестьяне). Они несут на себе три ярма служения. Это, во-первых, бедность, причем они связаны бедностью, как цепями. Во-вторых, это — труд. В-третьих, принуждение со стороны насильников-властителей. И поэтому они желают четыре вещи, то есть пищу, одежду, кров и приготовление для женитьбы. И этим они довольствуются»<sup>2</sup>. Татеваци считает такое положение, когда крестьяне и вообще народные трудовые массы обречены на постоянный подневольный труд, естественным. Они созданы такими, что по природе своей должны проводить жизнь в поте лица и, будучи скованны цепями нужды, кормить феодальных сеньеров и духовенство. Определяя жизнь крестьян и простолюдинов лишь как жизнь физическую, телесную и отказывая им в праве на жизнь духовную, Татеваци тем самым низводит их до уровня животных, которые безропотно должны выполнять волю своего хозяина и служить ему.

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 382б.

<sup>2</sup> Там же.

Татеваци рисует иерархическую феодальную лестницу и на самой низшей ступеньке помещает крестьян-шинаканов, несущих на себе всю тяжесть этой иерархической пирамиды. «Известно,— говорит он,— что по телу люди делятся на четыре разряда. Это, во-первых, шинаканы, во-вторых, азаты (мелкие землевладельцы), в-третьих, ишханы (владетельные князья), в четвертых, цари. И мы называем почтенных следующим образом — азатац азат, что есть князь, и ишханац ишхан (князь князей), что есть царь. А царь царей есть император»<sup>1</sup>. Поместив шинаканов в самом низу и назвав почтенными феодалов, князей и царей, Татеваци с первого взгляда якобы фиксирует существующее классовое деление феодального общества, но когда он тут же дает свое понимание духовного деления людей, то классовая сущность его воззрений сразу же выступает наружу. «Духовно же,— продолжает он,— царем над всеми является бог, ишханами — ангелы, азатами — разумные люди, шинаканами — все животные»<sup>2</sup>.

Таким образом, наделив крестьянство и трудовой люд лишь физической жизнью и отказав им в способности или же надобности заниматься духовным, нравственным творчеством, Татеваци совершенно недвусмысленно заявляет, что послушание и покорность являются благом для шинаканов. Их общественной функцией, обязанностью и потребностью является труд на своих хозяев; они нуждаются лишь в пище, одежде и размножении, то есть в тех минимальных условиях, которые необходимы для поддержания лишь физического существования. Григору Татеваци, как идеологу духовных и светских феодалов, необходимо оправдать феодальную эксплуатацию. Дворяне, князья и цари, а вкупе с ними и духовенство, по божественному и естественному установлению являются высшими существами, занимающимися жизнью возвышенной, духовной. А

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1115, стр. 79а.

<sup>2</sup> Там же, стр. 79а—79б.

если это так, то им ничего не остается, как осуществлять свою власть и управлять низшими существами — подлым людом, шинаканами, горожанами-простолюдниками, которые, вследствие неспособности к духовной жизни, не могут сами устроить свою жизнь разумно. Они нуждаются в опеке и заботе высших сословий, которые, однако, смогут осуществить эту заботу при условии, если шинаканы будут покорно нести ярмо подчинения и безропотно трудиться на своих «опекунов».

Однако, часто случается, что эти «опекуны» злоупотребляют дарованной им свыше властью, притесняют и грабят из жадности простой народ, не оставляя ему — своему опекаемому минимальных средств к существованию. Но и в этом случае народ не должен протестовать, восставать против своих господ. Прихоти и жадность властителей должно умерять духовенство своими проповедями и наставлениями. Проводя параллель между волей и разумом, с одной стороны, и светскими князьями и духовенством — с другой, Татеваци пишет: «Имеются еще внутренние судьи. Это — разум, являющийся господином души и тела... Этот судья хотя и един как разум, но имеет двоякую способность, то есть волю и познание по подобию внешних земных судей. Ибо воля подобна ишханам и царям, которые обладают одним лишь желанием иметь все без разбору, ибо являются господами и владыками над страной; а познание подобно духовным судьям, которые обладают (способностью) мыслить и разбирать, подобно тому, как познание постигает и различает ложь от истины и зло от добра»<sup>1</sup>. Как видим, Татеваци опять возносит духовенство и над светскими феодалами и над их жертвами — эксплуатируемыми народными массами. Духовенство стоит выше них, ибо оно «отрешилось» от мирских страстей и забот, и поэтому имеет право наставлять как шинаканов, так и князей.

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1234, стр. 376а—376б.

Если князья и стоят выше шинаканов, то только потому, что они являются носителями воли — этой одной части разума. Духовенство же олицетворяет собою познание, которое находится выше воли. И поэтому Татеваци в социальной градации помещает феодалов посредине — между телом и разумом, т. е. между народом и духовенством. На основании этого он называет их, светских феодалов, сословием, ведущим, по его терминологии, жизнь по преимуществу «дыхательную». Как видим, Татеваци строит эту схему по аналогии с установленным им же разделением души на растительную, животную и разумную части. Народ уподобляется им растительной душе, неразрывно связанной с деятельностью тела, проявляемой в питании и росте; князья и цари — с животной душой, основным признаком которой является дыхание и деятельность которой проявляется в гневе и желании; духовенство — с разумной душой, основная функция которой заключается в мышлении и познании.

Так вот, задача духовенства — этой так называемой разумной души, состоит в том, чтобы уравнивать крайние стремления власть имущих, наставлять их на путь истинный, дабы они не злоупотребляли дарованной им богом властью и не возмущали народ. Татеваци пишет: «Дыхательную (жизнь) ведут те, которые являются богатыми (*ճեծամուկեր*), царями и ишханами. Они владеют теми, кто ведет жизнь телесную, и они не знают меры, а всегда и во всем стремятся к большему. Так, если обладают богатством, загребают еще больше; если являются владыками (ишханами) деревни, стремятся стать владыками города и края; если имеют блестящий наряд, мечтают быть одетыми в более нарядные и роскошные одеяния. Точно так же в еде, в питье, в женитьбе и во всем остальном требуют большего. Не знают они насыщения и всегда жаждут. И поэтому их следует наставлять согласно Соломону — вы, которые желаете тронов и владений, ува-

жайте мудрость, то есть вселите в себя раздумье о боге, дабы царствовать во веки, вместо этого (земного царствования), которое проходит. И поэтому говорят вардапеты, что по многим причинам следует ишханов наставлять больше, чем других»<sup>1</sup>.

Татеваци осуждает феодальные распри и узкоэгоистическую политику господствующих классов, в том числе и определенную часть духовенства, которые своей алчностью и неразумной, чрезмерной эксплуатацией вызывают недовольство народных масс, бегство крестьян, обнищание хозяйства, и тем самым подрывают ту основу, на которой строится их же благополучие. Татеваци прямо называет захватчиков-монголов и армянских князей, обирающих народ и разоряющих страну, насильниками и ворами. «Воровство,— говорит он,— имеет различные формы. Так, например, тот, кто тайком уносит имущество из чьего-нибудь дома, называется вором. Обирателем называется также тот, кто занимается торговлей, ибо покупая по меньшей стоимости и продавая дороже, он становится вором и обирателем»<sup>2</sup>. После этого более или менее общего определения, Татеваци, обращаясь к современной ему армянской действительности, конкретизирует свою мысль: «А тот, кто является деревенским головой (старостой), и обирает деревню, является вором для всей деревни... Тираны (т. е. захватчики-монголы) и ишханы, творящие незаконные над бедняками, являются грабителями»<sup>3</sup>.

Разумеется, Татеваци не выступает против феодальной эксплуатации, не протестует против «обычного» экономического и внеэкономического принуждения по отношению к крепостным крестьянам и ремесленникам. Он призывает феодалов для их же безопасности и дальней-

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 383а.

<sup>2</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 25.

<sup>3</sup> Там же, стр. 25—26.

шего благополучия придерживаться освященных законом и традициями рамок эксплуатации. Грабежом и воровством он называет выход из этих рамок. «Не возвращать долгов и не платить наемному работнику также есть воровство, обирание и грабеж»<sup>1</sup>. Но как избежать всего этого? Нужно ли бороться против этого, имеет ли право сам народ восставать против грабежа и насилий? Отнюдь нет. Для этого существует церковь и духовенство, которые должны указывать господствующим классам на допускаемые ими излишества и беззакония и, призывая их к умеренности, сглаживать противоречия между господами и слугами, властителями и народными массами. Будучи порождением средневековой армянской действительности и в силу своих классовых позиций, Татеваци не понимал, что армянская церковь, освящавшая феодальный строй, сама также выступала в роли феодального эксплуататора, маскируя при этом свои «мирские» интересы демагогической христианской фразеологией.

Татеваци констатирует бедственное положение трудового люда и обвиняет в этом господствующие классы, объясняет это их алчностью и испорченностью. Владетельные князья — ишханы и другие феодальные владыки должны вернуться к добродетели и использовать дарованную им богом власть для блага страны. Искоренение пороков и пресечение жадности князей, по Татеваци, принесет исцеление обществу от разрухи, неурядиц и борьбы. «Во-первых,— говорит он,— когда исправляется ишхан, то вслед за ним и все, находящиеся под его властью, исправляются в соответствии с ним, ибо он владыка и в силах своей волей наказывать подвластных или исправлять. Это мы видим на примере дурных и благочестивых царей»<sup>2</sup>.

Когда грешит простолюдин, то это не так опасно, так

<sup>1</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 26.

<sup>2</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 383а.

как он, не обладая властью, вредит только себе, его греховность замыкается в нем самом, тогда как испорченность владыки, наделенного властью, представляет общественное зло, «ибо греховность властелина равняется греху, совершенному народом в целом»<sup>1</sup>. А то, что господствующие классы более склонны к пороку, чем простые труженики, по Татеваци, является очевидным фактом, и поэтому проповедники должны неустанно и рискуя собой наставлять их и учить добродетели. Он пишет: «Мирские заботы и мечты о величии больше владеют ишханами; поэтому их необходимо больше наставлять и во всякое время заставлять слушать. Но они грозно властвуют над множеством людей и вследствие этого проповедники боятся их и не могут говорить правду (в лицо), и поэтому необходимо бесстрашно проповедовать им жизненную мудрость. Ишхана все более и более обуревают гордость, ибо он стоит над массами народов и войск, и поэтому его больше (чем других) следует приводить к смирению, послушанию и благоразумию»<sup>2</sup>. Далее он говорит: «Ишхан больше (других) предаёт забвению божеские законы... ишхан ради взяток забывает их; как говорится, взятка делает зрячих слепыми и одолевает их страхом и тревогой»<sup>3</sup>.

Видя бедственное положение задавленных гнетом и нищетой народных масс Татеваци склонен оправдывать их грехи, так как они идут на это не из жадности или прихоти, а из нужды. «Простолюдин,— пишет Татеваци,— достоин прощения и пощады, ибо входит во грех не по собственной воле, а под давлением нищеты, и как говорится в притче, ворует, чтобы заморить свой голод. Тогда как ишхан входит во грех по своей воле, ибо ни в чем не нуждается, и поэтому заслуживает вдвое большего наказания в потусторонней жизни»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 383а.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 383б.

<sup>4</sup> Там же.

Здесь, как видим, во взглядах Татеваци нашло своеобразное отражение массовое недовольство народных низов, вызванное грабительской политикой господствующих классов армянского общества, сотрудничающих с монгольскими насильниками. Татеваци видит, что они довели народ до крайней степени нищеты, народ изнывает под гнетом, бежит от своих хозяев-грабителей и в поисках лучшей доли массами переселяется в другие страны. Что же будут делать господа без своих подданных? Каждый феодал самовластно грабит вверенных ему богом подданных, совершенно не задумываясь о судьбе страны.

Озабоченный шатким положением феодального строя, трезвым и дальновидным идеологом которого он является, Татеваци гневно бросает в лицо зарвавшимся господам обвинения: «Наши предводители и ишханы, как духовные, так и телесные, самовластно, не советуясь вершили дела, вследствие чего власть потеряна, страна разрушена, народ наш бежит из страны и рассеивается среди других наций»<sup>1</sup>. За все это ответственны правители и феодалы, давшие волю своей алчности и гордыне. Они забыли, что должны держать ответ перед грозным судьей, забыли, говорит Татеваци господам и правителям, «что власть вам вверена богом, который спросит за дела ваши и подвергнет суду помыслы ваши, ибо вы исполнители его воли, то есть не самовластны в ваших делах, а возведены (на троны) по воле господней. И точно так, как ишхан требует ответа у правителя провинции, а староста у землероба, так и всевышний — у ишханов»<sup>2</sup>. Он не простит им тех прегрешений и насилий, которые они совершили над народом из своекорыстия и слепой жадности; «над сильными (мира сего) будет грозный суд, то есть, как говорит Иезекиил, господь поставил тебя правителем над народом твоим, и пролитую тобою кровь его потребую от тебя... И

<sup>1</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 424.

<sup>2</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 383б

будет над ишханами беспристрастный суд, то есть возмездие над ними в грядущей жизни»<sup>1</sup>.

Татеваци, как видим, всю ответственность за разрушение страны и трагическое положение народа возлагает на феодалов, которые используют свою власть не для исполнения божественной воли, а для удовлетворения своих низменных страстей. Татеваци ничуть не сомневается в божественном происхождении власти господ. В этом он правоверный защитник феодального правопорядка. Но он не может закрывать глаза на то, как извращается эта власть ослепленными корыстью господами. Он пытается оправдать бога и показать его полную непричастность к происходящим на земле насилиям, преступлениям господ и страданиям народа, ибо бог вверил правителям власть, но одновременно наделил их, как и всех людей, свободной волей. И вот они, забыв об ответственности перед своим небесным сюзереном, бесчинствуют и по собственной воле творят беззакония. И только церковь, по Татеваци, остается верна божественным заповедям и защищает народ от преступных господ. Не имея светской власти церковь, однако, может выполнить свой долг, если будет бесстрашно, не боясь гнева и гонений со стороны правителей, указывать им на их преступления и напоминать о грозном суде, где они ответят за все свои преступления.

Ясно, что Татеваци выступает лишь против крайних форм эксплуатации народа, но не против феодального правопорядка. Наоборот, он освящает феодальный строй, считая его вечным и божественным установлением. А та резкая критика, которой он подвергает своевольных ишханов и правителей, свидетельствует об его обеспокоенности за судьбу страны и господствующего в ней феодального строя, расшатываемого неразумными и алчными феодалами. Его смелая критика по адресу господ в сущности сводится к апологетике армянской церкви, являющейся,

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 383б.

по его мнению, справедливым и заботливым отцом народа, и объясняется в конечном счете положением армянской церкви, ставшей в пору монгольского владычества, в пору утраты национальной независимости единственным политическим представителем нации.

Татеваци видит, что феодальный строй держится на труде крепостных крестьян, на эксплуатации шинаканов и ремесленников. А если народ бежит из страны, спасаясь от грабежа монгольских захватчиков и сотрудничающих с ними армянских князей, то что же будет с самими господами и всем строем? Правители и феодалы об этом не думают, им лишь бы урвать побольше и удовлетворить свои прихоти. Татеваци изыскивает средства, чтобы изменить существующее положение вещей. Он считает, что нельзя непрерывно грабить крестьян, доводить их до положения нищих и бездомных бродяг, ибо они, будучи созданы для «телесной» жизни, своим трудом кормят общество. Крестьяне и ремесленники больше всех трудятся, и поэтому они больше всех приносят пользу обществу. Татеваци восхваляет земледелие и крестьян-земледельцев и противопоставляет их бездельникам, купцам, ростовщикам и нерадивым монахам, которые живут «подобно бесплодным деревьям», не принося никому пользы<sup>1</sup>. Бичуя праздность и туеядство господ, утопающих в роскоши, Татеваци с большой симпатией говорит о крестьянах, которые подобно неутомимым пчелам всю жизнь проводят в труде, восхваляет их трудолюбие; «деловой человек,— говорит он,— подобен плодоносящему дереву, тогда как бездельник похож на бесплодную смоковницу,... а такой человек противен всем созданиям, ибо все приносят пользу другим»<sup>2</sup>.

Татеваци чуждо пренебрежительное, высокомерное отношение к труду, наоборот, он считает, что человеку для

<sup>1</sup> См. Книга проповедей (Летний том), стр. 107—112 и 117.

<sup>2</sup> Там же, стр. 109.

гармонического развития необходимо заниматься как физическим, так и умственным трудом. Такое сочетание может только оздоровить человека. Он пишет: «Мы должны заниматься всякой работой — трудом телесным, добродетелью душевной, образованием умственным. И это по трем причинам, ибо, во-первых, они взаимно полезны и являются отдыхом друг для друга. Подобно тому, как меняя пищу, употребляя то одну, то другую, мы получаем удовольствие, точно так же занимаясь то трудом телесным (физическим), то добродетелью, то учением, человек наслаждается и удовлетворяет свои желания»<sup>1</sup>. Человек, по Татеваци, рождается нагим как телесно, так и духовно, и все приобретает потом. И поэтому труд для него является жизненной потребностью, отличающей человека от животных, получающих от природы все в готовом виде. «Мы приобретаем все потом — святость и знание для души, одежду и другие надобности для тела. Мы созданы такими, что работой и усердием удовлетворяем обе вещи: трудом — телесные надобности, добродетелью и образованием — духовные»<sup>2</sup>.

Однако, как мы отметили выше, Татеваци считает, что крестьяне-шинаканы способны лишь к телесной жизни, к физическому труду, причем крестьянство добросовестно выполняет эту свою функцию, если его по различным причинам не лишают этой возможности. Так что призыв Татеваци к трудолюбию и предлагаемое им сочетание физического и умственного труда касается господствующих классов и преследует одну цель — их оздоровление, искоренение общественных пороков, проистекающих от праздности, жадности и необразованности феодальных владельцев и правителей. Несмотря на свою классовую ограниченность, этот взгляд Татеваци и предлагаемый им выход

<sup>1</sup> См. Книга проповедей (Летний том), стр. 106.

<sup>2</sup> Там же, стр. 105.

из создавшегося нетерпимого положения, несомненно, является передовым для своего времени воззрением, ибо наряду с критикой нравов и политики господствующих классов он содержит в себе элемент просветительства, столь чуждого правоверным и реакционным идеологам эпохи феодализма. А глубокая симпатия и сочувствие к трудовым народным массам, прославление труда и крестьянства, как самой полезной части общества, стремление оправдать грехи бедняков их нищенским положением и необходимостью бороться против голодной смерти придают его социальным воззрениям, несмотря на христианско-церковный характер, в известной мере демократический оттенок.

Значительный интерес представляет то обстоятельство, что исходной категорией в социально-политической концепции Татеваци является «всеобщее благо», которое, будучи божественным установлением, в равной мере распространяется на всех людей, независимо от их сословной принадлежности. Культивирование всеобщего блага является целью государственной власти и законодательства. Татеваци пишет: «Если кто-либо спросит нас — человек следует законам или же законы следуют за человеком? — Мы ответим, что законы существуют для человека, подобно тому, как принято говорить, что суббота создана для человека. Причем, законы следуют за нами, когда мы мудро выбираем их и изменяем. И выбирая в соответствии со временем, мы следуем законам, исполняя их. И мы, и законы следуем за временем»<sup>1</sup>. С этой точки зрения законы должны служить благосостоянию общества. В этом отношении они подобны материальным благам, которые также преследуют одну цель — обеспечить благослучие человека, «ибо не человек создан для материальных тел, а все созданное существует для человека»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 373а.

<sup>2</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 644.

Право, государственные законы — это человеческое, а не божественное установление. Законы, устанавливаемые людьми, должны быть подчинены божественному принципу всеобщего блага. И если они не соответствуют этому своему назначению, искажают существующее положение вещей или устаревают, то люди сами вправе изменять законы, отменять их, создавать новые, и, таким образом, приводить их в соответствие с духом времени и с происшедшими в общественной жизни изменениями. Татеваци пишут: «законы следуют за временем и время господствует над законами, ибо время может изменить законы»<sup>1</sup>. Догматическое применение законов приносит общественной жизни только вред, так как время постоянно идет вперед, тогда как законы стоят на месте и устаревают. И поэтому люди не должны слепо исполнять их, а взвешивать их разумом, сопоставлять с реально существующими современными взаимоотношениями между людьми и положением вещей, исправлять законы в соответствии с этим и лишь после этого придерживаться их в общественной жизни и судебной практике.

«Мы не должны, — утверждает Татеваци, — бездумно исполнять законы, а мудро выбирать их и сопоставлять, приводя в соответствие со временем, ибо закон проистекает от (нашей) воли и выбирается разумом и лишь затем мудростью и волей приводится в исполнение»<sup>2</sup>. Исполняться должен только такой закон, который соответствует разуму и ныне существующему положению вещей, а устаревшие, заскоружные нормы права должны отбрасываться или же исправляться. Без этого закон теряет свое служебное назначение, он мешает как отдельному человеку, так и обществу в целом. Закон должен отражать действительность, «ибо как светильник связан с материей, так и закон

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 372б.

<sup>2</sup> Там же, стр. 373а.

связан с телесной формой»<sup>1</sup>. Но если эта телесная форма, реальная действительность с течением времени меняется, то закон сам по себе измениться не может. Его должны изменять в соответствии со временем сами люди.

По Татеваци, было бы еще терпимо, если существующие законы, нуждающиеся в пересмотре и разумном их исполнении, добросовестно и беспристрастно применялись ишханами и судьями. Но дело в том, что они взятками, пытками или просто по невежеству извращают законы и суд. «Судьи, — пишет Татеваци, — четвероюжко искажают суд — по невежеству, из-за взяток, страха и (применения) каленого железа»<sup>2</sup>. Таких судей и ишханов, как мы отмечали выше, Татеваци называет ворами и разбойниками и их ждет суд в грядущей жизни. Только лишь при разумном применении законов может восторжествовать справедливость, ибо разум есть самый надежный, неподкупный и правдивый судья<sup>3</sup>. Законы должны подвергаться суду разума, сличаться с окружающей человека реальной действительностью, приводиться в соответствие с новыми условиями жизни и лишь затем исполняться. Разум — высший судья в человеческих делах, а поскольку законы суть человеческое установление, то их составление и исполнение должно санкционироваться разумом.

Законодательство по своему назначению должно способствовать достижению «всеобщего блага», этого божественного, согласно Татеваци, принципа. Однако, законы, издаваемые отдельными царями, великими князьями и правителями, отражают в себе несовершенство человека-законодателя, ибо отдельный человек, каким бы разумом или волей он ни обладал, не может учесть всех конкретных случаев, всего многообразия общественной жизни и верно обобщить это в едином законодательном акте. «Один че-

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 398а.

<sup>2</sup> Там же, стр. 376б.

<sup>3</sup> Там же.

людей,— пишет Татеваци,— может справиться с делами одного дома, но ему не под силу большое множество домов. Поэтому необходимо большинству собираться в одном месте и находить благо для большинства страны»<sup>1</sup>.

Как мы уже видели выше, Татеваци обвиняет ишханов и властителей Армении в том, что они самовластно, ни с кем не советуясь заправляли делами и довели страну до трагического положения, до хозяйственной разлухи и потери государственности. Для руководства страной, тем более для того, чтобы избавиться от плачевных последствий самоуправства царьков и ишханов, нужна единая воля большинства общества. Дела большинства могут и должны быть решены большинством. Таким образом, в этом воззрении Татеваци вновь проявляет себя как передовой для своего времени мыслитель, глубоко обеспокоенный печальной судьбой своей родины и изыскивающий средства для ее возрождения.

Татеваци ищет причины политического и экономического упадка Армении не в божественном предопределении, а в недостатках внутренней жизни армянского общества, в частности, он объясняет потерю армянской государственности порочной политикой армянских феодалов. Именно в силу этого, по Татеваци, Армения не смогла устоять перед натиском монгольских орд. В противовес феодальной междоусобице и самоуправству ишханов Татеваци предлагает общими усилиями взяться за восстановление страны, для чего необходимо большинству населения собираться и сообща решать дела, касающиеся большинства.

Однако, отнюдь не следует модернизировать Татеваци и думать, что он является каким-то демократом, ибо высказывая эту идею, содержащую в себе зерна демократизма, он опять-таки остается идеологом своего класса,

<sup>1</sup> Книга проповедей (Летний том), стр. 423.

идеологом светских и духовных феодалов Армении, а выдвигая идею об определенной демократизации правления, он предлагает это как противоядие против расшатывающих феодальную систему междоусобиц и самовластия феодалов. При этом, следует сказать, что Татеваци под большинством, решающим дела большинства, подразумевает не народ, не крестьян и ремесленников, а большинство господствующего класса — дворян и духовенство. Народ у Татеваци есть лишь объект, но не субъект права. Дело народа исполнять законы, которые устанавливаются мудрыми представителями господствующих классов. Как мы видели, согласно Татеваци, законы могут и должны изменяться соответственно времени. Однако сам же Татеваци, во избежание неверного толкования его мысли, вносит уточнение. Он спрашивает: «Если закон выбирается, то всякий ли вправе изменять законы и религию?»<sup>1</sup> И тут же отвечает, что об изменении религии, основывающейся на священном писании и скрепленной божественным словом, и речи не может быть. Религию не могут (да и не должны осмеливаться) изменить ни личности, ни народ. Что же касается гражданских законов, то их могут изменять мудрецы и предводители, отражающие волю большинства господствующих классов. «А простолюдины и слуги должны неизменно выполнять все установленные законы, как религиозные, так и гражданские»<sup>2</sup>.

Таким образом, простой народ является лишь объектом права и не входит в то большинство, которое должно совместно решать судьбы страны, отменять или изменять старые законы, вводить новые и т. д. Большинство, выступающее у Татеваци сувереном в решении общественных проблем, является большинством высших сословий, феодалов, духовенства и состоятельного населения.

В условиях средневековой армянской действительно-

<sup>1</sup> Гос. Матенадаран, рукопись № 1264, стр. 373а.

<sup>2</sup> Там же.

сти подобное решение вопроса, несмотря на его классовую ограниченность, представляло собой передовой шаг, ибо, высказывая подобный взгляд, Татеваци фактически предлагают такую форму правления, которая направлена против деспотизма, против феодальной разобщенности и междуусобицы. Предлагаемая им форма правления отдаленно напоминает конституционную монархию. Как мы видели, Татеваци считают, что деспотическая единоличная форма правления и узкоэгоистическая политика феодалов являются причиной постигших Армению бед — потери национальной государственности, всеобщей разрухи и обнищания, массовой эмиграции населения и т. д.

Монарх, то есть один человек, как выражается Татеваци, не имеет права да и не в состоянии решать вопросы, имеющие общенародное значение. Для того, чтобы провести свою идею и показать ее правомочность, Татеваци лишают царей, правителей и владетельных князей ореола святости. Это просто-напросто люди, наделенные властью свыше и извращающие божественную волю своей порочностью, алчностью и гордыней. Притом они, стоящие у кормила власти, более порочны и легче входят во грех, чем подвластные им простолюдины и шинаяны, и поэтому властители больше нуждаются в проповедях и наставлениях духовенства, напоминающих им об их обязанностях перед богом и народом.

Для того, чтобы сделать более убедительной свою идею о пагубности феодальных междуусобиц и самовластия ишханов, Татеваци снимает покров святости и с законов, издаваемых ими. Он делит законы на религиозные и гражданские. Если законы религиозные, основанные на священном писании, неизменны и всегда истинны, то гражданские законы не всегда истинны, могут и должны изменяться людьми согласно обстоятельствам, ибо они суть человеческое установление. Они не могут по предопределению быть истинными, так как создаются людьми,

и должны отражать существующее положение вещей и постоянно находить подтверждение своей правоты в конкретной действительности.

Выступая вообще против фатализма и идеи предопределения, Татеваци, в частности, пишет: «Кому принадлежат предметы действия, тому принадлежит и само действие, как активное, так и пассивное (действительное и страдательное). Так вот человеку принадлежат душа, тело и руки, следовательно, человеку же принадлежат и дела их, как злые, так и добрые, и поэтому это наши действия, а не предопределения»<sup>1</sup>. Законы человеческие являются продуктом человеческого творчества; так что они могут быть истинными или неистинными в зависимости от того, насколько люди в том или ином случае правильно отражают действительность, ибо в противном случае «если наше слово по предопределению было бы истинным, то не только одно, а вообще все, что бы мы ни сказали, было бы истинным»<sup>2</sup>. Развивая свою мысль, Татеваци продолжает: «если бы существовало предопределение, то неправомочны были бы суд и следствие, законы гражданские, не было бы достойной отплаты за добро и зло, ибо в таком случае (можно было бы сказать), что предопределение насильно заставило совершить это, и к предопределению, а не человеку должны относиться и почести и наказания»<sup>3</sup>.

Таким образом, отделив от священных религиозных законов законы гражданские, сняв с последних ореол святости, представив их как сугубо человеческое, земное творчество, Татеваци тем самым обосновывает возможность и необходимость изменения устарелых правовых норм и разумность принципа широкого представительного, а не единоличного монархического ведения законодательной политики. Субъектом права и сувереном у Татеваци выступает

<sup>1</sup> Книга вопрошений, стр. 11.

<sup>2</sup> Там же, стр. 8.

<sup>3</sup> Там же, стр. 12.

не самовластный монарх и феодальный владыка, а народ. Хотя и в силу своей исторической ограниченности Татеваци понимает под народом совокупность высших сословий общества, однако в условиях XIV века, в условиях армянской средневековой действительности выдвигаемая им социальная концепция сильно отличается от церковно-теологических социологических концепций и несомненно является прогрессивным шагом в армянской общественно-политической и философской мысли эпохи феодализма.

В объяснении природы права и общественной функции законодательства Татеваци отходит от традиционного богословского толкования вопроса, а в объяснении существующего бедственного положения Армении отбрасывает церковную точку зрения и ищет причины политического и экономического упадка страны в недостатках ее общественной и политической жизни, а не в божественном предопределении и возмездии за грехи. Подобная концепция в условиях засилия церковной идеологии представляет выдающийся интерес и свидетельствует о том, что и в социально-политических своих воззрениях Татеваци, опять-таки придерживаясь теории «двойственности истины», пытается мыслить независимо от теологии и тем самым фактически уклоняется от служения ей.

---

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философское наследие одного из интереснейших и выдающихся мыслителей средневековой Армении — Григора Татеваци занимает значительное место в истории армянской культуры.

Энциклопедически образованный Григор Татеваци был оригинальным и передовым для своего времени философом, ученым и общественным деятелем, принимавшим участие в идеологической и политической жизни Армении конца XIV — начала XV веков. Борясь за сохранение и развитие национальной культуры, Татеваци, несмотря на неблагоприятные условия, систематически вел занятия со своими учениками в Татевском университете, ректором которого он был, в монастырских школах Апракуниса, Мецопа, Сагмосаванка. Мало кто из его современников так ясно сознавал, что сохранение и развитие многовековой национальной культуры являлось для утратившего политическую самостоятельность армянского народа почти единственным средством противостоять грозным, но невежественным иноземным поработителям.

Творчество Татеваци возвышается на достижениях философской мысли Армении предшествующего периода (X—XIII вв.), когда феодализм в Армении переживал эпоху расцвета. Линия идейной преемственности шла к Татеваци не непосредственно, а через богатое философское наследие его учителя — Иоанна Воротнеци. Идейное наследие предшественников — Григора Магистроса Пах-

лавуни и Иоанна Софиста, Мхитара Гоша и Иоанна Ерынкаци, Ваграма Рабуни и Иоанна Воротнеци — было оригинально осмыслено Татеваци и развито дальше в новых исторических условиях, столь не благоприятствовавших научным занятиям.

В философии Татеваци над теологическими наслоениями чувствуется живое дыхание античной философской мысли, а эмпирико-сенсуалистические и материалистические тенденции свидетельствуют о его стремлении выйти за косные рамки средневековой схоластики.

Немалое место в мировоззрении Татеваци занимала теология, что было вполне естественным и неизбежным для того времени. Однако и здесь во многих вопросах христианской догматики он вводил мотивы и понятия античного образа мышления и давал свои оригинальные толкования, расходившиеся с библией и церковными догматами.

Будучи приверженцем теории «двойственности истины» и разграничивая сферы философии и теологии, Татеваци фактически расчищал дорогу для развития опытных знаний и науки. Пытливый ум средневекового мыслителя, стесненного религиозными рамками, искал выхода из лабиринта схоластики в философии и опытных знаниях. Поэтому, отделив веру от знания, он стремился придать философии независимое от теологии значение. Наиболее полно это удалось ему сделать в области гносеологии, где, вследствие этого, материалистические тенденции выступают несравненно ярче, чем в других областях, а затем в учении о душе, в котором отчетливо видна борьба философской материалистической тенденции с религиозно-мистическими категориями традиционной средневековой психологии. Татеваци являет собой образец средневекового философа, в мировоззрении которого причудливо сплетаются противоположные тенденции, но где в конечном счете ведущей тенденцией остается стремление к научно-

му знанию, философской истине, где вера в силу человеческого разума одерживает верх над христианской теософией, а материалистические положения разъедают толщу теологических наслоений.

Философское творчество Татеваци, со всеми его противоречиями, передовыми и консервативными сторонами, показывает, как в условиях средневековья, несмотря на господство церкви и церковно-теологического мировоззрения, пробивались ростки материалистического образа мышления и антицерковных тенденций в трудах наиболее передовых мыслителей того периода. Материалистическая и эмпирико-сенсуалистическая тенденции его философии усугубляли кризис средневековой философии — служанки богословия, а развиваемый им принцип отделения знания от веры способствовал не только постепенному усилению и победе научного знания над богословской премудростью, но и разложению всей системы средневековой схоластики — этого бесплодного дерева церковно-теологической идеологии. Григор Татеваци по праву стоит в одном ряду с такими крупнейшими мыслителями средневековья, как Абу-Али Ибн-Сина, Ибн-Рошд, Пьер Абеляр, Вильям Оккам и др.

Анализ творчества Татеваци свидетельствует о том, что в его лице мы имеем выдающегося философа и деятеля средневековой армянской культуры, внесшего ценный вклад в многовековую историю философской и социально-политической мысли Армении, а тем самым и в историю философии и общественно-политической мысли народов Советского Союза.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### 1. ОПИСАНИЕ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ДРЕВНЕАРМЯНСКИХ РУКОПИСЕЙ МАТЕНАДАРАНА

(Государственное хранилище древних рукописей при  
Совете Министров АрмССР).

**Рукопись № 9247.** Дата — 1407 г., писец — Товма Мецопеци, место переписки — Татев, листов — 403, материал — бумага, письмо — болорагир, переплет — кожаный, состоящие рукописи хорошее, имеются интересные памятные записи Товмы Мецопеци на страницах 164б, 223а, 275б, 280а, 292б, 299а и др.

Содержание:

1. Հարցմանց գիրք Գրիգորի Տաթևացու:

Книга вопрошений Григора Татеваци.

2. Հարցմունք Քնորգեայ վարդապետի և լուծմունք նորին Գրիգորի:

Вопросы вардапета Георга и ответы (разъяснения) того же Григора (Татеваци).

**Рукопись № 5674.** Дата — 1416 г., писец — Андриас, место переписки неизвестно, листов — 245, материал — бумага, письмо болорагир, переплет кожаный, состояние рукописи удовлетворительное. Сборник философских трудов.

Содержание:

1. Նորին Գրիգորի (Տաթևացու) համառոտ տեսութիւնի գիրք Պարփիւրի:

Григор Татеваци. Краткий анализ книги Порфирия.

2. Նորին Գրիգորի լուծումն համառոտի տեսութիւն Դավթի:

Григор Татеваци, Краткое толкование учения Давида (Непобедимого).

3. Դաւթի փրկիւնօքայի առօք հինգ:

Пять притчей (философских определений) Давида (Непо-  
бедимого).

**4. Նորին Գալթի վասն բաժանման:**

О разделении, того же Давида.

**5. Ծածկեծին Յովհաննու հայոց վերհոսիայի և վարդապետի,  
Հաւարուն համառոտ վերլուծութեան ստորագութեանցն Արիստոտէլի,  
(աշխատարեւի) և Գրիգորէ (նորին) աշակերտէ:**

Анализ категорий Аристотеля, произведенный трижды великим  
армянским философом и учителем Иоанном Воротнеци, (за-  
пись и литературная редакция) его ученика Григора (Татеваци).

**6. Նորին Յովհաննու Որոտնեցու համառոտ լուծմունք  
Պերիարմենիա գրոց, աշխատարեւի և Գրիգորէ աշակերտէ:**

Краткий анализ сочинения (Аристотеля) «Об истолковании»,  
произведенный Иоанном Воротнеци, (запись и литературная  
редакция) ученика его Григора (Татеваци).

**7. Նորին Գրիգորի աշակերտի Յովհաննու մեծի համառոտ լու-  
ծմուն Առաքինութեանցն Արիստոտէլի:**

Краткое толкование (сочинения) Аристотеля «О добродетели»,  
произведенное Григором, учеником великого Иоанна (Ворот-  
неци).

**8. Այս է Արիստոտէլի իմաստափրութեան ծան:**

Древо философии Аристотеля

Рукопись № 3616. Дата — 80—90-ые годы XIV в., большая часть  
рукописи является автографом Григора Татеваци, место написания  
Апракунис и Татев, листов — 318, материал — бумага, письмо нотр,  
состояние рукописи удовлетворительное, переплет — кожаный, на  
стр. 277 б имеется памятная запись.

Содержание:

**1. Գիրք հարցմանց Գրիգորի Տաթևացու:**

Книга вопрошений Григора Татеваци.

Рукопись № 1394. Дата — 1437 г., писец — Авксент, листов —  
367, материал — пергамент, письмо — болорагир, переплет — кожа-  
ный, состояние рукописи удовлетворительное.

Содержание:

**1. Գրիգորի Տաթևացու լուծմունք համառոտ Յովհաննու  
Աւետարանի:**

Гр. Татеваци, Краткий анализ Евангелия от Иоанна.

Рукопись № 1264. Дата — 1416 г., место переписки Татев, пис-  
цы — Унан и Мовсес, листов — 44С, материал — бумага, письмо —

болорагир, переплет кожаный, состояние рукописи удовлетворитель-  
ное, имеются памятные записи на страницах 62 б, 168 а, 274 б.

Содержание:

**1. Մեկնութիւն Մատթէի Գր. Տաթևացու:**

Григор Татеваци, Толкование Евангелия от Матфея.

**2. Նորին մեկնութիւն Առակացն Սողոմոնի:**

Его же, Толкование притчей Соломоновых.

**3. Նորին մեկնութիւն Երգոց երգոցն:**

Его же, Толкование песни песней.

Рукопись № 3578. Дата — 1402 г., место переписки — село Ка-  
равачар (в области Цар), писец — Тума Сюнеци, листов 296, мате-  
риал — бумага, письмо — болорагир, переплет — кожаный, состоя-  
ние рукописи удовлетворительное, имеется памятная запись на стр.  
293 б — 294 а.

Содержание:

**1. Գրիգորի Տաթևացու մեկնութիւն Աւետարանին Մատ-  
թէսի:**

Григор Татеваци, Толкование Евангелия от Матфея.

Рукопись № 1122. Время переписки — XV в., писец Саргис Кры-  
меци, листов — 212, материал — бумага, письмо — болорагир, пе-  
реплет — кожаный, состояние рукописи удовлетворительное, имеется  
памятная запись на стр. 211а, б.

Содержание:

**1. Գրիգորի Տաթևացու Լուծմունք սաղմոսաց:**

Григор Татеваци, Толкование псалмов.

Рукопись № 1203. Дата — 1449 г., место переписки — Кафа  
(Феодосия), писец — Мартирос, листов — 386, материал — бумага,  
письмо — болорагир, переплет кожаный, состояние рукописи хоро-  
шее, имеется памятная запись на странице 255 а.

Содержание:

**1. Գրիգորի Տաթևացու Լուծմունք սաղմոսաց:**

Гр. Татеваци, Толкование псалмов.

2. На стр. 196 находится портрет Григора Татеваци, окружен-  
ного учениками. Судя по прижизненным описаниям внешности Тате-  
ваци, работа безымянного художника обладает большим портрет-  
ным сходством.

**3. Նորին լուծմունք Առակաց և Երգոց երգոցն:**

Его же, Толкование псалмов и песни песней.

Рукопись № 1295. Дата — 1410 г., заказчик — Ованнес вардапет, место переписки Саркавагац ванк, листов — 341, материал — бумага, письмо — болорагир, переплет кожаный, состояние рукописи удовлетворительное, имеются памятные записи на стр. 207а, 340а.

Содержание:

1. Մեկնութիւն Մատթէոսի Աւետարանի ի Գր. Տաթևացւոյ:  
Григор Татеваци, Толкование Евангелия от Матфея.

Рукопись № 1115. Дата — 1409 г., писец — Овик, листов — 225, материал — бумага, письмо — болорагир, переплет кожаный, состояние рукописи удовлетворительное, на стр. 172б, 173а имеются памятные записи.

Содержание:

1. Նորին Գրիգորի Տաթևացւոյ Մեկնութիւն Յորայ:  
Григор Татеваци, Толкование книги Иова.

2. Յաղագս մեկնութեան քերականի Վարդանայ վարդապետի, ի խնդրոյ թագաւորին Հայոց Հիթմոյ:

Вардан вардапет, О толковании грамматики, написано по просьбе царя армянского Гетума.

3. Մովսիսի Խորենացւոյ բան իմաստութեան:  
Слово мудрости Мовсеса Хоренаци.

4. Մեկնութիւն քերականի (Դավիթի):  
(Давид), Толкование грамматики.

5. Յաղագս քերականի:  
О грамматике.

6. Գրիգորի Տաթևացւոյ Լուծմունք համառոտ դժուարեմաց բանից ի գիրքս զըջութեան, որ յԱրիստակիլոսէ հետորէ,

Григор Татеваци, Анализ малопонятных мест книги об искусстве письма ритора Аристакеаса.

7. Նորին Գրիգորի Աշակերտի Յովհաննու Որանեցւոյ Լուծումն համառոտ ի խրատ զըջութեան Գէորգայ վարդապետի:

Григор Татеваци, Краткий анализ наставления вардапета Георга о каллиграфии.

8. Տեսիլ աստուածահանոյ սուրբ վարդապետին Յովհաննու Գառնեցւոյն:  
Видение богоугодного святого вардапета Иоанна Гарнеци.

9. Խաղալ իմաստասիրի Տուսացւոյ ասացեալ վան բանական հոգւոյ գիտութեան:  
Слово философа Хазала Тусаци о знании разумной души.

Рукопись № 1743. Время переписки — XVII в. (до 1676 г.), листов — 473, материал — бумага, письмо — болорагир, переплет кожаный, состояние рукописи удовлетворительное. Сборник философских сочинений.

Содержание:

1. Դավիթի Մահմանք իմաստասիրութեան:  
Давид (Анахт), Определения философии.

2. Պորփիրի ներածութիւն:  
«Введение» Порфирия

3. Մտորոգութիւնք Արիստոտէլի:  
«Категории» Аристотеля.

4. Պերի արմենիաս Արիստոտէլի:  
«Об истолковании» Аристотеля.

5. Համառոտ հաւաքումն և յոյժ օգտակար ի դիալեկտիկայն, որ է արամաբանութիւն, կարգեալ և թարգմանեալ ձեռամբ Բարդուղիմէոսի եպիսկոպոսի:

Очень полезное краткое собрание диалектики, то есть логики, составленное и переведенное епископом Варфоломеем.

6. Նկատումն Արիստոտէլի:  
Воззрение Аристотеля.

7. Յաղագս Առաքինութեանց Արիստոտէլի:  
Аристотель, «О добродетели».

8. Նորին Գրիգորի Աշակերտի Համառոտ տեսութիւն ի գիրքս Պորփիրի:

Григор Татеваци, Краткий анализ книги Порфирия.

9. Դավիթի փիլիսոփայի տածք (հինգ):  
Давид философ, Пять притчей (определений).

10. Նորին, Յաղագս բաժանման:  
Его же, О разделении.

11. Եռամիծին Յովհաննու հայոց փիլիսոփայի և վարդապետի հաւաքումն համառոտ վերլուծութեան Մտորոգութեանց Արիստոտէլի, աշխատասիրեալ ի Գրիգորէ աշակերտէ:

Трижды великого армянского философа и вардапета Иоанна Воротнеци, Краткий анализ Категорий Аристотеля, литературная редакция Григора Татеваци.

12. Արիստոտէլի Վերլուծականի:  
«Аналитика» Аристотеля.

13. Նորին Գրիգորի աշակերտի Յովհաննու մեծի Համառոտ լուծմունք Առաքինութեանց Արիստոտէլի:

Григор Татеваци, Краткий анализ сочинения Аристотеля «О добродетели».

14. Գրքի գործի աշակերտի եռամեծին Յովհաննու Արոտնեցոյ Տեսութիւն ի բանն մարգարէին, որ ասէ՝ Հոգին տեսն ի վերայ իմ, վասն որոյ էօժ զիս:

Григор Татеваци, Толкование слова пророка, который говорит «Дух божий...»

Рукопись № 1695. Время переписки — XVI в., листов — 269, материал — пергамент, письмо — болорагир, переплет кожаный, состояние рукописи удовлетворительное

Содержание:

1. Գրքի գործի Տաթևացոյ համառոտ տեսութիւն ի զիրք Պորփիւրի:

Григор Татеваци, Краткий анализ Введения Порфирия.

2. Գրքի գործի Տաթևացոյ լուծումն համառոտ ի տեսութիւն Դավթի:

Григор Татеваци, Краткий анализ учения Давида (Анахта).

3. Գաւթի փիլիսոփայի Ասածք հինգ:

Пять притчей (определений) философа Давида.

4. Յովհաննու Արոտնեցոյ հաւաքումն համառոտ վերլուծութեան ստորագութեանցն Արիստոտէլի (աշխատախրէկալ) ի Գրքի գործէ աշակերտէ:

Иоанн Воротнеци, Анализ категорий Аристотеля (запись и литературная редакция Григора Татеваци).

5. Յովհաննու Արոտնեցոյ համառոտ լուծումն Պերիարմենիան զրոյն Արիստոտէլի:

Иоанн Воротнеци, Краткий анализ книги Аристотеля «Об истолковании» (запись и литературная редакция Григора Татеваци).

5. Նորին Գրքի գործի Տաթևացոյ, աշակերտի Յովհաննու մեծի, համառոտ լուծումն «Առաքինութեանցն» Արիստոտէլի:

Краткое толкование «Добродетели» Аристотеля, составленное Григором Татеваци, учеником великого Иоанна.

Рукопись № 4669. Дата — 1675 г., писец нерей Григор, место переписки — Перкама, листов 237, материал — бумага, письмо — нотр, переплет — кожаный, состояние рукописи удовлетворительное, памятные записи на стр. 586, 2116—212а. Сборник церковных речей, проповедей, наставлений и канонов.

Содержание:

Стр. 186а—2016. Բանք զեղեցիկ և յոժ պիտանի վասն աթոռոյն Ախթամարայ, որ է ի ներքոյ բանազրանաց, ի սրբոյն Գրքի գործէ Տաթևացոյ առաքելաշնորհ վարդապետէ:

Прелестное и весьма полезное слово Григора Татеваци об Ахтамарском престоле, находящемся над анафемой.

Рукопись № 3902. Время переписки — XIV в., заказчик Ованнес, листов — 250, материал — бумага, письмо — болорагир, переплет — кожаный, состояние рукописи удовлетворительное, на стр. 247а имеется памятная запись. Сборник философских сочинений.

Содержание:

1. Հաւաքումն վերլուծմանց Մետաֆիզիկայի:

Анализ «Метафизики» (стр. 1а—86).

2. Համառոտ հավաքումն ի վերայ ներածութեան Պորփիւրի (ի Պետրոսէ Արագոնացոյ):

Краткое собрание (комментариев Петра Арагонского) к Введению Порфирия (стр. 9а—32а).

3. Ստորագրութիւնք Արիստոտէլի:

Категории Аристотеля (стр. 32а—476).

4. Համառոտ վերլուծութիւն Ստորագրութեանցն Արիստոտէլի (ի Պետրոսի Արագոնացոյ):

Краткий анализ Категорий Аристотеля (стр. 49а—93а) Петра Арагонского.

5. Ջիլբերտոսի Պօսեպոսոյ ճեմականի վեցից սկզբանց զիրք:

Книга шести начал перипатетика Жильбера Порретанского (стр. 93—100а).

6. Համառոտ հավաքումն վերլուծութեան վեցից սկզբանց զրոյն (Ջիլբերտոսի, ի Պետրոսէ Արագոնացոյ):

Краткое собрание анализов книги (Жильбера Порретанского) о шести началах (автор Петр Арагонский), стр. 100б—123б.

7. Պերիարմենիան Արիստոտէլի:

«Об истолковании» Аристотеля (стр. 124а—134а).

8. Սիլիդրն վերլուծութեան ի վերայ զրոյն, որ կոչի Պերիարմենիան (ի Պետրոսէ Արագոնացոյ):

(Петр Арагонский), Начало анализа книги, именуемой Пери армениас («Об истолковании»), (стр. 134а—190б).

9. Յաղագս զիւրեքտիկային, որ է արամարանութիւնն, ի վարժումն ուսումնասիրաց (Բարդուղիմէոսի Բոլոնացոյ):

(Варфоломей Болонский), Учебник диалектики, то есть логики, (стр. 190б—247а).

10. Յաղագս հնգից ընդհանրից (Բարդուղիմէոսի Բոլոնացոյ):

(Варфоломей Болонский), О пяти общих (понятиях), (стр. 247а—250б).

## II. СТАРОПЕЧАТНЫЕ ИЗДАНИЯ СОЧИНЕНИЙ ГРИГОРА ТАТЕВАЦИ

1. Գրիգորի աշակերտի Յովհաննու Որոտնեցոյ, քաջ հե-  
տարի, աշխատարեւի լուծումն Պարսպանց սրբոյն Կիւրի, Կ. Պո-  
լիս, 1717 թ. (Կիւրեղ Ալեքսանդրացոյ «Գիրք պարսպանց» աշխա-  
տութան կից. էջ 529—774):

Искусного ритора Григоря, ученика Иоанна Воротнеци, Толко-  
вание «Книги ученых бесед» святого Кирилла (Александрийского),  
Константинополь, 1717 г. (в издании «Книги ученых бесед» Кирилла  
Александрийского», стр. 529—774).

2. Գիրք Խարզուրեանց երիցս երանեալ սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի  
Տաթևացոյն, Կ. Պոլիս, տպ. Մանգեի Խառնածառերի, 1729 թ.

Книга вопрошений трижды блаженного отца нашего Григоря  
Татеваци, Константинополь, изд. Аствацатура, 1729 г.

3. Գիրք Խարզուրեանց, որ կոչի Զմեբան հատար, արարեալ սրբոյ  
հօրն մերոյ Գրիգորի Տաթևացոյն եօթնալոյս վարդապետի.  
Կ. Պոլիս, ի տպ. Արրանամ դպրի, 1740 թ.:

Книга проповедей, Зимний том, написанная святым отцом нашим  
Григором Татеваци, Константинополь, изд. Абраама дпира,  
1740 г.

4. Գիրք Խարզուրեանց, որ կոչի Ամառան հատար, արարեալ սրբոյ  
հօրն մերոյ Գրիգորի Տաթևացոյն եօթնալոյս վարդապետի,  
Կ. Պոլիս, ի տպ. Արրանամ դպրի, 1741 թ.:

Книга проповедей, Летний том, написанная святым отцом нашим  
Григором Татеваци, Константинополь, изд. Абраама дпира,  
1741 г.

5. Գիրք որ կոչի Ասկեպորիկ, արարեալ սրբոյ հօրն մերոյ Գրի-  
գորի Տաթևացոյն, Կ. Պոլիս, տպ. Արրանամ դպրի, 1746 թ.:

Книга, называемая Златым Чревом (Воскеспорик) святого отца  
нашего Григоря Татеваци, Константинополь, изд. Абраама  
дпира, 1746 г.

6. Գիրք գաւազան տալոյ աշակերտացն ճշմարիտ բանին քարոզու-  
թեան (Գրիգորի Տաթևացոյն), Կ. Պոլիս, տպ. Աստուածատուրի,  
1752 թ. (Կազմված է «Գիրք աստիճան տալոյ դպրաց և սորիւսագաց և  
քանանայից» աշխատութան հետ):

Книга о посвящении учеников в сан. (написанная Григором  
Татеваци), Константинополь, изд. Аствацатура, 1752 г. (в издании  
«Книги посвящения в сан дпиров, дьяков и священников»).

7. Համառօտ լուծումն Պորփիրի Ներածութեան, արարեալ ի

սրբոյն Գրիգորի Տաթևացոյն երիցս երանեալ վարդապետի,  
ի դարդ և պայծառութիւն ազգին հայոց, Մազրաս, 1793 թ.

Краткий анализ Введения Порфирия, написанный трижды бла-  
женным вардапетом, святым (отцом) Григором Татеваци для  
украшения и просвещения народа армянского, Мадрас, 1793 г.

## III. КЛАССИКИ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс, Святое семейство или критика  
«критической критики». Против Бруно Бауэра и К<sup>о</sup>. Соч., том III.

2. К. Маркс, Секретная дипломатия XVIII века.

3. Ф. Энгельс, Людвиг Фейербах и конец классической немец-  
кой философии. К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произведения, том II,  
1949 г.

4. Ф. Энгельс, Письмо Марксу от 19 ноября 1844 года. К. Маркс  
и Ф. Энгельс, Соч., т. XXI.

5. Ф. Энгельс, Юридический социализм, К. Маркс и Ф. Эн-  
гельс, Соч., т. XVI, часть I.

6. В. И. Ленин, Философские тетради, М. 1947 г.

7. В. И. Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, Соч., том 14.

8. В. И. Ленин, К 25-летию смерти Иосифа Дицгена, Соч., т. 19.

9. В. И. Ленин, Еще одно уничтожение социализма. Соч., том 20.

## IV. ЛИТЕРАТУРА О Гр. ТАТЕВАЦИ

1. Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականութան պատմութեան, Կ. Բ,  
Երևան, 1946 թ.:

Абегиан М., История древнеармянской литературы, том II,  
Ереван, 1946 г. (на арм. яз.).

2. Аревшатян С. С., Социально-политические воззрения Гри-  
гора Татеваци, «Известия АН АрмССР», Общественные науки, № 11,  
Ереван, 1955 г.

3. Егo же, Учение Григора Татеваци о душе, «Известия АН  
АрмССР», Общественные науки, № 7, Ереван, 1956 г.

4. Егo же, Философские взгляды Григора Татеваци, Авторефе-  
рат канд. диссертации, Ереван, 1956 г.

5. Егo же, Татевская философская школа и мировоззрение Гри-  
гора Татеваци (XIV в.) — В кн.: Объединенная научная сессия по  
вопросам истории философской и общественно-политической мысли  
народов Закавказья. Тезисы докладов, Тбилиси, 1957 г.

6. Егo же, Григор Татеваци — армянский философ-номиналист,  
«Вопросы философии», № 4, Москва, 1957 г.

7. Аревшатыан С. и Лалафарян С., Сочинение Иоанна Воротнеци «Об элементах». Предисловие, публикация текста и перевод с древнеармянского на русский яз., «Вестник Матенадарана», № 3, Ереван, 1956 г.

8. Агрее L., A History of Armenian Christianity, New York, 1946.

Арпи Л., История армянского христианства, Нью-Йорк, 1946 г. (на англ. яз.).

9. Կյուլեսերյան Բ., Գրիգորի Տաթևացու «Ընդդէմ տաճկաց», Իսլամը հայ մատենագրութեան մեջ, Վիեննա, Մխիթարյան տպարան, 1930:

Кюлесерян Б., «Против мусульман» Григора Татеваци. Ислам в армянской литературе, Вена, 1930 г. (на арм. яз.).

10. Levonian L., Krikor Dacewazy and his treatise against Moslems, London, Amicitiae Corolla, London University Press, 1933.

Левонян Л., Григор Татеваци и его труд против мусульман, Лондон, изд. Лондонского университета, 1933 г. (на англ. яз.).

11. Մանանդյան Հ., Քննական տեսութունն հայ ժողովրդի պատմութեան, հատոր Գ., Երևան, 1952:

Манандян Я., Критический обзор истории армянского народа, том III, Ереван, 1952 г. (на арм. яз.).

12. Ղաղանջյան Տ., Գրիգոր Տաթևացու բնափրկիչ և քրիստոնեական հայացքները, Երևանի Պետ. համալսարանի Գիտական աշխատութեան ներքին հ. XXIII, Երևան, 1946 թ.:

Казанчян Т., Натурфилософские взгляды Григора Татеваци, Труды Ереванского госуниверситета, том XXIII, Ереван, 1946 г. (на арм. яз.).

13. Նույնի, Ուսմունքը տարրերի մասին հայ բնափրկիչ և քրիստոնեական մեջ, ՀՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիրը, Հասարակական գիտություններ, № 2—3, 1946:

Его же, Учение об элементах в армянской натурфилософии, Известия АН АрмССР, Общественные науки, № 2—3, 1946 г. (на арм. яз.).

14. Чалоян В., Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946 г.

15. Его же, Основные веки развития армянской философской мысли. Труды Сектора философии АН АрмССР, том 1, 1950 г.

16. Խաչիկյան Լ., Ժեղարի հայկական ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Ա (1401—1450 թթ.), Երևան, 1955 թ.:

Хачикян Л., Памятные записи армянских рукописей XV века (1401—1450 гг.), часть I, Ереван, 1955. (на арм. яз.).

## V. ОСТАЛЬНАЯ ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Ալիշան Գ., Սրտական, Վենետիկ, 1893 թ.:

Алишан Г., Сисакан, Венеция, 1893 г. (на арм. яз.).

2. Антология армянской поэзии, Москва, 1940 г.

3. Аревшатыан С., Трактат Зенона-Стоика «О природе» и его древнеармянский перевод Предисловие, комментарии и перевод с древнеармянского, «Вестник Матенадарана», № 3, Ереван, 1956 г.

4. Аристотель, Категории, перевод А. В. Кубицкого, М., 1939 г.

5. Его же, О душе, М., 1938 г.

6. Греков Б. и Якубовский А., Золотая орда и ее падение, М.—Л. 1950 г.

7. Иоанн Воротнеци, Анализ «Категорий» Аристотеля, сводный текст, предисловие и комментарии В. Чалояна, перевод А. Адамяна и В. Чалояна. Под редакцией С. Аревшатыана. Ереван, 1956 г.

8. Կիրակոս Գանձազեցի, Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1910:

Киракос Гандзакечи, История, Тифлис, 1910 г. (на древнеарм. яз.).

9. Магакия, История монголов, перевод с грабара, предисловие и примечания К. Патканова, СПб, 1871 г.

10. Микаелян Г., История Киликийского армянского государства, Ереван, 1952 г.

11. Օրբելյան Ս., Պատմութիւն նահանգին Սրտական, Թիֆլիս, 1911:

Орбелян С., История Сюникского края, Тифлис, 1911 г. (на древнеарм. яз.).

12. Օրմանյան Մ., Աղղղապատմութիւն, Կ. Պոլիս, 1912:

Орманян М., Азгапатум, Константинополь, 1912 г. (на арм. яз.).

13. Патканов К. История монголов по армянским источникам, Выпуск I, заключающий в себе извлечения из трудов Вардана, Стефана Орбеляна и Коннетабля Смбага. Перевод, предисловие и примечания, СПб, 1873 г.

14. Его же, История монголов по армянским источникам, Выпуск II, извлечения из истории Киракоса Гандзакечи. Перевод, предисловие и примечания, СПб, 1874 г.

15. Сидорова Н., Очерки по истории ранней городской культуры во Франции (К вопросу о реакционной роли католической церкви в развитии средневековой культуры.) М., 1953 г.

16. Трахтенберг О., Вильям Оккам и предьстория англий-

ского материализма, Известия АН СССР, серия истории и философии, том I, № 3, 1944 г

17. թ ռ յ ճ ա յ Մ Է ծ ռ լ Կ Կ Ե Լ, Պատմութիւն Լանկ-Թամուրայ, Փարիզ, 1860 թ.:

Товма Мецопеци, История Тамерлана, Париж, 1860 г. (на древ. арм. яз.).

18. Федотов Г., Абеляр, Петроград, изд. Брокгауз — Ефрон, 1924 г

19. Յ ր ի Կ, Բանաստեղծութիւններ, Երևան, 1941 թ.:

Фрик, Стихотворения, Ереван, 1941 г. (на арм. яз.).

20. Խ ա չ ի Կ յ ա ն Լ., Գրածորի համալսարանը և նրա սաների ախարտական ատենախոսութիւնները, Երևանի համալսարանի Գիտական աշխատութիւններ, հ. XXIII, Երևան, 1946 թ.:

Хачикян Л., Гладзорский университет и выпускные речи его воспитанников, Труды Ер. гос. университета, том XIII, 1946 г. (на арм. яз.).

21. О 300-летию воссоединения Украины с Россией (1654—1954), тезисы ЦК КПСС, М., 1954 г.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абеляр П.—49, 51, 54, 66, 81, 82, 110, 139, 165.  
Аверроэс (Ибн-Рошд)—54, 58, 61, 63, 81, 165.  
Авиценна (Ибн-Сина)—65, 66, 81, 165.  
Адамьян А. А.—24.  
Акоп Кырнеци—39.  
Альберт Швабский—86.  
Аракел Сюнеци—25, 31, 87.  
Аревшатян С. С.—24, 26.  
Аристакес ритор—34.  
Аристотель—24, 26, 27, 33, 34, 40, 58, 71, 73, 81, 96, 105—107, 111, 120.  
Арпи Л.—36, 85.  
Багратиды—23.  
Батый—15, 18.  
Бонавентура—39.  
Ваграм Рабуни—49, 164.  
Ваканан—29.  
Вардан вардапет—21, 29.  
Варфоломей Болонский—39, 44, 86.  
Василий Кесарийский—27.  
Гасан Джалал—18.  
Гегель Г.—71, 108, 109, 111.  
Гонца—17.  
Греков Б.—16.  
Григор Акнерци—21.  
Григор Магистрос Пахлавуні—163, 164.  
Григор Татеваци.  
Давид—34.  
Давид Непобедимый (Анахт)—24, 33, 34, 72, 88, 89, 96, 107.  
Дицген И.—48.  
Допяны—18.  
Дунс Скотт—49, 63, 66.  
Есаи Ничеци—15, 25—28, 30, 40.  
Захарян Аваг—17.  
Захаряны или Захариды—16, 19, 23.  
Зенон-Стоик—26, 114.  
Иаков—69.  
Ибн-Рошд—См. Аверроэс.  
Ибн-Сина—См. Авиценна.  
Иезекиил—151.  
Иоанн Воротнеци—15, 23—30, 40, 49, 51, 163, 164.  
Иоанн Евангелист—34, 68, 78.  
Иоанн Ерзыкаци—164.  
Иоанн Кырнеци—44.  
Иоанн Скотт Эриугена—86.  
Иоанн Софист—164.  
Иов—34.  
Исидор Севильский—39.  
Казанчян Т.—24.

Кант И.—109.  
 Киракос Гандзакечи—6, 7, 9,  
 15, 16, 20, 21.  
 Константин—141.  
 Константин Ерзынкаци—23.  
 Кубицкий А. В.—105.  
 Лалафарян С.—24.  
 Ленин В. И.—47, 48, 50, 71, 82,  
 84, 85, 96, 109, 111.  
 Манандян Я. А.—15, 18.  
 Мангу-хан—11, 15, 17.  
 Маркс К.—16, 36, 37, 46, 49, 109.  
 Маттеос Джугаеци—25.  
 Матфей Евангелист—34.  
 Микаелян Г. Г.—11, 13.  
 Мхитар Айриванеци—21.  
 Мхитар Гош—28, 29, 164.  
 Немесий—27.  
 Нерсес Мшеци—25, 26, 28.  
 Ованес игумен—31.  
 Оккам В.—49, 54, 63, 66, 82, 110,  
 112, 139, 165.  
 Олимпиодор—27.  
 Орбеляны—16, 19, 29.  
 Орманян Л.—27, 36, 85, 86.  
 Пицак—См. Саргис Пицак.  
 Петр Арагонский—39, 44.  
 Платон—26, 40, 71, 106, 113,  
 114, 132—134.  
 Порфирий—26, 27, 33, 34, 40,  
 105—107.  
 Прошяны—22.  
 Росцелин—49, 51, 81, 82, 110.  
 Саргис Пицак—23, 24.  
 Саркис Джагели—18.  
 Смбат Орбелян—16, 19, 20, 29.  
 Соломон—34, 68, 69, 98, 147.  
 Стагирит—См. Аристотель.  
 Степанос Орбелян—7, 17, 19,  
 21, 25.  
 Струве П.—84.  
 Тамара—19.  
 Тамерлан—5, 10, 32.  
 Товма Мецопеци—27, 29, 31, 40,  
 139.  
 Торос Рослин—23.  
 Тохтамыш—10, 32.  
 Трахтенберг О. В.—112.  
 Фейербах Л.—47.  
 Филон Александрийский—40.  
 Фома Аквинский—39, 44, 86.  
 Фрик—8, 23.  
 Хачикян Л. С.—21, 28, 31.  
 Хахбакяны—18.  
 Хетум I—11, 12, 15, 20.  
 Хетум историк—21.  
 Хризипп—114.  
 Хулагиды—22.  
 Хулагу-хан—9.  
 Хутлушах (Гр. Татеваци)—28.  
 Чалоян В. К.—24.  
 Шеллинг Ф.—109.  
 Энгельс Ф.—36, 37, 46, 49, 109.  
 Якубовский А.—16.  
 Ямблих—27.

## СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
<b>Глава первая</b>	
<i>Исторические предпосылки философии Татеваци</i>	
§ 1. Армения в XIII—XIV вв. Татеваци и его среда	5
§ 2. Социально-политические корни мировоззрения Татеваци	35
<b>Глава вторая</b>	
<i>Философия Татеваци</i>	
§ 1. Теория „двойственности истины“ и решение основного вопроса философии	46
§ 2. Гносеология	
а) Формы и ступени познания	63
б) Решение проблемы универсалий. Номинализм	81
§ 3. Учение о душе	112
<b>Глава третья</b>	
<i>Социально-политические воззрения Татеваци</i>	136
<b>З а к л ю ч е н и е</b>	163
<b>Библиография</b>	167
<b>Именной указатель</b>	179

СЕН СУРЕНОВИЧ АРЕВШАТЯН  
Философские взгляды Григора Татеваци

Ответ. редактор Л. Хачикян

Тех. редактор  
Л. Азизбекиян

Корректор  
Л. Карапетян

ВФ 09763    Заказ 284    Изд. 1441    РИСО 435    Тираж 2000

Сдано в производство 1/VII 1957 г.

Подписано к печати 3/X 1957 г.      Бумага 84×108<sup>1/2</sup><sub>32</sub>,

п. л. 11,5+2 вкл., уч.-изд. 8,55 л.

Цена с переплетом 7 р. 25 к.

Типография издательства АН Армянской ССР,  
Ереван, ул. Абовяна, 124.

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
9	11 сверху	имело разжигателей положения последней Строки 2, 3, 4 и половина 5. ступенях над	имело место разжигаемой положение последнее
9	15 сверху		
40	7 снизу		
66	3 сверху		
117	Сверху		
141	18 сверху	Снять ступенях под	
164	6 сверху		