

С. С. АРЕВШАТЯН

ФОРМИРОВАНИЕ
ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ
В ДРЕВНЕЙ АРМЕНИИ
(V-VI вв.)

«ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ»

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ՄԻՆԻՍՏՐՆԵՐԻ ՍՈՎԵՏԻՆ ԱՌԸՆԹԵՐ Մ. ՄԱՇՏՈՅԻ ԱՆՎԱՆ
ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԲԵՍՏԻՏՈՒՑ

Ս. Ս. ԱՐԵՎՇԱՏՅԱՆ

ՓԻԼՍՈՓԱՅԱԿԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ
ՀԻՆ ՀԱՅՍՏԱՆՈՒՄ
(V—VI ԴԴ.)

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳՍ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1973

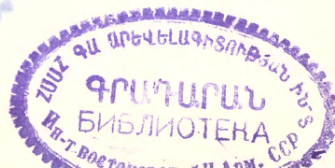
«МАТЕНАДАРАН»

ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМ. МАШТОЦА ПРИ
СОВЕТЕ МИНИСТРОВ АРМЯНСКОЙ ССР

С. С. АРЕВШАТЯН

ФОРМИРОВАНИЕ
ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ
В ДРЕВНЕЙ АРМЕНИИ
(V—VI вв.)

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1973



4
A-80

8452

В книге, на основе анализа оригинальной и переводной философской литературы V—VI веков, впервые освещается история формирования древнеармянской философии, ее постепенный переход от христианской религиозной проблематики к светской науке. Анализ воззрений армянских мыслителей данного периода сочетается с историко-филологическим исследованием их письменного наследия, уточняется авторство и время создания ряда оригинальных и переводных памятников.

Книга рассчитана на специалистов, занимающихся историей древней и средневековой философии, а также на широкий круг читателей, интересующихся историей науки и культуры древней Армении, Закавказья и Ближнего Востока.

Ответственный редактор

Л. С. ХАЧИКЯН

61129



А 0163 • 045 101—73
703(02) . 73

ВВЕДЕНИЕ

Изучение истории зарождения и формирования философской науки в древней Армении является одной из важных задач арменоведения. Ее решение необходимо в первую очередь для исследования истории самой армянской философии, которая на протяжении более чем одного тысячелетия опиралась на оригинальную и переводную философскую литературу, появившуюся на самой ранней стадии ее развития в V—VI веках. Однако значение данной проблемы не ограничивается этим. Будучи теснейшим образом связана с другими областями духовной культуры того времени, она дает ключ к пониманию различных сторон идеологической жизни древней Армении, но в то же время ставит перед исследователем ряд сложных проблем, связанных с изучением особенностей развития древнеармянской литературы и науки в целом, с исследованием сущности интеллектуального и литературного процесса, имевшего место на заре армянской письменности.

Беспрецедентный расцвет литературы и науки, начавшийся непосредственно после создания Маштоцем армянского алфавита (405 г.), для многих исследователей был и остается загадкой, феноменом без исторических аналогов. Обилие произведений оригинальной и переводной литературы данной эпохи не укладывается в обычные представления о поступательном развитии поворожденной письменности. В связи с этим некоторые исследователи даже считают оправданной постановку вопроса о существовании армянской письменности в домаштоцевскую эпоху. Однако анализ конкретных

исторических условий, в которых находилась Армения в IV—V веках, и сохранившийся фактический материал опровергают это предположение и проливают свет на ту идейно-политическую атмосферу, которая обусловила как создание алфавита, так и невиданный взлет духовной культуры в целом. Постигание этих причин шаг за шагом раскрывает сущность древнеармянской литературы, на формирование которой в иных условиях потребовались бы столетия. В данном случае перед исследователем вырисовываются контуры очень своеобразной древней культурной революции, всколыхнувшей весь духовный мир народа.

Философская литература являлась важной составной частью древнеармянской письменности. Получив от языческих времен незначительное наследие, философская мысль начала заново пробивать себе дорогу уже в первых оригинальных и переводных памятниках. Рассеянная в произведениях проповеднической, житийной, церковно-догматической и богословской литературы, она, благодаря творческим усилиям древнеармянских мыслителей и переводчиков, довольно скоро переросла в самостоятельную философскую науку.

* * *

История армянской философии—самая молодая отрасль арменоведения. Ее изучение началось всего 30—35 лет тому назад. В этом—неоспоримая заслуга советских армянских ученых. Ряд страниц интересующего нас древнего периода истории армянской философии был освещен в работах советских ученых старшего поколения—В. К. Чалояна, А. А. Адамяна, Г. Г. Габриеляна, Г. З. Апресяна¹ и других, более молодых специали-

¹ В. К. Чалоян, К вопросу об учении Езника Кохпаца, армянского философа 5-го века, Ереван, 1940; **его же**, Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946; **его же**, История армянской философии, Ереван, 1959; А. А. Адамян, Эстетические воззрения средневековой Армении, Ереван, 1955; Г. Г. Габриелян, История армянской философской мысли, том I, Ереван, 1956 (на арм. яз.); Г. З. Апресян, Эстетическая мысль народов Закавказья, М., 1968.

стов². Появились и первые обзорные работы, раскрывающие основные черты армянской философии, начиная от древних мыслителей до философов нового времени. Это «История армянской философии» В. Чалояна и «История армянской философской мысли» Г. Габриеляна, в которых предпринята попытка систематическим изложением охватить многовековую историю армянской философии. Благодаря исследованиям советских ученых философское наследие армянского народа вышло на широкую арену. Оно нашло отражение в работах по всеобщей истории философии³, истории философской мысли народов СССР⁴, в «Антологии мировой философии»⁵, Большой советской энциклопедии, Философской энциклопедии и других общесоюзных изданиях. Перед научной общественностью раскрылась дотоле не известная область древнеармянской культуры, к изучению которой дореволюционная историко-философская наука не обращалась вовсе. Краткие очерки западноевропей-

² С. С. Аревшатян, «Определения философии» Давида Непобедимого, Ереван, 1960; **его же**, Давид Непобедимый и его «Толкование Аналитики Аристотеля», Ереван, 1967; **его же**, Наследие Давида Непобедимого в новом освещении, «Вестник Матенадарана», том 9, Ереван, 1969 (на арм. яз.); **его же**, О времени перевода диалогов Платона на армянский язык, «Вестник Матенадарана», том 10, 1971 (на арм. яз.); С. С. Аревшатян и Н. К. Тагмизян, Музыкальная эстетика древней и средневековой Армении.—В книге «Музыкальная эстетика народов Востока», М., 1967 (стр. 330—383); Г. Т. Хрлопян, Мироззрение Анания Ширакаци, Ереван, 1963 (на арм. яз.).

³ «История философии» в 6-ти томах, том I, М., 1957 (раздел армянской философии написан В. К. Чалояном, стр. 257—263).

⁴ «История философии в СССР», т. I, М., 1968 (раздел армянской философии написан В. К. Чалояном, стр. 47—59 и 107—119).

⁵ «Антология мировой философии», том I, часть II, М., 1969 (составление раздела армянской философии, перевод текстов с древнеармянского и вступительные статьи С. С. Аревшатяна, стр. 630—659).

ских ученых К. Неймана⁶ и П. Феттера⁷, написанные с целью беглого ознакомления читателей с двумя-тремя древнеармянскими деятелями, а также небольшая работа М. Хостикиана на немецком языке⁸ не привлекли внимания философов к трудной в языково-терминологическом отношении и совершенно не разработанной отрасли древнеармянской науки.

Сейчас, когда основные фигуры и направления средневековой армянской философии достаточно освещены, перед исследователями ставится вопрос о специальном, детальном изучении отдельных, наиболее важных периодов развития армянской философии. К ним и относится рассматриваемый в данной монографии древнейший этап в истории армянской философской мысли, а именно—период ее формирования и превращения в самостоятельную научную дисциплину.

История формирования философской науки представляет особый интерес не только для изучения идеологии эпохи раннего феодализма. В этот период были заложены краеугольные камни средневековой идеологии вообще. И поэтому изучение процесса формирования древнеармянской философии очень важно и с точки зрения определения основного круга идей средневековой идеологии, отличавшейся традиционализмом и консервативностью. Созданные в древнейший период философские памятники, как оригинальные, так и переводные, рассматривались впоследствии как классическое наследие. На них опиралась армянская средневековая мысль и в период расцвета феодализма (IX—XIII вв.), и позднее в научных оазисах периода деградации (XIV—XVII).

⁶ C. F. Neumann, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe arménien du V siècle de notre ère, "Nouveau Journal Asiatique", t. III, Paris, 1829.

⁷ Краткие очерки немецкого ученого П. Феттера о Маштоце, Езнике и М. Хоренаци касаются вопросов истории армянской церкви и теологии. Они опубликованы в кн. Nirschl, Patrologie, III, §§ 239—250, Mainz, 1883. Имеется армянский перевод—Հովհաննես աշխատասիրութիւնը հայադէմ Պ. Ֆետտերի, թարգմ. Յ. Տաշեան, Վիեննա, 1895.

⁸ M. Khostikian, David der Philosoph. Bern, 1907.

Изучение истории формирования философской науки в древней Армении представляет определенный интерес также для истории философии народов СССР. Армения, как одна из наиболее древних культурных стран, входящих в состав Советского Союза, в области философии внесла весомый вклад в общую сокровищницу знаний. С этой точки зрения исследование процесса формирования древнеармянской философии может способствовать также освещению истории формирования философской науки народов Советского Союза, в частности народов Закавказья, а также сопредельных стран Ближнего Востока.

* * *

Вопрос о формировании философской науки в древней Армении до сих пор не был предметом специального исследования. Настоящая работа имеет целью осветить пути становления древнеармянской философии, начиная с первых ее шагов, с первых оригинальных памятников философской мысли V века вплоть до конца VI века, когда сформировавшаяся философская наука стала отдельной отраслью древнеармянской духовной культуры со своей самостоятельной проблематикой и устоявшимися научно-литературными традициями. В данной работе предпринята попытка осветить процесс формирования философской науки на основе изучения всех важнейших первоисточников, оригинальных и переводных, с целью выявить место и роль того или иного мыслителя, того или иного переводного философского произведения в становлении армянской философской мысли, ее отдельных течений, в формировании ее проблематики и специальной терминологии.

Естественно, подобная постановка вопроса вызвала необходимость уделить особое внимание вопросам источниковедения философской литературы V—VI веков, ее периодизации, текстологии и герменевтики. В то же время необходимо было не упустить из виду вопрос о связях философской мысли с другими областями древнеармянской письменности—историографией, грамматикой, риторикой, теологией, которые со своей стороны стимулировали рост философских знаний и

способствовали формированию этой новой отрасли науки. Освещая эти плодотворные связи, мы тем самым стремились восполнить заметный пробел в имеющихся работах по истории древнеармянской философии, в которых по преимуществу рассматриваются взгляды того или иного мыслителя безотносительно к другим отраслям современной духовной культуры. К таким пробелам относится и вопрос о роли переводной литературы (философской, грамматической, риторической, богословской) в формировании философской науки и ее терминологии. Мы уделяем ему значительное место и пытаемся на конкретных примерах показать значение переводных философских памятников на различных этапах развития философской мысли, раскрывая в то же время корни социально-политической и идеологической борьбы, питавшей мысль древнеармянских философов и определявшей программу переводческой деятельности различных школ.

Указанные вопросы от случая к случаю затрагивались в работах историко-филологического характера, когда в связи с вопросами периодизации древнеармянской письменности, церковной истории и т. п. возникала необходимость уточнить время появления того или иного источника, тех или иных памятников оригинальной и переводной литературы. Вопросы эти, разумеется, важны для истории философии, истории ее формирования, так как в первую очередь касаются философской дисциплины. Именно поэтому мы стремились историко-философские разыскания сочетать с историко-филологическим анализом.

Источникведение, периодизация, текстология и герменевтика философской литературы V—VI веков стали для нас тем основным средством, с помощью которого мы стремились решить вопрос о формировании философской науки в древней Армении. По этой причине данное исследование не ставит перед собой целью систематически изложить историю армянской философии V—VI веков. Наша задача, во-первых, осветить процесс становления армянской философской науки, историю ее формирования, основанную на критическом обзоре ее важнейших источников, и, во-вторых, дать

историографию философских памятников рассматриваемого периода.

* * *

Исследование сохранившихся памятников древнеармянской философии дает возможность выяснить—какими истоками питалась армянская философская наука в пору своего формирования, каким мыслительным материалом располагали древнеармянские идеологи и какие шаги они предприняли для защиты и обоснования своих сословных, классовых и национальных интересов.

На самой ранней стадии, то есть в первой половине V века, основными письменными источниками для армянских мыслителей явились творения отцов церкви (*patres ecclesiae*) эпохи раннего христианства (II—IV вв.), в своем большинстве переведенные на армянский язык до середины V века вместе с богослужебными книгами. Это различные апологии, опровержения, речи, проповеди, толкования Библии и, разумеется, сама Библия—основной памятник переводной литературы данного периода. В числе древних переводных памятников, оказавших определенное влияние и на армянскую философскую мысль, следует упомянуть сочинения Аристида, Василия Кесарийского, Григория Назианзина (Богослова), Иоанна Златоуста, Иеронима, Епифания Кипрского и других христианских авторов. И вполне закономерно, что сложившаяся в стране идейно-политическая обстановка, выдвинувшая на первый план идеологической борьбы армянскую церковь, которая возглавляла и направляла литературное движение, а также характер переводной христианской литературы обусловили возникновение армянской *патристики*, как наиболее раннего направления армянской философской мысли. Составной частью патристики явилась и армянская *апологетика*, направленная своим острием против языческой древней философии, враждебных христианству религий и еретических учений. Основоположники и крупнейшие представители армянской патристики Месроп Маштоц и Езник Кохбацци в своих трудах, написанных в целях укрепления и широкой пропаганды христианского вероучения, обильно черпают идеи и аргументацию из

сочинений раннехристианских, по преимуществу греческих и сирийских, авторов.

Решающая роль в формировании древнеармянской философской науки принадлежит, однако, не патристике, которая преследовала ограниченные задачи, а другому течению, постепенно оттеснившему христианскую философию на задний план. Со второй половины V века в Армению начинает проникать *неоплатонизм*, который явился мостом между античной философией и светским направлением раннефеодальной науки. Неоплатонизм, благодаря своей идеалистической направленности и теологическим тенденциям во многом был созвучен христианскому мировоззрению. Однако для развития армянской философской мысли плодотворной была другая его особенность, а именно, высокая философская культура и синкретизм, многими нитями связавшие армян с античностью. Армения, в языческую эпоху входившая в орбиту культурного влияния эллинизма, и в данном случае оказалась в числе стран, где одним из важнейших течений философской мысли в период раннего средневековья стал порожденный античным миром неоплатонизм. Это было направление, которое в V—VII веках, помимо Армении, охватило и другие христианские страны—Византию, страны Ближнего Востока и Северной Африки, словом, большую часть стран, ранее входивших в состав эллинистического мира или находившихся под его культурным влиянием.

Возникновению этого второго течения также предшествовали переводы с греческого на армянский, сперва грамматических и риторических, а затем и философских трудов. Эти переводы, а затем и оригинальные произведения армянских мыслителей, представителей так называемой *эллинофильской* (или грекофильской) школы, определяют лицо армянской философской науки второй половины V века и всего VI столетия. Крупнейшим представителям эллинофильской школы Мовсесу Хоренаци и Давиду Анахту (Непобедимому) принадлежит заслуга создания *светского*, научного направления в древнеармянской философии и большой вклад в формирование специальной философской терминологии. Созданием сугубо светской философской и вообще научной (грамматической, риторической, отчасти и

естественнонаучной) литературы и богатейшей специальной терминологии эллинофильская школа сыграла неоценимую роль в развитии науки средневековой Армении.

Наряду с освещением основного содержания воззрений философов двух главных течений и акцентированием того нового, что внес каждый мыслитель, в данном исследовании особое внимание уделяется вопросам детальной периодизации всего литературного и, в частности, философского наследия эллинофильской школы. Это вызвано тем, что датировка отдельных памятников, предложенная различными исследователями⁹, оставляла до сих пор открытым вопрос о точной периодизации древнеармянской философской литературы, что в свою очередь служило серьезным препятствием для достоверного освещения связей философии с различными сторонами социальной и идеологической жизни интересующего нас периода. Полемизируя с некоторыми исследователями, мы пытаемся увязать эти две стороны единого процесса, на основе имеющихся материалов и новых данных уточнить наследие отдельных мыслителей и поэтапно проследить—когда и в каких условиях появлялись как оригинальные памятники армянской философии, так и памятники переводной философской литературы V—VI веков. Эта задача нам представляется важной и назревшей, так как без ее решения история древнеармянской философии и впредь будет замыкаться в рамках освещения взглядов отдельных мыслителей, не имея возможности охватить единым взором непрерывный процесс ее становления и роста, длившийся около двух столетий в условиях напряженной политической и идеологической борьбы.

⁹ Значительная работа в этом направлении проделана акад. Я. Манандяном (см. его «Грекофильская школа и этапы ее развития», Вена, 1928, на арм. яз.), Н. Адонцем («Дионисий Фракийский и армянские толкователи», Петроград, 1915), и Г. Тер-Мкртчяном («Древнейшие даты армянской письменности», Эчмиадзин, 1913, на арм. яз. в сборнике «Шогакаг»). Этим вопросам уделил внимание также акад. М. Абебян в своей «Истории древнеармянской литературы», т. I, Ереван, 1944, на арм. яз.

Для изучения истории формирования древнеармянской философии важное значение имеет издание критических, научно-сравнительных текстов оригинальных и переводных памятников V—VI веков, а также их научные переводы на какой-либо из живых современных языков. В этом отношении армянская текстология имеет давние традиции. Еще в прошлом веке учеными-мхитаристами были опубликованы древнеармянские тексты сочинений Филона Александрийского¹⁰, Платона¹¹, Аристотеля, Порфирия и Давида Анахта¹². Публикация текстов сочинений Филона, выполненная М. Авгеряном, снабжена его параллельным латинским переводом, который сделал утраченные в греческом оригинале сочинения Филона доступными для европейской филологии и историко-философских исследований. Если к изданиям переводов сочинений Платона нельзя подходить с требованиями, предъявляемыми к критическим текстам, так как они сохранились в уникальных списках, то публикации текстов сочинений Давида Анахта, Аристотеля, Филона и Порфирия, при наличии многочисленных рукописей, не были критическими и оставляли желать более добротного издания. Этот пробел отчасти восполнил известный английский арменовед Ф. Конибер, в 1892 году издавший критические тексты древнеармянских переводов «Категорий» и «Об истолковании» Аристотеля, а также произведший детальное сличение этих текстов, как и «Введения» Порфирия, «О мире» и «О добродетели» Псевдо-Аристотеля с греческими ори-

¹⁰ Փիլոնի Երրայեցոյ բանք երեք շեւի լոյս ընծայեալք, աշխատասիրութեամբ Է. Մկրտիչ Վ. Ազգերեանց, Վենետիկ, 1822; Փիլոնի Երրայեցոյ մնացորդի չալս, աշխատասիրութեամբ Մ. Ազգերեանց, Վենետիկ, 1826:

¹¹ Պլատոնի Իմաստասիրի տրամախօսութիւնք. Եւթիփոսն, Պաշտպանութիւն Սոկրատայ և Տիմէոս. աշխատ. Ա. Սուքրեան, Վենետիկ, 1877: Պլատոնի տրամախօսութիւնք. Յաղազ օրինաց և Մինովս. Վենետիկ, 1890:

¹² Тексты древнеармянских переводов сочинений Аристотеля («Категории» и «Об истолковании»), Порфирия («Введение») и трудов Давида Анахта изданы в одном томе, см. Մատենադարանի լիակատար յանդիմանալի Կորիւն, Մամբրէ, Գաւիթ. Վենետիկ, 1833: Труды Давида издавались и ранее, но менее добротно в 1731 г. в Константинополе, в 1793 г. и 1797 г. в Мадрасе.

гиналами¹³. Издан также критический текст древнеармянской версии сочинения Филона «Об Ионе» («Յաղաչորի Յովնանու») ¹⁴.

Вне поля зрения не остались и труды представителей армянской патристики—Маштоца и Езника. Речи и проповеди Маштоца, дошедшие до нас под именем «Յաճախապատում ճառք» Григория Просветителя, были изданы А. Тер-Микеляниом на основе рукописей Эчмиадзинской библиотеки и пока являются единственным критическим изданием¹⁵. Этот древнейший памятник армянской оригинальной письменности очень важен для изучения истории формирования философской мысли. Несмотря на то, что он по преимуществу относится к жанру духовного «Слова» и религиозной проповеди, однако содержащиеся в нем идеи и попытка философски осмыслить окружающий мир делают его ценным источником для истории философии, в частности онтологии и этики.

Значительно больше привлек внимание филологов и текстологов другой представитель патристики—Езник Кохбаци. Труд его «Опровержение лжеучений»¹⁶ издавался множество раз¹⁷. В их основе находится уникаль-

¹³ F. C. Conybeare, A Collation with the ancient Armeian versions of the Greek text of Aristotle's Categories, De Interpretatione, De Mundo, De Virtutibus et Vitiis, and of Porphyry's Introduction. Anecdota Oxoniensia, Oxford, 1892.

¹⁴ Hans Lewy, The pseudo-philonic De Jona. London, 1936.

¹⁵ Յաճախապատում ճառք սրբոյ հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսաւորչի. աշխատասիրութեամբ Ա. Տէր-Միքայէանի, Էջմիածին, 1894: Предыдущие два издания (Константинополь, 1824 и Венеция, 1838) содержат множество искажений и ошибочных чтений.

¹⁶ Сочинение Езника в рукописи не имеет заглавия, и поэтому издатели, исходя из его содержания, по своему усмотрению дают ему различные названия—«Опровержение ересей», «Против ересей», «Опровержение сект», «О божестве», «Книга опровержений». Мы думаем, что наиболее подходящим будет следующее заглавие—«Опровержение лжеучений». В свое время такое же название—«Wider die Irrlehren»—было предложено С. Вебером, переведшим сочинение Езника на немецкий язык (Мюнхен, 1927).

¹⁷ Из старых публикаций наиболее важно второе издание—Եզնիկայ Կողբացոյ Եղծ ազանդոց. Венеция, 1826. Более распространенным является тифлисское издание 1914 г.

ная рукопись, ныне хранящаяся в Матенадаране под № 1097. Труд этот привлек пристальное внимание европейских филологов и историков религии. Он неоднократно издавался в переводах на немецкий, французский и русский языки¹⁸. Такое большое внимание к труду Езника более чем оправдано, ибо он является важнейшим источником не только для изучения армянской философской и богословской мысли V века, но и представляет собой ценный первоисточник для исследования древнеперсидской религии и различных, современных Езнику, философских и еретических учений, разбираемых и опровергаемых автором.

К этому же христианскому направлению древнеармянской философии принадлежит также выдающийся историк и мыслитель Егишэ, оставивший, кроме своей знаменитой «Истории Вардана и войны армянской», целый ряд произведений философско-богословского содержания. Его исторический труд в тех частях, которые посвящены критике маздеизма, являются как бы продолжением «Опровержения лжеучений» Езника и вместе с ним служит ценным первоисточником для изучения армянской апологетики. Труд этот выдержал множество изданий. Сравнительно недавно вышел в свет критический текст, составленный на основе всех сохранившихся

¹⁸ Частичный немецкий перевод был издан в 1834 г. Затем были опубликованы два полных перевода—*Eznik von Kolb, Wider die Secten, aus dem armenischen übersetzt J. M. Schmid, Wien, 1900. Eznik von Kolb, Wider die Irrlehren, übersetzt Simon Weber, München, 1927.* На французский язык труд Езника переводился дважды—*Eznik de Kolb. Refutation des differents sectes, trad. par Le Vaillant de Florival, Paris, 1853. Le DE DEO d'Eznik, Patr. Orient., t. XXVIII, Paris, 1959.* Наилучшим является второй перевод Л. Маризса, и Ш. Мерсье, изданный с древнеармянским, критически проанализированным текстом. Частичный русский перевод был издан Г. Эзовым (К. Езян) в 1858 г. Полный русский перевод издан недавно—*Езник Кохбаци, Книга опровержений. Перевод и предисловие В. К. Чалояна, Ереван, 1968.* Имеется и перевод на современный армянский язык, выполненный архиепископом Гарегином Хачатуряном—*Եզնիկ. Եզնիկ աղանդոց, Буэнос-Айрес, 1951;* и филологом Ашотом Абрамяном—*Եզնիկ Կողբացի, Եզնիկ աղանդոց, Ереван, 1971.*

рукописей проф. Е. Тер-Минасяном¹⁹. Семь раз труд этот издавался в переводе на современный армянский язык²⁰, столько же раз он был опубликован в переводе на европейские языки (дважды на русский, дважды на французский, дважды на английский, один раз на итальянский: имеются и частичные переводы на русский и французский языки)²¹. Недавно вышел в свет третий русский перевод, выполненный И. Орбели²². Особый интерес для истории философской мысли представляют различные речи и толкования Егишэ²³. Среди них ценным является считавшийся утерянным, но фрагментарно сохранившийся текст «Толкования Бытия», выявленный Л. С. Хачицяном в рукописных фондах Матенадарана²⁴.

Во второй половине V века, как мы уже отмечали, на литературную арену вступает так называемая эллинофильская школа, которая внесла в идеологическую жизнь Армении новое мироощущение, светское по своему характеру, отличающееся сильной тягой к античной науке и литературе. Эта школа развила бурную переводческую деятельность, стремясь распространить в армянской среде достижения древнегреческой грамматики, риторики, философии и художественной литературы. От их внимания не ускользнули и церковно-догматические труды древних и современных христианских авторов, таких, как Иреней (II в.) и Тимофей Элур (V в.). «Доказательство (или толкование) апостольской

¹⁹ Եղիշէ, Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին. Ի լուս ածեալ բաղադատութեամբ ձեռարաց, աշխատութեամբ Ե. Տեր-Մինասեան, Երևան, 1957:

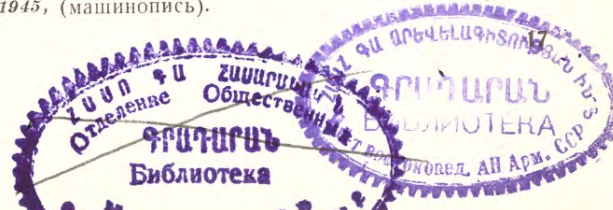
²⁰ См. в разделе библиографии критического издания Е. Тер-Минасяна, стр. 209—210 (библиография составлена А. С. Анасяном).

²¹ См. там же, стр. 210—212.

²² Егишэ, О Вардане и войне армянской, перевод с древнеармянского И. А. Орбели, подготовка текста, предисловие и примечания К. Н. Юзбашяна, под редакцией С. С. Аревшатяна, Ереван, 1971.

²³ Եղիշէի վարդապետի մատենագրութիւնը. Վննտիկ, 1859, էջ 159—376:

²⁴ Текст приводится в виде приложения к кандидатской диссертации: Լ. Ս. Խաչիկյան, Եղիշէի «Աբարածոց մեկնութիւն» աշխատութիւնը, Երևան, 1945, (машинопись).



проповеди» Иренея²⁵ и «Опровержение решений Халкедонского собора» Тимофея Элура (Александрийского)²⁶, переведенные эллинофилами, утеряны в греческих оригиналах. Ими же был переведен и другой труд Иренея— «Против ересей»²⁷. Однако основной упор был сделан на переводы светской, научной литературы. И в этом главная заслуга переводчиков-эллинофилов.

На протяжении почти полутора веков, с середины V и до конца VI столетия деятели эллинофильской школы дали армянскому читателю целую библиотеку переводов, которая включала важнейшие памятники античной науки и философии. К ним относится «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского²⁸, являющееся самым ранним переводом эллинофильской школы. Труд этот сыграл большую роль в развитии грамматической науки древней и средневековой Армении. Он оказал положительное влияние и на формирование философско-эстетической мысли и терминологии. Такое же значение имел перевод «Книги хрий»—памятника, вобравшего в себя «Риторическое искусство» Афтония и основные положения античной риторики. Перевод этот по установившейся истари традиции приписывается Мовсесу Хоренаци²⁹. Переводчик внес в текст ряд оригинальных вставок, делающих данный памятник частично самостоятельным произведением. Вслед за ними во второй половине V и в начале VI веков были пере-

ведены труды Филона Александрийского (14 произведений, из которых 7 сохранились лишь в армянском переводе), «Введение» Порфирия, сочинения Аристотеля, Платона, о которых мы уже упоминали, а также «О риторических упражнениях» Теона Александрийского³⁰, анонимные комментарии к «Категориям» и «Об истолковании» Аристотеля³¹. В последние годы изданы дотоле не известные переводные памятники: «Определение» Гермеса Трисмегиста³², приписываемый Зенону трактат «О природе»³³, а также два анонимных фрагмента, представляющих собой древние учебные пособия по философии³⁴.

Все эти переводы сделаны с греческого языка. Наиболее важные из них—сочинения Аристотеля, Порфирия, Филона, Платона, а также анонимного комментатора Аристотеля нашли широкое распространение в

²⁵ Քրիստոսեայ Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց, հանդերձ լոյն բնագրու Աշխատութեամբ պրոֆ. Հակոբ Մանանդյանի. Երևան, 1938.

²⁶ Дефектные тексты этих двух комментариев, приписываемых М. Манандяну сирийскому неоплатонику Ямблиху, изданы мхитаристами в сборнике *Մատենագրութիւնք նախնեաց. Կորիւն. Մամբրէ, Գառիթ. Վենետիկ, 1833*, стр. 409—458 и 487—553. Недавно вышел в свет полный критический текст одного из этих комментариев: *Անունն մեկնութիւն Ստորագրութեանց Արխատուէլի*, сводный текст С. Лалафаряна и В. Чалояна, Ереван, 1961. Параллельно с древнеармянским текстом издан наш русский перевод: Анонимное толкование «Категорий» Аристотеля, перевод с древнеармянского и примечания С. Аревшатяна, Ереван, 1961.

²⁷ Հերմեայ Եռամեծի առ Ասկղեպիոս Սահմանք, критический текст и предисловие акад. Я. Манандяна, перевод с древнеармянского С. Аревшатяна, «Вестник Матенадарана», т. 3, Ереван, 1956, стр. 314.

²⁸ Չենոն իմաստասէր, Յաղագս բնութեան. պատրաստեց ճարտարակութեան և գրեց առաջարան Լ. Խաչիկյան, «Մատենադարանի գիտական նյութերի ժողովածու» № 2, Երևան, 1950, էջ 65—98. Нами издан русский перевод текста, см. Трактат философа Зенона «О природе», перевод с древнеармянского, предисловие и примечания С. Аревшатяна, «Вестник Матенадарана», т. 3, Ереван, 1956, стр. 315—342.

²⁹ С. Аревшатян, Два древних философских фрагмента «Ритор. О природе» и «Философские определения», публикация текста, перевод с древнеармянского и предисловие, «Вестник Матенадарана», т. 5, Ереван, 1960, стр. 371—392.

²⁵ Текст издан К. Тер-Мкртчяном и Е. Тер-Минасяном в кн. Des hl. Irenaus Erweis der apostolischen Verkündigung, hrsg. von K. Ter-Mekertschian und E. Ter-Minassianz. Leipzig, 1907.

²⁶ Տիմոթէոսի եպիսկոպոսի Աղեքսանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանական ի ժողովոյն Քաղկեդոնի. ի լոյս ընծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ ծ. վ. (Տէր-Մկրտչեան) և Երուանդ վ. (Տէր-Մինասեանց). Էջմիածին, 1908.

²⁷ Издано К. Тер-Мкртчяном и Е. Тер-Минасяном в кн. Irenaeus Gegen die Heretiker, buch IV und V. Leipzig, 1910.

²⁸ Критический древнеармянский текст параллельно с греческим оригиналом издал Н. Адонц в кн. «Дионисий Фракийский и армянские толкователи», Петроград, 1915.

²⁹ Текст издан мхитаристами в сборнике сочинений Мовсеса Хоренаци, см. *Մովսէսի Խորենացոյ Մատենագրութիւնք*, «Յաղագս պիտոյից». Վենետիկ, 1865, стр. 341—579.

научных центрах древней Армении и оказали существенное влияние на армянскую философскую мысль, вошли в учебные программы школ высшего типа, где, наряду с грамматикой, риторикой и теологией, обучали философии, опираясь на эти переводы.

Наряду с обширной переводческой деятельностью, имевшей очень важное значение для подготовки качественного скачка в философской культуре, деятели эллинофильской школы создали и свои оригинальные труды, знаменовавшие новый этап в развитии армянской философской мысли. Этот этап связан с выходом философии из-под влияния христианской проблематики и превращением в самостоятельную научную дисциплину. Три представителя эллинофильской школы—Давид Керакан (Грамматик), Мовсес Хоренаци и Давид Анахт дают для изучения истории формирования философской науки древней Армении обильный и разносторонний материал. Их труды являются ценнейшими источниками по истории светского направления армянской средневековой философии, направления, внесшего наиболее важный вклад в формирование философской науки.

«Толкование грамматики» Давида Керакана следует отнести к самым ранним оригинальным трудам эллинофильской школы, появившимся, по всей вероятности, вслед за переводом «Искусства грамматики» Дионисия Фракийского во второй половине V века. Данное толкование, как и все последующие произведения подобного рода, представляет собой интересный памятник эстетической мысли. Оно является характерным для ранней эллинофильской школы источником, на основе которого можно судить о симбиозе античного научного образа мышления с христианским, духовным. Труд этот издавался дважды. Первое критическое издание было осуществлено Н. Адонцем³⁵. Однако Н. Адонц не располагал отдельным полным текстом. Он очень умело выделил его большую часть из средневекового компендиума, принадлежащего Иоанну Ерзынкаци (XIII в.). Недавно Г. Джаукян издал полный текст

³⁵ Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915, текст—*Գրաթի փիլիսոփայի Մեկնութիւն քերականի*, стр. 80—124.

этого важного памятника на основе нескольких рукописей Матенадарана³⁶.

Другим ценным первоисточником для данного направления является «История Армении» Мовсеса Хоренаци, в которой наиболее ярко отразились социально-политические воззрения эллинофильской школы. Труд Хоренаци издавался многократно. Критическое издание выполнено М. Абегианом и С. Арутюняном³⁷. Четыре раза он издавался в переводе на современный армянский язык, трижды на русский, дважды на латинский, четырежды на французский, трижды на итальянский, по одному разу на немецкий и венгерский языки³⁸. Лучшим русским переводом является второе, переработанное издание Н. Эмина³⁹. Мовсесу Хоренаци, кроме уже упомянутой «Книги хрий», приписывается также перевод «Повести об Александре Македонском» Псевдо-Каллисфена.

Вершиной философской мысли данного периода является творчество Давида Анахта (Непобедимого), армянского неоплатоника V—VI веков. Воспитанник Александрийской школы неоплатонизма Давид Анахт перенес на армянскую почву высокий профессиональный уровень неоплатонической школы и способствовал окончательному оформлению проблематики и терминологии светского направления древнеармянской философии. Его труды сохранились в греческой и армянской редакциях, кроме «Толкования Аналитики Аристотеля», дошедшей до нас лишь в армянской версии. Главным произведением Давида является трактат «Определения философии», критический текст которого вместе с параллельным русским переводом издан нами в 1960 г.⁴⁰

³⁶ *Գրաթի քերական, Մեկնութիւն քերականի*. Критический текст и предисловие Г. Джаукяна, „Вестник Матенадарана“, т. 3, 1956, стр. 241—264.

³⁷ *Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Մ. Աբեգեան և Ս. Յարութիւնեան. Տփղիս, 1913:*

³⁸ Подробную библиографию см. там же, стр. LIII—LIV.

³⁹ История Армении Моисея Хоренского, новый перевод П. О. Эмина (посмертное издание), М., 1893.

⁴⁰ *Գրաթի Անյաղթ, Սահմանի իմաստասիրութեան, քննական ըր-նադիրը Ս. Արեշատյանի*; Давид Непобедимый (Анахт), Определения философии. Критический текст, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии С. С. Аревшатяна, Ереван, 1960.

Недавно мы опубликовали также критический текст его «Толкования Аналитики Аристотеля»⁴¹. Другой важный труд Давида «Анализ Введения Порфирия» еще не имеет критического издания древнеармянского текста. Его греческая редакция вместе с «Определениями философии» опубликована немецким ученым Адольфом Буссе⁴². К творчеству Давида мы относим также «Толкование Категорий Аристотеля», которое А. Буссе, вопреки фактическим данным и прямым указаниям греческих рукописей, издал под именем Элиаса (Элия)⁴³. Армянский текст на основе единственной и, к сожалению, дефектной рукописи издал Я. Манандян, который, следуя мнению А. Буссе, также опубликовал его под именем Элиаса⁴⁴. Вопрос о принадлежности ему «Толкования Категорий Аристотеля» подробно рассмотрен в III главе данной работы.

Творчеством Давида Анахта и рядом переводных философских текстов второй половины VI века завершается период формирования древнеармянской философской науки. В данном исследовании мы не рассматриваем тексты, приписываемые Петросу Сюнеци, Давиду Харкаци и Хосровику, так как они относятся к более позднему периоду, к VII—IX векам. Не включен в рамки данного исследования и Анания Ширакаци, расцвет творчества которого приходится на вторую половину VII века. Ширакаци широко опирался на философскую литературу V—VI веков и явился основоположником древнеармянского естествознания и точных наук—космографии, астрономии, математики, теории календаря, метеорологии и др. Он сыграл выдаю-

щую роль в развитии естественнонаучного направления философской мысли. Однако все его творчество, очень ценное и важное для освещения истории армянской науки эпохи раннего феодализма, развивалось после того, как завершился процесс формирования философской науки, после того, как она создала предпосылки для отпочкования целых отраслей знания из состава философии и их превращения в отдельные научные дисциплины.

* * *

До создания национальной письменности философская наука Армении находилась в зачаточном состоянии. Приблизительное представление об уровне философского мышления языческого периода можно составить на основе сведений по армянской мифологии, а также скудных данных о науке и литературе рабовладельческой Армении, сохранившихся у древних историков. Интересные сведения имеются также об ученых и писателях—армянах, творивших как в самой Армении, так и в зарубежных культурных центрах на греческом языке.

Языческая Армения в эпоху Арташесидского царства (II—I вв. до н. э.) принадлежала к числу стран, находившихся под сильным влиянием эллинистической культуры. Сохранились сведения о том, что царь Тигран Великий (95—55 гг. до н. э.) и его сын Артавазд II (55—34 гг.) покровительствовали поэтам, артистам и ученым, бежавшим из пределов Римской империи и нашедшим приют в городах Армении. К ним относятся греческие риторы и историки Амфикрат Афинский и Метродор Скепсийский⁴⁵, жившие при дворе Тиграна. Метродор написал историю царствования Тиграна Великого, но она, к сожалению, не дошла до нас. Царь Артавазд сам был видным писателем. Плутарх сообщает, что «Артабаз и Гирод (Артавазд и парфянский царь Оронт.—С. А.) часто устраивали и греческие представления», ибо им обоим «не были чужды греческий язык и литература, Артабаз же даже сочинял трагедии и пи-

⁴⁵ См. Плутарх, Сравнительные жизнеописания, том 2, «Лукулл», XXII, М., 1963, стр. 190.

⁴¹ Գալիք Աճյազը, Մեկնութիւն ի Վերլուծական Արիտաոտէի բնական բնօրրը Ս. Արեշատյանի. Давид Непобедимый, Толкование Аналитики Аристотеля. Критический текст, перевод с древнеармянского, предисловие и примечания С. С. Аревшатяна, Ереван, 1967.

⁴² Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium. Edidit Adolfus Busse. CAG, vol. XVIII, pars 2, Berolini, 1904.

⁴³ Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria, ed. A. Busse. CAG, vol. XVIII, pars 1, Berolini, 1900.

⁴⁴ Մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիտաոտէի, բնօրրը ի իրաւի բնատաարիի. ի լոյս էած Յ. Մանանդեան, Ս. Պետերբուրգ, 1911:

сал речи и исторические сочинения, из которых часть сохранилась»⁴⁶. Языком литературы и науки эллинистической Армении был греческий, и на этом языке писали не только Артавазд, но и другие армянские ученые и писатели той поры.

Известно также, что Лукулл во время своих походов на Армению вывез оттуда в качестве живого трофея видного ратора, «высоко почитаемого за свою ученость», Тирана Армянина (Тиранниона)⁴⁷. В Риме он приобрел широкую известность как знаток греческой грамматики и риторики. В это время из Греции были привезены «сочинения Аристотеля и Теофраста, тогда мало кому известные. Когда библиотека была доставлена в Рим, грамматик Тираннион, как рассказывают, многое привел в порядок, а родосец Андроник, получив от Тиранниона копии привезенных книг, обнародовал их и составил указатели, которыми пользуются и поныне»⁴⁸. По просьбе Цицерона Тиран привел в порядок его богатейшую библиотеку и у него дома открыл грамматическую школу⁴⁹. Следует полагать, что такие же учебные и научные центры существовали и в Армении, где до этого подвизался Тиран.

Для обслуживания нужд царского двора и городов, этих очагов армянской эллинистической культуры, необходима была интеллигенция—ученые, риторы и писатели. Разумеется, эллинистическая образованность не могла обходиться без знания философии. Риторы, как правило, в эту эпоху были одновременно и учителями философии. Программа обучения в риторических школах, помимо риторики, включала также грамматику, поэтику, историю и завершалась философией.

На основе сохранившихся сведений можно утверждать, что и армянские Аршакиды, пришедшие в I в. н. э. на смену Арташесидам, царский двор, высшая

⁴⁶ Там же, «Красс», XXXIII, стр. 263.

⁴⁷ Там же, «Лукулл», XIX, стр. 188.

⁴⁸ Там же, «Сулла», XXVI, стр. 140. См. также Г. Нахапетян, Язык и литература, «Базмавеп», 1927, стр. 170—171 (на арм. яз.).

⁴⁹ Высокую оценку деятельности Тирана дает Цицерон в своих письмах к Аттику и брату Квинту Туллию. См. Цицерон, Письма, том I, М.—Л., 1949, стр. 221, 237, 302; том III, 1951, стр. 45—46.

знать и привилегированные слои общества на протяжении последующих трех столетий в культурном отношении продолжали придерживаться традиций эллинизма. Об этом свидетельствуют памятники материальной культуры той эпохи, надписи на греческом языке, оставленные армянскими властителями, архитектурные памятники, скульптура, мозаика и т. п., выполненные соответственно вкусам и требованиям правящей элиты. Автор «Истории крещения армян» («Истории Армении») Агатангехос говорит даже об одном из поздних Аршакидов—Тиридате III (298—330 гг.), что «он изначально был обучен греческой светской науке, земной мудрости, особенно был искусен в философской премудрости, ибо учился этому»⁵⁰. Разумеется, царь не был исключением, у него были учителя и, наверное, соученики. Эллинистический город древней Армении и многочисленные языческие храмы не испытывали недостатка в образованных людях и жрецах.

Однако от языческого периода, к сожалению, не сохранилось каких-либо памятников философской и риторической науки. В ходе крещения страны были разрушены почти все храмы и преданы огню находившиеся в них манускрипты. Такая же участь постигла и научные центры городов Армении. Автор «Истории крещения армян» сообщает, с какой непреклонностью уничтожались храмы, скульптура и все то, что было связано с язычеством⁵¹. Многие стали жертвой христианского фанатизма. Но даже в этих условиях традиции эллинизма продолжали жить и обретать приверженцев среди новообращенных христианских ученых.

Большой известностью в IV веке пользовался, например, софист и ритор, христианин Проэресий (Паруйр Айказн), выходец из восточных областей Армении, граничащих с Персией. Подробные сведения о нем сообщает его ученик и биограф Евнапий⁵². Проэресий (276—

⁵⁰ Агатангехос (Агафангел), История Армении, Тифлис, 1914, стр. 436 (на древнеарм. яз.).

⁵¹ См. там же, стр. 410—411.

⁵² Εὐνάπιος, Βίαι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν. Parisis, 1859. См. также Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophists, with an English translation by Wilmar Cave Wright, Cambridge,

367 гг.) был учителем императора Юлиана (361—363 гг.).

Славу Прозерсия возвысили два других его ученика— выдающиеся христианские писатели и церковные деятели Василий Кесарийский и Григорий Назианзин. Известно, что Прозерсий возглавлял риторическую школу в Афинах. Половину его учеников составляли армяне-каппадокийцы⁵³. Вне сомнения, что некоторая их часть по окончании обучения возвращалась на родину. Император Гонорий избрал Прозерсия воспитателем престолонаследника и вызвал в Рим. Здесь его талант непревзойденного оратора и учителя риторики нашел всеобщее признание. При жизни ему был воздвигнут памятник с беспрецедентной надписью на пьедестале: «Царица вселенной Рим—царю красноречия» (Regum regina Roma—regi Eloquentiae)⁵⁴.

К числу современников Прозерсия и его учеников— Василия Кесарийского и Григория Назианзина принадлежит и армянский епископ Евстафий Себастиийский, который стоял во главе еретического движения, распространившегося во второй половине IV века в Малой Армении. Он известен как идейный противник Василия Кесарийского, выступивший против официального церковного догмата. Евстафий был видным богословом, но свое теологическое образование ставил на службу не господствующей церкви, а социальному движению городских слоев, принявшему форму арианской ереси⁵⁵. Василий Кесарийский в молодости дружил с Евстафием

и глубоко уважал его за строгий, аскетический образ жизни. Евстафий был опасным для церкви вольнодумцем, не желавшим подчиняться официальным догмам. Вольнодумство Евстафия и его приверженность к античной культуре выражались даже в том, что он стал носить одежду философа, вместо рясы, за что был низложен.

Все эти сведения, однако, могут служить основой лишь для характеристики культурной среды и традиций, которые имелись в Армении до начала V века. Спонтанные попытки создания литературных, религиозных и иных письменных памятников⁵⁶ на иноязычной основе, разумеется, не могли пустить глубоких корней в духовной жизни страны. Эти произведения, будучи предназначены для узкого придворного круга, для касты жрецов, а затем для образованных церковников, недоступные для подавляющего большинства армян, не находили распространения, быстро утрачивались и не оказывали влияния на дальнейшее развитие их интеллектуальной жизни.

Зарождение армянской литературы и философии связано с деятельностью Маштоца и созданной им национальной письменностью.

⁵⁶ О предыстории армянской историографии см., например, работу Г. Х. Саркисяна: Հելենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966:

1961. Райт, касаясь национальной принадлежности Паруйра (Прозерсия) пишет: „He (Prohaeresius) was himself a native of Armenia, that is to say he came from that part of Armenia which borders most closely on Persia“, и далее: „Prohaeresius himself was an Armentian“, p. 480.

⁵³ F. Schemmel, Die Schulzeit des Julians Kaisers, „Philologus“, bd. LXXXII, 1'27, S. 461.

⁵⁴ См. *Εὐσταθίου*, стр. 490. См. также Ф. В. Фаррар. Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви, перевод с английского А. П. Лопухина, т. I, СПб, 1891, стр. 969.

⁵⁵ См. Фаррар, ук. соч., стр. 455, 477—478. См. также I. Խաչիկյանի *Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմությունը*, Երևան, 1951:

ГЛАВА I

НАЦИОНАЛЬНАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ И ПЕРВЫЕ АРМЯНСКИЕ ФИЛОСОФЫ

(Месроп Маштоц, Езник и Егишэ)

1. Социально-политические предпосылки создания армянской письменности

В III—IV веках Армения, уже пережившая античный период своей бурной истории, вступила в полосу внутренних, социально-экономических изменений, имевших решающее значение для ее дальнейшей истории. Именно в это время неглубоко укоренившийся здесь рабовладельческий уклад, а вместе с ним и стародавние, но уже пережиточные формы общинного строя стали интенсивно вытесняться новыми, феодальными формами собственности и, соответственно им, новыми социально-экономическими отношениями. В стране родился общественный слой крупных и средних землевладельцев. Номинально земля принадлежала царю, государству, но фактическим собственником земельных угодий стал новый класс князей-землевладельцев, стоявших, соответственно своему богатству и знатности, на различных ступенях иерархической лестницы. В экономической зависимости от них находился другой основной класс—крестьяне-земледельцы. В руках нарождающегося господствующего класса князей-азатов стала сосредотачиваться экономическая и военная сила. Они постепенно превращались в полновластных хозяев в своих областях и землях, которые становились наследственными

феодальными владениями—вотчинами (*հարկեր*). Хотя царская фамилия и лично царь владели обширными земельными угодьями, однако они не могли конкурировать с экономической мощью нового класса земельной аристократии.

Естественно, эти новые экономические и социальные отношения должны были вызвать и вызвали коренные изменения и в надстройке, нашедшие свое выражение в первую очередь в смене религий. В 311—312 гг. (по традиционно принятой в исторической литературе дате—в 301 г.) при царе Тиридате III Армения приняла христианство как государственную религию вместо отжившего, в новых условиях архаичного политеизма.

К этому времени христианство давно уже утратило свой демократический дух и те уравнивательные тенденции, в которых на самой ранней стадии отразились стремления эксплуатируемых народных низов периода разложения античного общества. Говоря о раннем христианстве и пережитой им эволюции, Ф. Энгельс особо подчеркивает, что оно «было, как небо от земли, далеко от позднейшей закрепленной в догматах мировой религии Никейского собора; там оно совсем неузнаваемо»¹. Оно стало к этому времени идеологией господствующих эксплуататорских сословий.

Армения приняла христианство до Никейского собора, имевшего место в 325 г., но ясно, что уже к началу IV века христианство настолько отошло от первоначального учения и настолько изменило свою социальную сущность, что царствующая династия и нарождающийся класс феодалов-землевладельцев без каких-либо идейных нововведений использовали его в своих классовых интересах для укрепления своей власти над народными массами. Усилия господствующих сословий теперь были направлены на распространение новой религии, насильственно насаждаемой огнем, мечом и крестом. Сперва в Армении, а вскоре и в Византии, Грузии и во многих других странах христианство стало государственной религией, важным инструментом угнетения трудового люда и социальной демагогии, а церковь не замедлила

¹ Ф. Энгельс, К истории раннего христианства. См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, 1936, стр. 419.

занять господствующее положение «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»². Тем не менее принятие христианства, несмотря на все жестокости и разрушения, допущенные в ходе борьбы с язычеством, было прогрессивным явлением и свидетельствовало о близости окончательной победы феодализма, который, по сравнению с рабовладельческим строем, был относительно прогрессивным и давал бóльший простор для развития производительных сил.

Крещение Армении вызвало к жизни и новую общественную прослойку—христианское духовенство, церковных священнослужителей и монашество, которые вскоре обрели и немалую экономическую силу. Значительная часть бывших земельных владений жрецов, храмовые хозяйства, накопленные в языческих святилищах богатства перешли в собственность церквей и монастырей.

Научное, марксистское решение вопроса о роли христианства и армянской церкви в жизни феодальной Армении и ее духовной культуры требует от исследователя разностороннего критического анализа фактов и исторического подхода. «Весь дух марксизма,—писал В. И. Ленин,—вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривать лишь (а) исторически; (б) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории»³.

Конкретно-исторический подход к вопросу о роли новой религии в дальнейших судьбах армянской культуры, критическое рассмотрение данного вопроса в связи с другими явлениями социально-экономической, политической и идеологической жизни Армении IV—V веков приводят к выводу, что принятие христианства сыграло, с одной стороны, важную роль в формировании армянской феодальной культуры, явилось одной из причин создания национальной письменности, но, с другой стороны, оно наложило и глубокий отпечаток на эту культуру, став господствующей формой идеологии, стре-

² Ф. Энгельс, Крестьянская война в Германии. См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VII, стр. 361.

³ В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 49, стр. 329.

мившейся подчинить себе и подавить все другие формы, в той или иной мере отклонявшиеся от христианских церковных требований и установок.

Потребность в национальной письменности, разумеется, нельзя ограничивать лишь насущными нуждами армянской церкви. В первую очередь и главным образом оно было результатом роста национального самосознания, которое в свою очередь свидетельствовало о том, что на протяжении IV века значительно прогрессировал процесс формирования армянской феодальной нации. Однако в том же IV веке, когда в результате междоусобной борьбы и центробежных устремлений князей-нахараров и сопротивления церкви оказались бесплодными усилия династии Аршакидов по централизации государственной власти, Армения, оказавшаяся к тому же в тяжелом международном положении, в 387 году подверглась разделу между Сасанидским Ираном и Восточно-Римской империей. Несмотря на это процесс формирования армянской феодальной нации не был прерван, так как он опирался на новые, переживавшие подъем феодальные социально-экономические отношения. Раздел страны, как известно, не удовлетворил аппетиты персидских и византийских экспансионистов. Через четыре десятилетия, в 428 году, Армянское царство Аршакидов утратило последние остатки номинальной власти и было упразднено Сасанидами. Страна стала управляться марзпаном—наместником, непосредственно назначаемым персидским двором.

Однако раздел страны, с другой стороны, еще с конца IV века выдвинул на повестку дня вопрос национальной самозащиты, который закономерно привел армянских государственных и духовных деятелей к идее консолидации сил народа, подвергшегося насильственному разделу, и организации внутреннего сопротивления.

Именно в этот период на арену политической и культурно-идеологической жизни армянского народа поднимается и начинает играть одну из важных социальных ролей новая сила. Армянская церковь, ставшая мощной опорой победившего феодального строя и сама уже представлявшая внушительную экономическую и политическую силу, в условиях агонизирующей древней

государственности возглавила дело консолидации расколотого армянского общества. В целях усиления своего идеологического влияния на широкие народные массы передовые представители духовного сословия, ясно сознавая требования времени, стремятся отказаться от принятых церковью, но недоступных народу греческого и сирийского языков, тем самым одновременно желая закрыть эти удобные каналы перед просочившимся в страну инородным духовенством, служившим проводником враждебных иностранных политических влияний. Для этого необходимо было армянский язык сделать официальным языком церкви, чтобы отправлять богослужение и проповедовать народу на понятном ему языке. Но это было невозможно осуществить, не имея богослужбных книг на родном языке, не имея базы для их перевода на армянский. Этой базой, основой основ литературы мог быть алфавит, отвечающий фонетическим особенностям армянского языка. Поставленная самим ходом общественного развития задача, обостряемая политической ситуацией и усилением роли церкви, в сложившихся к началу V века условиях с неизбежностью и поставила вопрос об алфавите, без которого нельзя было думать о вытеснении из официального обихода греческого и сирийского языков. Так возникает острая необходимость в армянской национальной письменности.

Идя навстречу этой назревшей социальной потребности, выдающийся ученый и духовный деятель Месроп Маштоц (362—440 гг.) создал армянский алфавит, открыв тем самым широкие перспективы для развития армянского языка, литературы и вообще духовной культуры. Как сын своего времени, Маштоц, несомненно, в первую очередь стремился созданием письменности способствовать распространению христианства и сделать новое религиозное учение понятным широким народным массам, которые под давлением государственной власти вынуждены были отказаться от своих старых богов, формально принять новую веру, не разбираясь в его содержании.

Создание письменности непосредственно было связано с широкой проповедью христианского вероучения на родном языке, его внедрением в сознание народа, то есть связано с задачей, в осуществлении которой кровно

были заинтересованы господствующие сословия. Выражением этого настоятельного требования феодальных слоев являлось деятельное участие в создании письменных влиятельных представителей феодальной верхушки—царя Врамшапуха и католикоса Саака Партэва.

В условиях неуклонного ослабления и распада Аршакидского царства и усиления центробежных устремлений нахараров армянская церковь, в целях сплочения жизнеспособных сил нации, стремилась опереться на единственно надежную силу—широкие народные массы. Она, церковь, в этих новых условиях становилась государством в государстве. Волею сложившихся обстоятельств она превращалась в авторитетного политического представителя страны, с которым вынуждены были считаться и захватчики, и соседние государства. Церковь была наделена судебными функциями, активно вмешивалась в различные вопросы общественной жизни и все более забирала в свои руки бразды правления идеологической, духовной жизнью страны. Нужду в собственных письменных и литературе больше всех и в первую очередь испытывал тот социальный слой Армении, в руках которого оказалась монополия идеологической работы, а именно духовенство. И если созданием алфавита увеличивалась сила и самостоятельность церкви, то тем самым решался и один из важных вопросов развертываемой борьбы за сохранение или восстановление национальной независимости.

В ту эпоху идеологическая и политическая борьба как внутри страны, так и против внешних врагов очень часто выражалась в форме столкновения религиозных учений. Изобретение алфавита рассматривалось самим Маштоцем и его современниками как средство для защиты своей «правильной веры» и опровержения чужеземных «ложных» учений⁴. А какие жизненные, земные, то есть общественные и политические интересы того времени находили свое выражение в этих «правильных» и «ложных» учениях и верах, известно из многочисленных дошедших до нас как армянских, так и греческих, персидских и сирийских источников той эпохи. И это не

⁴ См. Корюн, Житие Маштоца, перевод Ш. Смбацяна и К. Меллик-Оганджяна, Ереван, 1962, стр. 95—100. 116.

только в религиях, различных по своим исходным философским позициям, но и зачастую внутри одной и той же религии, получавшей различную окраску и понимание в различных странах и у приверженцев разных политических течений одной и той же страны, одного и того же народа.

Изобретение Маштоцем армянского алфавита было целиком осознанным актом, диктуемым исторической ситуацией, жизненными интересами страны и народа. Но этот акт, разумеется, был опосредован потребностями церкви и религии, через которую, по выражению современников, можно было приобщиться к «истинной мудрости и свету», «познать мудрость и наставление, понять изречения разума»⁵.

2. Становление армянской литературы и тенденции развития христианской книжности

После создания алфавита в Армении разворачивается широкая учебно-просветительная и литературная деятельность. Саак Партэв, Месроп Маштоц и их сподвижники открывают множество школ для обучения молодежи, а наиболее способных по окончании учебы посылают в Византию, Сирию и Александрию для углубления знаний, изучения греческого и сирийского языков и перевода необходимых книг на армянский язык. В то же время Саак Партэв вместе с Маштоцем налаживает переводческую работу в самой Армении.

Переводчики, естественно, в первую очередь приступают к переводу Библии. Еще в 405 году во время своего пребывания в Самосате, непосредственно по завершении создания армянских письмен, Месроп Маштоц взялся за перевод Библии, но перевел там лишь «Притчи Соломоновы». Основную тяжесть в этом труднейшем для новорожденной переводческой школы деле взял на себя Саак Партэв, который в 405—409 годах перевел Библию, по всей вероятности, большую часть Ветхого и Нового заветов с сирийского на армянский. Этим переводом довольствовались на протяжении примерно 25 лет, до 432 года, когда из Константинополя вернулись

⁵ Там же, стр. 92.

Езник Кохбацц, Корюн, Овсеп Палнаци и Левонд (Гевонд), которые привезли с собой отборный экземпляр греческого текста Библии—Септуагинты (Семидесяти толковников). Саак Партэв, Месроп Маштоц вместе с Езником приступают к сличению имеющегося армянского перевода с текстом Септуагинты и на его основе фактически осуществляют второй перевод Ветхого завета, а также уточняют перевод Нового завета на основе точного и проверенного греческого текста. И этот окончательный перевод, выполненный наиболее искусными и широко образованными «святыми переводчиками», основоположниками армянской литературы и зачинателями нового культурно-просветительского движения, становится мерилом чистоты языка и стиля для классического древнеармянского языка «грабара». В мировой литературе, в сравнении с другими переводами Библии, он признан «царицей переводов»⁶.

Перевод Библии сыграл большую роль в развитии древнеармянской литературы и науки. Этот перевод, зафиксировав уже достигнутый высокий уровень развития армянского языка, стал одним из важных средств в его превращении в общенациональный литературный язык, дал официальное признание живому разговорному языку и тем самым придал ему силу национального письменного языка, поддерживаемого и применяемого государством, церковью и господствующими сословиями армянского феодального общества. Своим авторитетом Библия ввела армянский язык в число других литературных языков того времени и помогла покончить с иноземным духовным засилием. Разговорный армянский язык того времени стал официальным языком церкви, и когда в 428 году после длительной агонии окончательно пало Аршакидское армянское царство, церковь стала своего рода связующим звеном между персидской и византийской частями Армении, а армянский литератур-

⁶ См. М. V. de La Croze, *Thesaurus epistolici Lacroziani*, Leipzig, 1746, III, 3. Эту оценку французского арменоведа Лакроза разделяют и многие европейские ученые—Сен-Мартен, Шредер, Геттингер и др. См. М. Тер-Мовсисян, *История перевода Библии на армянский язык*, СПб, 1902, Г. Зарбанальян, *Библиотека древнеармянских переводов*, Венеция, 1889 (на арм. яз.).

ный язык через церковные каналы продолжал выполнять функции общегосударственного языка. Основанные почти во всех провинциях разделенной страны школы и монастыри быстро распространили национальную письменность, разбудили к духовной жизни различные слои общества и, вобрав в ряды духовенства многих одаренных людей, положили начало широкому культурному движению, которое раздвинуло узкие церковные рамки и стало выразителем пробудившегося самосознания армянского народа.

При оценке значения перевода Библии, как первого памятника, появившегося на армянском языке после создания национального алфавита, необходимо подчеркнуть, что он оказал значительное влияние почти на все области умственной жизни армян. По своему содержанию и широкому, энциклопедическому характеру Библия затрагивала все области общественного сознания того времени—мораль, право, философию, историографию, общественно-политическую мысль, художественную литературу и т. п. Переводчики Ветхого и Нового заветов совершили и первую серьезную попытку по созданию армянской терминологии этих многообразных отраслей знания.

Перевод Библии стал одним из краеугольных камней по существу совершенно новой школы образования, через горнило которой должен был проходить любой грамотный человек. Если учесть тот авторитет и силу, которые в феодальном обществе имела церковь, а также тот непреложный факт, что в руках церкви находилось все школьно-образовательное дело, то станет ясной роль Библии в развитии средневековой литературы и науки, особенно в эпоху раннего феодализма. Образ мышления почти всех авторов этого времени, за редкими исключениями, был пронизан содержанием Священного писания. Единственно грамотным сословием в данную эпоху было духовенство, неизменно условием принадлежности к которому было знание Библии. Любой ученый, а такими могли быть лишь монахи и иные священнослужители, был обязан согласовывать свои мысли с положениями Библии, а любое расхождение с ними рассматривалось как преднамеренная или невольная ересь. Это обстоятельство, разумеется, чрезвычайно сковывало

свободное развитие мысли и превращало науку в служанку церкви, в комментатора библейских тезисов и придаatok теологии.

Печать церковного, богословского мышления уже стояла в переводимых памятниках. Она нашла свое выражение и в выборе соответствующей литературы, подлежащей переводу в первую очередь и, естественно, уже в первых оригинальных произведениях армянских авторов.

В промежутке между первым и вторым, окончательным переводом Библии, то есть с 410-х до 440-х годов, армянские переводчики, в основном с греческого, реже с сирийского, переводят целый ряд памятников церковной литературы для удовлетворения насущных потребностей духовенства, почувствовавшего в связи с упадком и гибелью царской власти усиление своей роли и выдвижение на первый план церкви как национального института в глазах общества и иноземных правителей.

Для изучения идеологической атмосферы, в которой развернулась литературная деятельность армянских переводчиков и авторов этой начальной стадии армянской письменности, небезынтересно остановиться на тех произведениях, которые были переведены в промежутке 405—439 годов, а затем с 440 по 462 год, то есть до известной даты, когда завершается период создания оригинальной и переводной литературы на так называемом классическом древнеармянском языке. Приводя нижеследующий список, мы отмечаем некоторые даты переводов, установленные за последние 60—70 лет арменоведческими историко-филологическими исследованиями. Список этот включает наиболее известные произведения, входящие в библиотеку классического габара, и не претендует на исчерпывающую полноту:

1. Библия (первый перевод, с сирийского, выполнен в 405—409 гг. Сааком Партэвом при участии Месропа Маштоца. Второй, окончательный перевод с греческого текста «Септуагинты», сличенный с сирийским текстом «Пешитты», выполнен в 432—435 гг. Сааком Партэвом при участии Маштоца, Езника Кохбаци и др.).

2. Служебники (*Պատմություն*) *Василия Кесарийского* и *Иоанна Златоуста* (пер. с греч.).

3. Речи и толкования различных частей Библии *Иоанна Златоуста* (пер. с греч.).

4. Пятнадцать духовных речей *Афанасия Александрийского* (пер. с греч.).

5. Толкование «Книги Бытия» и «Посланий Павла», «Слово о св. Троице», письма к Нестору и 12 проклятий *Кирилла Александрийского* (пер. с греч.).

6. «Предисловия и толкования Деяний Апостолов и Посланий апостола Павла» *Евталия* (пер. с греч.).

7. «О 24 Посланиях к евреям» *Иеронима* (пер. с греч.).

8. «Церковная история» *Евсевия Кесарийского* (пер. с сирийск., выполнен в 416—420 гг. по поручению Месропа Маштоца).

9. «О кончине пророков» *Епифания Кипрского* (пер. с греч.).

10. Речи *Севериана Гавальского* (пер. с греч.).

11. Сочинения *Евагрия Понтийского* (пер. с греч., многие речи и толкования Евагрия сохранились лишь в армянском переводе).

12. Речи *Евсевия Эмесского* (пер. с греч.).

13. «Книга о посвящении в сан» («Катехизис») *Кирилла Иерусалимского* (пер. с греч.).

14. Толкования и речи *Ипполита Бострийского* (пер. с греч.).

15. «Беседы на Шестоднев», речи, толкования и наставления *Василия Кесарийского* (пер. с греч.).

16. «Апология христианской веры» *Аристиды Афинского* (пер. с греч., выполнен, по всей вероятности, в 420—430 гг.).

17. «Хроника» *Евсевия Кесарийского* (пер. с греч., выполнен в 430-х гг., греческий оригинал не сохранился).

18. Речи и послание *Прокла, епископа Константинопольского* Сааку Партэву и Месропу Маштоцу (пер. с греч., 430-е годы).

19. Два послания *Акакия, епископа Мелитенского* Сааку Партэву и М. Маштоцу, 430-е гг.).

20. Толкования различных частей Библии, речи и молитвы *Ефрема Сирина* (пер. с сирийск., многие из них сохранились лишь в армянском переводе).

21. «Мученичество св. апостола Фаддея и св. девы Сандухт» (пер. с сирийск., выполнен предположительно

в 432 г. католикосом Самуэлом, сирийцем, посаженным персами на патриарший трон вместо Саака Партэва).

22. «О свободе воли» («О самовластии») *Мефодия Олимпийского* (пер. с греч., сохранилась большая часть текста в сочинении Езника «Опровержение лжеучений»; греческий оригинал не сохранился; перевод, по всей вероятности, выполнен самим Езником в 440-х гг.).

23. «Против ересей» («Panarion») *Епифания Кипрского* (пер. с греч., сохранились фрагменты в «Опровержении» Езника).

24. «Опровержение всех ересей» («Philosophumena») *Ипполита* (частичный перевод, использованный Езником в его «Опровержении»).

25. «О Рождестве Христовом», «О Благовещении» и др. сочинения *Григория Чудотворца*, епископа Неокесарийского (пер. с греч.).

26. Речи и проповеди *Афраата, прозванного Мудрым Персом*, приписанные *Якову Нисибинскому* (пер. с сирийск.).

27. Речи *Зеноба (Зиновия) Амидского* (пер. с сирийск.).

28. «Слово» *Айиталы Эдесского* (пер. с сирийск.).

29. Речи и толкования *Григория Назианзина* (пер. с греч.).

30. Проповеди, речи и панегирики *Григория Нисского* (пер. с греч.).

31. Каноны, установленные церковными соборами в Антиохии, Гангре, Лаодикее, Неокесарии и Никее (пер. с греч., выполнены, вероятно, в 430—440-х гг.).

32. Пять апокрифических текстов—«Послание Пилата императору Тиберию», «Христос перед Понтием Пилатом», «Письмо Абгара, царя города Эдессы», «Послание Якова к Кондратию», «Поучения апостолов» (пер. с греч., кроме «Письма Абгара», переведенного с сирийского).

33. Жития отцов церкви и мученичества святых (переводы осуществлялись как с греческого, так и с сирийского на протяжении всей первой половины V века). Последний памятник агиографической литературы—мартирологический сборник *Маруты Майферкатского* «Мученики Востока», переведен с сирийского в конце 450-х и начале 460-х годов Абраамом Зенакаци (Испо-

ведником) в персидской ссылке. После восстания 451 года вместе с другими церковными деятелями заключенный в тюрьму, а затем сосланный в Персию Абраам по просьбе томившихся с ним нахараров и священников перевел указанный сборник и по окончании ссылки в 462—463 годах привез его в Армению. Этот перевод считается последним в ряду классических древнеармянских памятников письменности.

Такова в целом картина переводной литературы, созданной примерно за полвека напряженного труда школой переводчиков и первыми подвижниками армянской письменности. Названия переводимых памятников говорят сами за себя. Все они имеют религиозное содержание, связаны с проповедью, защитой и обоснованием христианской веры и опровержением несовместимых с христианством философских концепций, популяризацией церковных догм и истории церкви, восхвалением ее деятелей и мучеников, не говоря уже о самой Библии, Служебнике и т. п. книгах, имевших непосредственно служебное, ритуальное назначение.

На фоне этой обширной переводной литературы вырисовывается определенный план, который был принят к руководству школой переводчиков. Все обилие переводных памятников можно четко распределить по восьми разделам широко распространенной в то время классификации христианской науки и письменности:

- 1) библика,
- 2) герменевтика,
- 3) апологетика,
- 4) литургика,
- 5) патристика,
- 6) мартирология и агиография,
- 7) каноника,
- 8) история⁷.

Рассмотрение армянской письменности первой половины V века в аспекте этой классификации говорит о том, что литературно-переводческая работа велась древнеармянскими книжниками не стихийно, а по заранее намеченному плану и преследовала определенную

⁷ См. Н. Акинян, Классический период древнеармянского языка, Вена, 1932, стр. 26—27 (на арм. яз.).

цель—посредством переводов в возможно кратчайший срок создать предпосылки для развития национальной церковной литературы, необходимой для укрепления позиций армянской церкви.

Согласно этой программе христианской книжности, положенной в основу деятельности древнеармянской переводческой школы Сааком Партэвом и Месропом Маштоцем, в первую очередь, необходимо было осуществить перевод Библии, сложного и многослойного по структуре памятника, являющегося фундаментом официально принятой религии. Таким образом, первый пункт программы—библика, начавшийся осуществляться непосредственно по созданию армянских писем, являлся одним из наиболее важных. Он находился в центре внимания на протяжении почти трех десятилетий, пока не был осуществлен окончательный перевод⁸.

Вторым пунктом этой программы являлись толкования различных частей Библии, ее Ветхого и Нового заветов, необходимые для правильного, с точки зрения церковных авторитетов, понимания сущности и важнейших положений св. Писания и вообще христианского вероучения. Данный раздел программы—герменевтика, начал осуществляться почти одновременно с первым пунктом. За 40—50 лет деятельности школы было переведено большое множество комментаторских трудов признанных отцов церкви, таких, как Василий Кесарийский, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский и др.

С герменевтикой тесно смыкалась апологетика—третий пункт программы,—целью которой была защита христианского учения от языческого мировоззрения, древнегреческих философских концепций и одновременно философское обоснование и оправдание христианства в борьбе с другими религиями. По линии апологетики были переведены труды Аристиды Афинского, Ипполита, Мефодия Олимпийского, Епифания Кипрского и др. В сочинениях апологетов наиболее ярко выражалась философия христианства, противопоставлявшая себя античной философии, в особенности материалистическим учениям. По пути, проложенному греческими апологе-

⁸ См. М. Тер-Мовсесян, История перевода Библии на армянский язык, СПб, 1902.

тами, пошли и первые армянские мыслители Месроп Маштоц и Езник, обильно использовавшие их положения и целые отрывки в своих оригинальных трудах.

Далее, согласно вышеуказанной программе, переводы группируются по следующим разделам: *литургические* произведения (служебник, часослов и т. п.), *патристика* (морально-этические сочинения, речи, послания и поучения отцов церкви), *мартирология и агиография* (жития святых отцов и мученичества христианских подвижников, погибших за веру), *канонические* произведения (постановления и каноны церковных соборов и отдельных деятелей церкви), *исторические* произведения, освещающие как историю христианской церкви, так и историю различных стран и народов.

Эта богатая и разнообразная переводная литература сыграла большую роль в становлении армянской христианской философии. Она явилась своеобразной школой для создания оригинальных памятников, способствуя как кристаллизации идей и понятий своего времени, так и зарождению соответствующей армянской терминологии.

Если в первой половине 55-летнего периода (405—460 гг.), то есть примерно до 430-х годов, почти все внимание армянских деятелей было сосредоточено на переводах, то во второй половине, уже с 30-х годов V века, и особенно в 40-х годах, когда основная часть намеченных переводов была выполнена, на литературной арене появляются оригинальные произведения армянских авторов, написанные на том же классическом древнеармянском языке, который характерен и для переводов указанного древнейшего периода.

Из оригинальных трудов древнеармянских авторов к периоду до 430-х годов можно отнести: *Каноны Саака Партэва*, *«Вопрошения Григора Партэва»*, *«Многовещательные»* (многозначительные) *речи»* (*ՅՅԵԲԻՐԱՄԱՐԻՆԻ ԳԻՐԻՔ*).

К оригинальным памятникам письменности 430-х годов относятся: *Послания Саака Партэва* (два ответных письма епископам Проклу и Акакию), *«История крещения армян»* (первоначальная редакция «Истории Армении», обнародованная под псевдонимом Агафангела).

В 440-х годах были написаны: *«Житие Маштоца»*

Корюна (443—447 гг.), *Каноны Шаапиванского собора* (444 г.). *«Опровержение лжеучений» Езника Кохбаца* (448—450 гг.).

Все эти древнейшие оригинальные памятники армянской письменности соответствуют программе, положенной в основу и переводческой деятельности. Их можно сгруппировать по следующим разделам христианской книжности:

Апологетика—«Многовещательные речи»; частично «Почтение Григора Лусаворича», отдельной книгой входящее в «Историю» Агафангела; «Опровержение лжеучений» Езника Кохбаца.

Патристика—«Вопрошения Григора Партэва»; «Послания Саака Партэва»; «Почтение Григора Лусаворича».

Каноника—«Каноны Саака Партэва»; «Каноны Шаапиванского собора».

Агиография и мартирология—«Житие Григора Лусаворича», «Мученичество св. Рипсимэ и Гаянэ», являющиеся составными частями «Истории» Агафангела; «Житие Маштоца» Корюна.

Литургика—Духовные гимны и молитвы М. Маштоца и Саака Партэва.

Исторические сочинения—«История» Агафангела без вышеотмеченных частей; частично к историческому жанру относится и «Житие Маштоца» Корюна.

Из восьми разделов классификации, кроме библики, которой не было в оригинальной литературе, отсутствует лишь герменевтика—толкование книг св. Писания. В начальный период армянской письменности довольствовались переводами толкований признанных авторитетов в этой области—сочинениями Василия Кесарийского, Иоанна Златоуста и других. Этот жанр церковно-догматической литературы начал развиваться в Армении несколько позднее, со второй половины V века, но занял важное место в литературе в VI—VII веках, когда споры вокруг природы Христа между монофизитами и диофизитами приобрели особую остроту, когда армянская церковь, уже официально отмежевавшаяся от постановлений Халкедонского собора и провозгласившая догмат монофизитизма, нуждалась в

теоретическом обосновании своей догматики в борьбе с византийской церковью.

3. Литературное наследие Месропа Маштоца

Для истории формирования армянской философии из вышеотмеченных памятников древнейшего периода особый интерес представляют три произведения—«Многovesщательные речи», «Поучение Григора Лусаворича» и «Опровержение лжеучений», входящие по своему жанру в разделы патристики и апологетики. Таковыми они выступают и при их рассмотрении с точки зрения содержания, идейной направленности. Последнее обстоятельство дает основание относить их к патристике как философскому направлению, распространенному как на Востоке, так и на Западе в III—V веках.

Прежде чем перейти к конкретному анализу воззрений первых армянских мыслителей и их роли в развитии армянской философии, необходимо остановиться на вопросе об авторской принадлежности «Многovesщательных речей» и «Поучения Григора Лусаворича».

Как известно, по традиции «Многovesщательные речи» исстари были приписаны основоположнику армянской церкви Григору Лусаворичу (Григорию Просветителю), жившему в последней четверти III и первой четверти IV века. Однако авторство Григора Лусаворича не без основания было подвергнуто сомнению известным немецким арменоведом П. Феттером, который в своем исследовании «Св. Месроп—апостол Армении»⁹, опубликованном в 1883 г., говоря о проповеднической и литературной деятельности Месропа Маштоца, впервые обратил внимание на один важный факт в биографии Маштоца, написанной его учеником и сподвижником Корюном.

Рассказывая о последнем периоде жизни Маштоца, его биограф сообщает, что уже не будучи в состоянии совершать поездки по стране с целью проповеди хри-

⁹ Издано в серии Nirschl, Patrologie, III. Mainz, 1883. §§ 239—241, стр. 215—227. Имеется также армянский перевод в книге «Հայկական աշխատութիւնք հայազգէտ Պ. Ֆետտերի», թարգմ. Յ. Տաշևան, Վրեննա, 1895, էջ 64—78:

стианства. Маштоц начал говорить с народом посредством назидательных речей и проповедей. Об этих письменных речах Корюн говорит, что Маштоц «начал составлять и сочинять *многovesщательные, легкодоступные, преисполненные дара, многозначительные речи*,... насыщенные всеми преимуществами истинной веры евангельской»¹⁰. Это указание биографа-современника непосредственно связано с интересующим нас памятником—«Многovesщательными речами», приписанными Григорию Просветителю, по всей вероятности, с целью поднятия их авторитета.

«Ճառս յաճախողին» (многovesщательные речи), которые, согласно Корюну, писал Маштоц, и «Հաճախողացոյն ճառք արքայ հորն մերոյ Գրիգորի Լուսավորիչի» («Многovesщательные речи св. отца нашего Григория Просветителя»), по всей вероятности, адекватны. Эти речи были написаны Месропом Маштоцем и приписаны Григорию Просветителю. Таков вывод П. Феттера, к которому впоследствии присоединился и признанный авторитет в области древнеармянской литературы акад. М. Абемян¹¹.

П. Феттер, однако, не ограничивается лишь вышеприведенным указанием Корюна. Он доказывает, что «Многovesщательные речи» не могли быть созданы в начале IV века—во времена Григория Просветителя, во-первых, потому, что в них (речи II, V, VI) о природе святого духа автор говорит, целиком следуя постановлениям Константинопольского собора 381 года, чего, разумеется, не могло быть, если бы их автором пришлось признать Григория Просветителя. В речах нет ни малейшего намека на постановления и догмат Халкедонского собора 451 года по вопросу о природе Христа. Со своей стороны добавим, что в них не отражены также постановления Эфесского собора 431 года. Следовательно, продолжает П. Феттер, речи созданы до 451 года—после 380-х годов. Но на сколько лет позже? Здесь выступает второй важный довод: в речах все места, взятые из Библии,

¹⁰ Корюн, Жизнь Маштоца, стр. 21, по венецианск. изд. 1833 г. (на древнеарм. яз.). См. также русский перевод, стр. 111.

¹¹ См. М. Абемян, История древнеармянской литературы, Ереван, 1944.

лии, приводятся в том древнеармянском переводе, который был осуществлен после 405 года, а не в той окончательной редакции, которая была осуществлена в 432—435 годах. Автор речей хорошо знает св. Писание и, возможно, является одним из его переводчиков. И, наконец, третий, наиболее важный, довод, еще более суживающий хронологические рамки: автор речей выступает против идеологии зороастризма и говорит о персах как о варварском, неверном народе (речи IV и VIII), угрожающем христианству. Эта опасность начала нарастать в 420-х годах.

Именно на этих годах и останавливает П. Феттер свое внимание, поскольку на 20-е годы V века недвусмысленно указывает следующий факт: автор речей говорит об армянских Аршакидах в таком тоне, который приличествовал им перед самым падением. «Если они не образумятся и не обратятся к добру, то удостоятся еще большей кары от Господа... и они за свои грехи будут наказаны по справедливости» (речь XX)¹². Данное предостережение, как правильно указывает П. Феттер, могло относиться лишь к последнему представителю армянской Аршакидской династии—царю Арташесу IV (422—428 гг.). В отличие от своих близких предшественников—Врамшапуха I, оказывавшего всемерную поддержку Сааку Партэву и Месропу Маштоцу во всех их благородных начинаниях, и царя Хосрова III, на протяжении почти 20 лет томившегося в персидском плену,—последний армянский Аршакид, царь Арташес IV вел распутный образ жизни и был настолько ненавистен всем, что армянские нахарары сами потребовали у персов убрать его. Вышеупомянутое предостережение прямо указывает на то, что речи, приписанные Григору Провсвтителю, могли быть написаны лишь в 420-х годах, а их автором, учитывая важное сведение Корюна о речах его учителя, мог быть лишь Месроп Маштоц.

Мы полностью разделяем доводы П. Феттера и на основе вышеприведенных фактов также считаем, что «Многовещательные речи» написаны Месропом Маштоцем в 420-х годах, и поэтому при анализе его философ-

¹² Յանախապատոմ ճարք, հրատ. Ա. Տեր-Միրելյանի, Էջմիածին, 1894, էջ 238:

ских воззрений используем указанный памятник—один из первых плодов оригинальной армянской мысли.

Литературная и философская продукция Маштоца, однако, не ограничивается лишь вышеуказанным памятником. Вскоре после выхода в свет исследования П. Феттера была опубликована интересная работа другого известного армениста Б. Саргисяна «Агафангел и его многовековая тайна»¹³. Последний, не соглашаясь с выводами П. Феттера, выдвигает другую точку зрения, согласно которой указание Корюна касается не «Многовещательных речей», а «Поучения Григора Лусаворича», входящего в состав «Истории» Агафангела¹⁴. По нашему мнению, возражения Б. Саргисяна не вполне резонны. Сопоставление обоих произведений убеждает в том, что указание Корюна не следует рассматривать как альтернативу при определении авторской принадлежности этих двух памятников и взамен одного выдвигать другой. Общность мыслей, стиля изложения и идейной направленности этих двух произведений дает основание полагать, что оба они вышли из-под одного пера. Мы думаем, что слова Корюна в полной мере относятся и к «Поучению». Так что, на наш взгляд, прав П. Феттер, на основании своих веских доводов утверждающий, что слова Корюна о литературной деятельности Маштоца относятся к «Многовещательным речам», но прав также Б. Саргисян, на основе подобных же доводов считающий, что Корюн имел в виду «Поучение Григора Лусаворича», написанное Месропом Маштоцем. Здесь нет противоречия, оба эти произведения с полным основанием могут быть отнесены к творчеству одного и того же писателя.

Если Б. Саргисян говорит о том, что загадку автора «Истории» Агафангела можно разрешить, лишь разобравшись в сложной структуре этого произведения, подвергнувшегося последующей редакции (а при этой редакции в него вошли целые фрагменты из трудов более поздних авторов, в частности, самого Корюна), то Н. Я. Марр выдвигает смелую и интересную догадку о

¹³ Բարսեղ Սարգսեան, Ագաֆանգելոս և իւր բազմադարեան գաղտնիքը, Վենետիկ, 1890:

¹⁴ Там же, стр. 400—408.

том, что *вся* «История» Агафангела, ее первоначальная редакция, по всей вероятности, написана Маштоцем¹⁵. Он также приходит к выводу что труд «Агафангела» впоследствии подвергался редакции, но что в его основе остался первоначальный текст, относящийся к первой половине V века и говорящий в пользу авторства Маштоца. Об этом, на наш взгляд, говорят также слова автора, скрывшего свое имя под псевдонимом Агафангела («Благого Вестника»), который, выдавая себя за современника Григора Лусаворича и Тиридата III, в иносказательной форме сообщает о событиях, происходивших в конце IV и начале V века. Как бы ни старался автор скрыть свое подлинное лицо и выдать себя за современника событий первой четверти IV века, иносказательные места и намеки, а также изложение догматов веры, установленных Константинопольским (381 г.) и Эфесским (431 г.) соборами, говорят о том, что автор данного произведения писал свой труд на целое столетие позже описываемых им событий, а именно в первой трети V века. Наиболее подходящей кандидатурой в данном случае мог быть Месроп Маштоц—выдающийся проповедник-апологет и основоположник армянской письменности.

В 20—30-х годах V века, когда возглавляемая Маштоцем и Сааком Партэвом школа уже осуществила перевод ряда важных памятников, перед деятелями зарождающейся армянской литературы во весь рост встала задача создания аналогичных по содержанию и жанру произведений, непосредственно связанных с армянской действительностью. Особенно остро ощущалась нужда в памятниках, освещающих историю армянской церкви, ее известных деятелей и мучеников, ее кредо. «История Агафангела» и является первой попыткой создания такого труда. При жизни Маштоца вряд ли кто-нибудь из его учеников отважился бы создать догматическо-философский труд, излагающий идеологические основы армянской церкви, ее историю и значение в судьбах страны. Что же касается другого корифея

церкви и письменности Саака Партэва, то он был предельно перегружен переводческой деятельностью и церковно-административными обязанностями католикоса.

Помимо вышеприведенного указания Корюна о литературно-проповеднической деятельности Маштоца, в его «Житии» имеется и другое важное сведение. Оно касается пребывания Маштоца в Западной (Византийской) Армении. Корюн говорит о том, что его учитель при посещении Константинополя получил согласие на распространение своего изобретения на армянских землях, отошедших к Византии, и использовал удобный повод для того, чтобы, «получив (из царской библиотеки.—С. А.) множество боговдохновенных книг отцов церкви, переполнить глубины учения»¹⁶. Пребывание Маштоца в Константинополе и Западной Армении относится к 422—423 годам, то есть примерно к тому периоду, когда были написаны «Многovesщательные речи» и «Поучение Григора Лусаворича», если не *вся* «История Агафангела». А в них обильно использованы «боговдохновенные книги» древних христианских авторов, догматы первых двух вселенских соборов, труды апологетов, отцов церкви и т. д. В свете этих фактов и второе указание Корюна следует рассматривать как имеющее прямое отношение к литературной деятельности Маштоца. Свои произведения основоположник армянской письменности из определенных соображений или из прирожденной скромности опубликовал не под своим именем. Такая практика существовала среди христианских авторов. Вспомним хотя бы книги Нового завета, где большинство произведений не принадлежит тому автору, имя которого стоит в заглавии, или же сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита, написанные в конце V века, но приписанные мученику I века св. Дионисию Ареопагиту.

«Многovesщательные речи» и «Поучение Григора Лусаворича» написаны в 420-х годах выдающимся проповедником, прекрасно знакомым как с армянской действительностью, так и с древней христианской лите-

¹⁵ См. Н. Я. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием, «Записки Восточного отд. имп. русского археологического общества», том XVI, СПб, 1905, стр. 157 и 182.

¹⁶ Корюн. Житие Маштоца, изд. М. Абеяна, Ереван, 1941, стр. 67 (на древнеарм. яз.). См. также русский перевод, стр. 105.

ратурой. Именно Маштоц был тем подвижником и проповедником, который изгонял из медвежьих углов Сюника и Гохтна еще сохранившихся язычников, искоренял секты борборитов, мессальян и несториан, распространял по стране свои речи и проповеди в защиту христианского учения.

Все приведенные данные и соображения говорят за то, что и «Многовещательные речи» и «Поучение Григора Лусаворича» принадлежат перу Маштоца. Эти же данные дают основание полагать, что, по всей вероятности, и вся «История Агафангела», ее древняя, первоначальная редакция, изложена им же в 420—430 годах. В ее основу положены изустные сведения и предания о деятельности Григория Просветителя, еще не потускневшие в памяти народа и, возможно, имевшиеся тогда некоторые письменные источники на греческом и сирийском языках. Она написана по образцу важнейших переводных памятников того времени—«Церковной истории» Евсевия Кесарийского, «Апологии» Аристида, «Опровержения всех ересей» Ипполита и др. И вполне понятно, почему в этом, одном из самых ранних произведений армянской литературы, автором поставлено сразу несколько задач. Оно пестро по структуре, разнообразно по жанру и охватывает по своему содержанию ряд отраслей уже устоявшейся в других странах христианской науки и литературы. Примерно половину этого объемистого произведения занимает *апологетика* («Поучение Григора Лусаворича»), значительное место уделено *агиографии* («Житие Григора Лусаворича») и *мартирологии* («Мученичество св. Рипсимэ и Гаянэ»), особое внимание обращено на *историю* политической жизни того времени и возникновению армянской церкви, отдельные куски можно отнести к *патристике*, *герменевтике*, *литургике* и *канонике*. Одним словом, в этом произведении сделана смелая попытка охватить все известные жанры и заложить основы различных отраслей армянской литературы. В то же время автор имел целью ввести в обращение литературный памятник, удостоверяющий в глазах самих армян и иноземных христиан более чем вековой путь церкви Григория Просветителя. И не случайно, что уже в древности и в средние века он был переведен на греческий, грузинский,

арабский, эфиопский, латинский, старославянский языки¹⁷. Возможно, некоторые из этих переводов сделаны самими армянами.

Данный памятник, как уже отмечали, был подвергнут последующей редакции. В этом отношении весьма характерно, что во время первой редакции, произведенной, по всей вероятности, учеником Маштоца Корюном, в текст «Агафангела» внесены многие куски из... «Жития Маштоца» того же Корюна с той лишь разницей, что в интерполированных местах имя Маштоца заменено Григором, а проповедническая и литературная деятельность основоположника армянской письменности приписана первому отцу армянской церкви—Григорию Просветителю. Эти интерполяции первого редактора наводят на мысль, что узкий круг самых близких людей был посвящен в литературную тайну и что деятельность их учителя—подлинного просветителя древней Армении приравнивалась к деятельности основоположника армянской церкви Григория Просветителя, авторитет которого был освящен самой церковью и исторической традицией.

Таким образом, на основании убедительных научных доводов П. Феттера, Б. Саргисяна, Н. Марра, М. Абегиана и наших наблюдений мы приходим к выводу, что наследие Месропа Маштоца включает не только «Многовещательные речи», но и «Историю Агафангела», особенно ее «Поучение Григора Лусаворича». К его литературной продукции, как не без основания полагает Л. Хачикян, следует отнести также «Вопрошения Григора Партэва» (Лусаворича)¹⁸. Перу Маштоца принадлежит и небольшой фрагмент—«Слово против колдунов»

¹⁷ Подробную библиографию переводов «Истории Агафангела» см. в труде А. С. Анасяна «Армянская библиология (V—XVIII вв.)», том I, Ереван, 1959, раздел «Агатангехос», стр. 151—213.

¹⁸ Текст впервые издан Н. Адонцем вместе с французским переводом. См. Adontz N., Le questionnaire de saint Grégoire L'Illuminateur et ses rapports avec Eznik, «Revue de l'Orient Chrétien» 3e série, t. V, (XXV), 1925—1926. No 3 et 4, pp. 309—357. Второ изд. см. Л. Хачикян, «Вопрошения Григора Партэва» как первоначальная армянская литература, «Вестник Матенадарана», том 7, Ереван, 1964 (на арм. яз.).

(«Խոսք ընդդէմ Հմայից»), опубликованное Н. Акиняном. Этот фрагмент также носит апологетический характер и направлен против языческих верований¹⁹.

Из указанных памятников в философском аспекте несомненный интерес представляют первые два—«Многовещательные речи» и «История Агафангела» (обширная глава «Поучение Григора Лусаворича», занимающая более половины всего объема книги). На основе этих двух произведений мы и пытаемся осветить философские взгляды Месропа Маштоца—основоположника патристики как направления христианской философии в древней Армении. Опираясь на вышеуказанные источники, которые действительно принадлежат перу Маштоца или, как современные ему произведения, с большой долей вероятности могут быть отнесены к его творчеству, мы можем судить о мировоззрении основоположника армянской письменности и его близкого окружения, выражавшего умонастроения и идеологию господствующих слоев армянского общества первой половины V века.

Вкратце остановимся на культурно-идейной атмосфере, обусловившей появление армянской патристики, и попытаемся осветить ее социальное назначение. Вышеупомянутые сочинения, служащие источником для изучения философских взглядов Маштоца, несмотря на то, что они являются первыми оригинальными памятниками армянской письменности, открывают перед исследователем довольно сложную картину формирования христианской философии в армянской действительности.

Первое, что привлекает здесь внимание исследователя, это высокий литературный уровень и довольно широкая для первого армянского писателя философская культура. Обращает на себя внимание и разработанность христианского философского учения, в определенной мере неожиданная для первых оригинальных памятников армянской литературы. Однако ни эрудиция автора этих произведений, ни его высокая языковая культура не должны удивлять читателя, так как уже к

¹⁹ См. Н. Акинян, Речь блаженного Месропа, учителя армянского («Слово против колдунов»), журнал «Андэс амсореа», 1958, стр. 379—381 (на древнесарм. яз.).

моменту изобретения алфавита армянское христианство прошло столетний путь развития, срок, вполне достаточный для накопления духовных потенций и становления новой идеологии.

При исследовании этих первых памятников армянской письменности и философской мысли не следует упускать из виду, что еще задолго до провозглашения христианства официальной религией армяне не были бесписьменным народом. В этот период и позже, вплоть до начала V века они пользовались греческим, персидским, сирийским языками и письменами для нужд государства, религии и потребностей духовной культуры. Отсутствие национальной письменности возмещалось употреблением языков и письмен соседних высококультурных народов, что сыграло несомненно положительную роль в дальнейшем как в создании собственной литературы, так и в фиксации уже в первых памятниках оригинальной письменности достаточно высокого уровня духовной культуры. Здесь сказалась также широко развитая устная традиция, нашедшая свое воплощение как в языческом эпосе, так и, с IV века, распространенная практика устного перевода различных частей Библии, различных мученичеств и житий святых.

Высокий накал идеологической борьбы, обусловленный критической для Армении исторической ситуацией, сознательное стремление пионеров армянской письменности для защиты от агрессивных соседей в возможно кратчайшие сроки создать адекватную культуру явились причиной ускоренных темпов развития армянской литературы и переводческой деятельности. И поэтому вовсе не удивительно, что первые оригинальные памятники отражают интеллектуальный уровень не только самих авторов первой половины V века, но и по крайней мере целого предшествующего столетия, аккумулировавшего мыслительный материал и идеологию на иноязычной письменной основе и в устной традиции.

Данным обстоятельством следует объяснить тот факт, что труды Маштоца, как и его ученика Езника Кохбаци, явившиеся первыми письменными памятниками и философской мысли армян, армянской патристики, отражают идеологические основы, на которых развивалась современная духовная жизнь Армении с

ее актуальными задачами противостояния враждебным силам, борьбы с остатками язычества и ересями внутри страны. Именно поэтому они носили апологетический характер, что, как известно, было присуще греческой и латинской литературе первых веков христианства, когда идеологи преследуемого нового религиозного учения защищали христианство от враждебной государственной власти, оправдывали и восхваляли «правоту» этого учения в борьбе с господствующим язычеством. Эти представители патристики, христианские писатели и мыслители, получившие название *апологетов* (Аристид, Иреней, Тертуллиан, Юстин Мученик и др.), в основном творили во II—III вв. н. э.

В V веке, когда Маштоц и Езник создавали свои труды, апологетика как таковая в других христианских странах уже сошла с идеологической арены, так как победившему христианству, уже опекаемому государством, не нужно было защищаться и оправдываться перед ниспровергнутым язычеством. В IV—V веках в соседних христианских странах отцы церкви в основном переключились на церковно-догматическую и теологическую тематику, пышно расцвела экзегетическая патристическая литература, уже толковавшая, обосновывающая и утверждавшая церковную догматику и христианскую философию как господствующую идеологию нового, феодального общества.

4. Месроп Маштоц—основоположник армянской патристики

Армения, обретая национальную письменность примерно через столетие после провозглашения христианства официальной религией, должна была в кратчайшие сроки пройти путь, проделанный соседними литературами, создать свою патристику и апологетику, тем более что ей все более и более угрожала опасность со стороны «языческой», мазденстской Персии. С другой стороны, армянам необходимо было документально доказать другим, соседним церквям свою давность, правоту и право на автокефалию. Только этими соображениями можно объяснить появление апологетических трудов в Армении V века, когда христианство

уже более века было государственной религией, и тот факт, что первые из них были опубликованы под именем Григория Просветителя, развернувшего свою деятельность сперва в языческой Армении, преследуемого государственной властью, а затем, после крещения страны, ставшего первым отцом армянской церкви.

По логике событий Григорий Просветитель должен был позаботиться и о создании армянской письменности, как это имело место в ряде стран, где проповедники нового вероучения в целях перевода Библии и письменной пропаганды веры становились и создателями писем (например, Вульфила—для готов, Кирилл и Мефодий—для славянских стран и т. д.). Однако этого не произошло в Армении по той причине, что царский двор и феодальная знать получали греческое или сирийское образование и чтение богослужебных книг на этих языках для них не представляло особых трудностей, а для народа в устной форме во время проповедей излагались элементарные основы христианского учения. Но продолжаться долго это не могло, ибо, как было указано выше, кризис древнеармянской государственности, агрессивные устремления соседних государств привели к тому, что армянская церковь в поисках надежной опоры в народных массах должна была перейти к широкой проповеди христианского учения на понятном народу языке, для чего необходимо было создать соответствующую литературу. Фактически Маштоц и его сподвижники продолжали незаконченное дело Григория Просветителя с интервалом в целое столетие. Приписанные Просветителю апологетические и патристические сочинения восполнили важный пробел в армянской христианской культуре, хотя и с некоторым опозданием.

Каковы же философские воззрения Маштоца и какие цели он, как мыслитель, ставит в своих произведениях?

Прежде всего необходимо отметить, что наличие этих трудов, написанных до труда Езника «Опровержение лжеучений», дает нам право утверждать, что основоположником патристической философии и ее составной части—апологетики является именно Маштоц, а не Езник, который явился продолжателем дела своего учителя. Трактат Езника, классический по своей литера-

турной форме и отличающийся обилием использованных первоисточников, ясностью мысли, последовательностью изложения, во многом повторяет положения и идеи, выдвинутые Маштоцем. Здесь вопрос не исчерпывается общими источниками. Речь идет об идейном влиянии Маштоца на Езника, о развитии последним сжато изложенных положений учителя на более широкой литературной основе.

Основные положения, выдвинутые Маштоцем, характеризуют его как типичного представителя патристической философии, для которой ключевым вопросом является онтологическая проблема, а именно вопрос о божестве как высшей субстанции, первопринципе мира. Бог, согласно Маштоцу, это абсолютное, никем и ничем не созданное сущее, «обусловленное в своем бытии своей собственной сущностью»²⁰. Оно безначально и бесконечно, вечно и неизменно. Его основным свойством является творящая сила.

Как убежденный христианин, Маштоц утверждает, что бог есть творец всего сущего, создатель мироздания и всего того, что в нем есть—живой и неживой природы. Его творящая сила находится в постоянном действии и созидании. Сила эта вечна и неиссякаема, поэтому и ее источник—бог «сам не обновляется, ибо не стареет, и не восполняется, ибо не убывает. Ибо он неизменен в своем совершенстве»²¹. Благодаря его творческой и преисполненной доброты силе обретают жизнь все существа, заведомо существующие в его мысли и приобретающие плоть по его доброй воле и слову. Он недостижим ни для кого из разумных, ибо «он непознаваем, недоступен для мысли, неисповедим для рассудка, и для его постижения недостаточны ни мудрость небесного воинства, ни знание сынов человеческих»²².

Заключаящая в себе причину своего существования

²⁰ «Յոթնամյակային խոսք» („Многoveschatelnye речи“). Вагаришпат, 1894, стр. 1, в дальнейшем „Речи“, (на древнеарм. яз.); см. также «Չարրապետի Քրիստոսի Գրքի Գրքի Լուսավորչի» («Поучение Григора Лусаворича» в книге «История Агафангела». Тифлис, 1914, стр. 133 (на древнеарм. яз.), в дальнейшем «Поучение».

²¹ «Речи», там же.

²² Там же, стр. 3. См. также «Поучение», стр. 181.

эта непостижимая для разума высшая субстанция едина и неделима, хотя и проявляется в трех ликах. Маштоц—убежденный и последовательный тринитарист, провозглашающий и защищающий единство божественной сущности. Бог—отец, бог—сын и бог—святой дух это не разные субстанции, ибо едино их бытие и лишь различно проявление. Для доказательства этого положения Маштоц приводит в пример огонь и воду и спрашивает: «Может ли когда-либо огонь быть без своего света и тепла, или же возможно, чтобы был родник без истечения своего и влаги, или же может когда-либо существовать душа без слова и мысли? Точно так же нет Отца без своего Сына и Святого Духа»²³. Божественная триада образует нерасторжимое единство, обладающее одними и теми же свойствами, природой и силой. В противовес не забытому еще политеизму Маштоц обосновывает идею единого бога, проявляющегося в трех ликах. Это обоснование дается Маштоцем также с помощью сравнения. Он приводит в пример солнце («Как едино солнце, его свет и тепло, и оно называется одним солнцем и никогда солнцами»), а также огонь, воду и в конце души, говоря, что «душа, мысль и слово называются одной душой и никогда душами, а называется душой обладание жизнью, мыслью называется мудрость и словом называется способность говорить, и все это о единой душе, точно так же следует знать Отца с его нерожденным бытием, безначальной сущностью, Отца из-за его вечного Сына, который с ним, и Духа, который с ним»²⁴.

Это основное положение христианской догматики и теологии, провозглашенное Никейским и Константинопольским соборами против еретических учений Ария и Македона, Маштоц со всей категоричностью противопоставляет языческому многобожию и дуалистической религии маздеизма. Если уже ниспровергнутый античный политеизм для армянского мыслителя V века представлял теоретического и в основном абстрактного идеологического противника, то дуализм религии персов, как разновидность язычества, с его угрозами христианству и агрессивными намерениями в отношении армян—

²³ Там же, стр. 4.

²⁴ Там же, стр. 3.

ской церкви и страны в целом являлся врагом реальным, опиравшимся в своей борьбе на Сасанидское государство.

Именно это обстоятельство давало пищу апологетике в Армении, ибо христианство, после своего провозглашения официальной религией в стране, сейчас впервые столкнулось с реальной опасностью. Новая проповедь христианского вероучения, развернутая Маштоцем, а затем и его учениками, должна была удерживать верующих от искушения и давления со стороны персов, подчинивших себе Армению политически, но на каждом шагу убеждавших, что без духовной, религиозной интеграции им не удастся подчинить завоеванную страну. Столкновение двух религий являлось выражением борьбы между двумя странами, между их феодальными институтами, среди которых важную социальную роль играли религиозные организации.

Апологетика Маштоца, а затем в еще большей степени Езника, не была оборонительной, как у гонимых апологетов первых веков христианства. Она носила воинственный, наступательный характер, так как опиралась на поддержку широких социальных слоев, недовольных политикой иноземцев, и на крепкую церковную организацию со специально подготовленным и идеологически соответствующим обработанным духовенством.

Маштоц целенаправленно строит свои философские рассуждения, имея в виду определенную враждебную идеологию, которой необходимо противопоставить исходные положения христианской философии. Не случайно он многократно утверждает, что «от безначальной сущности и вечности возникли все создания—видимые и невидимые»²⁵. С целью опровержения язычества, обожествляющего предметы и явления природы, Маштоц провозглашает: «Небо и земля и все то, что в них находится, создано всемогущей силой единого творца»²⁶. Понятно, что поклоняться следует творцу, а не его созданиям, не вещам, существование которых зависит от их создателя, а ему, бесконечному началу, ибо «оно создает все сущее из ничего и не-сущего: духовное и

²⁵ Там же, стр. 27.

²⁶ Там же.

телесное, одушевленное и неодушевленное»²⁷. Все созданное богом телесное сущее имеет высоту, глубину, длину и ширину, то есть тела, в отличие от их создателя, имеют размеры, как бы велики или малы они ни были. Они наделены качеством и имеют количественное изменение.

Бог создал воду, огонь и воздух наряду с землей и небом, и все это поставил на службу человеку и другим живым созданиям. Тела обладают четырьмя основными качествами—«влажностью и сухостью, холодом и теплом, из коих создан и человек»²⁸. И вот в человека, созданного из четырех первоэлементов—земли, воды, воздуха и огня с присущими им четырьмя качествами, бог вдохнул частицу своего божественного духа и придал ему разумную душу, создав его по своему образу и подобию.

Природа, мироздание, согласно Маштоцу, поставлены на службу человеку для удовлетворения его нужд: небо, звезды, солнце и луна, растения и животные, все по воле божьей создано для человека. Но люди, не просветленные истинной верой, а именно язычники, не знают своего творца и поклоняются различным вешам. Они сделали из них себе идолов и приписали им качества, свойственные лишь нетленной сущности единого боготворца²⁹.

Важнейшим свойством созданной вещи, тела и существа является их изменчивость и тленность, производность и зависимость от сотворившей их сущности. «Все существа,—утверждает Маштоц,—всегда нуждаются в помощи творца, а не творец—в созданиях. Ибо неизменен бог, но изменчивы создания, как, например, ребенок, претерпевая изменение, переходит в юность, а юноша—в старость, старик же—в [руки] смерти. И весна переходит в лето, лето—в осень... Солнце изменяется соответственно временам [года]... и согласно установлению бога служит существам. Точно так же луна несет назначенную ей службу для исчисления времени по своей убыли и росту... Так и звезды служат ночью мореходам, а другим своим движением—нуждам телес-

²⁷ Там же.

²⁸ Там же, стр. 28.

²⁹ Там же, стр. 31.

ным, но не определяют судьбу и рождение [людей], согласно языческим бредням»³⁰.

Маштоц обрушивается на язычников, которые «обожествили все вещи—одушевленные и неодушевленные, воду и огонь»³¹. Но как можно поклоняться им, восклицает Маштоц, «ведь вода создана богом для нужд живых существ, дабы она поила бы землю; и вода [не вечна], она протухает и убывает. Точно так же огонь создан для наших нужд, он ведь разжигается соломой и служит нам, а когда истощается его пища, он гаснет и уничтожается»³². Таким же образом не могут быть предметом обожествления и поклонения ни ветер и облака, ни солнце и луна, ни небо и земля, ни животные и растения, ибо все они, природа в целом созданы богом и изменчивы. Бессмысленно и вредно поклоняться созданиям, ибо это заслоняет самого создателя, того нетленного и вечносущего творца, благодаря которому живет вся вселенная и венец творения—человек.

Как видим, решая онтологическую проблему, Маштоц вкладывает в нее христианскую философскую концепцию. Она служит обоснованию монотеизма и в то же время опровержению языческого политеизма и дуализма. Онтологическая, философская постановка вопроса о боге, как высшей субстанции, раскрывает и другую характерную особенность воззрений Маштоца, а именно свойственный представителю патристики супранатурализм и креационизм. Трансцендентность и сверхъестественность бога, согласно Маштоцу, сочетается с его бесконечной творящей силой, создавшей все мироздание. Он обладает абсолютной свободой и в то же время имеет неограниченную власть над своими творениями—миром и его обитателями. Но никогда эту свободу и власть он не употребляет во зло, ибо он есть абсолютная благодать.

Противопоставляя свою концепцию маздеистской философии, утверждавшей наличие двух субстанций—добраго и злого богов, Маштоц провозглашает свой монистический принцип, согласно которому существует

³⁰ Там же, стр. 244.

³¹ Там же, стр. 31.

³² Там же.

единое, доброе божественное начало. Доброта—неотъемлемое свойство бога и он—творец лишь добрых созданий, «ибо все, что создал бог, он сотворил добрым»³³.

Зло как таковое не есть извечно существующее начало, оно не имеет субстанционального бытия. Но чем же объяснить то, что мы видим зло в мире? Откуда оно происходит? Выдвигая этот важный для христианской философии вопрос, Маштоц свои ответы направляет опять-таки против дуализма маздеистской религии персов. Как известно, маздеизм (или зороастризм) исходил из дуалистического принципа, согласно которому мир создан двумя началами—добрым Ормиздом (Агурамаздой) и злым Ахриманом (Анграманью). Причисляя персов к «варварским народам, не знающим [божественных] законов»³⁴, Маштоц развивает христианскую точку зрения на происхождение зла в мире. Если «все создания благим творцом сотворены добрыми»³⁵, и «нет ничего, что было бы создано злым (порочным) по природе»³⁶, то откуда же в конце концов возникли зло и порок. Ведь даже ядовитые змеи, львы, пантеры и вообще «звери не являются по природе злыми»³⁷, они, устрашая нас, лишь напоминают о страхе перед богом, дабы мы не отклонялись от добродетельного образа жизни.

Доискиваясь причины существующего в мире зла и отвергая языческие, в частности маздеистские, концепции субстанциональности зла, Маштоц выдвигает проблему свободной воли (*liberum arbitrium*). Бог, создавая разумные существа, ангелов и людей, наделил их «самовластием»—свободной волей, свободой выбора, которая может вести как к добру, так и ко злу. Но как отличить добро от зла? Где критерий для определения доброго от злого, добродетельного и порочного? Маштоц дает следующий ответ: то, что не противоречит воле самого создателя, не противопоставляется ему и не направлено против него, ведет к добру, а все то, что отклоняется от этого, то, что преисполнено гордыни и не

³³ Там же, стр. 60.

³⁴ Там же, стр. 88.

³⁵ Там же, стр. 228.

³⁶ Там же, стр. 229.

³⁷ Там же, стр. 34.

богоугодно, согласно христианской установке, защищаемой Маштоцем, ведет ко злу. Вот здесь именно, в этой свободе воли, используемой неразумно и, вопреки желанию бога, направляемой на греховное, и заключается источник зла. «Ведь и сатаны не было до тех пор, пока он (будучи ангелом.—С. А.) не стал непокорным»³⁸. Но даже этот падший, восставший против своего создателя ангел, не стал творцом, хотя и творит много зла на земле и искушает людей.

Проблема свободы воли и божественного предопределения, вопрос об их соотношении во дни Маштоца и позже очень волновал умы христианских теологов. Противоречия между провиденциалистскими, фаталистическими положениями Библии и христианским учением о свободе воли породили бурную дискуссию, в которой приняли участие крупнейшие мыслители того времени.

В данном вопросе концепция современника Маштоца, одного из столпов западной церкви Августина (354—430 гг.) имела фаталистический характер. Она вела к признанию абсолютного божественного предопределения и фактически не оставляла места для «самовластия» человека, «дарованного» ему самим создателем. Августин признавал уязвимость своей концепции и поэтому снабдил ее множеством смягчающих оговорок. Так, например, дабы наряду с провозглашением абсолютной предопределенности выкроить место для свободы воли человека, он вынужден был особо оговорить, что «мы несколько не находим себя вынужденными ни отвергать свободу воли, допустив предвидение божие, ни отрицать (что нечестиво) в боге предвидение будущего, допустив свободу воли. Мы принимаем и то, и другое; одно—для того, чтобы хорошо веровать, другое—чтобы хорошо жить»³⁹. Несмотря на это отступление и эклектическое сочетание взаимоисключающих точек зрения, учение Августина не стало менее фаталистическим.

Выражением другой крайней точки зрения являлась концепция главного противника Августина, видного теолога Пелагия (360—418 гг.), толковавшего свободу воли человека столь широко, что действие божественной

благодати и предопределение теряли свое значение. Согласно Пелагию, человек рождается безгрешным, над ним не довлеет первородный грех, и он по своей воле грешит и сам же без активного участия божественного начала достигает «спасения». Учение Пелагия было отвергнуто церковью в 418 году и осуждено в 431 году на Эфесском соборе. Однако это осуждение не означало, что церковь в данном вопросе приняла в качестве официального догмата точку зрения Августина. «Православная» точка зрения, защищаемая церковью, в этом вопросе далека от крайностей как августинизма, так и пелагианства. Согласно ортодоксальному учению, нет ни абсолютного предопределения, ни неограниченной свободы воли. «Спасение», как высшая задача человеческой жизни, требует одновременно участия и бога, и человека. Это—задача богочеловеческая. Между тем Августин преувеличивал роль божественного начала и, в принципе склоняясь к неограниченному предопределению, лишал смысла участие человека в собственном спасении, тогда как Пелагий и пелагианцы, выдвигая на первый план «самовластие» человека, принижали роль божественного предопределения и действительного участия бога в «спасении» человека и достижении «благодати».

Маштоц, современник бурных споров между Августином и Пелагием, избежал их крайностей и остался на позициях «православной» точки зрения. Как показывает анализ его воззрений, Маштоц стоит на антифаталистических позициях и отвергает августинианскую идею абсолютного предопределения. Он признает «самовластие» человеческой души и считает, что зло возникает в результате сопротивления свободной воли действию «спасающей благодати».

Эта ортодоксальная христианская концепция в основном направлена против дуалистической религии персов. Маштоц отвергает маздеистскую религиозно-философскую концепцию, согласно которой мир находится во власти двух божественных начал—добра и зла, света и тьмы. Вечное противоборство между светом (священным, добрым умом) и тьмой (скверным, злым умом), согласно учению маздеизма, наполняет собой всю вселенную. Но это, говорит Маштоц, ложное учение, «ибо

³⁸ Там же стр. 61.

³⁹ «Творения блаженного Августина», ч. 3, Киев, 1906, стр. 258.

тьмы как таковой не существовало и не существует, так как она, тьма, есть тень тела, а не какая-нибудь сущность... Тень, которая и есть тьма, исчезает, когда появляется свет»⁴⁰. Зло подобно тьме, не имеющей субстанциального существования, оно, согласно Маштоцу, есть атрибут свободной воли, склонной к грехопадению. Свободу воли человек должен использовать для свершения добрых дел. В этом, говорит Маштоц, его спасение, тогда как злодеяние, совершаемое по той же свободной воле, обрекает человека на погибель⁴¹. От правильного использования свободной воли зависит его будущее, его загробное блаженство или бесконечные муки, ибо за дела человека на земле определяется богом справедливое воздаяние. «Своей свободной волей мы можем с помощью добрых дел удостоиться благоволения бога и, наоборот, заслужить кару соответственно злым делам. Ибо в нашей воле пользоваться [его] благами или же отвергнуть их»⁴². Таким образом, за добрые дела бог приобщает его к «благодати», дарует ему «спасение». Все в мире создано богом как доброе, «а зло, проистекающее от свободной воли, ведет к гибели каждого в отдельности»⁴³.

Создавая человека по своему образу и подобию, бог даровал ему разум и свободу воли, «дабы он знал как избегать зла и выбирать добро... по своей свободной воле»⁴⁴. В отличие от человека небеса и земля, солнце, луна и звезды, моря, реки, животные, растения—одним словом, вся природа живет и движется по предустановленным законам, она неразумна и не имеет свободы выбора, поэтому неукоснительно подчиняется повелениям бога и никогда не отклоняется от них. «И лишь человеку дана свобода воли, чтобы он поступал, как пожелает»⁴⁵. Но уже первый человек использовал ее себе во вред и совершил грех, вкусив запретный плод.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же, стр. 77.

⁴² Там же, стр. 235.

⁴³ «Поучение Григория Просветителя», в книге «История Агафангела», Тифлис, 1914, стр. 135.

⁴⁴ Там же стр. 137.

⁴⁵ Там же, стр. 140.

Бог не имеет никакого отношения ко злу, которое произошло не по его воле. Существует лишь одно бесконечно доброе животворное начало—«неиссякающий свет, неопиcуемая слава, непостижимое зрелище»⁴⁶. Это единое божественное начало, воплощение добра и света, «охватывает все сущее, оно находится в основе всего, над всеми и вне всего, все происходит от него, все находится в нем и все существует ради его славы»⁴⁷.

Как видим, религиозно-философская концепция Маштоца преследует и апологетические цели. Она заключает в себе защиту, оправдание христианского вероучения и опровержение наиболее опасной для армянской церкви маздеистской дуалистической философии. Как христианский апологет, он стремится отвести от христианского бога возможные выпады со стороны маздеистских теологов и опровергнуть их утверждения о непоследовательности и противоречивости христианского учения.

С позиций идеалистического монизма Маштоц пытается обосновать непричастность бога к существующему в мире злу, однако его доводы скорее носят характер категоричных деклараций убежденного христианина. Зороастрийский дуализм, содержащий в себе момент диалектики и признающий существование двух противоположающихся начал, несмотря на резкую критику со стороны монистической, но опять-таки религиозной, христианской философии, не опровергается по существу, ибо признается существование зла, но отвергается причастность бога ко злу. В конечном итоге борьба между философскими концепциями христианства и язычества (в том числе и маздеизма) у представителей патристики и апологетов, как и в данном случае у Маштоца, сводится лишь к противопоставлению монотеизма и политеизма, к стремлению философски обосновать догматы христианства и доказать его превосходство над язычеством.

Уязвимость подобной критики, преследующей апологетические цели, в том, что приверженец маздеистской философии не без основания может обвинить христианского теолога в стремлении уйти от ответа на вопрос о

⁴⁶ Там же, стр. 159.

⁴⁷ Там же, стр. 181.

происхождении реально существующего зла. Ведь, согласно христианской логике, бог всемогущ и может пресечь любое проявление зла, но он этого не делает и обрекает свои создания на мучения. Свобода воли дарована богом, но именно эта свобода искушает человека, заранее не знающего—богоугоден ли тот или иной его поступок. Единственный выход в том, чтобы лишить человека свободы выбора. Но исчезнет ли от этого зло? Отнюдь нет. В этом случае его источником останется сам бог, что немисливо для христианского апологета. Отсюда и все хитросплетения о свободе воли человека, порождающей, вопреки желанию бога, зло, грех и все беды, преследующие человека с момента его рождения до самой смерти и не оставляющие его в покое и в загробном мире в ожидании страшного суда.

Концепция Маштоца, кроме религиозно-философского опровержения одного из важнейших положений учения персидских магов, имеет и политический аспект, так как недвусмысленно противопоставляется религии завоевателей, не скрывавших своей враждебности к господствовавшей в Армении христианской религии. В воззрениях Маштоца нашла свое отражение сформировавшаяся догматика армянской церкви, в которой зрели антифаталистические философские установки. Отвергая маздеистский фатализм, выводивший зло из второго божественного начала—злого бога Ахримана, ответственность за злодеяния и неурядицы Маштоп возлагал на людей, с которыми можно и нужно было бороться. Идея сопротивления злу, с целью его пресечения и искоренения, являлась выражением назревавшей схватки с иноземными захватчиками, идея, получившая свое дальнейшее развитие в труде верного последователя и ученика Маштоца Езника Кохбаци, завершенном накануне всенародного восстания против персов.

С другой стороны, учение Маштоца о свободе воли, «спасении», «благодати», происхождении добра и зла, как мы видели, отличалось от концепции Августина. Как известно, Августин существующее в мире зло рассматривал как божественное наказание за греховность человека, вся жизнь которого должна сводиться к очищению для перехода в потусторонний мир. Согласно ему, люди рождаются одни по природе добрыми, а другие—злыми,

это предустановлено богом, и человек лишен свободы выбора, его воля не свободна.

Маштоц выступает против его идеи абсолютного предопределения и, развивая свою концепцию о свободе человеческой воли, отводит от бога обвинение в двойственном—добром и злом—творчестве.

Следует отметить, что и Августин, и Маштоц, как деятели одной и той же эпохи, каждый по-своему пытались разрешить проблему происхождения зла, греховности человека и его «спасения». При жизни этого поколения философов патристического направления разрабатывались тонкости догматики. Иерархи церкви и соборы до определенного времени терпели «свободу мнений», а затем, из различных церковно-политических соображений, закрепляли точку зрения какого-либо авторитетного «отца церкви» или восстанавливали в правах прежнее учение, находившееся на идеологическом вооружении церкви до возникновения споров. Так сложилось и в данном случае. Вселенский Эфесский собор (431 г.) через год после смерти Августина, проявив благосклонное отношение к его учению и осудив Пелагия, тем не менее постарался избавиться от последовательного августинизма и провозгласил в качестве официального догмата эклектическое учение, признававшее и божественное предопределение, и «самовластие» человека, то есть с некоторыми изменениями и дополнениями вернулся к старой точке зрения, разработанной предшествующими «отцами церкви». От интересов церкви и господствующих сословий, а также от конкретной ситуации и политических условий зависело—какую сторону этого эклектического учения акцентировать и выдвигать на первый план. Маштоц, не разделявший крайностей учения Августина и Пелагия, остался верен старому ортодоксальному учению и, исходя из его эластичного, эклектического характера, начал акцентировать учение о свободе воли.

Внутреннее положение Армении, в которой назревал взрыв, вызванный религиозными домогательствами персов, и безразличие западных единоверцев к судьбе армянской церкви, заставили Маштоца и других армянских идеологов развивать взгляды, отражавшие умонастроения, царившие в идеологической жизни Армении,

и социально-политические интересы ее народа, в особенности имущих сословий. Еще ярче эта линия проявилась во взглядах другого приверженца ортодоксального учения, верного ученика Маштоца—Езника Кохбаца. Но об этом подробнее мы скажем, когда обратимся к философским воззрениям Езника.

В сочинениях, принадлежащих и приписываемых Маштоцу, кроме рассмотренных выше проблем, некоторое место уделено и вопросу о познавательных способностях человека. Эти, занимающие небольшой объем места дают возможность судить о гносеологических воззрениях Маштоца, о начатках гносеологии на ранней стадии развития армянской философской литературы.

Маштоц пытается уяснить, какими средствами и каким образом осуществляет человек познание окружающего мира. Человеку бог дал разумную душу и тем самым уподобил его себе, но какими путями человек реализует свою разумную способность и какие у него имеются для этого возможности?

Во-первых, говорит Маштоц, «бог устроил мир наподобие школы»⁴⁸, дабы его разумные создания могли бы постепенно учиться познавать сотворенный им мир. Во-вторых, для облегчения учебы в этой школе «само познание созданных творений он устроил наподобие обучения знакам письменности и дал им наименования, дабы наименования давали возможность отличать буквы друг от друга»⁴⁹.

Разумеется, человек не в состоянии сразу по рождении проявить свою мыслительную, познавательную способность. Она проявляется в нем постепенно, соответственно формированию его тела. «Когда тело благодаря питанию растет и переходит в совершенный возраст, с помощью обучения искусствам, назиданий учителей по мере роста тела разумная и мыслящая душа соответственно проявляет знание и мудрость»⁵⁰.

⁴⁸ «Речи», стр. 68.

⁴⁹ Там же, стр. 69. Данный пример с письменами и их именами может служить еще одним доказательством того, что автор «Многовещательных речей» имеет непосредственное отношение к созданию письменности. В устах Григория Просветителя этот пример не был бы уместен и понятен для слушателей.

⁵⁰ Там же, стр. 150.

Эти высказывания Маштоца, конечно, не дают основания говорить о том, что он сторонник платоновского учения о «врожденных идеях» и что познание сводится к раскрытию заложенных заранее в душе знаний. Здесь речь идет о раскрытии познавательных способностей, в чем важнейшую роль играет обучение, которое постепенно, соответственно возрасту человека, заполняет его духовный мир.

Познание, согласно Маштоцу, способствует «узнанию» бога. Постигнуть его человек не может, но он в состоянии узнать бога, постигая его творения. Маштоц не ставит вопроса о доказательстве бытия бога. Это для него непреложная истина. Бог непостижим и не доступен разуму, однако познание может приблизить человека к этому, может способствовать «с помощью творений узнать творца неба и земли и имеющихся на них созданий»⁵¹. И поэтому необходимо посредством воспитания, обучения и исследования окружающего мира всемерно развивать заложенную в человеке разумную способность.

Орудиями познания являются разум и органы чувств. Они, «разум и ощущения,—говорит Маштоц,—созданы богом как [необходимые для] жизни инструменты»⁵². С их помощью человек постигает вещи, различает полезное и вредное, избегает зла и стремится к добру. Их основное назначение состоит в том, чтобы, познавая мир, найти истину и понять смысл жизни, который, по Маштоцу, заключается в служении богу и добродетельном поведении, ведущих к вечному блаженству в загробном мире.

Познание возможно только в этой, земной жизни, так как для него необходимо наличие ощущаемого и ощущающего, познаваемого и познающего, чего не может быть ни до рождения человека, ни после его смерти, ибо для познания необходим их контакт. Наличие чувствующего органа еще не достаточно для ощущения, как и наличие мозга не достаточно для разумного познания. Например, ребенок в утробе матери, обладая органами чувств, «не знает ни красоты земли, ни светозарности солнца, ни движения луны, звезд, дней и месяцев,

⁵¹ Там же.

⁵² Там же, стр. 221.

ни плодоношения растений»⁵³ и т. п. Этот мир скрыт от него утробой, он на него не оказывает воздействия, и поэтому при наличии органов чувств он ничего не знает о нем. Точно так же ничего не познает душа человека в загробном мире, но уже по другой причине: тот мир, по Маштоцу, реально существующий, воздействует на душу, но она не в состоянии познавать, так как у нее бездействуют органы чувств. Заранее о потустороннем мире человек также ничего не может знать, ибо «его ни око не видело, ни ухо не слышало». Если у ребенка с его органами чувств невозможно восприятие мира, так как он скрыт от него материнской утробой, а без восприятия он заранее ничего не может знать о мире, точно так же зрелый человек не в состоянии знать о загробном мире, потому что он скрыт от человека при жизни, и после смерти у него нет органов ощущений, хотя и есть окружающий его загробный мир.

Таким образом, без контакта ощущений и объекта познания невозможно само познание. Органы чувств воспринимают окружающий его мир, когда между ними и миром нет каких-либо преград и если сами органы ощущений действуют. Без этого душа человека не может постигнуть что-либо.

Каждый орган, согласно Маштоцу, имеет свою функцию. Глаз воспринимает зрительные образы, ухо—звук, обоняние—запах и т. д. Но ощущения не равны по силе и значению. «Из всех органов (ощущений),—говорит Маштоц,—самым чистым, возвышенным и незапятнанным является зрение, как это установлено богом»⁵⁴. Оно доставляет мозгу наиболее важные сведения о познаваемой вещи. Однако оно не может дать тех сведений, которые идут по каналам других органов чувств. «Каждый орган выполняет [лишь] для него установленное назначение в отношении души, не будучи сведущ в деле сотоварища (т. е. другого ощущения.—С. А.); так, глаз не может слышать, ухо—видеть, а язык—обонять,... каждый связан с определенным сущим»⁵⁵.

Сведения, доставляемые органами чувств, очень

важны для познания мира, однако целиком доверять им нельзя, ибо они могут давать искаженные сведения, а порой видимость выдавать за действительность. «Не все, что видит глаз, есть истина, как, например, тень человека [которую воспринимает зрение] не есть сам человек»⁵⁶. И поэтому показания органов чувств должны проверяться и удостоверяться разумом, который представляет собой высшую ступень познания.

Мысль человека, его разум, по Маштоцу, играют решающую роль в постижении мира. Разум собирает в себе сведения, доставляемые ощущениями, проверяет и исправляет их показания. Только разум постигает истину во всей ее полноте. «Ум, обитающий в мозгу, который находится в голове, является венцом, господствующим над всеми органами, он—двигатель ощущений, предводитель движений [тела], надзиратель, учитель и повелитель всех органов, который поправляет ошибающийся орган, восполняет недостающий, всеми способами приобретает средства для спасения собственной души и других [людей] и становится обиталищем сокровищ духовных, ценностей близких и далеких, даруемых ему святым духом, который есть источник всех благ и ценностей [духовных]»⁵⁷. Маштоц превозносит разумное познание, считая, что оно дает истинное знание, превосходящее по своей достоверности знание эмпирическое, приобретаемое ощущениями. Органы чувств являются помощниками разума, но на них нельзя целиком полагаться, ибо они часто ошибаются и могут видимое принять за действительно существующее. Вот здесь-то и выступает разум, который исправляет ошибочные показания органов чувств. Разум является тем центром, который обеспечивает функционирование ощущений, он приводит их в действие. Разум знает, когда они доставляют правильные сигналы, когда—неверные, и вносит свои поправки. И не обязательно, чтобы разум руководствовался непосредственными чувственными ощущениями. Он может познавать вещи и качества также по

⁵³ Там же, стр. 220.

⁵⁴ Там же, стр. 222.

⁵⁵ Там же, стр. 186—187.

⁵⁶ «Вопрошение Григора Партэва», см. «Вестник Матенадарана», № 7, 1964, публикация Л. Хачикяна, стр. 316. См. также «Речи», стр. 61.

⁵⁷ «Речи», стр. 225.

их наименованиям, которые даны богом при их сотворении. Благодаря этому «мы по наименованиям познаем вещи»,—говорит Маштоц⁵⁸. Но если бы мы целиком полагались на органы чувств, то не исключены случаи, когда противоположные качества могли бы быть восприняты как одинаковые. В этих случаях разум вносит свои коррективы, сличая имена вещей или их понятия с самими вещами. Как правило, вещи и их имена соответствуют друг другу, как, например, «сладкое и горькое языком ощущаются как имеющие различные вкус, и по наименованию они различаются, как это установлено волей их создателя»⁵⁹.

Задача познания состоит в том, чтобы постигать подлинную сущность вещей, сличая показания органов чувств с тем содержанием, которое имеют понятия—наименования этих же вещей. Наименования или идеи вещей, согласно Маштоцу, существовали в божественном разуме до сотворения самих вещей. Акт творения заключался в том, что каждому понятию вещи придавалась соответствующая природа. «Именам нужны были сущности [телесные], которые заведомо имели наименования, ибо земля, говорит [Писание], была невидима и неустроена. И, начав словом своим творить создания, он назвал день светом, который выявляет созданных тварей, ибо то, что создается [божественным] словом, свет показывает (уже как) созданное»⁶⁰. Таким образом, согласно Маштоцу, идея вещи существует в разуме бога до возникновения самой вещи и поэтому понятия вещей для него представляют реальную духовную сущность, которая затем приобретает телесное бытие. По этой причине в процессе познания важную роль играет постижение понятий-имен телесно существующих вещей, которое дополняется показаниями органов чувств.

Цель познания, согласно Маштоцу,—постижение бога, но оно выполняет лишь половину задачи—приближается к постижению бога посредством познания его творения⁶¹. Постигнуть бога возможно лишь посредством

⁵⁸ Там же, стр. 71.

⁵⁹ Там же, стр. 69—70.

⁶⁰ Там же, стр. 69.

⁶¹ Там же, стр. 150.

веры, которая и представляет высшую форму познания: «Безошибочная мудрость назиданий [пророков] и знание бога приобретаются верой»,—говорит Маштоц⁶². Таков закономерный итог философствования основоположника армянской патристики. Познание играет подчиненную роль, оно лишь помогает приблизиться к знанию высшей, божественной субстанции через постижение сотворенной природы. Бог находится над природой, он есть абсолютная благодать, сверхъестественная сущность, которая, будучи преисполнена неубывающей доброты, творит все сущее.

Понятно, что супранатурализм и креационизм должны были привести Маштоца к идее откровения, к утверждению превосходства веры над знанием. Таково было одно из важнейших требований христианской философии, которую последовательно, с позиций правового отца церкви, убежденного христианина развивал Маштоц. И поэтому понятно, что гносеологии в подлинном значении этого слова у Маштоца нет. Его мысли о ступенях и формах познания высказаны спорадически в ходе изложения онтологической и космологической проблем патристики, то есть в той мере, в какой необходимо было определить место человека в мире, созданном трансцендентной божественной сущностью, и установить соотношение между человеком, природой и богом, указать свойства и особенности человеческой природы как высшего творения, ради которого всевышний сотворил весь мир, растения и животных.

Познание, таким образом, у Маштоца сводится к богопознанию, а разумное исследование природы становится лишь вспомогательным звеном в процессе узнавания ее творца, постижения его благодати и справедливости, красоты его творения и мировой гармонии. Познание этой универсальной гармонии, строгой логической и иерархической системы космоса должно было подкрепить беспрекословно принимаемую на веру безграничную мудрость творца.

Маштоц затрагивает в этой связи также эстетическую проблему, которая у него, как и вообще в патристической, апологетической литературе, подчинена космо-

⁶² Там же, стр. 68.

логической проблеме. Созданный мир, согласно Маштоцу прекрасен, и источником его красоты является бог, потому что сам он является высшим носителем прекрасного. Он есть «красота неопишущая и поразительная, недоступная для мысли и разума, невыразимая словом, необъятная умом, находящаяся вне любой речи... Все небеса, весь мир и вся вселенная не в состоянии превзойти ее»⁶³. Красота мира создана богом, но она неизмеримо ниже той красоты, которую носит в себе и неизбежно источает сам творец. Эстетическое оправдание мира в то же время подчинено у Маштоца задачам апологетики, защиты христианского единобожия от языческого дуализма. Единый бог—носитель и источник прекрасного—неотделим от идеи благодати и добра, ибо прекрасное есть только благое, оно несовместимо с понятием зла и уродства. Творец создал все прекрасным и добрым, чтобы человек через красоту природы познал бы божественную красоту и благодать.

* * *

Мировоззрение Маштоца ярко отразило в себе умонастроение и идейные веяния 410—430-х годов, когда внимание армянских деятелей было сосредоточено на развитии национальной культуры и подготовке к борьбе с нараставшей маздеистской опасностью, на укреплении идеологических основ христианства для противостояния религиозно-политической экспансии Сасанидов. Именно этим следует объяснить тот факт, что Маштоц с особой остротой обращается к критике язычества, политеизма и особенно дуалистической религии, имея перед собой реального идейного врага в лице персов-маздеистов с их религиозными домогательствами. В этом отношении наиболее характерными являются «Многovesательные речи» Маштоца. Если другое его произведение, небольшое по объему «Вопрошение» направлено против остатков армянского язычества, пережитков древних языческих верований и связанных с ними магии, колдовства и т. п., а «Поучение» в основном представляет собой комментированный пересказ содержания Библии вместе с изложением основных догматов трех вселенских собо-

⁶³ «Поучение», стр. 181.

ров, то «Многovesательные речи», написанные для рассылки в различные области страны, на первом плане имеют критику и опровержение дуалистической религии Сасанидского Ирана.

В своих сочинениях Маштоц преследовал две основные цели. Первая—обоснование важнейших догматов христианства и их философская интерпретация. В этом проявилось стремление Маштоца, как христианского мыслителя, выполнить главную задачу патристики—философски осмыслить религиозные догмы, подкрепить их разумными доводами и сделать приемлемыми для мысли. Вторая цель—это защита основ христианского вероучения в борьбе с различными языческими представлениями, опровержение дуализма персидской религии с позиций христианского монотеизма. Апологетика является составной частью патристической философии Маштоца. В ней выдвинуты основные исходные положения армянской апологетики, развитые в дальнейшем Езником Кохбаци, Егишэ и другими армянскими приверженцами философии христианства.

Патристика в Армении своим возникновением обязана творчеству Маштоца и ряду современных ему переводных памятников. Для начальной стадии армянской философии Маштоц сыграл особо важную роль. Ему обязана армянская философская мысль своим рождением и достаточно высоким для начальной стадии литературно-научным уровнем. Базируясь на широкой литературной основе, связанной с высокоразвитыми письменностями Востока и Запада, философское наследие Маштоца содержало в себе большие творческие потенции, раскрывшиеся в творчестве его последователей и учеников.

5. Езник Кохбаци и его источники

Второй значительный шаг в формировании древнеармянской философии был сделан учеником и сподвижником Месропа Маштоца, одним из наиболее активных деятелей «школы переводчиков»—Езником Кохбаци (около 380—450 гг.).

Судя по сохранившемуся письменному наследию, можно полагать, что Езник после смерти своего учителя

(440 г.), на протяжении целого десятилетия был первым лицом на идеологическом поприще. Опираясь на труды Маштоца и уже довольно богатую переводную литературу, Езник в течение 40-х годов V века создал, по всей вероятности, не один труд философско-богословского содержания. Из них сохранилось и дошло до наших дней лишь одно произведение—«Опровержение лжеучений» («Եղծ աղանդոց») — важнейший источник армянской философской мысли первой половины V века.

Езнику, по всей вероятности, принадлежал и другой труд аналогичного содержания—«О различении всевозможных ересей» («Յաղագս որոշման զանազան հերձուածոց»), если только это не был второй список или иная редакция «Եղծ աղանդոց»а. Об этом трудно судить, так как единственная рукопись этого сочинения погибла во время кораблекрушения при перевозке манускриптов из Индии в Венецию⁶⁴. Есть все основания полагать, что Езнику принадлежит также «Ответ персам», официально направленный в 449 году Арташатским собором в ответ на эдикт Михрнерсеха, требовавший от имени персидского двора и царя Иездигера II отказа от христианства и принятия маздеизма. Ответ этот отдельно не сохранился, но приводится в «Истории» Егише, по-видимому, целиком. Езнику приписываются также краткие «Назидания», опубликованные в конце его «Опровержения лжеучений»⁶⁵.

Основной его труд, по всей вероятности, написан в конце 40-х годов V века и в самом начале 50-х годов и завершён накануне войны 451 года. Он явился продолжением начатой Маштоцем идейной борьбы против враждебных религиозно-философских учений, но на более высоком литературном и научном уровне. Главное внимание Езник уделил критике и опровержению древних языческих философских учений. Он посвятил им две из четырех книг своего сочинения. Но если к ним прибавить еще одну часть, целиком посвященную опровержению маздеизма, как разновидности язычества, не-

⁶⁴ См. Ч. Ստուճենևան, Կենսագիր և նկարագիր Երզնկայ վարդապետի Կողրացույ, «Բազմավէպ», Վենետիկ, 1893, էջ 168:

⁶⁵ См. Езник Кохбаци, Опровержение лжеучений, Тифлис, 1914, стр. 209—219 (на древнеарм. яз.), в дальнейшем «Опровержение».

посредственно угрожавшей христианству в Армении, то станет ясной основная цель труда Езника—философское оправдание христианского монотеизма и опровержение маздеистского дуализма на основе общей критики язычества. Но это философско-теоретическая сторона вопроса. Не менее важное значение имела национально-политическая направленность труда Езника. Говоря об этой стороне сочинения Езника, необходимо особо подчеркнуть, что оно как бы явилось идеологическим обоснованием борьбы армян против персидского владычества, против политического засилия и религиозных домогательств персов, упорной борьбы, которая в 450—451 годах вылилась в героическое общенародное восстание армян под руководством спарапета Вардана Мамиконяна.

К восставшим армянским войскам примкнули крестьяне и духовенство, к ним присоединились также грузины и албаны, как единоверцы, в конфессиональном отношении имевшие единого духовного главу в лице армянского католикоса и вносившие посильную лепту в борьбу против общего врага—против государства Сасанидов. В этой кровопролитной войне армяне вместе со своими союзниками хотя и потерпели поражение от численно превосходивших персидских войск, однако восстание выполнило свою основную задачу—натолкнувшись на ожесточенное сопротивление армян, которые, несмотря на поражение и большие жертвы, не склонили головы, персы вынуждены были вскоре прекратить религиозные гонения и отказаться от введения маздеизма в Армении и других странах Закавказья. Моральная победа была одержана восставшими, а впоследствии под влиянием этого персам пришлось восстановить привилегии армянских князей и церкви и вернуть из плена оставшихся в живых участников восстания. Разумеется, здесь немалую роль сыграло и стремление персов задобрить армян, дабы они не стали бы опорой Византии, с которой Персия находилась в постоянном соперничестве за господство в Закавказье. Борьба армян против политического господства и идеологической экспансии персов носила религиозную окраску, а восстание 451 года приобрело характер религиозной войны. И это вполне понятно, ибо в средние века политические и национальные

интересы враждующих сторон очень часто облекались в религиозную форму и находили свое выражение в виде столкновений различных религий, что в свою очередь являлось доказательством той важной роли, которую играли религия и церковь в жизни феодального общества.

«Опровержение лжеучений» Езника, как один из древнейших памятников армянской философской мысли, вобрало в себя наиболее характерные черты идеологической жизни Армении первой половины и середины V века. Другой его важной особенностью явилось то, что кроме Армении оно отразило также идеологическую атмосферу Ближнего и отчасти Среднего Востока. Как мы уже отмечали, оно направлено своим острием в первую очередь против религиозно-философского учения персидских магов и язычества вообще. Однако Езник не оставил вне поля зрения и другие, возникшие уже в лоне христианства, но враждебные, еретические с точки зрения церкви учения, такие, как манихейство, ересь Маркиона и мессальянство, распространившиеся в Армении еще при жизни Маштоца, и подверг их резкой критике наряду с философскими концепциями древних греков—эпикурейцев, стоиков, пифагорейцев и даже платоников и перипатетиков, которые несовместимы с основными положениями христианского учения.

В своем труде Езник использует целый ряд источников, подкрепляющих его концепцию и служащих основной цели—опровержению враждебных учений и философскому обоснованию христианства. В этом отношении весьма характерен подбор использованных им первоисточников. Все они являются продукцией представителей патристики, начиная со II века вплоть до его старших современников, церковных авторов первой половины V века. Исследователи, занимавшиеся филологическим анализом труда Езника, установили более десятка таких источников, вошедших в краткой форме или отдельными частями в сочинение Езника⁶⁶. Вот они:

⁶⁶ Наиболее интересными филолого-текстологическими исследованиями, посвященными труду Езника, являются: Г. Галемкеарян, Новейшие источники книги Езника Кохбаца «Против ересей», Вена, 1919 (на арм. яз.) и Л. Мариэс Le De Deo d'Eznik de Kolb

1. Мефодий Олимпийский, или Патарский (ум. в 312 г.), «О самовластии (или свободе воли)» (*Περὶ τῆς αὐτεξουσίας*); использована почти целиком, кроме I и II глав⁶⁷.

2. Аристрид Афинский (II в.), «Апология» (*Ἀπολογία*).

3. Епифаний Кипрский, или Саламинский (315—403 гг.), «Против ересей». (*Πανόριον*).

4. Василий Кесарийский, или Великий (330—379 гг.), «Беседы на Шестоднев».

5. Ипполит (170—236 гг.), «Против всех ересей» (*Φιλοσοφούμενα*).

6. Феодор Мопсуестский (IV—V вв.), «Против учения персидских магов».

7. Адамантий.

8. Ориген (185—253 гг.).

9. Диодор из Тарса (IV в.).

10. Ефрем Сирийский (306—373 гг.).

11. Иреней (130—200 гг.).

12. Кирилл Александрийский (ум. в 444 г.), «Толкование бытия».

Кроме того Езник использовал в своем труде два сочинения своего учителя Месропа Маштоца «Многовещательные речи»⁶⁸ и «Вопрошения»⁶⁹.

Все вышеуказанные произведения пронизаны одной общей идейной направленностью. В них с позиций патристики опровергаются как языческие верования, так и различные христианские еретические учения. Именно этим принципом руководствовался Езник при подборе источников для своего труда, а также для перевода большей их части на армянский язык.

Если в трудах Маштоца прослеживается влияние лишь двух авторов из вышеприведенного перечня, а именно Аристиды и Феодора Мопсуестского, то Езник,

connu sous le nom de "Contre les sectes", Paris, 1924, а также его последнее издание книги Езника вместе с французским переводом в серии Patrologia Orientalis, tome XXVIII, Paris, 1959.

⁶⁷ См. Г. Галемкеарян, ук. соч., стр. 80 и 87.

⁶⁸ См. М. Абемян, История древней армянской литературы, глава о Езнике.

⁶⁹ См. Л. Хачикян, Приписываемое Григору Партэву «Вопрошение», «Вестник Матенадарана», том 7, 1964, стр. 315—328.

кроме целого ряда иноязычных памятников, опирается также на своего армянского предшественника—основоположника армянской патристики Месропа Маштоца. Это, разумеется, давало Езнику большие преимущества перед его учителем. Не отклоняясь от основной проблематики патристической философии, по существу продолжая линию Маштоца, Езник углубляет в ней философскую сторону. В отличие от своего учителя он не ограничивается отрицанием идейно враждебных учений и провозглашением основных положений христианской философии, а дает основательную критику неприемлемых теорий с изложением их основного содержания, и лишь после этого развертывает свою концепцию.

У Езника впервые в армянской литературе выступает на арену философская спекуляция в ее христианском одеянии, используются средства формальной логики для опровержения противников и делаются попытки выработать философскую терминологию, чего в произведениях Маштоца еще не наблюдается. Цель Езника—философски вооружить своих соотечественников и единоверцев против язычества и ересей, теоретически обосновать исходные положения христианского вероучения и философски осмыслить его основные догматы. Эти задачи были выполнены им мастерски, с большой эрудицией и убедительностью.

Не без основания исследователи относят его труд к числу уникальных памятников мировой патристической литературы. Видный знаток древней теологии и патристики, немецкий арменовед П. Феттер говорит, что «благодаря прямоте Езника и его своеобразному передовому натурализму, с одной стороны, а также силе мысли и умозрения—с другой, его книга поднимается перед нами как исключительное явление в патристической литературе. Это первый опыт идейного противоборства талантливейшего народа, пробудившегося от язычества и невежества к христианскому мышлению, поднявшегося против языческого мирозерцания, против его главных положений и основных идей»⁷⁰. Эту оценку следует при-

⁷⁰ P. Vetter, Eznik., в книге Nirschl, Patrologie III, Mainz, §§ 243—244, pp. 231—239. Имеется арм. перевод, см. П. Феттер, Арменоведческие исследования, пер. А. Дашьяна, Вена, 1895, стр. 87.

нить с одной лишь оговоркой, а именно—труд Езника не первый опыт идейного противостояния языческому мировоззрению; такую попытку до Езника совершил Маштоц, об этом говорит и сам П. Феттер⁷¹, разница лишь в философской глубине и в большем стремлении к теоретической постановке разбираемых проблем. Езник—идейный приверженец и продолжатель того направления христианской философии, которому в Армении впервые открыл дорогу Маштоц, противопоставив ее языческому мирозерцанию в целом и теософии персов в особенности.

Высокую оценку труду Езника дает и другой видный исследователь патристической литературы, французский арменовед Луи Мариэс. Он пишет, что труд Езника «не только остается одним из сокровищ армянской литературы, но и благодаря глубине мысли, аккумулированному в нем знанию и блестящему стилю он может занять почетное место в интеллектуальной продукции патристики классического периода»⁷². Называя Езника «писателем, обладающим чутьем философа и убежденностью теолога-интеллектуалиста», Л. Мариэс далее заключает: «Простота и цельность конструкции этого небольшого произведения ставят его в число важнейших трудов апологетической литературы данного периода, как греческой, так и армянской»⁷³.

Действительно, «Опровержение лжеучений» Езника благодаря широте охвата проблем, глубине анализа враждебных учений и защите основ христианского вероучения с позиций философски мыслящего богослова дает полное основание отнести его труд к выдающимся памятникам патристической литературы и апологетики в международном масштабе. А благодаря обилию использованных в нем источников, часть которых не сохранилась в оригиналах, труд этот дает возможность осветить различные стороны философской мысли и религиозных течений всего христианского Востока того времени.

⁷¹ См. там же, стр. 71 и 75.

⁷² См. его предисловие к последнему изданию текста и французского перевода труда Езника—De Deo, Patrologia Orientalis, t. XXVIII, Paris 1959, а также его Le De Deo d'Eznik de Kolb, par Louis Maries, Paris, 1924, p. 9.

⁷³ Там же, стр. 195.

Труд Езника, соответственно затрагиваемым в нем проблемам, состоит из четырех частей, которые условно озаглавлены издателями:

- а) Против ересей язычников;
- б) Против маздеизма—учения персидских магов;
- в) Против греческих философов;
- г) Против ереси Маркиона⁷⁴.

Указанные четыре части с первого взгляда, судя по затрагиваемой тематике, как будто далеки друг от друга и искусственно объединены в одно произведение. Однако, на самом деле, труд Езника проникнут единой идеей обоснования ортодоксального христианского монотеизма; он написан по единому плану автором, цель которого—апология христианской веры и философское обоснование ее основных догматов. В ходе изложения меняются оппоненты, подчас далекие друг от друга по своим исходным идейным позициям и социальной принадлежности, но их объединяет расхождение с философией христианства и общая критическая установка автора—выявление принципиальной несостоятельности воззрений противников и утверждение, доказательство своей правоты. Автор не смущает пестрота и разнородность его идейных врагов. Среди них находятся язычники и христиане, монисты и дуалисты, материалисты и идеалисты.

Езник выдвигает против них свой критический метод, который сам же четко формулирует следующим образом: «Дело божьей церкви опровергать внешних [врагов] доводами истины без помощи Писания, а внутренних [врагов]—мнимых и заблудших [христиан]—обличать с помощью Священного Писания»⁷⁵. Правда, Езник

⁷⁴ Следует отметить, что Л. Мариэс, в отличие от всех издателей, предлагает иное подразделение текста. Весь труд он разбивает на две части. Первая включает три первые из вышеуказанных частей, в которых дается опровержение внешних (нехристианских) учений, а вторая часть—опровержение ереси Маркиона. Каждую часть Л. Мариэс подразделяет на множество глав и параграфов, причем все они получают соответствующие заглавия. Сам древнеармянский текст, дошедший до нас в единственной рукописи, никаких подразделений и заглавий не имеет.

⁷⁵ «Опровержение», стр. 78 (на древнеарм. яз.). Здесь, как и в дальнейшем, цитаты приводятся в нашем переводе. См. также не-

стремится проводить этот принцип на протяжении всей своей книги, однако иногда он отступает от него, применяя логические доводы для опровержения еретических положений, и ссылки на Библию—при опровержении языческих философских и религиозных учений.

6. Философская проблематика Езника

Как представитель патристики и апологет христианской церкви Езник во главу угла, подобно своему учителю Маштоцу, ставит онтологическую проблему в ее геологическом аспекте. Она красной нитью проходит через все его сочинение и, независимо от различий в воззрениях опровергаемых противников, будь это языческие философы или христиане-еретики, получает одинаковое решение.

Бог, с точки зрения Езника, есть единственная субстанция, несотворенная и творящая сущность, создавшая весь мир, материю и живые существа⁷⁶. Уже в самом начале своей книги, провозглашая исходное положение патристической онтологии, Езник выдвигает на первый план присущие ей супранатурализм и креационизм. «Сущность всевышнего вечна и безначальна, и его бытие ни от кого не зависит. Никто не находится выше него, как его причина, от которой он получил бы начало своего бытия, ибо нет никого, кто был бы раньше него, и никого—подобного ему после него, и ни одного сподвижника, равного ему—никакого противоположного бытия и никакой сущности, которую он использовал бы как сырье для нужд своих, и никакого вещества, из коего он создал бы то, что должен был создать, ибо он сам есть причина всего»⁷⁷. Таким образом, бог, согласно Езнику, есть единственная субстанция. Она сверхъестественна и ее важнейшим атрибутом является творящая сила. Она создает весь мир, причем создает из ничего, творя при этом и то сырье, материю и духовное начало, из которых по его воле возникают материальный мир с его вещами—сущими и

давно изданный русский перевод труда Езника: «Книга опровержений», пер. В. К. Чалояна, Ереван, 1968, стр. 82.

⁷⁶ См. там же, стр. 6 (на древнеарм. яз.).

⁷⁷ Там же.

живые твари—как разумные, так и неразумные. Эта единственная и высшая божественная субстанция заключает в себе идею всего мироздания и его существ, которая благодаря «благости» и «бесконечной доброте» проявляется в ее творческой силе.

Как человек может узнать о существовании этой субстанции? Ответ на этот вопрос один. Следуя основоположнику армянской патристики Маштоцу, Езник приходит к идее откровения: божественную сущность невозможно познать разумом, ибо она по своей природе, но не вследствие ограниченности человеческого рассудка, недоступна ему: «Поскольку единая (божественная) сущность непознаваема и природа ее непостижима, постольку и причину невозможности приблизиться к ее изучению следует усматривать в ее непознаваемости, а знание этой сущности достигается не исследованием, а верой»⁷⁸. Разумеется, Езник, будучи представителем патристической философии, не может признать познаваемость бога и выдвигает веру как средство его постижения, но в этом виноват не разум человека, а природа божественной сущности, которая в принципе недоступна разумному исследованию.

Данное положение не дает основания относить Езника к числу фидеистов, так как он не принижает разум в угоду вере, наоборот, и здесь и во многих других местах он отводит от себя подобное обвинение, превознося разум человека, как надежное средство познания. Однако он отказывает познанию в праве проникать в трансцендентный мир и заниматься изучением божественной сущности, ибо это, по его логике, может принизить бога и уравнивать его с его же творениями, с природой. Кроме того, Езнику необходимо показать свое отношение к гностикам, показать беспочвенность и вредность их стремления познать бога наличными возможностями человеческого разума. В дальнейшем он особо останавливается на критике взглядов гностика Валентина, отвергает гностицизм как несостоятельное направление. А здесь, в самом начале своего труда, провозглашает исходную установку патристики, утверждающую сверхъестественность божественной субстанции и веру в нее,

⁷⁸ Там же, стр. 5—6.

как единственное средство получения знания о ней. Разум дан человеку богом для познания всего сотворенного, но для знания самого творца действительна лишь вера. Каждый верующий может знать о боге столько, сколько откроется ему сам бог, ибо только он может сотворенного им же человека «приблизить к знанию своей несотворенной сущности и привести к постижению его творений, соответственно природе каждого из них»⁷⁹. Таким образом, Езник не ставит никаких ограничений в познании природы, но для узнавания бога считает действительной лишь веру.

Идея откровения выдвигается Езником для борьбы с языческими и еретическими учениями о боге, так как они искажают положения христианского монотеизма, но не для того, чтобы заменить им познание и низвести разум до вредного и дьявольского порождения, как это делали фидеисты и фанатичные ортодоксы. Именно это имел в виду один из видных исследователей труда Езника, немецкий арменовед Гельцер, говоря, что «Езник более античный армянин, чем христианский доктор»⁸⁰. И действительно, дальнейший ход критической мысли Езника и его спор с различными идейными противниками, основанный на разумных доводах и логической аргументации с привлечением большого философского материала, подтверждает правильность этой оценки.

Христианскую концепцию божества, учение о единой божественной субстанции Езник противопоставляет различным политеистическим и пантеистическим учениям древности, причем делает это с философским-теоретическим обоснованием и непримиримой страстностью, свойственной представителям классического периода патристики и апологетики. Именно эти черты, ставящие его в один ряд с наиболее яркими представителями патристики эпохи раннего христианства, дают право характеризовать его как «более античного армянина, чем христианского доктора», так как он не замыкается в узких рамках церковного учения и в спорах с антич-

⁷⁹ Там же, стр. 6.

⁸⁰ Ge'zer H., Eznic und die Entwicklung der Persischen Religions-system, „Zeitschrift für armenische Philologie“, Marburg, 1902.

ными мыслителями пользуется их же философским оружием, которое вскоре стало недоступным для церковных учителей.

Творящая сила вечной и сверхъестественной божественной субстанции, согласно Езнику, является причиной возникновения мира. Эта субстанция духовна, она лишена материальности и невидима, тогда как мир в отличие от своего творца материален, телесен. Для сотворения мира бог из небытия вызвал к бытию четыре стихии, четыре первоэлемента—землю, воду, воздух и огонь, а затем из них образовал все мироздание—«верхнее небо и все то, что находится в нем, и видимое небо, образованное из воды, и землю и все то, что создано из нее и находится в ней»⁸¹. Создавая материю, бог придал четырем первоэлементам их основные качества: земле—холод, огню—теплоту, воде—влажность и воздуху—сухость. Образованный из них весь видимый материальный мир находится в движении и изменении, тогда как его творец—неизменен, неподвижен и вечен.

Материя, согласно Езнику, не является субстанцией, она есть креатура, творение бога, и поэтому, как нечто сотворенное, изменяющееся и невечное, она не может быть объектом поклонения, «как, например, солнце, луна, звезды, огонь, вода и земля, которые почитаются магами и язычниками»⁸². Поклоняться следует вечному и неизменному началу, создавшему все сущее, а не созданиям—вот исходное положение критики Езника языческой религии. Онтологическую проблему он подчиняет задачам этой критики и шаг за шагом с мистических позиций развенчивает языческий плюрализм и политеизм. Во-первых, согласно Езнику, существует один-единственный творец всего сущего—это бог, и поэтому поклоняться следует ему, во-вторых, материальные сущие, стихии сами созданы и творцами быть не могут, так как они не субстанциальны, и поэтому как таковые подвержены изменению и тлению, а отсюда следует, что бессмысленно почитать за богов то, что создано и поставлено на свое определенное место для служения человеку⁸³. Уподобляя мир колеснице, запряжен-

⁸¹ «Опровержение», стр. 6.

⁸² Там же, стр. 10.

⁸³ Там же, стр. 11.

ной четверкой разных и враждующих коней—стихий, Езник утверждает, что их движение направляется богом, той «таинственной силой, которая подобно вознице покоряет и держит эти четыре противоположности в мире и согласии»⁸⁴.

Таким образом, согласно Езнику, материя создана богом, и как таковая она не может быть субстанцией, так как не обладает самобытным, самодовлеющим существованием. Разумеется, вследствие этого она не вечна и не обладает творящей силой—этими основными атрибутами субстанции. А это в свою очередь доказывает несостоятельность языческих учений, которые приписывают различным видам материи (элементам) и отдельным телам (солнце, луна, планеты) божественную природу и превращают в предмет поклонения.

Отвергнув субстанциальность материи, Езник ставит перед собой задачу—дать философское определение материи и выделить те важнейшие ее особенности, которые отличают ее от нематериального. «Все, что ощущается или воспринимается нашими органами чувств или каким-нибудь образом воздействует на них, есть телесное, а все то, что не воспринимается органами чувств, есть бестелесное. Тонка стихия света, но поскольку она воспринимается глазом, она телесна. Тонка стихия воздуха, но поскольку своим холодом действует на наше тело, она телесна. Тонка стихия огня, однако она телесна, поскольку своей теплотой действует на наше тело. Такова же и стихия воды, которая тоньше [материи] тяжелых вещей и плотнее, чем стихия легких вещей»⁸⁵.

Определение материи, даваемое Езником, свидетельствует о признании ее как реального сущего, о его стремлении с наивно-натуралистических позиций дать дефиницию этой объективно существующей и независимой от человека реальности. Согласно этому определению, материя после своего возникновения как реальное телесное начало существует наряду с таким же реальным бестелесным началом. Последнее, в отличие от вещественного, невидимо, оно непосредственно не воспри-

⁸⁴ Там же, стр. 13.

⁸⁵ Там же, стр. 68.

нимается органами чувств⁸⁶, но воздействует на них через свои проявления. Так, бестелесны, бесплотны души людей, ангелов и демонов, которые среди других существ выделяются тем, что наделены разумом.

Утвердив первичность божественной субстанции и вторичность материального мира как творения бога, Езник в отдельности излагает и отвергает неприемлемые для него решения онтологической проблемы. Среди отвергнутых находятся Платон, Аристотель (вместе с перипатетиками), Пифагор, стоики, эпикурейцы. Последние он критикует за материализм: «они считают мир совершенно самодовлеющим»⁸⁷, то есть признают за материей субстанциальное бытие, несотворенность и вечность. Он кратко передает содержание атомистического учения эпикурейцев, согласно которому «мир образовался из мельчайших пылинок, неделимых и цельных тел, посредством их произвольного соединения, и нет ни бога, ни его провидения, которые [создали и] направляли бы мир»⁸⁸. Эпикурейцев Езник называет безбожниками и взамен обещанного опровержения «доводами истины» приводит слова апостола, ничего не говорящие по существу. Это нарушение провозглашенного им самим метода—«внешних (то есть языческих мыслителей) отвергать доводами истины»—не случайно, ибо ему нечего сказать по существу вопроса, когда оппонент исходит из диаметрально противоположных позиций. Точно так же поступает Езник и со стоиками и с последователями Демокрита. Первых он голословно отвергает за их материалистический пантеизм, ибо они, «стоики, принимая лишь видимый мир, исследуют только материю, и все существующее называют телесным, а видимый мир называют богом»⁸⁹. Он лишь заявляет, что их заблуждение заключается в том, что они не познали ту силу, «которая движет все видимое» и что богом является эта невидимая сила, а не то, что приводится в движение этой невидимой силой. Критики по существу и «доводов истины» нет ни здесь, ни в продолжении,

когда он отвергает тех, кто признает, «что природа мира состоит из сущности огня»⁹⁰. Он попросту называет это «непристойной бессмысленностью, недостойной того, чтобы отвечать», «все они сочиняют сказки», и т. д. и т. п.

Иначе обстоит дело, когда Езник обращается к воззрениям «язычников»—идеалистов: Пифагора, Платона и перипатетиков. С одной стороны, он их хвалит за то, что они утверждают первичность духа, бога, единое нематериальное начало, но критикует их за взгляды, расходящиеся с христианским монизмом и монотеизмом. Так, пифагорейцы попадают под огонь его критики из-за того, что, признавая некое единое, как причину всего сущего, не признают провидения, исходящего из той же причины. Отвергает Езник и метампсихоз, учение пифагорейцев о переселении душ из одних тел в другие, их мысль о том, что и в животных заключена частица божественной души, вследствие чего они отказываются от мясной пищи и т. д.

Более обстоятельно он останавливается на онтологии Платона, как мыслителя, близкого в определенной мере к христианской форме идеализма, но и в этом случае платоновские воззрения подвергаются критике, как не вполне совместимые с требованиями христианской философии. Согласно Езнику, Платон признает «бога, материю и идею»⁹¹, причем «бог является творцом не природы, а образов», то есть форм. Отсюда появился соблазн у последователей Платона говорить о том, что бог «смог дать материи, которая была беспорядочна, только образ (форму, вид), но не так, чтобы как все-ильный вызвать все сущее из небытия в бытие»⁹². Если это положение будет принято, рассуждает Езник, то бог уподобится ремесленнику или мастеру-художнику, которые не могут создать вещество, и для того, чтобы создать какое-либо изделие или произведение искусства, берут наличный материал и придают ему желаемую или задуманную форму. Получается, что Платон «приписывает богу слабость, будто он вынужден был у другого

⁸⁶ Там же, стр. 67 и 68.

⁸⁷ Там же, стр. 159.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же, стр. 158.

⁹⁰ Там же, стр. 158—159.

⁹¹ Там же, стр. 156.

⁹² Там же, стр. 156—157.

выпрашивать материю»⁹³. В словах Езника сквозит обвинение в адрес Платона, что якобы он признает «совечное с богом» существование мира, хотя и отмечает, что в других случаях Платон считает мир сотворенным и подверженным уничтожению.

Приписав Платону это противоречие, Езник критикует его следующим образом: если мир совечен богу и существует как его тень, то «как тень вещи никогда не отходит от той же вещи, так и мир никогда не отделяется от бога»⁹⁴. А если это так, то мир не может разрушиться и погнубить, ибо он как тень связан с богом. Но, согласно Езнику, еретики ухватились за мысли Платона и дошли до того, что сочли и бога подверженным отрицанию. Если же это невозможно, то и его тень существует вечно. Конечно, эти взгляды не имеют отношения к Платону, так как известно его учение о божественном логосе и сотворении мира как чего-то низшего и временного, откуда душа человека, как частица мировой божественной души, должна вырваться. Езник приписывает Платону дуалистическую концепцию и критикует его как дуалиста. На самом деле Платон развил монистическую концепцию объективного идеализма, и его меньше всего можно обвинять в том, за что упрекает его Езник. Видимо, он имеет в виду некие сектантские учения, которые пользовались именем Платона, ибо это и не последователи неоплатонизма, которые, как известно, не только не ревизовали идеалистическое учение Платона, но и углубили его мистическую сторону, как, например, Плотин, Порфирий, Ямблих и др.

Критика Езника, направленная в адрес древнегреческих философов, преследует одну цель—отвергнуть всякие воззрения, в той или иной форме признающие или предположительно могущие признать субстанциальность материи, мира. «Нет никакого вещества-материи, которая была бы наряду с богом»⁹⁵,—вот важный для Езника вывод, необходимый для критики тех форм современных ему религиозных и философских учений, которые в основе своей имеют либо дуалистическую

⁹³ Там же, стр. 157.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Там же, стр. 164.

концепцию, либо недвусмысленно материалистическое содержание. С материалистами (Эпикур, Демокрит, стоики) Езник не вступает в дискуссию, он их отвергает с порога как «безбожников», не приводя при этом обещанных «доводов истины». Но опровержению «языческого» дуализма и политеизма он, действительно, уделяет значительное место, и неспроста. Ведь реальную опасность в Армении V века представляли не учения стоиков, эпикурейцев, а тем более платоников и пифагорейцев, хотя и распространенность этих учений в Армении того периода вряд ли можно игнорировать, а философия дуалистической религии маздеизма, как и ересь манихейская и маркионитская, причем две последние в превентивном плане, тогда как первая во всей своей враждебной идеологической и политической актуальности.

Отвергая субстанциальность материи, Езник преследует определенную цель. Во-первых, он утверждает с позиций объективного идеализма единую божественную субстанцию. Во-вторых, и это одна из важнейших задач его трактата, отрицание философского дуализма, непризнание субстанциальности материи или ее совечности богу является основой для опровержения всякого религиозного дуализма. Проследим за ходом его мыслей.

Если допустить субстанциальность материи, рассуждает Езник, то окажется, что бог при сотворении мира брал уже имеющуюся, но «бескачественную и бесформенную материю». Если признать это, то не получится подлинного акта творения, как того требует христианское учение. Провозглашая совечное богу существование материи (coexistentia), языческие мыслители говорят, что бог, придавая ей качество и форму, создал все сущее, а все ненужное, «осадок, непригодный для творения, оставил. И от этого осадка [рождается] зло людям»⁹⁶. Но с этим, разумеется, Езник в корне не согласен. Материя не может быть источником зла, так как она сама сотворена богом, а все сотворенное создано как доброе. Нельзя, по Езнику, единую материю делить надвое и говорить, что из одной части бог создал то, что должен был создать, а другую часть—«осадок» оставил как негодную, и что из нее и возникло зло в мире. Корень

⁹⁶ Там же, стр. 16. См. также стр. 22—23.

заблуждений «врагов истины» заключается в том, что они признают две субстанции—бога и матерью, и соответственно этому выводят два субстанциальных начала—добро и зло, отождествляя добро с богом и зло с материей. Но подобная концепция, согласно Езнику, несостоятельна, ибо имеется лишь одна субстанция—бог, а материя и идентифицируемое с нею зло не субстанциальны. Таким образом, зло не извечно, оно, как таковое, не имеет сущностного бытия, оно и не создано богом, как другие сущие. Ведь даже сторонники концепции «материя есть источник зла» признают, что бог есть доброе начало и творец добрых созданий. Однако это не меняет положения, ибо, согласно Езнику, признание наряду с божественной доброй субстанцией существования и злой субстанции—материи говорит о слабости бога, который не смог пресечь зло и позволил ему существовать вместе с добром. А это недопустимо с точки зрения христианского философа.

Отвергнув дуалистические положения древнегреческих мыслителей, Езник свою критику в их адрес превращает в теоретическую базу для опровержения дуализма персидской религии, халдейской астрологии, манихейства и маркионистской ереси. Опровержение этих учений занимает более половины сочинения Езника. Следует отметить, что у Езника онтологическая проблема в ее теологическом, свойственном патристике аспекте тесно смыкается с морально-психологической проблемой, а именно с вопросами о свободе воли, о боге и человеке как субъектов воли. И действительно, посвящая целые разделы опровержению персидской религии, маркионистской ереси, языческой философии, Езник решение вопроса о субстанции связывает с проблемой возникновения зла, с решением вопроса о соотношении зла и добра и их природы. Эти проблемы для него как бы являются двумя сторонами одного и того же вопроса.

Для того чтобы доказать несостоятельность персидской религии, Езник рассматривает ее основное дуалистическое положение и опровергает с позиций христианского монизма. Маздеизм утверждает, что мир создан двумя сыновьями Зрвана—Ормиздом и Ахриманом. Ормизд—создатель всего прекрасного и добрых существ. Ахриман—творец зла, порока и страданий. Езник задает

вопрос: как от одного отца, который сам был воплощением добра, мог родиться Ахриман? Ведь добро не может родить зло. А если оно родилось, то почему отец не пресек его, неужели он не в силах был сделать это? И, наконец, почему Зрван сам не сотворил мир соответственно своей доброй сущности, а должен был приносить тысячелетние жертвы, чтобы у него родился сын Ормизд, но вследствие сомнения вместе с ним родился и злой Ахриман? По мнению Езника, персидская религия не выдерживает критики, ибо она содержит в себе неразрешимые противоречия, в ней отсутствует элементарная логика. Люди изобрели эту религию по подобию своих же нравов, приписали выдуманном ими богам свои качества и начали поклоняться своим же выдумкам, как и все язычники. Езник вскрывает внутреннюю противоречивость и наивность персидской религии. Критика маздеизма перерастает во всеобщую критику язычества. Езник попутно развенчивает и халдейскую астрологию, приписывающую светилам творящее начало и способность определять судьбы людей, показывает несостоятельность языческих верований, обожествляющих животных, деревья, родники и различные рукотворные предметы. Одним словом, отвергает за язычеством, в том числе и за маздеизмом всякое право на какое-либо подобие истины, так как они основаны на ложной идее. Все то, что не обладает самодовлеющей сущностью и создано, не может быть творцом, и поэтому в них не может быть ничего божественного. Эти религии построены на лжи, все они—плод глубокого заблуждения людей, сочинивших басни и сказки, поверивших в них и начавших поклоняться как выдуманном богам, так и явлениям ими же обожествленной природы.

Критика языческой религии и ее философии Езником ведется с передовых позиций мыслителя-рационалиста, который несмотря на преследуемые им христианско-апологетические цели имеет большое историко-познавательное значение с точки зрения исследования истории науки. У Езника критика язычества своим острием направлена против суеверий, против магии и волшебства, против астрологии и отсталых, наивных попыток объяснения мира. Правда, Езник взамен этого выдвигает христианское представление о мироздании и излагает

принятое церковными отцами понимание проблем субстанции, происхождения мира, соотношения бога и природы. Однако это другая сторона вопроса. Для своего времени оно было несомненно более высоким по уровню философского осмысления мира, чем отжившие свой век примитивные языческие представления и суеверия.

Езник не упускает из виду также армянские языческие верования, сохранившиеся в народе и после принятия христианства. В этом отношении он также идет по стопам своего учителя Маштоца и, используя его «Вопрошения», дает развернутую критику остатков армянской языческой религии.

Страницы, посвященные развенчанию язычества, а их довольно много у Езника, являются блестящими образцами критики суеверий, астрологических бредней, демонологии и примитивных анимистических представлений во всей средневековой армянской литературе. Возникновение ряда языческих богов Езник объясняет обычаям древних народов обожествлять своих героев. «Зрван также был человеком, — говорит он, — мужем храбрым во времена великанов. Однако из-за того, что греки, армяне и все языческие народы имеют обычай считать своих храбрецов богорожденными, изобретатель персидской религии, видя, что [Зрван] признается людьми [этой] страны за бога, решил, давай-ка припишу я ему сотворение неба, земли и всех других созданий»⁹⁷.

Критику языческой религии Езник ведет с рационалистических позиций и здесь во всю ширь развертывает обещанные разумные доказательства, которые становятся неотразимыми. Так, например, персы говорят, что созданный Зрваном Ормизд является богом, но этот бог через определенное время, выполнив свою роль, умирает, перед смертью бросая свое семя в воду, чтобы из этого семени родились бы сыновья, которые разобьют воинов своего злого дяди Ахримана⁹⁸. В первую очередь, говорит Езник, очевидная несуразность, что бог мог умереть, ведь божественное и смертное — понятия несовместимые и взаимоисключающие. Следовательно, Ормизд, как и его антипод Ахриман не боги. Во-вторых, как может

⁹⁷ Там же, стр. 85.

⁹⁸ Там же, стр. 99.

семя удержаться в воде, ведь известно, что вода губительна для семени, и поэтому нельзя верить и этому преданию персов, оно противоречит тем свойствам, которые от природы присущи воде и семени.

Далее, развенчивая пустое и суетное искусство халдейских звездочетов, связывающих судьбы людей и мира с движением звезд, Езник говорит: «Опровержением их [искусства] является уже то, что случается во время войны, ибо тогда в один и тот же день гибнут десятки тысяч людей разного возраста»⁹⁹. А ведь все они родились в разное время и под различными звездами, соответственно которым и должны были умереть в разное время, имея различную судьбу, согласно халдейским гороскопам. Они говорят также, что родившийся под одной звездой будет светлым, а под другой — смуглым: «Но почему никто из индийцев не родился никогда белым и не было замечено то же самое и в других (соседних) странах. Разве только в Индию не доходит звезда, творящая белых [людей], а в другие страны не доходит звезда, творящая черных [людей]?»¹⁰⁰. Или же, если та или иная звезда определяет положение человека в обществе, его состояние и характер, «то тогда сын царя не мог бы стать царем, ибо им мог бы быть тот, рождение которого совпадало бы с вхождением Льва в [соответствующее] созвездие. Но мы видим, что царями становятся сыновья царей; так, Соломон, сын Давида [в свою очередь] взшел на трон своего отца, и так наследственно продолжалось царствование [колена] Иуды вплоть до Маккавеев. То же самое у ассирийцев и вавилонян — сын по наследству получает царство от отца, как и от Сасана принимали царство Сасаниды сын от отца вплоть до наших дней»¹⁰¹.

Согласно Езнику, весь опыт человеческий и история говорят о том, что звезды никакой связи не имеют с судьбами царств и никакого влияния на ход событий они оказать не могут, и поэтому установившийся порядок наследования царства продолжается по своим законам и никакая звезда не в состоянии «передать власть

⁹⁹ Там же, стр. 107.

¹⁰⁰ Там же, стр. 108.

¹⁰¹ Там же, стр. 111.

в стране другому человеку»¹⁰². Затем неужели халдейские астрологи и верящие им язычники не видят, что жизнь изменчива и текуча, что родившийся под таким-то знаком зодиака не может быть соответственно только таким, каким он должен быть согласно расположению звезд. «Ведь мы видим, как богатый разоряется, а бедный богатеет,... сильный ослабевает, а слабый делается могучим»¹⁰³. Отсюда делается необходимый вывод, «что звезды не являются причиной ни царствования, ни могущества, ни богатства»¹⁰⁴.

На этих доказательствах строится и более важный вывод Езника о том, что вообще нет фатума и рока, нет абсолютного предопределения, который влиял бы на судьбы людей и на который можно было бы свалить все зло, происходящее в мире. Езник со всей определенностью и глубокой убежденностью выступает против фатализма. Если на минуту признать фатальную неизбежность всего происходящего, то, по Езнику, человек не нес бы никакой ответственности за свои деяния, поступки и помыслы. Однако жизнь, вся человеческая практика доказывают, что фатума как такового не существует, что поступки и события зависят от воли людей. «Как немощен должен быть рок и бессильно предопределение, если воры и разбойники могут нарушить его, когда, напав, лишают [невинных] достояния и жизни!» — восклицает Езник. Отвергая существование рока, он объясняет встречающееся в мире зло, бедствия и неурядицы злой волей людей, неправильно употребляемым самовластием души. «Если события происходили бы по предопределению, то не нужно было бы, чтобы цари выносили смертный приговор, а судьи — пытали и казнили убийцу. Между тем, наказывая, они подтверждают, что грешники совершают грех не по предопределению, а по наущению [собственной] злой воли»¹⁰⁵.

Выводы Езника, направленные против фатализма, приобретают четко выраженное социальное и политическое звучание, отражая положение Армении середины

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же, стр. 112.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же.

V века. Именно в это время, как известно, Сасаниды, доведя налоговый гнет до крайних форм, усилили религиозные гонения на христиан, стремясь принудить их к иероотступничеству и принятию маздеизма. Армения находилась накануне решительной схватки с захватчиками, а Езник, как идеолог этой нарастающей волны общенародного гнева, показал философскую несостоятельность фатализма, дабы идейно вооружить своих соотечественников, убедить их в своей правоте и подготовить к ожесточенной борьбе: «Если захватчик нападает на страну, — говорит Езник, — чтобы грабить и убивать людей, что же, не должны ли они собирать войско и составлять полки для изгнания захватчика из страны? Что же, пусть разрешат [это] ему, говоря — если предопределено роком, чтобы захватчик опустошал страну, зачем нам идти против судьбы? Однако люди, составляя войско и изгоняя врага из страны, показывают, что убийства происходят не по предопределению рока, а по наущению злой воли захватчика, который, вторгнувшись, алчно разрушает страну, грабя ее достояния и богатства»¹⁰⁶.

Итак, злая воля захватчика есть причина бедствий, постигших страну, и вообще злая воля человека — источник зла, столь часто встречающегося в мире. Бог никакого отношения к этому злу не имеет, да и вообще бог не причастен к какому бы то ни было проявлению зла, ибо он добр по своей сущности, он источник лишь добра и создатель всего доброго и добрых тварей. Некоторых из своих созданий, а именно людей и ангелов, бог наделил разумом и волей. Воля эта создана свободной, то есть она имеет возможность выбора, она самовластна (*անձնիշխան*), дабы человек не по принуждению и бесознательно, а добровольно стремился бы к благу, к тому «существенному» добру, которое содержится в боге, дабы он сознательно, своими поступками и мыслями выбирал бы добро. «Все, что создал бог, он создал прекрасным, — говорит Езник. — Он дал [человеку] самовластие, свободу воли в выборе добра или зла, чтобы он мог обратиться в любую желаемую сторону и дабы ему досталось бы воздаяние, соответственно его дея-

¹⁰⁶ Там же, стр. 113.

нию»¹⁰⁷. В этом существенное отличие человека от животного, так как «у животного нет ни добродетели, ни ожидаемого воздаяния, ибо животное не обладает способностью думать о выборе между добром и злом. Животные делают это в силу присущих им естественных свойств (нравов), которыми они только по памяти направляются к полезному и избегают вредного. В них имеются также природные чувства, которые предвещают их о будущем»¹⁰⁸. Человек же в своих поступках руководствуется разумом и волей, и поэтому он несет всю полноту ответственности за свои поступки, за свой образ жизни. Зло порождается свободной волей человека, который, злоупотребляя этой, дарованной богом, свободой, творит порочные, небогоугодные дела, сопротивляется действию «спасающей» его божественной благодати.

Выше мы видели, что Езник отверг всякую попытку языческих мыслителей приписать злу субстанциальное бытие, опроверг их утверждения, что источником зла является материя или злое божественное начало, или же небесные светила и иные природные тела. Теперь же, ставя вопрос о происхождении зла, он дает свое решение этой важной для христианского философа проблемы, идя по стопам своего предшественника и учителя Месропа Маштоца. У Езника решение проблемы свободы воли или «самовластия» человека приобретает более подчеркнутый философский аспект. Эта проблема ставится вообще в связи с определением сущности божественного и материального бытия и происхождения зла.

Езник дает четкое решение вопроса: материя и зло не имеют никакой генеалогической связи, так как материя, будучи творением бога, не есть и не может быть источником зла. Зло, однако, реально существует в мире, но оно является порождением свободной воли человека, то есть имеет субъективно-психическое происхождение. Будучи порождено волевым актом души человека, зло становится объективной реальностью, оно проявляется в насилии, убийстве, пороке, страдании и тому подобном, что никакого отношения к богу, как доброму началу, не

¹⁰⁷ Там же, стр. 120.

¹⁰⁸ Там же, стр. 120—121.

имеет и иметь не может в силу полярной их противоположности. Кроме того, как мы уже отмечали, Езник придал своему решению проблемы свободы воли ярко выраженное социально-политическое звучание, связав его с положением Армении и той атмосферой насилия, которую нагнетали персы своими религиозными домогательствами, налоговым грабежом и политической дискриминацией в отношении армянских нахараров, церкви и всего народа.

В связи с Маштоцем мы уже говорили о том, что в вопросе о свободе воли он не разделял крайностей августицизма и пелагианства и остался верен ортодоксальному учению, которое, отвергая неограниченную свободу воли и абсолютное предопределение, сводило проблему «спасения» к внутреннему и активному приобщению, «участию» человека в субстанциальном добре, всецело заключающемся в боге. Оно давало возможность избежать опасных для христианского вероучения выводов последовательного фатализма и пелагианского гуманизма. Принимая в смягченной форме и учение о предопределении, и «самовластие» человека, христианские философы получали возможность, в зависимости от конкретной ситуации, в этом эклектическом учении акцентировать ту или иную сторону.

Проблема происхождения зла и отношения к нему, как мы видели, уже в 420—30-х годах имела актуальное значение для армянского общества, и Маштоц, оставаясь на ортодоксальных позициях, соответственно условиям своей страны и интересам армянской церкви и духовенства, начал в речах и проповедях акцентировать значение свободы воли, активного сопротивления злу. Еще дальше в этом направлении пошел его верный ученик и единомышленник Езник Кохбаши.

Здесь следует иметь в виду, что со времени падения Аршакидской династии (428 г.) армянская церковь все более и более начинала выступать на исторической арене как духовно-политический фактор в жизни Армении. Оставаясь выразителем интересов господствующих сословий светских и духовных феодалов, церковь становилась своеобразным центром национальной консолидации и в ней усиливалась тенденция к сопротивлению враждебным устремлениям персов-захватчиков. Недаром

завоеватели сместили известного своим патриотизмом Саака Партэва и вместо него назначали своих ставленников из среды сирийского духовенства. Именно в этих условиях, на протяжении 20—40-х годов V века шел процесс становления армянской патристики и церковной догматики. Сложившаяся политическая ситуация усиливала стремление армян к полной самостоятельности церкви, превратившейся после утраты политической независимости в один из важнейших организационных, духовно-политических центров национальной жизни.

В свете конкретных условий, сложившихся в данный период, концепцию Езника по вопросу о свободе воли нельзя ни в коей мере отождествлять с пелагианскими взглядами, так как он акцентирует свободу воли всецело в рамках ортодоксального учения. Езник ничуть не отрицает божественного предопределения и предвидения, он выступает против языческого фатализма и суеверия, связывающего судьбы людей и события, происходящие в мире, с движением звезд, слепым роком, материей и т. п. Бог, согласно Езнику, предвидит все, он может удлинять и укорачивать предустановленные им сроки рождения и смерти, «как это было во времена потопа»¹⁰⁹, или же как «из-за слез царя Езекии продлил ему жизнь на пятнадцать лет»¹¹⁰. Езник неукоснительно следует за св. Писанием в этом вопросе и считает, что «бог знает все наперед и это предвидение не является причиной зла»¹¹¹. Источник зла—неправильно используемая человеком свобода воли, дарованная ему, как разумному существу для свершения добрых дел, для добровольного достижения «божественной благодати».

Вопрос о свободе воли явился для Езника своеобразным ключом к разрешению других философских проблем, а именно вопроса о характере неживой природы, сущности материи, происхождению зла. На своем решении проблемы свободы воли построил Езник и критику дуализма маздеистской религии, и фатализма халдейской астрологии, критику, которая переросла рамки поставленной им задачи—опровержения враж-

¹⁰⁹ Там же, стр. 107.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Там же, стр. 113—114.

дебных религиозных учений, и приобрела характер принципиальной критики мифических представлений и лженаучных теорий с позиций христианского учения. И в этом отношении Езник явился продолжателем линии Маштоца, нацеленной на полное искоренение остатков язычества и отживших свой век лженаучных воззрений.

Конечно, Езник в своих воззрениях придерживается буквы и духа Библии, в своей критике языческих представлений он не переступает границ дозволенного, однако даже с защищаемых им христианских позиций он стремится найти разумные основания для опровержения астрологических бредней. Так, обращаясь к критике халдейской астрологии, согласно которой небесным светилам приписывается способность влиять на человеческие судьбы, Езник после детального разбора их учений заключает: «В светилах нет никакого одушевленного разумного начала, а лишь естественные и поступательные движения»¹¹². «Светила не суть какие-либо животные и не являются причинами добра или зла, но только совершают ту службу, которая им определена... а именно, они были созданы только для того, чтобы освещать и отмечать время—дни, месяцы и годы»¹¹³. Целью этих разумных доводов Езника, приводящих его к противоположным по сравнению с халдейской астрологией выводам, является разграничение творящей и сотворенной природы, решительное отмежевание от языческих теорий, приписывающих неживой природе функции божества, и осуждение языческого поклонения этим светилам.

В ходе своей критики Езник излагает также свои представления о строении мира, которые в основном соответствуют положениям становящейся христианской космологии, но, разумеется, сильно отличаются от основных положений и достижений античной, эллинистической науки. Согласно Езнику, земля является неподвижным центром вселенной, вокруг которого вращаются все небесные тела—солнце, луна, пять планет и звезды. Они не прикреплены к «небесной тверди», а свободно, но упорядоченно обращаются вокруг своего центра. Небо же неподвижно, как и земля, согласно

¹¹² Там же, стр. 147.

¹¹³ Там же, стр. 139.

божьему установлению. Точно так же и «движение светил есть дело его слова и никого другого»¹¹⁴. Луна не получает свой свет от солнца, а излучает свой собственный. Исходя из этого, он не находит разумного объяснения причин затмения луны. «Если причиной затмения солнца являлось бы его совмещение с луной, то что же происходит, когда она сама затмевается?»¹¹⁵—спрашивает Езник. Для него неприемлемо утверждение древних астрономов о прохождении луны через тень земли. «Мы не видим на небе звезды такой величины,—объясняет он,—чтобы при встрече с луной она могла бы закрыть ее, и нет звезды ниже луны, чтоб при встрече с нею она могла бы снизу затмить ее»¹¹⁶. А поскольку луна обладает собственным светом, то и при солнечном затмении, если согласиться с тем, что она собою прикрывает солнце, «она дала бы свой свет земле,... и не было бы полной темноты»¹¹⁷.

Ход мыслей и высказываний Езника свидетельствует о том, что он не придерживается теории шарообразности Земли, что дает основание говорить о защите Езником церковного (на его раннем этапе) учения о плоскостной форме Земли, покоящейся на водах¹¹⁸, соответственно положению Библии. Не признает он также античного объяснения причин затмений Солнца, вместо этого говоря без какой-либо аргументации о «потере солнца».

В своих космологических воззрениях Езник целиком следует Библии и его взгляды по сравнению с космологической системой Аристотеля—Птолемея представляют значительный шаг назад. Но, по вполне понятным историческим причинам, Езник, следующий во многих вопросах философии, естествознания и теологии христианским церковным отцам предыдущих веков, которые отошли от «языческой» науки, не мог, да и по своему внутреннему убеждению не желал мыслить иначе, чем провозглашено было в Библии и ее авторитетных толкованиях.

Однако следует заметить, что и в христианской

¹¹⁴ Там же, стр. 148.

¹¹⁵ Там же, стр. 151.

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же, стр. 134.

литературе предшествующих веков, в частности, в трудах одного из ученых «отцов церкви» Василия Кесарийского была предпринята попытка примирить достижения античной астрономии и космографии с церковными требованиями. Благодаря Василию Великому и его последователям произошла некоторая эллинизация христианской космографии. Но Езник, несомненно знакомый с его «Беседами на Шестоднев» и по другим поводам цитирующий этот труд, не принял его точек зрения о мироздании. Отцом армянской космографии и естествознания явился через два века выдающийся мыслитель Анания Ширакаци, который в период уже сформировавшейся армянской науки, вопреки церковным установкам, продолжил прерванную на несколько веков линию эллинистического естествознания и, в частности, космографии. Это имело место уже во второй половине VII века. Что же касается космологических воззрений Езника, то необходимо учитывать общий характер его «Опровержения», преследовавшего в первую очередь защиту положений Библии от «язычников».

Тем не менее, при всей консервативности и христианской ограниченности космологических воззрений Езника по сравнению с передовыми для того времени положениями эллинистической науки, нельзя не отметить, что наш автор даже при его позициях оказался на высоте в критике суеверий и астрологической лженауки. Он категорически отвергает способность небесных тел заключать в себе какое-либо разумное и творящее начало, оказывать влияние, а тем более определять судьбы людей и ход жизни на земле.

Концепция Езника имеет ярко выраженный антропоцентрический характер. Все, что существует в мире, согласно Езнику, создано для нужд человека и для его блага, ибо «бог пожелал сделать его наследником всего и поэтому сперва создал это наследство, а потом и самого человека»¹¹⁹. Для человека, как высшего творения бога, создано все остальное—«небо и земля, вода и огонь, воздух, растения, деревья, звери, скот, птицы»¹²⁰. И поэтому человек, как господин над всем этим сотво-

¹¹⁹ Там же, стр. 162.

¹²⁰ Там же.

ренным миром не должен поклоняться ни небесным телам, ни четырем стихиям, ни тем более каким-либо растениям и животным, а лишь тому, кто создал все это на пользу человеку, то есть единому творцу всего мироздания—господу богу. Вот цель всей критики Езником языческих представлений и суеверия, несовместимого с христианством.

В аспекте критики языческих суеверий определенный научный интерес представляет также опровержение анимизма и критика демонологии. Здесь еще сильнее ощущаются здоровые ростки естественнонаучной мысли, характеризующие Езника как здравомыслящего философа, борющегося с представлениями и наиболее отсталыми формами язычества. Отвергнув разумность и творческую силу небесных тел, Езник отрицает эти же качества у элементов и состоящих из них вещей природы, в частности, у растений. Если язычники в доказательство одухотворенности и разумности огня, воды и небесных тел приводят их движение, утверждая, «все что движется—живое», то Езник с целью опровержения этого говорит, что по той же логике следовало бы считать живыми и разумными также ветер и растения. Однако одно лишь движение не является признаком разумности и ею обладают лишь существа, обладающие разумной душой. И поэтому все сущее, «созданное по воле творца своего и на благо всему живому, не самостоятельны, ибо не сознают—имеют или не имеют бытие,... и это потому, что они не являются разумными и обладающими даром слова»¹²¹.

Езник не признает разума у животных и считает, что их поведение, подчас заключающее в себе момент разумности, целиком направляется естественными, врожденными инстинктами, которые «не результат мышления, а естественного побуждения, посажденного в них творцом, чтобы они воспринимали бы полезное и избегали вредного»¹²². Езник приводит целый ряд примеров из жизни животных, показывающих как инстинкты регулируют их поведение. Это очень интересные наблюдения пытливого мыслителя, метко подмеченные факты,

¹²¹ Там же, стр. 110.

¹²² Там же, стр. 122.

показывающие полное приспособление животных к временам года, изменениям погоды, заботу о продолжении рода и т. д. Не обладая способностью мыслить и не имея свободной воли для разумного выбора добра или зла, они своими естественными инстинктами приравниваются к окружающей среде и, сохраняя свое существование, тем самым, согласно Езнику, доказывают «премудрость творца».

Езник отмечает, что инстинктами обладают не только животные, но и люди. Наряду с разумом инстинкты помогают человеку в жизни, но играют подчиненную роль, и лишь «тогда, когда человек теряет рассудочную осторожность, он защищается естественными инстинктами»¹²³. Они предостерегают человека о близкой опасности, подчас дают знать о предстоящих событиях, и проявляются то в подергивании века, игре мышц, то в виде звона в ушах, чихании, зевоте и т. д. Все эти проявления, по Езнику, не имеют никакого отношения к ангелам или чертям. «И то, что все это является признаком естественного инстинкта, а не чертей, подтверждается тем, что то же самое происходит в природе животных»¹²⁴,—говорит он. Точно так же и сновидения имеют естественное происхождение, это «нечто такое, о чем ранее человек говорил при бодрствовании и чем его мысль была тогда занята»¹²⁵. Подобно этому «и слабости всякие, и помешательство людей бывают не от черта, а от накопления желчи, слизи, от послабления мозга, порчи желудка»¹²⁶, как и «чихание не от ангела, а от холода или какого-нибудь другого естественного воздействия»¹²⁷.

Эти наблюдения Езника и выводимые из них утверждения, представляющие интерес для истории естественнонаучной, в частности биологической мысли, излагаются им с определенной целью, а именно с целью борьбы против суеверий и искоренения бытующих в народе пережитков языческих поверий. Во многих его рассуждениях пробивается трезвая мысль исследователя, доверя-

¹²³ Там же, стр. 123.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Там же, стр. 125.

¹²⁷ Там же, стр. 123.

ющего непосредственным наблюдениям и опыту. Однако при всем этом авторитет Библии остается для него непререкаемым. Именно поэтому в тех случаях, когда сообщаемые им результаты либо своих, либо чужих наблюдений расходятся с утверждениями Библии, он отступает от них же излагаемых истин. Так, например, сказав о причинах умопомешательства, вызываемого различными нарушениями функций организма—ослабление мозга, накопление желчи и т. п., и отвергнув тут какое-либо участие чертей, он продолжает: «Вот почему врачи утверждают, что нет никаких чертей, проникающих во внутрь человека, и что все это лишь болезни, и мы можем лечить их определенными средствами. Мы же этого не утверждаем, ибо для нас истинно слово Евангелия о том, что многие демоны, когда видели Иисуса, с шумом выходили из людей, а он застрашивал их и не давал им говорить»¹²⁸. Как видим, здесь явное противоречие и неприкрытая непоследовательность христианского мыслителя, отступающего от положений науки в угоду св. Писанию. Но и эта непоследовательность, дающая некоторую возможность для проявления полезных, научных знаний, для той эпохи может быть расценена как своеобразная уловка с целью примирения знания с церковными требованиями. Не следует забывать о том, что мы имеем дело с автором-христианином, жившим в первой половине V века и являвшимся одним из зачинателей древнеармянской науки и литературы.

Мы уже отмечали, что мировоззрение Езника отличается ярко выраженным антропоцентризмом, характерным для христианского мыслителя. Помещая человека в центре мироздания, для которого оно и создано, Езник выделяет его из всей природы, указывая, что весь мир, животные и растения созданы для его блага и поставлены ему в услужение. И вполне понятно, что в своем труде Езник особое место уделяет антропологии. Для него весьма важно ответить на вопросы, волнующие христианскую философскую мысль в плане антропологии, и опровергнуть древних греков, взгляды которых в определенной мере были восприняты христианством, но не

¹²⁸ Там же, стр. 125.

могли мирно сосуществовать из-за коренного различия исходных позиций.

Здесь в первую очередь следует упомянуть Платона, учение которого о душе подвергается Езником особенно резкой критике, несмотря на целый ряд совпадений во взглядах. Характерно, что для Езника, как и опровергаемого им Платона, среди всех живых существ самостоятельный интерес представляет только человек. Хотя и Езник немало говорит о животных и растениях, об их природе и особенностях, однако он это делает лишь в плане противопоставления и сравнения с человеком и с целью выявления превосходства «высшего творения божества». Основой этого превосходства человека является его разумная душа, обитающая в теле. Человеческое тело по своему субстрату не отличается от тела других одушевленных существ, «ибо тела людей также состоят из четырех элементов»¹²⁹.

Езник не возражает даже против известного аристотелевского учения о наличии своеобразной формы души у животных и растений, оговаривая, во избежание недоразумений, что животная и растительная формы души по своей природе отличаются от человеческой¹³⁰. Все формы души, согласно Езнику, имеют общие, весьма важные особенности, а именно, бестелесность, нематериальность, жизнеспособность. Правда, эти определяющие душу особенности по-разному и на различном уровне проявляются у человека, животных и растений, однако их роднит отличное от мертвой природы бестелесное живое начало. Носителем живого начала является семя, причем, утверждает Езник, «семя человека имеет преимущество и предпочтение; оно обладает и естественной жизнеспособностью для тела и разумностью для чудесной души»¹³¹. Что же касается семян растений и семени животных, то и они заключают в себе естественную жизнеспособность, но не имеют свойственного человеческому семени разумного начала, которое проявляется в познавательной способности души человека. Какова же эта душа? Откуда она происходит и чем она отличается от других сущих?

¹²⁹ Там же, стр. 146.

¹³⁰ Там же, стр. 147.

¹³¹ Там же.

При рассмотрении этих вопросов и разворачивается критика платоновских воззрений. Езник резко обрушивается на Платона и его последователей, утверждающих, что душа человека есть частица бога и как таковая имеет извечное существование. «Как не постыдятся своих слов те, которые утверждают, что от природы бога происходит несотворенная, бессмертная и божественная душа (человека)»¹³². Принципиальное расхождение между Езником как христианским философом и концепцией Платона заключается в том, что, по Езнику, душа, подобно всем другим творениям, создана богом, и поэтому, если принять извечное бытие и несотворенность души, то она окажется совечной богу, ее творцу, что в корне противоречит христианской антропологии и учению о душе.

Бессмертие души в платоновском понимании также неприемлемо для Езника, так как оно признает ее бессмертием не только в перспективном, но и в ретроспективном плане, тогда как в христианском представлении душа человека обладает бессмертием лишь после своего возникновения, когда, пройдя земной жизненный путь, продолжает жить в загробном мире, лишённая тела и земных страстей. Точно так же неприемлемо утверждение о божественности души, ибо Платон представляет ее как частицу мировой души, которая, раздробляясь, входит в каждое человеческое тело. «Совершают они надругательство [над богом], — пишет Езник, — когда сущность его делят на части, раздробляя на множество душ так, что одна часть природы (бога) мучает другую часть своей же природы, и часть находится во славе, часть же — в бесчестии, одна часть попадает в рай, другая — в ад»¹³³. Разумеется, если Езник допустит подобное понимание и примет положение о божественном происхождении души, то любое человеческое деяние, как проявление его души, придется приписать богу и оправдать как не зависящее от воли и желания человека, а вместе с тем и отвергнуть свободную волю человека, признать бессмысленность божественного воздаяния и т. д. Он прямо указывает на это противоречие сторонников платоновской концепции, которые, признавая несотворенность и

божественность души, вместе с тем считают, что страдание и наказание этой же души — следствие преступного ее деяния¹³⁴. Езник отвергает это представление как языческое, противоречащее христианскому учению и как логически противоречивое, а поэтому и несостоятельное.

Определение сущности души у Езника согласуется с платоновским определением. Езник говорит, что «душа не образована из четырех элементов, она — простая и уточненная природа»¹³⁵. Это определение совпадает с дефиницией Платона, который говорит, что душа имеет «простую и бестелесную природу». Не возражает Езник и против платоновского разделения души на разумную, гневную и воделеющую. Но и это согласие используется Езником для опровержения платоновского объяснения происхождения души. «Если бы души, — говорит Езник, — происходили от божественной сущности, несотворенные и бессмертные, то откуда в них были бы три части — разумная, гневная и воделеющая? И хотя в боге имеется [лишь] одна [из этих частей] и она одна есть источник всякой разумности, однако бог находится выше [всякого] гнева и желаний и он свободен от них, ибо божественная природа не имеет ни нужд, ни подразделения на части»¹³⁶.

Опровержения Езника в вопросе о природе души человека опять-таки на первый план выдвигают проблему субстанции и творящей природы. Все критические высказывания Езника ведут к тому, что недопустимо смешивать, а тем более отождествлять творящую и сотворенную природы. Именно в этом основное расхождение между ним и Платоном, который считал души несотворенными и божественными, хотя и в определении сущности души и его составляющих частей их взгляды совпадали.

Еще более непримирим Езник в критике пантеистических воззрений, в частности учения стоиков, которые отождествляют не только всякое духовное живое начало с божественной природой, но и мир неодушевленных, материальных существ. «Недозволенное злодеяние, — не-

¹³² Там же, стр. 146.

¹³³ Там же, стр. 146—147.

¹³⁴ Там же.

¹³⁵ Там же, стр. 147.

¹³⁶ Там же, стр. 157.

годует Езник,—представить бога, жизненность его сущности одинаково с духовными, одушевленными и неодушевленными сущими и не выше, чем сотворенную жизненность ангелов, демонов и людей, которые более разумны и рассудочны, чем другие одушевленные, и не выше того естественного существования, которое состоит из четырех элементов, из их смещений и соединений, которые распадаются при разъединении этих четырех материй»¹³⁷.

Как видим, Езник с позиций христианского монотеизма отвергает как объективный идеализм Платона, так и пантеистические положения стоицизма с целью утверждения того представления о божественной субстанции, сотворенном мире существ, в том числе и о человеческой душе, которые были характерны для патристической философии вплоть до середины V века, а впоследствии были догматизированы и в таком виде вошли в церковное учение. И в данном случае, при разборе проблемы души, Езник по преимуществу отталкивался от античного наследия, черта, характерная для периода становления армянской философской мысли в условиях преобладания христианской идеологии в стране, имевшей античные, эллинистические традиции.

Отвергает Езник и учение о переселении душ—метампсихоз,—которое развивали Платон и Пифагор. Причем Езник отмечает, что взгляды Пифагора о переходе божественной души человека в тела животных и растений следует понимать в этическом плане, как своего рода воздаяние соответственно поступкам и образу жизни людей, тогда как у Платона метампсихоз имеет прямой и отнюдь не аллегорический смысл. И поэтому свои удары Езник опять обрушивает на Платона, который своим учением о предсуществовании душ в других телах, а затем, после воплощения в человека, переходе в иные тела, будь то человеческое или животное, совершает «неслыханное злодеяние». В критике метампсихоза Езник последовательно продолжает защиту христианского учения, провозглашая как непреложную истину основные принципы христианской антропологии и психологии. А эти принципы, как известно, сводились к следу-

¹³⁷ Там же, стр. 146.

ющему: душа каждого человека является творением бога, она не предсуществует, чтобы затем воплотиться в отдельного человека; после своего рождения, по мере роста и развития индивидуума, душа и тело совместно проходят свой жизненный путь, а затем в момент смерти душа покидает тело, переходя в загробный мир. Античное учение о вечном странствии душ, метампсихоз, был отвергнут уже ранними представителями патристики, но, видимо, имел распространение в христианском мире. Очевидно, это и явилось причиной того, что даже через сто лет после Езника Константинопольский вселенский собор 553 г. вынужден был вновь особо рассмотреть этот вопрос и официально осудить учение о переселении душ как несовместимое с церковным учением.

* * *

Езник не вышел и не мог выйти за рамки христианского круга идей. Как сын своего времени и своего класса, он развил философскую концепцию, служащую обоснованию христианского монотеизма в борьбе с различными языческими учениями и верованиями. Данная концепция в идеологическом отношении имела позитивное значение для древнеармянского общества.

При этом не следует забывать и другую, не менее важную особенность творчества Езника, а именно, его социально-политическую направленность, противоборство с философией маздеизма, взятого на идеологическое вооружение персидскими захватчиками.

Разумеется, как представитель патристики и апологет христианского учения, Езник, подобно его идейным собратьям в других странах того же периода, должен был «опровергать» античную философию и отбрасывать ее научные достижения. Таков был дух эпохи и веление времени. Однако сколько бы он ни опровергал и ни отбрасывал концепции древних греков—«язычников», ему волей-неволей приходилось пользоваться тем мыслительным материалом, который был создан античностью, и пусть даже в критической форме, но все-таки распространять идеи древних материалистов и идеалистов. Эта близость к античности, вынужденная борьба с ее философскими идеями накладывали своеобразный отпечаток на воззрения самого Езника, который, хотя и стоял на

христианской философской платформе, но тем не менее, вследствие полемики с представителями античной науки, вынужден был выдвигать против них научную аргументацию.

Данное обстоятельство выгодно отличает его от последующих представителей христианской философии, ограничивших свои знания евангельскими догмами и выкладками из Библии. В отличие от христианских идеологов последующих веков, Езник, полемизируя с идейными противниками, проявляет определенную свободу мысли, прибегает к логической аргументации, вскрывает противоречия во взглядах противника с целью их опровержения и доказательства своей правоты. Такой метод способствовал пробуждению философской мысли и становлению науки.

Езник, как и его учитель Маштоц, стояли на грани языческого и христианского миров. Будучи убежденными и последовательными христианскими идеологами, они тем не менее несли еще в себе следы влияния античной культуры, которая придавала их теологическим воззрениям и апологетике философскую направленность. Здесь следует отметить своеобразную эллинизацию восточного христианства, невольное использование представителями восточной патристики античного философского наследия и его приспособление к нуждам христианского учения. Езник в этом отношении, несмотря на свой негативизм к «языческой» философии, явился наиболее теоретизирующим армянским теологом, черпавшим идеи из античного наследия, отталкиваясь от которого, он сумел придать своей теодицее философское содержание.

7. Письменное наследие Егишэ и его мировоззрение

В послемаштоцевский период, с 50—60-х годов V века, в армянской философской мысли намечается определенный перелом. Проблемы апологетики продолжают занимать умы мыслителей, задача идейного противостояния маздеизму еще не снята с повестки дня. Однако в воззрениях армянских ученых этого периода начинают пробиваться ростки новых идей и концепций, отходящих от проблематики христианской философии. Если вершиной маштоцевского периода в философской

мысли явился труд «Опровержение лжеучений» Езника Кохбаца, в котором нашли свое воплощение наиболее характерные черты патристики и апологетики, то во второй половине V века, когда началась деятельность так называемой грекофильской школы, христианское направление постепенно отступало на второй план, уступая свое место светской философской мысли, в частности неоплатонизму, как новому, ведущему направлению.

Однако неоплатонизм в Армении не смог сразу оттеснить патристику и апологетику. Он постепенно накапливал силы, притом после того, как стало ясно, что позициям христианства в результате героической Аварайрской битвы и дальнейшей борьбы армян против персов уже не грозит серьезная опасность. В этом отношении знаменательной фигурой, характеризующей изменения в идеологической жизни страны и зарождение неоплатонических воззрений еще при господстве наступательной христианской апологетики, является Егишэ, творчество которого развернулось приблизительно в 450—485 годах.

Егишэ более известен как автор замечательного труда «О Вардане и войне армянской»¹³⁸, посвященного истории кровопролитной борьбы армян против персидских захватчиков. Однако его перу, как установлено целым рядом историко-филологических исследований, принадлежат также несколько произведений церковно-теологического и философско-этического характера, в частности «Назидательное слово об отшельниках», «Толкование книги Иисуса Навина и книги судей», «О явлении господа на горе Фавор», «О человеческих душах»¹³⁹, а также восстановленный Л. Хачицяном текст другого

¹³⁸ Критический текст издан Е. Тер-Минасяном: *Եղիշէ, Վասն Վարդանայ և Տայոց պատերազմին. Ի լոյս տնեալ բաղդատութեամբ ձեռագրաց աշխատութեամբ Ե. Տէր-Մինասեան, Երևան, 1957*: См: также новый русский перевод: Егишэ, О Вардане и войне армянской. Перевод И. А. Орбели, Ереван, 1971.

¹³⁹ См: «Եղիշէի վարդապետի մատենագրութիւնը», *Վեներիկ, 1859* («Сочинение вардапета Егишэ», Венеция, 1859, стр. 159—376).

важного труда Егишэ «Толкование книги Бытия»¹⁴⁰. Эти последние в большинстве случаев не привлекались к изучению при освещении его мировоззрения в целом и философских взглядов в частности. Однако именно они при сопоставлении с основным его трудом дают возможность отметить постепенное проникновение неоплатонических воззрений в армянскую среду.

Как идеолог армянского освободительного движения середины V века, Егишэ в своем основном труде выступает с позиций апологетики, опровергая навязываемый персами маздеизм и доказывая «правоту» и превосходство христианской веры перед другими религиями, в особенности перед зороастризмом в его маздеистской модификации. В этом отношении Егишэ является прямым наследником и продолжателем Езника Кохбаци. Если труд Езника «Опровержение лжеучений» носил общепологетический характер и явился идеологической подготовкой к борьбе также с маздеистской опасностью, то Егишэ, как современник и очевидец вооруженной борьбы армян против персов, обосновал не только необходимость этой борьбы с позиций защиты христианства и отечества (он отождествляет эти два понятия), но и оправдал ее как идеолог восстания и дальнейшего противостояния развернувшейся маздеистской агрессии.

Христианство, по Егишэ, представляет тот оплот, на котором зиждется самобытность и независимость армян. Только благодаря приверженности вере отцов Армения может сохранить свое существование, тогда как измена и вероотступничество, согласно Егишэ, означают гибель для тела и души. Из-за суетных благ, получаемых от врагов, изменники обрекают себя на утрату человеческого облика и вечные муки в потусторонней жизни.

Мы уже видели, как Езник, борясь против фатализма, призывал к активному противодействию возможному врагу, который вторгнется в страну, чтобы отнять у ее жителей то, что им принадлежит по праву, чтобы гра-

бить, угнетать и убивать невинных людей. Егишэ продолжает антифаталистическую линию Езника, но в отличие от него ставит ее на реальную, конкретную почву. Грабителями и разбойниками у него предстают персы, обложившие население Армении непомерными налогами и не остановившиеся перед тем, чтобы сделать данником и армянское духовенство, монастыри и церкви, которые до этого пользовались налоговым иммунитетом. Таким образом персы уравнили всех христиан—и крестьянина-шинакана, и князя-азата, и священнослужителя. Вероотступничество становилось своего рода охранной грамотой и освобождало от налогового грабежа и насилий. Однако подобная интеграция всех социальных слоев армянского общества явилась причиной всеобщего недовольства и единства перед лицом врага. Христианская вера, преследуемая неадекватными и оголтелыми захватчиками, стала тем флагом, вокруг которого сплотились все слои общества, независимо от социальных различий, и общим фронтом подняли всенародное восстание против персидского ига. Национально-освободительная борьба приняла форму религиозной войны, вооруженной борьбы между приверженцами христианства и маздеизма.

Борьба в защиту отечества, его поправленной свободы и чести у Егишэ предстает как борьба за свою веру, за существование армянской церкви, за право исповедовать христианство и всеми возможными средствами отвергать «гибельное учение» персидских магов. У Егишэ, как убежденного и ревностного христианина, участники восстания предстают самоотверженными героями и святыми мучениками, которые предпочитают достойную смерть измене и вероотступничеству.

Глубокий патриотизм автора по вполне понятным причинам облечен в религиозную форму, которая, однако, не может скрыть его истинного лица как политического мыслителя и философа, поставившего себе целью защиту идеи церковно-политической, национальной независимости. Этой же цели служит критика философии маздеизма и ее противопоставление христианству, как единственно правильной, с его точки зрения, и спасительной войной.

Излагая ответное послание армянских епископов и

¹⁴⁰ См. **Л. Хачикян**, Труд Егишэ «Толкование книги Бытия», канд. диссертация, Ереван, 1945 (рукопись, на арм. яз.). См. также **Е. Тер-Минасян**, Предисловие к переводу «Истории Варданитов» Егишэ, Ереван, 1946 (на арм. яз.).

князей персидскому азарапету Михрнерсеху, требовавшему у армян отказаться от христианства и принять маздеизм, Егишэ устами участников восстания говорит: «Я, который твердо знаю истину, не могу следовать за твоим заблуждением,... дабы спастись от [вечного] наказания и попать ногами ад и избегнуть неугасимого огня и наследовать то царствие и своей преходящей жизнью навсегда заслужить непреходящее величие»¹⁴¹. Егишэ выражает непреклонную решимость участников восстания до конца отстаивать свою родину и свою веру: «В этих верованиях нас никто не может поколебать, ни ангелы и ни люди, ни меч и ни огонь, ни вода и ни какие только есть жестокие пытки»¹⁴².

Отвергая языческую маздеистскую религию, Егишэ ведет свою критику с позиций христианского монотеизма: «Един бог, и нет другого кроме него, ни старше, ни младше. Не от кого-либо он взял начало в божественном бытии, а сам по себе он вечен; не в каком-либо месте, а сам себе он есть место; не в какое-либо время, а время от него возникло... И имя его—творец неба и земли... Сам он вне времени, а нам, творениям, когда пожелал—дал начало бытия, не из чего-либо, а из ничего, ибо нечто—только он сам, а все остальное от него стало чем»¹⁴³. Вслед за Езником Егишэ развенчивает дуализм персидской религии, признающий двух богов—доброго Ормизда и злого Ахримана. Это он называет «глупой болтовней».

Мир, согласно Егишэ, как творение единого бога, не может иметь еще другого создателя, подобно тому, как в одной стране не может быть двух царей¹⁴⁴. Однако персы не ограничиваются тем, что признают двух богов, они и мир разделяют надвое—на добрые и злые творения, что для Егишэ также неприемлемо, ибо, согласно ему, единый всеблагий создатель сотворил мир для блага человека, а от доброго единого творца, разумеется, не может произойти ничего злого.

В мире действительно имеются противоположности, но они удерживаются богом в равновесии. «Мир сей материален,—говорит Егишэ,—и материи различны и противостоят друг другу»¹⁴⁵. Однако это не значит, что они уничтожают друг друга. Если бы это было так, то мир не мог бы существовать. Этого не происходит по той причине, что «един творец этих противостоящих, который приводит их к миру и любви. Сбив, смягчает он жар огня прохладой воздуха, и чрезмерную суровость воздуха—жаром огня; точно так же и мелкую как пыль землю влажностью воды замешивает, а воду, способную просачиваться вниз, задерживает каменным настилом из уплотненной земли. Ибо если стихии были бы согласны между собою, то возможно, что кое-кто из недалёковидных людей принял бы их за неунуничтожимого бога и, оставив творца, поклонялся бы этому творению»¹⁴⁶. А ведь именно так поступают персы, которые, кроме двух своих богов, поклоняются еще их творениям, огню и воде. Эти последние, как и два других элемента—воздух и земля, действительно неунуничтожимы, но не потому, что имеют божественную природу, а лишь потому, что созданы таковыми единым богом.

Егишэ изображает в виде диалога между персидским вельможей Деншапухом и одним из духовных вождей восстания, местоблюстителем католикоса епископом Овсепом, столкновение двух мировоззрений. Деншапух обвиняет плененных армянских священнослужителей в таком «тяжком» грехе, как убийство огня, когда армяне разрушали построенные в Армении атрушаны—храмы огнепоклонников. Епископ, не страшась смерти, зная, что сейчас решается судьба его и его сподвижников, отвечает царскому сановнику: «Ты называешь богами бессловесные стихии и ищешь погубить подобных тебе людей... Я действительно сжег храм и магов подверг бичеванию и орудия скверны, что были в храме, я выкинул в море. Но кто в силах убить огонь? Всемудрый творец сущего позаботился заблаговременно и четыре стихии сотворил по природе бессмертными. Что ж, убей воздух, если можешь, или уничтожь землю, дабы не

¹⁴¹ Егишэ, О Вардане и войне армянской, Ереван, 1957, стр. 36—37.

¹⁴² Там же, стр. 40.

¹⁴³ Там же, стр. 29—30.

¹⁴⁴ См. там же, стр. 33.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Там же, стр. 33—34.

рождала зеленой растительности, перережь реку, чтобы погибла. Если ты сможешь так сделать для этих трех стихий, тогда и огонь ты сможешь убить. Но если наш зодчий утвердил нерушимое единство этих четырех стихий, и поэтому сущность огня обнаруживается и в камнях, и в железе, и во всех ощущаемых стихиях, чего ты облыжно обвиняешь меня, мол ты убил огонь... Умирает тот, кто дышит и движется, ходит, ест и пьет... Итак, если ты по невежеству полагаешь, что природа огня может погибнуть, знай, что твоих слов не примут даже твари, ибо огонь причастен ко всему»¹⁴⁷.

Единая божественная сущность предстает у Егишэ творцом всего сущего, всего мироздания, в основе которого лежат четыре первоэлемента—огонь, воздух, вода и земля. Из их многообразных сочетаний образован материальный мир и его многообразие. «И так смешаны эти элементы и образованы подобно одному телу, что, не теряя отдельной своей природы, никогда не останавливаются в противоборстве, завися от того единого несмешанного властителя, который образует смешения для жизни всех существ и вечной длительности всего мира»¹⁴⁸. Будучи раз созданы, они по воле бога стали неуничтожимыми сущими, основой вещественного осязаемого мира, существующего для блага всех живых созданий, но в первую очередь для разумных творений—людей. Поклоняться этим стихиям—глубокое заблуждение, ибо каждый из них это всего-навсего «частица сотворенных тел сего мира»¹⁴⁹. Персидские маги в своей духовной слепоте не постигли того, что «как и прочие частицы мира учреждены ради нашей жизни, так и солнце, как одна из прочих частиц, дано нам для того, чтобы светить, так же, как и луна и звезды и беспрепятственно волнуемый воздух и несущие дождь тучи... море и реки и источники и всякие полезные воды, точно так же, как и все относящееся к суше с ее полезными действиями. И недопустимо что-либо из них объявлять богом; а если кто-либо дерзнет сказать это, то погубит невежеством душу»¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Там же, стр. 174—175.

¹⁴⁸ Там же, стр. 34—35.

¹⁴⁹ Там же, стр. 166.

¹⁵⁰ Там же, стр. 167.

Как видим, онтологические воззрения Егишэ, как и у его предшественника Езника, самым тесным образом связаны с его философией религии и направлены своим острием против языческого политеизма и анимистических пережитков зороастризма. Однако у Егишэ, в отличие от Езника, эта критика носит более конкретный и наступательный характер, она направлена против живых носителей этой философии, стремящихся силой оружия навязать свои верования непокорным армянам.

Духовные вожди восстания, как описывает Егишэ, скрестили свое оружие с врагом не менее самоотверженно, чем воины Вардана Мамиконяна с персидской армией на Аварайрском поле. И этой идейной борьбе Егишэ, как один из идеологов общенародной войны против персидского ига, уделяет, пожалуй, больше места в своем труде, чем описанию ратных подвигов повстанцев. И это не случайно, ибо для него в конечном счете идейная и моральная победа, одержанная армянами, имеют более важное значение, чем неопределенный, вернее, ничейный исход самой войны.

В своей критике маздеизма Егишэ, как христианский апологет, в сущности, продолжает линию Езника. В аргументации мы видим те же исходные позиции и те же цели, что вполне естественно, ибо перед ним, как и перед Езником, стояла одна и та же задача—опровергнуть философию, догматику и практику маздеизма с его далеко идущими политическими целями и отстоять христианство. Именно поэтому у обоих мыслителей идентичны выдвигаемые проблемы—вопрос о единой субстанции, ее творящей природе, сотворенность мира и его частей, а также проблема происхождения зла, свободы воли и т. п.

Однако Егишэ в своем мировоззрении не ограничивается задачами апологетики. В его воззрениях после завершения «Истории Варданитов» (465 г.) произошла эволюция, которая на склоне лет приблизила Егишэ, ставшего отшельником и аскетом, к неоплатонической философии. На основе анализа ряда его сочинений, таких, как «Толкование книги Бытия», «Назидательное слово об отшельниках», «О человеческих душах» и др., написанных, по всей вероятности, после «Истории Варданитов» на протяжении 465—485 годов, можно конста-

тировать, что неоплатонизм, как одно из наиболее распространенных в то время философских направлений, начал пролагать себе путь и в армянской действительности. Егишэ явился первым армянским мыслителем, во взглядах которого нашли свое проявление неоплатонические концепции, хотя и подчиненные христианской философско-этической проблематике. Именно это последнее обстоятельство стало решающим при характеристике воззрений Егишэ, несмотря на пробивающиеся ростки неоплатонизма, как относящихся целиком к направлению христианской апологетики¹⁵¹.

Впервые о неоплатонизме Егишэ упомянул Л. Хачикян в своем исследовании к восстановленному им тексту «Толкования книги Бытия»¹⁵². В этой характеристике Егишэ как неоплатоника, чрезмерно подчеркнутой Л. Хачикяном, продуктивным явилось стремление увидеть в творчестве Егишэ отход от христианской апологетики и появление в армянской действительности другого направления философии.

Мысль Л. Хачикяна о влиянии неоплатонизма на мировоззрение Егишэ поддержал в своем исследовании Г. Габриелян¹⁵³.

Объективный анализ воззрений Егишэ показывает, что наряду с общим направлением христианской философии, в его взглядах появляются элементы и черты, сближающие его с неоплатонизмом. У него не только встречаются заимствования из предшественников неоплатонизма, таких, как Филон Александрийский и Гермес Тризмегист, но и воззрения, недвусмысленно свидетельствующие о его знакомстве с философской системой основоположника неоплатонизма Плотина и его учеников—Порфирия, Ямвлиха и др.

Так, например, Егишэ, облекая свои мысли в требуемую христианскую форму, вслед за Плотиним развивает положение, согласно которому отвергается личный характер божества, вследствие чего бог предстает как высшее сущее, к которому неприменимы ни-

какие определения, так как ему нельзя приписать никакое качество. «Бог,—говорит Егишэ,—вечно пребывает в самом себе, не в пространстве, а сам он есть пространство для всего, и не во времени, ибо время простекает от него, не в бытии, ибо все обретшее существование происходит от него, а превыше всего—земли и неба и круговращающейся природы неба небес»¹⁵⁴.

Основой принципиального отличия бога и всего остального является то, что «божественное не имеет качества и количества, [пребывая] вне времени и пространства»¹⁵⁵. Эти же мысли он повторяет в своем «Толковании книги Бытия»¹⁵⁶. Бог как высшее сущее, как единое и неделимое первосущество не имеет никаких аналогий с миром чувственным, ибо оно не имеет ни образа, ни определения, оно есть не доступное постижению бесконечное и безграничное.

Такое понимание божественного хотя и имеет много общих черт с христианской теологией, однако в то же время существенно отличается от ее основных положений, во-первых, тем, что отвергает персонафикацию бога и создает непроходимую пропасть между самим богом и его творением—миром, который предстает как самое низшее проявление божества. Между этими полюсами, согласно учению Плотина, расположена мировая душа, которая принадлежит к божественному миру, но которая может войти в связь с материальным миром. Мировая душа связывается с материальным миром так, как человеческая душа связана с телом. Однако это не устраняет пропасти между божеством и материальным миром. Материя есть общий субстрат лишь посюстороннего земного становления, роста и изменения.

Если у основоположника древнегреческого идеализма Платона, как и у его ученика Аристотеля, материя есть всего-навсего возможность бытия, не обладающая формой и определением, то у неоплатоников она выступает также как зло, от которого происходит всякое зло в мире.

У Егишэ происходит некоторая трансформация этого

¹⁵¹ См. В. Чалоян, История армянской философии, Ереван, 1959.

¹⁵² См. Л. Хачикян, Труд Егишэ «Толкование книги Бытия».

¹⁵³ Г. Габриелян, История армянской философской мысли, т. I, Ереван, 1956, стр. 232—233, 304 (на арм. яз.).

¹⁵⁴ Егишэ, Соч., стр. 306 (на древнеарм. яз.).

¹⁵⁵ Там же.

¹⁵⁶ См. Л. Хачикян, ук. соч., стр. 166.

положения, приспособленного к христианскому мирозерцанию, но не изменившего от этого своей сущности. Мы уже видели, как Езник Кохбацци, борясь с религиозным и философским дуализмом персидских магов, решительно отвергал их положение о том, что часть материальных сущих и тварей является порождением зла и носителем злого начала. Природа, вещи и твари не могут быть, по Езнику, злыми, ибо они созданы для нашего блага всеблагим богом. У Егишэ это положение подвергается неоплатонической ревизии, с вытекающими из нее призывами к крайнему аскетизму.

Материальный мир для Егишэ является таким же носителем и источником зла, как и для Плотина. Мир, согласно Егишэ, полон зла и страданий, всевозможных бед и мук, которые на протяжении всей жизни преследуют человека¹⁵⁷. Всему, конечно, виною злосчастная «низменная материя, с которой связана душа; она имеет высшую и небесную природу, противоположную и не свойственную низшим (сущим), но которым подчинена она оковами тела»¹⁵⁸.

Егишэ с особой силой подчеркивает противоположность духа и материи, божественного и земного. Человек представляет собой сочетание этих двух противоположностей. Данное положение является исходным в антропологии Егишэ, а также в его этических воззрениях. Тело человека имеет земную природу, тогда как «душа близка божественной природе, ангелоподобна и образована из той же субстанции»¹⁵⁹.

Для доказательства божественности души Егишэ говорит следующее: «То, что душа небесной природы, видно из того, что, выходя из тела, она не спускается на землю, а возносится к породившей ее духовной земле... Уходя, она соединяется с тем светом, от которого произошла, ибо освободилась от связывавшего ее тела, с которым была соединена»¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Егишэ, Соч., стр. 104.

¹⁵⁸ Там же, стр. 375.

¹⁵⁹ Там же.

¹⁶⁰ Там же, стр. 374.

Эти две противоположности, божественное и земное, душа и тело, хотя и соединяются в человеке, но от этого противоположность не устраняется, ибо душа стремится вверх к своему родителю, но ее удерживает тело, которое накрепко привязано к породившей его земле.

Где же выход из подобного положения? Чем может облегчить сам человек свою участь и разрешить это трагическое противоречие?

Единственный выход для Егишэ—в отказе от мира и земных соблазнов, таящих в себе страдания, в очищении души от мирских страстей и желаний, в умерщвлении плоти для освобождения души из телесной темницы, дабы поскорее разорвать сковывающие ее земные путы и слиться с небесным творцом. Аскетическая жизнь, отрешенная от всего чувственного и суетного, и духовная, возвышенная медитация, направленная на созерцание божественного,—вот идеал христианина Егишэ, идущего по стопам неоплатоников. «Так отвернись же от мира,—призывает Егишэ,—дабы поскорее избавиться от его бед! Стряхни и сбрось с себя кору злотворного мира! Оголись как борец, умасти себя елеем Христовым, дабы не боролась с тобой руки врага»¹⁶¹.

Этот призыв к отказу от мира, к отшельничеству и аскетизму Егишэ стремится подкрепить примером древних мыслителей, их образом жизни и этическими нормами, и здесь в первую очередь следует иметь в виду философов-неоплатоников и их предшественников (Филона, неопифагорейцев), антропология и этические идеалы которых столь близки к умонастроению Егишэ. «Если язычники,—пишет он,—посвятившие себя умозрительной мудрости, отрешались не только от имущества, но и отказывались от законной пищи, удовлетворяясь скудным и неприхотливым питием, и к концу жизни восприняли благодатную смерть, то насколько больше мы должны уподобиться любимцам Христа, которые, став ангелоподобными, смешались с верхним сонмом!»¹⁶².

Очищение души и ее подготовка к переходу в иной мир становится для Егишэ той узловой нормой, без которой невозможно понять сущность его этики. Корни

¹⁶¹ Там же, стр. 164.

¹⁶² Там же, стр. 164—165.

этого учения ведут нас к философии неоплатонизма, но они, разумеется, созвучны и христианскому мирозерцанию. И поэтому Егишэ, не боясь быть обвиненным в ереси, провозглашает: «Давайте же и мы, о единомышленники [братья], подобно врагам, вторгнемся в наши владения, как в чужую страну, вырвем с корнем и изрубим деревья врага, подобно захваченным трофеям рассеем наше имущество среди бедных, но не потому, что ненавидим родичей, а потому, что любим нищих, которые являются воинами Христа и истинными ходатаями. Если же ты имуществом свяжешь себя с этим миром, то сам себя угоишь в безвозвратное рабство, где нет никакого выкупа»¹⁶³.

Чтобы душа, имеющая божественную природу, не стала бы рабом тела и могла бы незапятнанной выйти из своей темницы, человек должен обуздать свое тело и телесные желания.

По своей природе тело человека не отличается от тела животных. «Вся земная природа нашего тела,— говорит Егишэ,— относится к животной части, ибо из одной и той же земли созданы и мы, и животные, и лишь привходящим бессмертием [души] мы превосходим их»¹⁶⁴. Именно благодаря этому наделенный разумом «человек представляет собой бессмертный образ бессмертного бога»¹⁶⁵.

Однако материальные стихии, образующие тело, привязывают душу к земной жизни и искажают ее чистоту. Потребности тела, чувственность мешают ей устремиться высь к божественному миру и его бессмертному свету. «Ничто так не похоже на природу лукавой и коварной змеи, как вождление,— говорит Егишэ.— Ползучая и скользкая, она пробирается внутрь и творит свое смертоносное дело... Вождление, этот многоголовый зверь, овладевая чувствами человека, с ненасытностью толкает его к порочным вещам»¹⁶⁶. Лишь обузданием тела, умерщвлением плоти и непрерывным созерцанием духовных сущностей человек может выйти

¹⁶³ Там же, стр. 165.

¹⁶⁴ Там же, стр. 181.

¹⁶⁵ Там же, стр. 222.

¹⁶⁶ Там же, стр. 280.

из этого заколдованного круга, высвободиться из сковывающих его земных пут и прикоснуться к однородному с его душой божественному свету. Егишэ призывает: «Спешни скорее выйти из густой тени стихий, и не продолжай сидеть в ней; не подобает тебе, чтобы такой прекрасный, бессмертный свет обитал в темной чаше»¹⁶⁷.

В стремлении к божественному человек не так одинок и беспомощен, как кажется. Ему, согласно Егишэ, помогает бог, «ибо он по природе своей добродетелен; все, что пожелает, может сделать, но не для нужд своей ненуждающейся природы, а для удовлетворения нужд его созданий. Человека он любит больше всех других существ и желает, чтобы с помощью знамений люди познали [его] несотворенную сущность, ибо при постижении возникает любовная дружба. Помимо этого он тянет [людей] высь, дабы сделать их сопредстольниками с ним самим»¹⁶⁸. Таким образом, бог является источником блага и добродетели, к которому человек прибывает посредством умозрения, посредством «узнавания» бога. Для этого, как мы видим, необходимо освобождение от чувственности, приобретение возможно полной независимости от материального мира и от собственного тела. Душа изнемогает от связи с телом, ибо она своей привязанностью к земле, к материальному миру препятствует проявлению родства человеческого духа божественному. Этим и обусловлен призыв Егишэ к аскетизму, к предельно возможному ограничению телесных потребностей с целью достижения высшего блаженства— слияния с божеством. Нетрудно в этих положениях увидеть прямое влияние этики предшественников неоплатонизма—Филона, неопифагорейцев и самих неоплатоников, этики, получившей у Егишэ вполне понятную для его среды христианскую окраску.

Подтверждением приверженности Егишэ к неоплатоновской философии является также защищаемое им положение о градации мира по принципу постепенного нисхождения от высшего божественного начала через посредствующие звенья к материальному миру. «Бог

¹⁶⁷ Там же, стр. 225.

¹⁶⁸ Там же, стр. 227.

есть бестелесное и непрерывное сущее, целиком самодовлеющее,—говорит Егишэ.—Нематериальное он обратил в материю и несущее сделал сущим»¹⁶⁹. Как высшее творящее начало, бог пребывает над миром и стоит абсолютно вне мира, но в то же время он находится во всех его вещах, как в своем низшем проявлении. Отсюда и определенное сходство между ними при наличии принципиальной разницы. «Необходимо,—говорит Егишэ,—чтобы было частичное подобие созданных—создателю. И вот, как бог находится в самом себе и не пребывает в пространстве, так и мир пребывает в самом себе»¹⁷⁰. Это, разумеется, не значит, что мир самобытен, он лишь имеет сходство с богом в том, что «пребывает в самом себе», будучи уже созданным. Точно так же «как бог не пребывает в длительности и во времени, так и сотворение мира не отмечено, когда имело место»¹⁷¹, хотя оно и было. Этим и исчерпывается сходство между творцом и творением, которое отнюдь не снимает их противоположности. Однако между ними имеются посредствующие звенья, показывающие постепенное нисхождение от божественного духа к материальному миру. Это—разумные существа, души ангелов и людей, имеющие божественную природу и находящиеся посередине между божественным миром и миром материальным.

Человек представляет собой смесь двух миров. «От неба происходят небесные создания,—говорит Егишэ,—а от земли земные. И вот человек есть смешение небесного и земного: тончайшее [в нем]—от неба, плотнейшее—от земли»¹⁷².

Души ангелов и людей, согласно Егишэ, имеют одинаковую природу, хотя в одной души ангелов превосходят человеческие, ибо не связаны с телом. Они находятся ближе к богу, чем души людей, но по своей сущности не отличаются от них. «Душа ангелов,—пишет Егишэ,—это сущность простая, бестелесная, не имеющая частей, качества и количества, сущее совершенное; и

совершенство этого сущего не от кого-либо другого, а от совершенства своей собственной сущности»¹⁷³.

Ниже них расположены человеческие души, которые также имеют божественную природу, но уже обладают качеством и состоят из частей, хотя и неразделимых. «Человеческая душа—это простое сущее, ясная, чистая сущность, разумная природа, форма первосоздателя, необходимое движение, устремленность ввысь, бессмертная продолжительность, приспособление к телу, однородное качество, неустанное единство, неразделимость частей, неиссякающая возможность, нестареющая длительность...»¹⁷⁴.

Душа является носителем жизни, она приводит в движение тело, когда соединяется с ним. Тело живет благодаря душе и умирает—когда душа покидает его. Сама же душа бессмертна. Егишэ сравнивает тело и душу с лирой и музыкантом, играющим на ней. Тело всего лишь инструмент для души. «Наш творец сотворил природу тела делимой, а сущность души—как неделимое сущее, и соединил их как музыканта с лирой... Все множество частей тела живет и движется до тех пор, пока соединены меж собой движущее и движимое. Когда последнее оскудевает и распадается... тело возвращается к своей природе, а душа улетает в свое пристанище, созерцая саму себя, довольствуясь собой, сама в себе радуясь и грустя, сама себя приводя и в движение, и в состояние покоя, предаваясь самодовлеющему познанию самой себя, внимая и узревая сама себя»¹⁷⁵.

Все отмеченные особенности души, по мысли Егишэ, представляют полную противоположность материи вообще и телу в частности. Пока душа пребывает в теле, человек представляет собой смешение божественного и материального, небесного и земного. Когда же она высвобождается из телесной оболочки, элементы, образующие тело, распадаясь, возвращаются к материальной природе, а душа, освобожденная от удерживающего земного, телесного груза, возвращается к небесной, божественной природе. Согласно Егишэ, мир в целом, в

¹⁶⁹ Матенаран, рукопись № 1267, стр. 6а.

¹⁷⁰ Там же, стр. 6б.

¹⁷¹ Там же.

¹⁷² Егишэ, Соч., стр. 370.

¹⁷³ Там же.

¹⁷⁴ Там же, стр. 370.

¹⁷⁵ Там же, стр. 371.

том числе и человеческое тело, состоящий из четырех противоположных стихий, существует благодаря творящей и сдерживающей силе божества, сохраняющей на определенное время единство отдельных тел и вещей. Смерть представляет собой разъединение духовной и материальной природ, временно соединяющихся в теле. Душа, как нематериальная, духовная субстанция, обладает бессмертием, а конкретное тело конечно и смертно, хотя сами элементы—огонь, воздух, вода и земля—неуничтожимы и вечны. Дух и материя противоположны, их сочетание в одном теле есть временное примирение противоположностей, которое подвластно только божественной воле.

Используя положение одного из предшественников неоплатонизма—Гермеса Трисмегиста, Егишэ говорит: «Существуют три мира—бог, природа и человек. Бог есть духовный мир, природа—чувственный мир, человек—духовный и чувственный мир»¹⁷⁶.

Итак, в человеке соединены два противоположных мира—божественный (духовный) и материальный (чувственный). Человек должен стремиться всеми силами к слиянию с первым, духовным миром, но, разумеется, не путем самоубийства, а отказом от земных наслаждений, от всякой чувственности, умерщвлением плоти и строгим самоограничением достичь предельно возможной независимости от всего земного, дабы в первозданной чистоте вернуться и слиться с божественным миром. В этой связи Егишэ повторяет слова Священного писания: «Никто из земных обитателей не может служить двум господам»¹⁷⁷. Земные утехы, страсти, стремление к богатству и т. п. тянут человека к земле. Привязанность ко всему этому лишает его духовного зрения и возможности созерцать божественные сущности, препятствует приближению души к ее верховному родителю. Егишэ приходит к единственно возможному при такой постановке вопроса выводу: «Нам нужно уподобиться тому многочислен-

¹⁷⁶ «Толкование книги Бытия», рукопись № 1267, стр. 206. См. также **Гермес Трисмегист**, Определения, «Вестник Матенадарана», т. 3, 1956, стр. 298 (публикация акад. Я. Манандяна, параллельный русский перевод С. Аревшатяна).

¹⁷⁷ «Назидательное слово об отшельниках», стр. 162.

ному сонму [блаженных], отвернувшихся от мира и устремившихся к вышнему стольному граду, который свободен от земных страстей»¹⁷⁸. Для этого, как мы видим, Егишэ требует «страхнуть и сбросить с себя кору сего злоторного мира» и, посвятив себя «умозрительной мудрости», очистить душу от всего земного для подготовки ее перехода в божественный мир¹⁷⁹. А это очень близко к тому «философскому умиранию», которое занимало важное место в этике неоплатонизма.

Душа, по Егишэ, связавшая себя с земными вещами, испытывает страдания, подобные мучениям ада: «Спеши, спеш, торопись, брат, спасись из этой геены [огненной],—говорит Егишэ о земном плене,—дабы смог ты достичь [верхнего] укрепленного города»¹⁸⁰. Только посредством строгой аскетической жизни, отрешенности от всего мирского, согласно Егишэ, возможно приближение к «истинному и вечному» миру божественного, ибо «тогда ты сможешь, освобожденный от мучений и страданий, поднять ввысь очи твоего разума, созерцать и видеть себя выше всех небес. Воздашь ты славу своей душе, мужественно ушедшей из земной жизни, полной скорби, и сольешься... с войском ангельским, с великим небесным городом... и удостоишься нетленной небесной пищи и питья. Отныне ты пророк, который, не получив признания в телесном мире и обретши крылья, улетел в мир бестелесный, достигнув покоя в нетленной радости»¹⁸¹.

Здесь уже явно ощущается плотиновское требование духовного возвышения к божеству через катарсис, через отречение от всего телесного, от внешних условий, и ведущее к блаженству, которое состоит в богоуподоблении.

Все эти положения и высказывания Егишэ дают возможность заключить, что он испытал явное влияние неоплатонических воззрений. Придав им христианскую окраску, он явился первым среди армянских мыслителей проводником учения неоплатоников. Особенно знамена-

¹⁷⁸ Там же.

¹⁷⁹ Там же, стр. 164—165.

¹⁸⁰ Там же, стр. 165.

¹⁸¹ Там же.

тельно, что положение Егишэ об очищении души и богоуподоблении не согласуется с требованием церковной догматики о том, что посредником между человеком и богом может быть лишь церковь. В его антропологии и аскетической этике не остается места для такого связующего звена. Доводя до крайности противоположность духа и материи, Егишэ фактически развивает положение неоплатонизма о необходимости возвышения в сверхчувственный мир, единения с божественным миром, минуя всяких посредников.

Соприкосновение души с чувственным миром, согласно Егишэ, порождает зло и страдание. Отсюда и требование строгого аскетизма, способствующего очищению души. Как и у неоплатоников, условием достижения блаженства Егишэ считает отречение от всего телесного, загрязняющего душу и поражающего ее злом. И поэтому вслед за Плотинумом и его учениками основное назначение «умозрительной мудрости», философии, Егишэ видит в спасении души.

Очищение, «сбрасывание коры» земной жизни и освобождение души от засилия тела для единения с божеством,— вот те основные требования этики неоплатонизма, которые Егишэ выдвигает на первый план. Не моления в храмах, не службы перед алтарем со свечами и прочими атрибутами, а внутреннее служение богу, философское созерцание с целью приближения к надмировому первосуществу и слияния с ним.

Приоравливая по мере возможности положения неоплатонизма к христианскому вероучению, Егишэ способствует внедрению идей античной философии в современную ему армянскую науку и тем самым вносит свой вклад в формирование древнеармянской философской мысли. В основном Егишэ не отличается от представителей христианской философии, от своих предшественников—Маштоца и Езника, но его обращение к идейному арсеналу последних античных мыслителей—неоплатоников расширяет рамки армянской философской мысли и становится предвестником окончания монопольного положения патристики в Армении.

В последний период жизни Егишэ, когда позиции христианства, после упорного противостояния маздеистской агрессии, окрепли, задачи апологетики как таковой,

по всей видимости, уже были выполнены. Неоплатонизм, как наиболее распространенное в соседнем греческом мире и на Ближнем Востоке философское учение, более всего импонировало умонастроениям христианских мыслителей. Синкретический характер этого направления, вобравшего в себя многие положения учений Платона и Аристотеля, стоиков и пифагорейцев, препарировавшего все это на основе идеалистической онтологии, мистицизма и аскетической этики, явился для определенной части христианских ученых V—VI веков вполне удобным мостом для связи с античным философским наследием.

Егишэ оценил эти особенности неоплатонизма и во второй половине своей жизни открыл путь для его проникновения в армянскую действительность, хотя и ограничился в основном областью онтологии и этики. Однако это русло философской мысли, как показало будущее, имело перспективу и явилось для периода раннего средневековья в Армении, да и во многих странах Ближнего Востока, носителем научно-философских античных теорий. Неоплатонизм как синкретическое учение, родившееся на закате античного мира, не вступал в противоречие с христианской философией. На первых порах некоторые деятели победившей церкви использовали отдельные стороны неоплатонизма для философского обоснования христианского монотеизма. Но вскоре среди идеологических течений раннего средневековья он вновь всплыл как самостоятельное направление, олицетворявшее светскую философию и связанную с античным наследием научную мысль в целом.

Мировоззрение Егишэ знаменовало собой поворот армянской философской мысли от христианской апологетики к неоплатоническому учению.

8. Зарождение армянской научно-философской терминологии. Уровень ее развития в первой половине V века

Создание научной терминологии было одной из серьезнейших задач, стоявших перед зачинателями армянской письменности и науки. Без нее, разумеется, невозможно было бы развитие научной мысли, создание

литературы по отдельным отраслям знания, в частности по философии. И эту задачу Маштоц и Езник в ходе своей литературной и научной деятельности старались выполнить, но по вполне понятным причинам смогли выполнить лишь частично.

Отсутствие каких-либо традиций и опыта в научно-терминологических словотворческих вопросах, стремление использовать наличный словарный фонд древнеармянского языка в создаваемых ими философско-теологических и церковно-литературных памятниках, как и в переводческой деятельности, привело к тому, что многие слова, взятые из живой речи, приобретая значение термина, применялись в различном контексте с разным смыслом и становились многозначными понятиями, что, несомненно, было минусом для становящейся терминологии. Приведем несколько примеров, иллюстрирующих состояние научно-философской терминологии в первой половине V века, в сочинениях Маштоца, Езника и в некоторых переводных памятниках этого же периода.

Так, Маштоц в своих «Речах» и «Поучении Григория» для обозначения понятия *сущность* употребляет целый ряд терминов—*էտթիւն* этютюн, *իսկութիւն* искутюн, *բնութիւն* бынутюн, *ինքնութիւն* инкнутюн, *է Յ, գոյ* гой, *գոյացութիւն* гойацутюн, *անձն* андзын, *անձնատոր* андзатогор.

С одной стороны, такое обилие свидетельствует о лексическом богатстве классического древнеармянского языка, но с другой—говорит еще о неустойчивости и неопределенности понятий-терминов. Так, из этого же ряда слово *բնութիւն* (бынутюн) очень часто употребляется в значении *природа, естество, ипостась*, иногда—*элемент, стихия*; слово *գոյ* (гой)—для обозначения понятия *сущее, нечто* (в противоположность *ничто*—*չգոյ* чыгой). Для обозначения *сущего*, кроме того, употребляются термины *արարած* (арараць), *էականք* (эаканк), *գոյացեալ* (гойацеал). А термин *գոյացութիւն* (гойацутюн) имеет также смысл *существования, бытия*.

Понятие *тела* обозначается термином *մարմին*, *մարմնակոր*, *տարր*, *տարրակոր* (мармин, мармनावор, тарр, тарравор). Причем термин *տարր* иногда употребляется в значении *элемента, стихии*.

Та же картина наблюдается и у Езника. У него, например, понятие *материи* обозначается несколькими терминами—*նիւթ*, *հիւթ*, *հիւղէ*, *տարր* (нют, лют, люлэ, тарр). Понятие качества—*արգասիք*, *արգասաւոր*, *զորութիւն*, *տաանձիւն* (аргасик, аргасавор, зорутюн, арандзин). Причем употребляются они иногда для обозначения *свойства, особенности, признака*, а в негативной форме—*տաանց արգասեանց*, *անարգասաւոր*, (аранц аргасеад, анаргасавор), иногда даже *անիրան*, *անկերպարան* (аниран, анкерпаран), в то время как *կերպարան* (керпаран) часто употребляется им для обозначения *формы, облика, вида*. А слово *զորութիւն* (зорутюн) из того же ряда вместе с тем означает *силу, способность, мощь, возможность*. При таком состоянии терминологии чрезвычайно затрудняется точная передача мысли. Читателю приходится исходить из контекста, чтобы понять, в каком из различных значений употреблено данное слово в том или ином случае. Разумеется, исследователь текстов Езника или Маштоца должен в каждом отдельном случае уяснить значение того или иного термина, чтобы не исказить смысла, вложенного автором в рассматриваемую фразу, дабы правильно осветить его мысль, точно перевести на другой язык и т. д.

Например, во фразе, выражающей одно из важнейших положений философии Езника, мы видим нагромождение этих многозначных терминов, которые, во избежание всяких недоразумений, должны иметь строго определенный смысл: *Չգոյր ինչ ժամանակակից Աստուծոյ, և ոչ նիւթ ինչ՝ ոստի առեալ զարարածս կազմիցէ. ալ ինքն է ամենայն բնութեանց արարիչ, և ոչ միայն կերպարանց կազմիչ, և ոչ էութեան էականաց իրիք խառնիչ, ալ գոյանալոյ գոյացելոցն գոյարար*¹⁸². Исходя из контекста это важное положение, содержащее ряд многозначных терминов, указанных нами выше, следует перевести следующим образом:

«Совечного богу не было ничего, и не было никакого вещества, из коего он составил бы творения. Но он сам есть творец любой сущности, а не только составитель качеств, и не какой-то смеситель сущностей существ, а создатель сущности всего, ставшего сущим».

Здесь мы видим, как понятие сущности, переданное тремя терминами—*բնութիւն*, *էութիւն* и *գոյ*, и понятие качества, выраженное термином *կերպարանք*, могло стать причиной неправильного понимания смысла всего положения, ибо *բնութիւն* может быть истолковано как *природа*, а *կերպարանք*, как *облик, образ, форма*, и вместо того, чтобы выразить требуемую по смыслу дефиницию, согласно которой бог «есть творец любой сущности, а не только составитель качеств,... создатель сущности всего, ставшего сущим», могло бы получиться, что он явился бы «творцом всего в природе, и не только определителем образов... творцом бытия существования существующих».

Или же другой пример: Езник говорит—«... *անբնտանի են շարիք ի բնութենէ նորա: Վասն որոյ կարծի՝ թէ էր ինչ բնդ նմա, որում հիւզն անուն էր, որ է նիւթ, ուստի զամենայն արարածս արար և զատոյց ամենարուեստն իմաստութեամբ և զարդարեաց վախճանութեամբ. և յայնմ նիւթոյ պարտ է կարծել զշարիս, որ անիրան և անկերպարան էր»¹⁸³. Здесь уже слово *բնութիւն* употреблено в значении *природы* («зло чуждо его природе»), а термины *անիրան* и *անկերպարան*—в значении *бесформенный (անիրան)* и *бескачественный (անկերպարան)*— «и из этого вещества, следует полагать, которое было бесформенным и бескачественным (лишенным формы и качества), и возникло зло». При этом у Езника, вследствие неустойчивой терминологии, эти два понятия подчас выступают как идентичные и могут заменять друг друга. И в результате понятие *качества* у него выражается то термином *կերպարան*, то *արգասիք*, то *արդ*, то *իրան* (последний с отрицательной частицей *ան-* может означать также *бестелесный*).*

Так, в следующей фразе мы видим собранными рядом большую часть этих терминов— «*պատշաճ իցէ զԱստուծոյ իմանալ՝ թէ ոչ միայն արդուց և զարդուց և կերպարանաց արարիչ է, այլ յոչընչէ աննի բաւական է բնութիւնս, և ոչ արգասիս նիւթ*»¹⁸⁴ [«надлежит знать бога не только как творца форм, украшений и качеств, но и (как творца, для которого) уже достаточно было из ничего соз-

¹⁸³ Там же, стр. 16.

¹⁸⁴ Там же, стр. 20.

дать сущности, а не (только) придать материи качества»].

В данном случае понятие качества Езник в начале фразы выразил термином *կերպարան* (керпаран), а в конце—уже термином *արգասիք* (аргасик). Но через несколько строк он их поставил рядом, тем самым придав одному значению качества (*արգասիք*), причем употребив здесь же и другой термин *արդիւնք* (ардюнк), а другому—формы (*կերպարան*): «*Չարիքն որք լինին, անհրճ ինչ իցեն, թէ արգասիք անձանց: Ասեն, ի դէպ է կարծել՝ եթէ արգասիք անձանց: Եւ հիւզն, զոր ասեն անարգաստոր և անկերպարան, զի ա՞րդ անարգաստորն և անկերպարանն՝ յայլ կարէր արդիւնս ծնուցանել, եթէ ոչ ի դիպացն լինիցին շարիքն և ոչ ի նմանէ*»¹⁸⁵ («Является ли существующее зло *сущностью* или *качеством сущности*? Говорят, следует полагать, что это—качество сущности. А материя, о которой говорят, что она *бескачественна* и *бесформенна*, каким образом это бескачественное и бесформенное могло породить *качества* в других вещах, если зло не возникает ни по случайности, ни само по себе»).

Подобные примеры можно было бы умножить, но и приведенные здесь свидетельствуют о том, что у Езника, как и у Маштоца, философская терминология находилась в начальной стадии своего становления. Употребляемые ими слова с философским содержанием в своем большинстве еще не стали терминами. Их неустойчивость и многозначность, при частой замене смысла одного слова другим значением, их варьирование соответственно требуемому содержанию со всей очевидностью ставит вопрос о необходимости предварительного изучения особенностей армянской терминологии данного периода для правильного понимания философских текстов первой половины V века и их правильной научной интерпретации.

Маштоц и Езник в целях создания философской терминологии стремились использовать наличный словарный фонд классического древнеармянского языка, но по понятным причинам это было осуществлено лишь в ограниченных пределах. Тем не менее они выполнили

¹⁸⁵ Там же, стр. 20.

очень важную работу. Они предприняли первый серьезный шаг в этом направлении с целью придать обычным словам философский смысл и создать первые труды философского содержания, хотя и употребляемые ими слова еще не вполне превратились в устойчивые термины, точно выражавшие строго определенные понятия. Характер их трудов, в значительной мере пронизанных богословским содержанием, еще не ставил во весь рост и со всей неотлагательностью задачи создания философской научной терминологии, а наличный словарный фонд классического гробара, отличающегося богатейшей лексикой, давал им широкую возможность выражать богословско-философские идеи и суждения в требуемых пределах.

Если в первых оригинальных трудах армянские мыслители, располагая значительной свободой выбора слов, несмотря на отсутствие устоявшейся терминологии, могли облекать свои воззрения в безукоризненную литературную форму, а в этом отношении труд Езника даже является эталоном чистоты и стилистической строгости классического гробара, то в переводных памятниках того же периода, имевших научное и философское содержание, мы видим все те минусы, которые вызывались бедностью научной лексики и терминологии.

Общеизвестны, например, литературные достоинства древнеармянских переводов сочинений Евсевия Кесарийского и Василия Великого. Они отличаются, как и целый ряд переводов первой половины V века, изысканностью стиля, богатой лексикой, строгим соблюдением правил армянской морфологии и синтаксиса. Однако в этих переводах, там, где переводчики встречались с различными философскими положениями, определенными терминами и названиями различных дисциплин, незамедлительно сказывалось отсутствие готовой армянской терминологии, что приводило к описательности, длиннотам, а подчас к ошибкам и вынужденным пропускам. Приведем несколько наглядных примеров.

Так, переводчик «Хроники» Евсевия Кесарийского, не имея готового термина, выражающего понятие *геометрии*, слова *γεωμετρίαν διδάσκειν* («обучать геометрии») переводит следующим образом—*սահմանաց և*

*բաժնից պայմանս ուսուցանել*¹⁸⁶, то есть «обучать условиям (начертания) границ и пределов (земли)». Однако следует отметить, что в другом переводе того же периода, а именно в «Шестодневе» Василия Великого, уже появляется соответствующий термин *երկրաշափութիւն* (еркчапутьюн), как мы увидим ниже, но он остался неизвестен переводчику «Хроники». В то же время, переводчик «Шестоднева» не знал как перевести термин *αστρονομία* (астрономия), тогда как в «Хронике» он передан новым словом *սասեղազիտութիւն* (астехагитутюн)¹⁸⁷. Однако в свою очередь переводчик «Хроники» не знал как передать термины *γραμματική, μαθηματική* (грамматика, математика) и первое перевел *գիրութիւն* (данное слово означает также словесность, письменность, литературу), а второе вовсе опустил, не найдя соответствующего слова: «*սասցանել ճարգանց գիրութիւնս և պէսպէս ճանգումանս արուեստից*»¹⁸⁸, — *τε τοις ἀνθρώποις γραμμάτων καὶ μαθημάτων καὶ τεχνῶν παντοδαπῶν ἐμπειρίαν*. Далее ему встретилось слово *φιλοσοφίμενα* (философские вопросы), и он, приняв его равнозначным *φιλοσοφία*, но не имея готового армянского термина, перевел *ճարարութիւն իմաստութեան*¹⁸⁹, то есть «искусство мудрости».

Эти погрешности не зависели от уровня литературной подготовки переводчика; они были обусловлены состоянием армянской научной терминологии на заре армянской письменности. Не считая некоторых подобных мест, перевод «Хроники» Евсевия отличается богатством слога, изысканностью стиля и большой точностью. Как известно, ее греческий оригинал не сохранился, и армянский перевод сберег этот важный историографический труд для науки.

¹⁸⁶ Աստրոնոմիայի Կեսարացի, ժամանակակիցը (Բրննիկոն). Վենետիկ, 1818, մասն Ա, աշխատասիրութեանը Հ. Մկրտիչ Ազգերանց, էջ 21, **Евсевий Кесарийский**, Хроника, часть I, Венеция, 1818, изд. М. Авергян (на арм. яз. с параллельно приводимыми греч. фрагментами), стр. 21. Об этом см. также **А. Сукрян**, Начало армянского языка и Грамматика Дионисия Фракийского, «Базмавэп», 1877, стр. 97—109 (на арм. яз.).

¹⁸⁷ Там же, стр. 62.

¹⁸⁸ Там же, стр. 21.

¹⁸⁹ Там же, стр. 63.

Еще более показателен для состояния армянской научно-философской терминологии перевод «Шестоднева» Василия Кесарийского, выполненный, по всей вероятности, Езником Кохбаца, ибо его сочинение «Опровержение лжеучений» и «Шестоднев» Василия сближаются не только общностью стиля, терминов и идей, но и наличием целых положений, использованных Езником дословно или в перефразированной форме¹⁹⁰. Переводу «Шестоднева», отличающемуся чистотой и великолепием древнеармянского классического стиля, свойственны те же терминологические слабости, что и труду самого Езника. Здесь следует отметить неустойчивость и неопределенность научных терминов, замену четкого понятия описательным объяснением, варьирование слов-терминов, обозначающих одно и то же понятие и т. д.

Так, например, термин *աստրոնոմիա* (астрономия) переводчик, не имея адекватного армянского термина и не зная, что в переводе «Хроники» уже сделана удачная попытка передать его словом *աստեղագիտութիւն*, переводит описательно — *ճարտարութիւն որ գահմանս կատարէ և զիմանս աստեղացն նշմարէ*¹⁹¹ («искусство, которое устанавливает пределы и рассматривает пристанища звезд»). Или же термины *անաγκαίως* (необходимое) и *ἀπιφυσικό* (противоестественное) передаются также целой фразой — *և ամենայն ինչ որ հարկաւ կայցէ... և արարոյ իրեանց բնութեանն ունիցին գանձն իւր*¹⁹² («все то, что существует по принуждению... и имеет свою сущность вне (за пределами) своей природы»). Термин *предположение* (*ὑποθέσις*) передается описательно и неточно — *իրն զոր ասեղծինն ի մտաց*¹⁹³ («вещи, которые образуются в мысли»).

¹⁹⁰ См. Г. Галемкеарян, Новейшие источники Езника Кохбаца. Вена, 1919 (на арм. яз.).

¹⁹¹ *Բարսեղ Չապուցի, ճարտար գանն զեցորեայ արարչութեանն (վեցծրիայր), Վենետիկ, 1830, էջ 7. Василий Кесарийский, Слово о шести днях творения (Шестоднев), Венеция, 1830, стр. 7 (на древнеарм. яз.). См. также русский перевод «Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, часть I, Беседы на Шестоднев», М., 1891, стр. 9.*

¹⁹² Там же, стр. 21.

¹⁹³ Там же.

В то же время переводчик очень удачно, по принципу материального перевода-кальки, ввел совершенно новые термины для обозначения геометрии и арифметики — *երկրաչափութիւն* и *համարողութիւն*¹⁹⁴, которые впоследствии вошли в научный обиход. Это явилось своего рода стихийным проявлением того принципа, который стал ведущим в переводческой деятельности так называемой эллинофильской, или грекофильской, школы, развернувшей свою работу примерно с 60-х годов V века, то есть параллельно с последними представителями классического древнеармянского стиля.

Однако отдельные подобные попытки, свидетельствующие о том будущем пути, по которому должна была пойти грекофильская школа переводчиков, покрываются описательным принципом перевода понятий, еще не создающим подлинной терминологии.

Так, например, найдя для *геометрии* адекватное новое слово *երկրաչափութիւն*, переводчик «Шестоднева» при сочетании его с другими научными выражениями, остается верен обусловленному уровню научной мысли того периода методу перевода и оборот — «доказать геометрически» или «привести геометрическое доказательство» (*ἀποδεικτικὸς γεωμετρικόν*) переводит — *բերել ի վկայութիւն լուսմանէ երկրաչափութեանն*¹⁹⁵ («привести в свидетельство из науки геометрии»).

В другом случае термин *доказательство* переводится совсем иначе, но опять-таки описательно — *մեծապայծառ լուսաորութիւն օրինակաց որ ցոյցանեն*¹⁹⁶, то есть вместо требуемых по смыслу оригинала слов «ясные доказательства», переводчик пишет — «преясный свет примеров, которые показывают». Термин *κατάφασις* (*утверждение* или *утверждаемое*) переводится *ալս որ ասացաւ*¹⁹⁷ («то, что было сказано»), *σύνθεσις* (*сложное*) *իրք որ լուղեալք են*¹⁹⁸ («вещи, которые являются составными»), *ὑποκειμενός* (*подлежащее*) — *ինչ որ կայցէ մնայցէ*¹⁹⁹

¹⁹⁴ Там же, стр. 7.

¹⁹⁵ Там же, стр. 47.

¹⁹⁶ Там же, стр. 51.

¹⁹⁷ Там же, стр. 111.

¹⁹⁸ Там же.

¹⁹⁹ Там же, стр. 16.

(„то что, оставаясь, пребывает“), *օրինակ* (мнение)—*ճար* *որ ոչ ունին հիմն հաստատվեան*²⁰⁰ („слова (или речи), не имеющие прочную основу“), *практическое искусство* или *практика*—*արտես որ արդիւմը հաստատի*²⁰¹ („искусство, основанное на действовании“), *теория* или *теоретическое искусство*—*արտես որ աչօք երևի*²⁰² (буквально «искусство, проявляющееся в зрении, или основанное на умозрении“), *планеты*—*տակդ որ անտանկալ կոչին մարդեացիս*²⁰³ („звёзды, называемые блуждающими“), *зодиак*—*պատկերք և աստեղատանց կերպարանք*²⁰⁴ («изображения и обличия созвездий») и целый ряд подобных описательных выражений, призванных заменить отсутствующие в армянском языке термины.

Этот ряд можно было бы продолжить, но и приведенные примеры вполне достаточны, чтобы показать каково было состояние армянской научно-философской терминологии в первой половине V века и тем самым одновременно представить—какие сложные задачи стояли перед деятелями науки, сознававшими всю важность национальной терминологии для дальнейшего развития армянской духовной культуры вообще и научной мысли в особенности.

Понятно, что на начальной стадии армянской письменности, в сочинениях полубогословского-полуфилософского содержания, в церковно-догматических и историографических трудах еще можно было обходиться описательными оборотами, предпринимая спорадические попытки по созданию отдельных терминов. Однако подавляющее большинство этих пробных терминов и их заменителей, примененных в научной литературе периода Маштоца и Езника, постепенно начали вытесняться во второй половине V века, обретая форму терминов-понятий, и входить в научный обиход благодаря стараниям нового поколения ученых и переводчиков, которые и в оригинальных произведениях, и в переводческой деятельности руководствовались иными принципами и иным подходом к наличному словарному фонду классического габара.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Там же, стр. 12.

²⁰² Там же.

²⁰³ Там же, стр. 119.

²⁰⁴ Там же, стр. 117.

ГЛАВА II

ГРЕКОФИЛЬСКАЯ ШКОЛА, ПЕРЕВОДНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ЕЕ РОЛЬ В РАЗВИТИИ ДРЕВНЕАРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Начало деятельности грекофильской школы

До 60-х годов V века труды представителей армянской патристики и апологетики, а также переводы святоотеческой, религиозно-комментаторской и исторической литературы в основном удовлетворяли духовные потребности первого поколения подвижников армянской литературы, их единомышленников и читателей. Они полностью соответствовали задачам и нуждам той идеологической и политической борьбы, которую вели господствующие сословия против своих внутренних и внешних врагов. Однако созданная в первой половине V века оригинальная и переводная литература по своему содержанию и идейной направленности, вследствие уже известных нам причин, имела односторонний характер. Она не могла оставаться единственной духовной пищей для нового поколения, оказавшегося в иных условиях и лицом к лицу с новыми противниками.

На смену маздеистским магам с их подновленным зороастризмом, которые с 60-х годов V века фактически отказались от своих домогательств и безуспешных попыток принудить армян к вероотступничеству, пришли приверженцы учения Халкедонского собора, начали разгораться споры между диофизитами и монофизитами, несторианами и евтихианцами. Весь христианский мир в 50—70-х годах был вовлечен в ожесточенную дискуссию

вокруг вопроса о естестве Христа, расколовшую христианские страны и церковь на два враждующих лагеря. Для участия в этих спорах и защиты своих позиций требовалась солидная философская подготовка, знание науки логики и гносеологии, истории философии и религии, овладение правилами диалектики и эристики.

Армянские книжники, мыслители и духовенство, разумеется, не могли оставаться в стороне и не определить своей позиции в этих, захлестнувших многие страны, спорах. Им, как и их византийским, сирийским и латинским коллегам, необходимо было философски вооружиться для опровержения неприемлемых учений, которые по тем или иным политическим и конфессиональным соображениям распространялись среди различных слоев армянского общества. Светские науки и светская образованность становились не роскошью или подозрительной приверженностью к «внешним», языческим знаниям, а необходимой опорой для обоснования и истолкования всевозможных теологических проблем, споры вокруг которых с каждым десятилетием приобретали все большую остроту. Именно эти причины и обусловили необходимость создания специальной философской и иной светской научной литературы и в то же время поставили вопрос о размежевании между богословской и философской терминологиями.

К выполнению этой задачи приступили младшие ученики Маштоца примерно с 60-х годов V века. Если поколение их учителей по преимуществу ограничивалось богословско-философской проблематикой и переводом главным образом церковно-теологической литературы, то это младшее поколение учеников, уже освобожденное в основном от данной задачи, в новой ситуации обратило свои взоры также на памятники светской литературы и науки. Для создания научных трудов в строгом значении этого слова и перевода подобных сочинений с других языков необходимо было отойти от языково-стилистического пуризма учителей, так как классический грабар, при всем своем великолепии и лексическом богатстве, не имел, да и не мог иметь научной терминологии, так как в дописьменный период своего развития он не имел такой возможности.

Новшество, введенное учениками Маштоца и Ез-

ника, заключалось в морфологической и синтаксической ломке армянского языка. Постепенный, но неуклонный ввод в научное обращение множества новых понятийных слов, скроенных по образцу греческой терминологии, а также применение целого ряда оборотов и речений, свойственных греческому, на первых порах, по всей вероятности, выглядели кощунственно. Однако здесь имелось одно смягчающее обстоятельство—эти нововведения главным образом касались языка научных трактатов и толкований, как оригинальных, так и переводных. А они, разумеется, имели узкое хождение в замкнутой среде образованных людей. Но и это, несомненно, должно было вызывать недовольство консервативных кругов. Их сопротивление, однако, длилось недолго, ибо жизнь требовала идейного перевооружения перед лицом более образованного и опиравшегося на вековые научные традиции противника—греческого ученого богослова и философа, отдававшего свой опыт и знания защите «православия», с точки зрения армян—«халкедонской ереси», приравниваемой ими к несторианству.

Понятно, что для осуществления этой языковой революции наиболее подходящими людьми могли быть высокообразованные и передовые ученые, прекрасно владевшие, кроме родного языка, также греческим. Именно такими людьми, получившими современное научное и богословское образование в известных центрах греческой науки и литературы—в Александрии, Афинах, Константинополе и Эдессе,—и были первые представители так называемого *грекофильского* направления.

Грекофильство представителей этой школы выражалось в приверженности к греческой науке, литературе и богатейшим культурным традициям греческого мира, но отнюдь не в политической ориентации. Это было своеобразное культурное эллинофильство, противопоставляемое и византийскому экспансионизму, и местному консерватизму темных клерикальных кругов, и бесперспективному в политическом отношении персофильству. Проникнутые глубокой заботой о будущем своего родного народа, его науки и литературы, эта группа ученых-патриотов стремилась внести в армянскую литературу достижения античной науки и философии, и с этой целью она поставила

перед собой задачу создать для армянской науки соответствующий специальный язык, лексику и стиль.

К этой группе древнеармянских ученых и переводчиков относятся Давид Керакан (Грамматик), Мовсес Хоренаци, Мамбрэ Верцанох (*Վերժանող*, Чтец), Хосровик, Лазар Парбеци, Давид Анахт (Непобедимый). К ним частично примыкает и Егишэ. Таковы известные, дошедшие до нас имена армянских деятелей второй половины V и первой половины VI веков. Однако в этом ряду недостает еще многих имен, ибо можно без колебаний утверждать, что огромная переводная и оригинальная философская и научная литература, охватывающая почти все отрасли тогдашнего знания, созданная примерно за 140—150 лет, с 460-х годов до конца VI века, не могла ограничиваться вышеуказанными именами. К тому же большие языково-стилистические различия, имеющиеся между оригинальными и переводными произведениями грекофильской школы, созданными на различных этапах деятельности школы на протяжении указанного периода, свидетельствуют о различных группировках, степени подготовки и преемственных связях между различными поколениями эллинофилов-переводчиков и авторов оригинальных памятников армянской мысли.

Необходимо отметить одну важную особенность в творчестве грекофильской школы, характеризующую их деятельность и в определенной мере объясняющую причины ее плодотворности и решающего влияния на дальнейшее развитие армянской науки вообще и философии в особенности. Дело в том, что эллинофилы, будучи людьми с прекрасным образованием и знатоками античной науки, работали по определенной программе, а переводы осуществляли по заранее разработанному принципу.

С первого взгляда может показаться, что деятели грекофильской школы случайно перевели сперва одно произведение, а затем другое, и можно было бы сомневаться—почему именно данное, а не какое-нибудь иное, не менее важное произведение античной науки и литературы. Вопрос выбора и предпочтения, отдаваемого переводимому произведению, мог при поверхностном подходе к данной проблеме показаться лишь делом вкуса переводчика и случайностью. Однако это вовсе не так. В действительности мотивы, обуславливающие вы-

бор произведений для перевода, более серьезны, чем кажется с первого взгляда.

Дело в том, что деятели грекофильской школы, получавшие образование в признанных центрах мировой науки, были хорошо знакомы с классификацией наук, разработанной в античном мире и принятой в системе образования раннего средневековья.

Согласно этой классификации, человеческое знание в целом состояло из двух крупных разделов—разумного (умозрительного) и практического искусства, в их древнем значении. Разумное искусство в свою очередь подразделялось на грамматику, риторику и философию (диалектику). В дальнейшем, с некоторыми изменениями и сужением рамок, это деление разумного искусства стало основой гуманитарного образования, так называемого тривиума (*trivium*, трехпутие) в средневековой системе просвещения¹.

Философия также делилась на две части—теоретическую (умозрительную) и практическую. В теоретическую философию входили физика, математика и метафизика (впоследствии богословие). Математика в составе философии в свою очередь подразделялась на арифметику, музыку, геометрию и астрономию. Из этих четырех дисциплин в дальнейшем был составлен цикл точных наук, так называемая четверка (*quadrivium*) в средневековой системе образования. Практическая философия включала в себя этику (нравоучение), экономику и политику, разумеется, в их древнем понимании. Основой подобного деления знания была классификация наук, разработанная Аристотелем.

Тривиум считался начальной, предварительной, но необходимой ступенью образования, после овладения которой обучающемуся разрешалось глубже вникать в науку философии и, переходя к изучению квадриума, как составной части теоретической философии, перехо-

¹ См. Б. М. Кедров, Классификация наук, 1, М., 1961, стр. 46. Говоря о зачатках классификации наук в конце античного периода и в начале средневековья, автор особо отмечает заслугу армянского философа Давида Анахта (V—VI вв.), который, опираясь на аристотелевское наследие, «построил общую систему философской науки, а тем самым и всей науки вообще», там же, стр. 50—52.

дять к метафизике, богословию, а затем к практической философии. Данная система образования, основанная на древней классификации наук, к IV—V векам нашла широкое распространение и последовательно применялась в признанных научных центрах того времени, в школах Александрии, Афин и Константинополя, где получила свое образование большая часть армянских мыслителей и писателей-переводчиков V века.

Сопоставляя эту древнюю классификацию наук с продукцией армянской грекофильской школы в хронологическом плане, мы убеждаемся, что деятели этой школы последовательно придерживались данной классификации в своей литературно-переводческой деятельности. Исходя из первого подразделения «разумного искусства», в которое входили в первую очередь грамматика, затем риторика, и лишь потом философия (диалектика), они прежде всего должны были приступить к переводу грамматического труда.

Историко-филологическими и текстологическими исследованиями Н. Адонца и Я. Манандяна убедительно доказано, что первым и самым древним переводным памятником в продукции армянской грекофильской школы является «Искусство грамматики» классика древнегреческой науки Дионисия Фракийского (II—I вв. до н. э.)². И это не случайно, ибо грамматика рассматривалась как предварительное условие всякого образования и его необходимая первая ступень.

Отсюда отнюдь не следует, что до перевода «Грамматики» Дионисия деятели армянской литературы вслепую применяли грамматические нормы в своих сочинениях. Наоборот, авторы первой половины V века Маштоц, Саак Партэв, Езник и другие в своих оригинальных и переводных произведениях дали прекрасные образцы классического габара, выдержанного по всем правилам грамматики и изысканного по своей чистоте и строгости языка.

Речь идет в данном случае о создании армянской грамматической науки в той новой системе образования,

² См. Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915. Հ. Մանանդյան, Հուշարանի գիրքը և նրա զարգացման շրջանները, Վրենյան, 1928. (Я. Манандян, Грекофильская школа и этапы ее развития, Вена, 1928, на арм. яз.).

которая вводилась в научную и школьную жизнь как обязательная дисциплина. Для этого необходим был труд, который был бы способен послужить основой для отечественной грамматики. И таким трудом по праву стал трактат Дионисия Фракийского, перевод которого был сильно арменизован и отчасти приспособлен к нуждам армянского языка.

Переводчик этого трактата руководствовался принципом материального перевода, черта, свойственная всей грекофильской школе, вследствие чего в целях точной передачи переводимого содержания им были употреблены обороты и речения, чуждые армянскому языку, но в точности скоренные согласно строю греческой фразы.

Другой, более важной особенностью и, можно сказать, в отличие от синтаксических копий, плодотворной особенностью явилось словотворчество переводчика, вынужденного взамен греческих терминов создавать по их образцу армянскую грамматическую терминологию. На первых порах эти термины, по-видимому, не были понятны для читателей, и обучающиеся должны были параллельно читаться в текст оригинала для уразумения и овладения необычной и искусственной армянской терминологией. Однако вскоре, войдя в обиход, эти термины стали обычными и начали применяться и в оригинальных трудах, как общепонятные слова, точно выражающие определенные понятия и не нуждающиеся ни в объяснении, ни в сличении с их греческими прототипами. Причем очень важно, что переводчик не заимствует термины, а создает их по образцу греческого либо переводя их содержание, либо создавая с помощью прибавления к армянскому корню искусственных префиксов и суффиксов. Таким путем им было создано свыше сотни грамматических, а также логических терминов, подавляющее большинство которых оказалось жизнеспособным и вошло в широкий оборот, оказав решающее влияние на язык и терминологию последующих произведений грекофильской школы, а впоследствии, выдержав испытание временем, вошло и в научную терминологию современного армянского языка-ашхарабара.

В нашу задачу не входит анализ и перечень этих терминов, введенных переводчиком Дионисия Фракий-

ского и его древнеармянскими интерпретаторами. Эта задача выполнена в вышеуказанных трудах Н. Адонца и Я. Манандяна, а в последнее время в исследованиях Г. Джаукяна³ и А. Мурадяна⁴.

Перевод труда Дионисия, помимо той огромной роли, какую он сыграл для становления армянской грамматической науки, имел немаловажное значение и для формирования философской терминологии, в особенности для создания логических терминов. И это не удивительно, ибо грамматика тесно смыкалась с логикой, а ее термины равнозначны или с некоторыми отклонениями применялись в науке логики. Десятки терминов, созданных при переводе «Грамматики» Дионисия, вскоре нашли применение в сугубо философских, логических трактатах, переведенных с греческого через каких-нибудь 20—30 лет в конце V века. К ним мы обратимся, когда приступим к рассмотрению переводов сочинений Аристотеля, Порфирия и других философов, выполненных на втором и третьем этапах деятельности школы.

После «Грамматики» Дионисия наиболее древним переводом грекофильской школы является труд по риторике «Книга хрий» (или «Книга пользы») — один из самых популярных в то время трудов, на которых обучали искусству риторики соответственно второму пункту древней классификации наук. Труд этот в основном составлен из риторического сочинения «Chrea Aftoniana», или «Ars rhetorica» Афтония⁵, известного греческого ри-

³ Գ. Զախովյան, Քերականական և ուղղագրական աշխատություններ Հին և միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1954 (Г. Джаукян, Грамматические и орфографические труды в древней и средневековой Армении, Ереван, 1954).

⁴ Ս. Մարտիրոսյան, Հայ քերականական տերմինաբանությունը հրատարակում, «Պատմա-բանասիրական հանդես», № 1, 1967. (А. Мурадян, Формирование армянской грамматической терминологии, «Историко-филологический журнал», № 1, 1967, на арм. яз.). Ս. Մարտիրոսյան, Հունարան դպրոցը և նրա դերը Հայ քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, Երևան, 1971 (А. Мурадян, Грекофильская школа и ее роль в создании армянской грамматической терминологии, Ереван, 1971, на арм. яз.).

⁵ См. Adolf Baumgartner, Über das Buch „die Chrie“. ZDMG, bd. 40, Leipzig, 1886.

тора III—IV веков, а также из отдельных фрагментов трудов Теона Александрийского и Николая Мюрского. Древнеармянский переводчик, а им, по всей вероятности, как полагают и все исследователи этого текста, был Мовсес Хоренаци, придерживался программы, принятой грекофильской школой, и после грамматики, переведенной одним из его единомышленников, сделал второй, не менее важный шаг по приобщению своих соотечественников к руслу современной науки. Переводчик, по-видимому, четко сознавал стоящие перед ним цели и поэтому не ограничился лишь буквальным, материальным переводом греческого текста, а вслед за своим коллегой, переводчиком «Грамматики», арменизировал данный риторический труд, но в отличие от него, пошел дальше и ввел оригинальные вставки, приближающие данный трактат к армянской действительности. В своей «Истории Армении», руководствуясь канонами и правилами, по которым «Книга хрий» рекомендует составлять оды и панегирики в честь выдающихся личностей, Мовсес Хоренаци начинает воспевать Тиграна Великого⁶, тем самым иллюстрируя читателю всю полезность и необходимость переведенного им или кем-либо из его единомышленников риторического трактата для создания оригинальных литературных произведений.

«Книга хрий» и «Искусство грамматики» в армянском переводе идентичны по словарному фонду и принципам словообразования, однако в «Книге хрий» мы видим целый ряд новых терминов, порожденных требованиями риторической науки. Последняя, как известно, в древности рассматривалась не только как наука, обучающая искусству красноречия, но и как многообразная дисциплина, заключающая в себе правила стилистики, литературного творчества, теорию литературы и элементарные основы эстетики. И поэтому перевод «Книги хрий» оказал значительное влияние на дальнейшее развитие армянской теоретической мысли, способствовал углублению научных воззрений в области зарождавшихся в армянской действительности литературно-эстетических концепций. Ряд древнеармянских историков, житие-

⁶ Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, II, 19. (История Армении Моисея Хоренского, I, 19).

писцев и панегиристов руководствовались канонами «Книги хрий» при изложении своих произведений, и среди них одним из первых был сам Мовсес Хоренаци, применивший эти каноны в своей «Истории»⁷.

Переводом этих двух важных трудов, которые, по всей вероятности, были выполнены в 460—70 годах, был сделан решающий вклад в овладение «разумным искусством» и в основном была удовлетворена острая потребность в необходимых пособиях по двум ступеням тривиума. В этих переводах был предпринят удачный опыт по созданию лациональной терминологии, который оказался перспективным не только для грамматической и риторической литературы на армянском языке. Переводами этих двух произведений был накоплен ощутимый словарно-терминологический запас и для сугубо философских произведений.

В группе древнейших переводов грекофильской школы мы видим также труды философские. Примечательно, что это—сочинения не сугубо логические, «диалектические», которые непосредственно относились бы к третьей ступени тривиума, а произведения, очень близко стоявшие по своему духу к патристической литературе и имевшие философско-теологическое содержание. Это труды одного из наиболее почитаемых христианскими деятелями философов, стоявшего на грани языческой и христианской идеологии, а именно Филона Александрийского, или Иудейского (25 г. до н. э.—ок. 40 г. н. э.). Философские труды Филона как бы призваны были заполнить третью, последнюю ступень тривиума, но только на первых порах. По своему содержанию они, с одной стороны, были созвучны идеям и духу самих переводчиков, как философско-аллегорическое толкование различных частей Библии, а с другой—не заключали в себе сложных логико-гносеологических положений, трудных

⁷ Об этом подробнее см. М. Абемян, История древнеармянской литературы, т. I, Ереван, 1944. Акад. К. Мелик-Оганджян указывает, что еще до перевода «Книга хрий» была известна древнеармянским авторам, в частности биографу Маштоца Корюну, который придерживался канонов «Книги хрий» в своем «Житии Маштоца». См. его Предисловие к русскому переводу «Жития Маштоца», Ереван, 1962.

как для перевода, так и для усвоения неискушенными читателями. Не менее важно и то обстоятельство, что труды Филона содержали в себе огромное множество философских сведений и доступно изложенных воззрений античных мыслителей. Примечательно, что и язык перевода филоновских трудов, в отличие от «Грамматики» и «Книги хрий», содержит меньше гречизмов и неудобоваримых буквальных переводов. Он ближе к языку месроповского периода, хотя и в нем немало новых слов.

Грекофильской школой было переведено 14 произведений Филона, что для того времени, в условиях становления философской науки и острой нехватки соответствующей литературы на родном языке, можно расценить как событие большой важности в научной жизни страны. Из 14 трудов Филона семь трактатов, то есть ровно половина переведенного, вскоре была утрачена в греческих оригиналах и дошла до нас лишь в армянских переводах. Этими произведениями, спасенными для науки благодаря деятельности древнеармянских переводчиков, являются:

1. О провидении (Περὶ τῶν Προνοίᾳ. De Providentia),
2. О разуме животных (Περὶ τῶν ἰόγων ἔχειν τὴ ἀλογία τῶν. De ratione quam habere etiam bruta animalia)⁸,
3. Толкование Бытия (Φιλόνομος τῶν ἐν Γενέσει. In Genesisin),
4. Толкование Исхода (Φιλόνομος ἐκ τῶν αἰ τῶν ἐν Ἐξῆδω. Philonis earum quae sunt in Exodo),
5. О Самсоне (Sine praeparatione in Sampson),
6. О Ионе (De Jona),
7. О боре (De Deo... in visione trium juvenum)⁹.

⁸ Тексты этих двух произведений изданы отдельной книгой: Փիլոնի Երգայեցալ բանք երեք շի ի լոյս ընծայեալը, Կ. Պ. Յաղազս և Կարախանյան, Գ. Յաղազս կենդանեաց, աշխատասիրութեամբ Շ. Միրտի: Վ. Աղբերանց, ի Վենետիկ, 1822: Издатель текстов М. Авгерян перевел их на латинский язык и издал в той же книге параллельно с древнеармянским, тем самым вводя их в широкий научный обиход.

⁹ Последние пять текстов также изданы отдельной книгой вместе с параллельным латинским переводом, выполненным М. Авгеряном: Փիլոնի Երգայեցալ մնացորդը ի Հալս, որ են Մեկնութիւն Մենդոց, և Ելից, ճառք ի Սամսոնն, ի Յոնան և Յերիս մանկունս կամ ի Հրեշտակս, աշխատ. Մ. Աղբերանց, ի Վենետիկ, 1825.

Кроме того, имеются переводы других семи произведений Филона, греческие оригиналы которых сохранились. Вот они:

1. О эссеях или созерцательной жизни,
2. Жизнь мудрецов, или святых патриархов,
3. Об аллегорическом понимании божьих установлений,
4. О священниках,
5. О жертвенном алтаре,
6. О десяти заповедях,
7. О том, что не следует прелюбодействовать¹⁰.

Филон Александрийский был полон глубочайшего уважения к еврейским священным книгам, которые он считал боговдохновенными, и в то же время преклонялся перед греческими философами, особенно перед Платоном, Пифагором и Зеноном. Он считал, что нет никакого противоречия между Священным писанием и греческой философией, что они содержат одну и ту же истину, но лишь в разной форме. С помощью аллегорического толкования ветхозаветных книг он стремился доказать полное соответствие и внутреннюю гармонию между иудейским богословием и греческой философией, причем последняя со своим научным арсеналом широко используется им для объяснения и углубления первой.

Однако Филон тем не менее является античным мыслителем. Основой его философской системы был платонизм. Именно эти особенности философии Филона привлекли к себе внимание армянских мыслителей и переводчиков, которые, получив воспитание в известных центрах неоплатонизма, стремились найти способ для примирения античной философии и христианского богословия. Представители грекофильской школы, становясь в своем большинстве последователями неоплатонической философии, видели в Филоне мыслителя, примиряющего их христианскую совесть с философским наследием античности, в частности с Платоном. Именно эти обстоятельства, на наш взгляд, привели к тому, что труды Филона явились первыми среди философских произведе-

¹⁰ Эти тексты изданы в книге: Փիլոնի Երգայեցող ճառք բարդ-մանկարի և նախնեաց մերոց, որոց հելլեն բնագիրը հասին առ մեզ, Վեննա-տիկ, 1892:

ний, переведенных на армянский язык согласно той программе, которая армянскими деятелями была положена в основу образования и научной мысли.

В этот же период, или по определению Я. Манандяна, на первом этапе деятельности грекофильской школы¹¹, были переведены два объемистых богословско-философских сочинения: «Против ересей»¹² и «Истолкование апостольской проповеди» видного представителя патристики Иренея Лионского (130—200 гг.), причем второй труд, подобно ряду вышеуказанных сочинений Филона, также дошел до нас лишь в древнеармянском переводе¹³.

К данной группе переводов без колебаний следует отнести и «Повесть об Александре Македонском» Псевдо-Каллисфена¹⁴, которая по своим терминологическим и стилистическим особенностям идентична переводам Филона и, по всей вероятности, выполнена одним и тем же переводчиком. А. Ташьян, на наш взгляд, вполне резонно полагает, что им, очевидно, был Мовсес Хоренаци¹⁵, автор знаменитой «Истории Армении», переводчик «Книги хрий», Филона и других текстов.

¹¹ См. его «Грекофильская школа и этапы ее развития», стр. 232—233.

¹² Текст издан Е. Тер-Минасяном с параллельным немецким переводом: **Irenaeus**, Gegen die Häretiker, Buch IV und V in Armenischer Version Entdeckt, Leipzig, 1910.

¹³ Издан с параллельным немецким переводом в книге: **K. Ter-Mekertschian und E. Ter-Minassian**, Des Heiligen Irenaeus Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung, Leipzig, 1907. Находка древнеармянского текста явилась сенсацией для научного мира. Вслед за публикацией текста и немецкого перевода появились переводы на латинский, английский, французский и другие языки. Русский перевод выполнен проф. Н. Сагардой с немецкого перевода, см. «Христианское чтение», том 87, 1907. Подробную библиографию см. в кн. **Karekin Sarkissian**, A Brief Introduction to Armenian Christian Literatur, London, 1960.

¹⁴ По этому вопросу см. обстоятельное исследование А. Ташьяна «Рассмотрение Псевдо-Каллисфеновой повести об Александре», *Ուսումնասիրութիւն Ստոյն-Կալիսթենեայ վարոց Աղեքանդրի, Վիեննա, 1892:*

¹⁵ Там же, стр. 44. Того же мнения придерживаются и другие

В эту группу переводов входят также «Определения Гермеса Трисемиста»¹⁶ и сборник нравоучительных рассказов «Физиолог», как правильно полагает Л. Хачикян¹⁷. Это подтверждается как языково-терминологическими общими чертами, на которых Я. Манандян производит группировку различных грекофильских переводов, так и литературными данными, а именно, использованием этих переводов или прямым влиянием языка этих переводов на авторов второй половины V века. Мы имеем в виду факт влияния первой, наиболее древней группы грекофильских переводов на Егишэ, Мовсеса Хоренаци, Мамбрэ и Лазара Парбеци. Этот вопрос связан с датировкой отдельных этапов развития грекофильской школы и оригинальных памятников армянской письменности, в том числе и философской литературы. Нас он интересует главным образом в связи с историей формирования философской науки и периодизацией древнейшего этапа развития армянской философии.

Произведения, непосредственно относящиеся к третьей ступени тривиума, были переведены чуть позже, на втором этапе деятельности грекофильской школы.

Грамматика и риторика подготавливали переход к овладению этой третьей, высшей ступенью тривиума, а именно «диалектикой», которая в древности преимущественно отождествлялась с логикой. Понятно, что грамматика и риторика, как предварительные ступени, должны были содержать необходимые знания, дающие возможность изучающему науку тривиума подступить к философии. И действительно, грамматика и риторика в древнем понимании не совпадали с современными рамками указанных дисциплин. Грамматика не ограни-

исследователь—Г. Алишан, А. Сукрян и издатель текста Р. Трянц (см. его Предисловие к публикации текста—«История Александра», Венеция, 1841, стр. 7—8).

¹⁶ Текст Гермеса издан Я. Манандяном в 3-м томе «Вестника Матенадарана», Ереван, 1956. Манандян относит этот текст ко второму этапу грекофильской школы, хотя все приводимые им аргументы дают основание включить этот памятник в первую группу грекофильских переводов.

¹⁷ См. его «Толкование Бытия Егишэ», канд. дисс., Ереван, 1945 (рукопись), стр. 120—123, 128—131 (на арм. яз.).

чивалась морфологией и синтаксисом. Она приближалась к понятию филологии и затрагивала также область теории литературы и теории искусства, эстетики. Точно так же риторика не замыкалась в рамках науки красноречия и довольно обильно излагала и толковала целый ряд теоретико-литературных, эстетических, а иногда и гносеологических проблем. При таком широком профиле грамматика становилась своеобразной школой усвоения, наряду с обычным требованием правильного чтения и разбора литературных произведений, также предварительных грамматико-логических и философско-эстетических знаний, а риторика, наряду с обучением правилам литературно высказывать и излагать свои мысли, давала предварительные сведения по истории, филологии, эстетике и логике. Понятно, что подобный характер древней грамматики и риторики нуждался и в соответствующей терминологии, которая в свою очередь подготавливала к восприятию логики и философии в целом. Именно с этой точки зрения вполне закономерно, что выбор армянских ученых-переводчиков пал на «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского, где помимо грамматических вопросов обсуждаются также общелитературные и эстетические проблемы, где помимо грамматических терминов появляются термины логические и общеполитические.

Перевод «Искусства грамматики» (Τέχνη γραμματικῆ) Дионисия Фракийского, как первого среди переводных работ грекофильской школы, имел важное значение не только для развития грамматической науки в Армении, но и для дальнейшей деятельности самой школы. В этом переводе были применены (сперва не столь удачно, как в дальнейшем) принципы материального перевода, которые подчас в ущерб структуре армянского языка с предельной точностью передают содержание и форму переводимого оригинального текста, но в то же время по мере надобности арменизируют его содержание применительно к потребностям и особенностям армянского языка.

Эти принципы принуждали переводчика, во-первых, вследствие отсутствия адекватной армянской терминологии, создавать новые слова и термины, которые на первых порах были понятны лишь при сличении с греческим оригиналом или с использованием соответствующе-

го терминологического словаря. Подобный словарь, по всей вероятности, был создан одновременно с переводом. Он сохранился в конце армянского перевода «Искусства грамматики»¹⁸ и содержит 181 новосозданное слово или понятие-термин.

Как для грамматических, так и впоследствии для философских и иных терминов переводчики-грекофилы прибегают не к заимствованию греческих слов, а к их смысловому переводу. При наличии в греческих терминах префиксов, которыми столь богат греческий и беден армянский, искусственно создается армянская частичка-префикс, однако смысловая нагрузка падает на корень слова, тогда как искусственные префиксы и суффиксы выражают отдельные оттенки. Обильно используется характерная для армянского языка способность к образованию сложных слов, дающая широкую возможность сочетать в одном слове, кроме аффиксов, до двух и более корней.

Например, в переводе Дионисия мы уже встречаем целый ряд удачных новообразований, созданных по этому принципу, как *ստղագրանոթիւն* — *ἀστρολογία*, *հերգործութիւն* — *ἐνέργεια*, *ստղանաթիւն* — *προσώδια*, *նախագագափար* — *πρωτότυπος*, *նշանականք* — *σημαντικά*, *բաղդատութիւն* — *σύγκρισις*, *բաղատորարութիւն* — *συγκριτική*, *ողբերգութիւն* — *τραγῳδία*, *շարարութիւն* — *συνήθεια*, *ստորարութիւն* — *ὑπόθεσις* и т. д.

Однако в переводе встречаются также усложненные формы, где по подобию греческого с помощью механического сочетания нагромождаются несколько префиксов, как, например, *նախաշարաշէշտորր* — *προπαραξήστον*, *ստորարմար* — *παρασυναπτικός* и др.

Несмотря на подобные крайности, при переводе «Искусства грамматики» была создана армянская грамматическая терминология, которая вскоре была использована для переводов и написания как риторических, так и философских трудов. Кроме того, грамматиками были созданы и такие термины, которые помимо грамматического значения имели философский смысл, вскоре стали использоваться также как сугубо философские термины и вошли в словарный фонд философских сочи-

¹⁸ См. Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915, стр. 57—64.

нений. К ним относятся: *սև* — *γένος*, *սևական* — *γενικός*, *հմտութիւն* — *ἐμπειρία*, *հերգործական* — *ἐνεργητικός*, *հերկայ* — *ἐνεστώς*, *ապտանի* — *μέλλον*, *լատակ* — *ιδιός*, *լատութիւն* — *ιδιότης*, *սահմանական* — *ὀριστικός*, *վերծանութիւն* — *ἀνάγνωσις*, *վերաբերութիւն* — *ἀναφορά*, *անորոշ-անսահմանական* — *ἀόριστος* и многие другие.

Количество подобных терминов возрастает в армянских комментариях, появившихся вслед за переводом «Искусства грамматики». Это вполне понятно, ибо толкователи армянского перевода Дионисия—Давид Керакан, Мовсес и Аноним (Мамбрэ) не ограничиваются грамматическими категориями и затрагивают ряд эстетических, теоретико-познавательных и общеполитических вопросов.

Принцип создания этих терминов тот же, что и при переводе труда Дионисия, а именно—калька с известного греческого термина. Однако в своих толкованиях армянские ученые-грамматики располагали большей свободой, и поэтому были дальше от тех крайностей, которые возникали от стремления буквально стереотипной передачи всей лексики оригинала при его переводе на армянский язык. Явной удачей армянских толкователей, оказавших ценную услугу делу формирования философской терминологии, можно считать созданные ими следующие термины:

անճատ — *ἀτομος*, неделимое, индивид
ապտանի, *ապագայ* — *μέλλον*, будущее
ստղարկութիւն — *πρόθεσις*, посылка, предпосылка
բաղխոճական — *συμβουλευτικός*, совещательный, рассудительный.

բաղդատական — *σύγκριτικός*, сравнительный
բանական — *λογικός*, разумный, логический
բանականն — *λογική*, разум, рассудочность, логика
բանականութիւն — *λόγος*, разум, рассудок
բացասութիւն — *ἀπόφασις*, отрицание
բացարձակ — *ἀπόλυτος*, независимый, безотносительный, абсолютный.

գոյացութիւն — *οὐσία*, сущность, субстанция
գործական — *πρακτικός*, практический
եղական — *ἑνικός*, единственное (число)
երկրաչափական — *γεωμετρικός*, геометрический
ընդհանուր — *καθολικός*, общее
իմաստասէր — *φιλόσοφος*, философ, любомудр

խմայտաբարձիւն — φιλοσοφία, философия, любознательность
լինելութիւն — γένεσις, становление, бытие
կայքդական — πανηγυρικός, торжественно-хвалебный, панегирический
կրական — παθητικός, страдательный, пассивный
հակադարձիլ — αντίστροφή, противопоставлять
հոմանուն — ὀνόμασις, одноименное, омоним
լսողական — πληθυντικός, множественное (число)
որակ, որակութիւն — ποῖον, ποῖότης, качество, качественность
ստորատիւն — κατάστασις, утверждение
տեսակ — εἶδος, вид, разновидность
տեսական — θεωρητικός, εἰσικός, теоретический
մականութիւն — επιστήμη, наука, научное знание
տրամարանել — διαλέγεσθαι, λογιστέω, рассуждать
շարունակութիւն — συνέχισις, продолжение, продолжительность, длительность
ունականալ — ἔχειν, обладать, способность быть присутствующим
ունելութիւն — κατάσχεσις, обладание
սեռական (հարով) — γενική (πτώσις), родительный (падеж)
սեռականագոյն — γενικότατος, высший род
սեռականոյն — εἰδικώτατος, высший вид
փրդանուն — συνώνυμος, синоним
քանակութիւն — ποσότης, количество

В толкованиях армянских комментаторов «Грамматике» Дионисия имеется множество других терминов, которые вскоря были использованы при переводе философских трудов античности и философско-теологических сочинений отцов церкви. Последующая работа переводчиков из грекофильской школы в области философии заключалась в дальнейшем развитии и обогащении, в шлифовке и уточнении философской терминологии. Что же касается принципов перевода и создания новых терминов, то они оставались теми же — материальная точность (подчас в ущерб армянской стилистике), обилие лексических новшеств, упорное стремление с каждым новым произведением ввести в научный обиход как можно больше новых терминов и в предельно короткий срок, параллельно с творческими вопросами, решить терминологическую проблему.

Правда, принцип материального перевода имел один большой недостаток. Армянская переводная фраза вы-

кривалась по греческой мерке и становилась калькой за счет синтаксиса армянского языка. Для некомпетентного читателя весь перевод выглядел как арменоподобное произведение с труднодостижимым содержанием. Однако для армянина с греческим образованием он становился точной армянской копией знакомого сочинения, изложенного сжатым научным языком без описательных длиннот и беспомощного многословия. С вводом в более широкое употребление язык материального перевода, как показала практика, постепенно терял искусственность и воспринимался уже без знания греческих эквивалентов.

Положительной стороной материального перевода являлось требование обязательного нахождения эквивалента из армянской лексики, а в случае отсутствия — заимствования или создания соответствующего слова или термина. Именно благодаря строгому применению этого принципа за какие-нибудь 80—90 лет, начиная с перевода «Грамматики» Дионисия и кончая временем появления трудов Давида Непобедимого (с 460-х гг. по 550-е гг.), удалось создать научную философскую терминологию и дать армянскому читателю на его родном языке не только сложнейшие произведения античной философии (Аристотель, Платон, Филон, Порфирий), но и оригинальные философские трактаты и комментаторские труды светского, научного характера, не уступавшие по своему уровню произведениям современных греческих и сирийских мыслителей-неоплатоников. Это является несомненной заслугой грекофильской школы перед армянской наукой и философией. В условиях отсутствия национальной научной терминологии эти особенности материального перевода становились не недостатком, а своего рода преимуществом.

Армянские переводчики в ряде случаев проявляли творческий подход к переводимому контексту, а не следовали слепо тем определениям и положениям, которые не были бы правильными или применимыми в армянской действительности. Так, они, не отступая от принципов материального перевода, творчески подошли к «Грамматике» Дионисия, написанной для греческого языка, и арменизировали целый ряд положений этого труда применительно к нормам и особенностям армянского языка.

А в своих толкованиях к этому труду при рассмотрении ряда эстетических идей Дионисия проявили принципиально иной подход в объяснении природы и характера искусства. К этому вопросу мы вернемся немного погодя, когда обратимся к философским воззрениям первых армянских грамматиков.

Разумеется, успешный перевод философских сочинений был бы невозможен сразу же после появления «Грамматики» Дионисия. Для этого не было ни соответствующего опыта, ни достаточного терминологического багажа. И вполне естественно, что деятели грекофильской школы, согласно известной им классификации наук и принятой программе, примерно в 470-х годах осуществляют второй важный шаг—приступают к переводу ценного памятника риторической литературы «Книги хрий» (или «Книги полезных знаний», *Περὶ χρῆσις*), принадлежащей в основной своей части перу известного греческого ритора III века Афтония. Книга эта, как мы отмечали, традиционно приписывалась армянскому историку и мыслителю V века Мовсесу Хоренаци и издана под его именем¹⁹. Однако филологическими изысканиями удалось доказать, что это в основном переводный труд, по всей вероятности, выполненный самим Мовсесом Хоренаци, который при переводе в ряде мест дополнил перевод своими рассуждениями и примерами²⁰.

Ценность данного перевода состояла в том, что он открыл перед древнеармянским читателем новую область знания—риторику, в которой очень нуждались духовные и светские деятели того бурного периода острых идейных споров и столкновений, когда конфессиональные, философские и политические противоречия требовали умения в письменной или устной форме отстаивать свои взгляды и отвергать точку зрения противника, уметь выходить победителем из спора, владеть литературной формой и логическими приемами для защиты интересов своего круга, своего сословия или страны.

Благодаря переводу «Книги хрий» армянская лексика получила большое количество риторических терминов

¹⁹ Մովսէսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1865, էջ 341—579: (Мовсес Хоренаци, Соч., Венеция, 1865, стр. 341—579).

²⁰ См. А. Baumgartner, Über das Buch „die Chrie“.

и наряду с ними множество новых научных философских понятий и терминов. Эта книга, как и «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского, помимо той отрасли, которой посвящена работа в целом, включает в себе ряд ценных положений и определений, выходящих за рамки риторического искусства и затрагивающих область теории литературы и искусства, что, естественно, не могло не требовать философского подхода к поднимаемым вопросам. «Книга хрий» представляет и определенный историко-философский интерес, ибо приводит примеры из жизни античных философов (Сократ, Платон, Аристотель, Диоген, Пифагор и др.), а иногда и знакомит читателя с их высказываниями, изречениями и взглядами. Однако главное значение появления «Книги хрий» в армянской среде заключалось в том, что вслед за трудом Дионисия Фракийского, положившим начало грамматической науке, был сделан второй важный шаг в овладении «разумным искусством», в восхождении на его вторую ступень—была создана необходимая основа для развития науки риторики.

Этот успех вскоре был закреплен переводом другого важного труда—«Прогимнасм» (или «Риторических упражнений») выдающегося греческого ритора I века н. э. Теона Александрийского²¹. Последний труд в свою очередь принес десятки новых риторических и философских терминов, не говоря уже о тех полезных сведениях из античной жизни и философии, которые как бы подготавливали читателя и вводили его в тот круг, мировоззрение и науку которого он готов был изучить благодаря интересу, разбуженному в нем грекофильским течением, армянскими грамматиками, риторами, историками и переводчиками, получившими свое образование в крупнейших центрах греческой культуры.

Следует отметить, что армянские переводы «Книги хрий» и «Прогимнасм» представляют большой интерес не только для истории армянской письменности и процесса становления научной мысли в Армении.

²¹ Թէոփիլոսի Յաղափ ճարտասանական կրթութեանց աշխատութեանը պրոֆ. Հ. Մանանդյանի, Երևան, 1938. Theonis Progymnasmata, armeniace et graece, ed. prof. A. Manandian, Erevan, 1938.

«Книга хрий» в том виде, в каком донес ее до нас армянский перевод, вообще не сохранилась, хотя риторический труд Афтония, вошедший в нее, дошел до нас в оригинале. Однако в «Книгу хрий» кроме Афтония входят изложения Теона Александрийского и ритора V века (первая половина) Николая. Греческий текст этого риторического сборника или пособия циркулировал в Армении и в 470-х годах был переведен. Что же касается греческого текста, то он, к сожалению, был утрачен. Таким образом армянский перевод спас этот ценный труд для науки.

«Прогимназмы» Теона в греческом оригинале сохранились, но в нем не хватает последних четырех глав, тогда как армянский перевод донес сочинение Теона до наших дней полностью и без тех искажений и неоправданной перестановки глав, которые имеются в сохранившемся дефектном греческом тексте.

Изданные акад. Я. Манандяном параллельно армянский перевод и уцелевшая часть греческого оригинала «Прогимназм» показывают, что и в этом памятнике переводчики строго придерживались принципов материального перевода и обеспечили предельно точную передачу содержания оригинала. Имя переводчика этого труда не известно, однако в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци уже имеются цитаты и заимствования из «Прогимназм» Теона, что может быть, хотя и не совсем веским, основанием для предположения, опять-таки намекающего на причастность Хоренаци к данному переводу. В письме к своему меценату Сааку Баградуни, как известно, Хоренаци говорит о своей переводческой деятельности: «Ես եմ այր ծերացեալ եւ հիւանդոտ եւ անպարապ ի թարգմանութեանց» («Я человек старый, болезненный, не имеющий досуга от переводов») ²². Кроме того сохранилось интересное сообщение историка Степаноса Асохика (X—XI вв.), который, по-видимому, пользовался древним источником, о том, что при католикосе Гюте (461—478 гг.) жил «великий армянский философ (փրկիստփոս) Мовсес, который в Армении на деле начал

²² Մովսէսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, Գ, 65. История Армении Мовсеса Хоренского, пер. Н. Эмина, стр. 209.

применять *риторическое искусство*» ²³. И поскольку Хоренаци принадлежит к тому направлению армянской историографии, которое отличается своим цветистым риторическим стилем и следует правилам, изложенным в «Книге хрий» и «Прогимназмах», то наиболее подходящим лицом из деятелей грекофильской школы данного периода, как переводчик этих риторических трудов, может быть он сам.

Попытки Я. Манандяна и Н. Акиняна объявить Хоренаци автором более поздних времен оказались несостоятельными. Сам Я. Манандян, не соглашаясь с Баумгартнером, в своем предисловии к сочинению Теона Александрийского убедительно доказывает, что Хоренаци пользовался не греческим текстом «Прогимназм», а их армянским переводом ²⁴. Но из этого правильного указания он не делает естественно вытекающего вывода о том, что если Хоренаци является первым армянским автором, несущим на себе следы явного влияния лексики и положений «Прогимназм» и «Книги хрий», то они, по всей вероятности, должны были быть переведены либо им же, притом до написания его «Истории Армении», либо кем-нибудь из его коллег по грекофильской школе. Предвзятость в решении вопроса о Хоренаци и доведенный до крайности гиперкритицизм не дали ему возможности правильно решить и вопрос о начале переводческой деятельности грекофилов. Так получилось у него и с определением времени перевода труда Теона, датировка которого решается им в полном отрыве от проблемы Хоренаци, который объявляется автором второй половины... IX века ²⁵.

Я. Манандян безоговорочно признает, что «Хоренаци кроме «Книги хрий» пользовался также армянским переводом Теона» ²⁶. Однако это заключение, обосновываемое Манандяном текстуальными параллелями, теряет всякое значение при подобном решении проблемы Хоре-

²³ Ստեփանոս Ասողիկ (Տարուացի), Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊԲ, 1885, էջ 79 (Степанос Асохик, Всеобщая история. СПб., 1885, стр. 79, на древнеарм. яз.).

²⁴ Թէոփնէայ Յաղագս Հարտասանական կրթութեանց, էջ ԼԵ—ԼԶ.

²⁵ Там же, стр. ԼԷ (37).

²⁶ Там же, стр. ԼԸ (38).

наци и не может способствовать правильному освещению этапов деятельности грекофильской школы. Вместо того, чтобы опереться на тот надежный фактический материал, который дает сопоставление соответствующих заимствований и следов идейного влияния переводимых произведений в трудах современных армянских авторов—Егшизэ, Давида Керакана, Мовсеса Хоренаци и др., и с их помощью уточнить хронологию этапов деятельности грекофилов, Манандян всю свою работу построил на изолированном рассмотрении одной лишь лексики. Результатом такого метода явилось то, что судьба всей его хронологии была поставлена в зависимость от наличия или отсутствия нескольких, по его мнению, характерных для того или иного этапа слов и терминов, которые появлялись у древнего переводчика. При этом совершенно не учитывалось, что у одного и того же переводчика в разных текстах могли быть новые термины, заново конструируемые в целях улучшения прежних опытов.

Несомненно, прав Н. Адонц, который в предисловии к изданному им тексту «Грамматики» Дионисия Фракийского пишет по этому поводу, что «грекофильский искусственный язык, служа наиболее явным, наиболее характерным признаком школы, сразу выделяющим произведения ее из ряда других памятников, не дает, однако, более или менее надежной опоры для разграничения работ внутри школы; и мы не можем, руководствуясь одним языком, как бы разнообразно он ни был оттенен в своем характере, то есть и в грекословии, распределять наследие школы ни по авторам, ни по временам»²⁷. Я. Манандян, опираясь именно на один язык, решает вопрос о датировке перевода как отдельных памятников, так и целых этапов переводческой деятельности грекофилов, что, разумеется, не может не привести к промахам.

Так получилось у него и в данном случае при датировке перевода труда Теона Александрийского, который появился на армянском языке до 480-х годов, так как наряду с «Книгой хрий», вне всякого сомнения, был использован Мовсесом Хоренаци в его «Истории Арме-

нии». Кроме того, и языковые данные говорят за то, что «Прогимнасы» Теона относятся к первой, наиболее древней группе переводов, ибо по своей терминологии примыкают к «Грамматике» Дионисия, «Книге хрий», Филону и произведениям Иренея. Странно, что сам Манандян, приведший для подтверждения этого факта сто терминов, сделал неубедительный вывод о том, что это не может служить основанием для причисления «Прогимнаса» к первой группе. И лишь десять других приводимых им терминов, по его мнению, достаточны, чтобы отнести этот труд ко второй группе. Однако анализ как этих десяти слов, так и всего языка говорит о том, что данный труд скорее следует отнести к первой группе переводов, чем ко второй.

Основой для этого является не только общность подавляющего большинства терминов, наличествующих в переводе Теона и других вышеуказанных памятников, но и те немногочисленные новые слова, которые в переводе Теона употребляются наряду с соответствующими терминами, свойственными первой группе.

Так, например, указываемое Я. Манандяном как характерное для второй группы слово *նախերգան* (προεργασια) имеет интересный вариант *սասշարան*, то есть точно так, как и в переводе «Книги хрий», с той лишь разницей, что здесь *προεργασια* *սասշարան* переведен также *նախաշարից*, что не совсем верно, ибо буквально означает **предпутье**, тогда как переводчик «Прогимнаса» правильно передает смысл *προεργασια* как вступление, введение, **вступительная песнь**, прелюдия, сохраняя наряду с *նախերգան* другой, в смыслеловом отношении точный, синоним *սասշարան*. Подобным же образом термин *διαφορα* (различие) переводчик Теона передает как старым словом *գարմազանութիւն*, так и интересным новообразованием *սարբերութիւն*. И так ряд терминов, передаваемых двойным армянским эквивалентом, что свойственно древней группе переводов с еще не устоявшейся терминологией.

Одним словом, перевод «Прогимнаса» Теона, мы думаем, нельзя безоговорочно относить ко второму этапу деятельности грекофилов. Больше данных, говорящих за то, что это один из последних переводных памятников первого этапа, в определенной мере приближающийся

²⁷ Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915, стр. CLXXXVII.

уже к лексике наиболее ранних переводов второй группы, то есть временем перевода труда Теона следует считать конец 70-х годов V века и самое начало 80-х годов.

Как общую особенность для трех этапов деятельности грекофильской школы необходимо отметить отсутствие резких различий между памятниками, стоящими на грани I и II, а затем II и III этапов. Непрерывная переводческая деятельность вела к постепенному, но неуклонному формированию терминологии, и поэтому различия в лексике были заметны лишь в произведениях, далеко отстоящих друг от друга во времени, тогда как близко стоящие весьма условно могут быть отнесены к различным группам.

Ясным и непреложным фактом, свидетельствующим о том, что переводы трудов Дионисия Фракийского, Афтония, Теона Александрийского, Филона Еврея и Иринея, как и других, примыкающих к ним памятников («Определения» Гермеса Трисмегиста, «Повесть об Александре Македонском» Псевдо-Каллисфена и др.) выполнены с конца 50-х годов V в. до 80-х годов или самое крайнее до середины 80-х гг. того же столетия, является их влияние, идейное и лексическое, на современных армянских авторов—Егншэ, Давида Керакана, Мовсеса Хоренаци и Мамбрэ Верцаноха (предполагаемого Анонима), отмеченное многими учеными. Что же касается споров вокруг времени жизни и творческой деятельности указанных авторов, то они показали тщетность стараний гиперкритиков разбросать их по последующим векам на основе сомнительных филологических наблюдений в полном отрыве от социально-исторических условий, вызвавших к жизни как эту переводную литературу, так и оригинальные труды армянских мыслителей, творивших между войнами 451 года и 480—482 годов в атмосфере назревавших новых идеологических столкновений.

2. О периодизации грекофильской переводной литературы

Вопрос о датировке памятников переводной литературы грекофильского направления, как и проблема периодизации научно-литературной деятельности грекофилов в целом породили множество мнений и ряд работ,

которые в основном сводятся к двум точкам зрения— Я. Манандяна и Г. Тер-Мкртчяна.

Длительное время этот вопрос был опутан сетью традиционных полубогословных сведений, согласно которым все или подавляющее большинство переводных памятников риторико-грамматического и философского содержания приписывались непосредственным ученикам Саака и Маштоца. Так, например, переводы философских текстов, несмотря на значительные языково-терминологические расхождения между ними, в большинстве своем считались плодом деятельности Давида Анахта (Непобедимого), а он сам объявлялся учеником основоположников армянской письменности, ровесником Езника. Большая заслуга в изучении и констатации различных групп переводных памятников и последовательных этапов деятельности древних переводчиков послемаштоцевского периода принадлежит Я. Манандяну.

Опираясь на предварительную работу ряда ученых-мхитаристов (М. Авгерян, А. Сукрян, А. Ташьян), английского арменоведа Ф. Конибера и особенно исследования Н. Адонца, Манандян с помощью скрупулезного историко-филологического и лингвистического анализа смог впервые установить, что так называемые грекофильские переводы выполнены в разное время разными людьми, которые в определенной мере отличались друг от друга как уровнем своей подготовки, так и своими убеждениями²⁸. Он выделил в деятельности переводчиков-грекофилов три этапа и распределил их переводы по трем основным группам²⁹, в основу положив принцип языковой общности и терминологической идентичности различных памятников.

Исследование Я. Манандяна внесло ясность и определенность в этот запутанный вопрос, долгое время питаемый больше догадками и предположениями, чем точными и надежными данными. Однако наряду с этим в исследовании Я. Манандяна имеется одно уязвимое место, и оно, к сожалению, касается вопроса датировки различных этапов деятельности грекофильской школы. Здесь заметна некоторая предвзятость исследователя,

²⁸ См. Я. Манандян, ук. соч.

²⁹ См. там же, стр. 105—110, 124—135, 158.

априорно исходившего из того, что наиболее древние переводные памятники риторико-грамматической и философской литературы не могли появиться раньше VI века и что якобы основная часть философских переводов была выполнена во второй половине VI века и в первой половине VII века. Таким образом Я. Манандян между месроповским периодом армянской литературы (со времени создания армянского алфавита до 450-х годов включительно) и появлением первых памятников грекофильского направления устанавливает перерыв примерно в 50—60 лет, ничем не обосновывая подобное решение вопроса.

По Я. Манандяну, *первый этап* деятельности грекофильской школы приходится на первое пятидесятилетие VI века (до 552 г.). В этот период были переведены Дионисий Фракийский, Афтоний («Книга хрий»), Филон и Иреней. *Второй этап* приходится на 552—576 годы, когда, согласно ему, были переведены Тимофей Элур, Аристотель, Порфирий и Ямблих³⁰. *Третий этап* непосредственно следует за вторым и, начинаясь с 576—78 годов, тянется до середины VII века. В этот последний период, по Манандяну, были переведены сочинения армянского философа Давида Анахта, писавшего по-гречески, труд Элиаса, или Олимпиодора, псевдо-аристотелевские сочинения «О добродетели» и «О мире», а также ряд других небольших по объему текстов.

Исходным пунктом и опорной точкой для подобной датировки, которая, кстати, могла бы иметь решающее значение для периодизации и философской мысли эпохи раннего феодализма в Армении, послужила неубедительная датировка Я. Манандяном перевода «Опровержения постановлений Халкедонского собора» Тимофея Элура, или Александрийского³¹. Дело в том, что издатели

³⁰ Впоследствии, когда был обнаружен армянский текст Теона Александрийского «О риторических упражнениях», Я. Манандян опубликовал его вместе с греческим неполным оригиналом и в своем предисловии отнес его ко второй группе грекофильских переводов. См. **Теон Александрийский**, О риторических упражнениях, Ереван, 1938, стр. XXVI—XXIX (на арм. яз.).

³¹ Տիմոթէոս Եպիսկոպոսականի Աղեքսանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանալին ի ժողովոյն Քաղկեդոնի, ի լույս բնծ. աշխատ. Կարապետ ծ. Կարապետի և Երուանդ Կարապետի, Էջմիածին, 1908.

этого уникального текста Карапет Тер-Мкртчян и Ерванд Тер-Минасян, греческий оригинал которого не сохранился, в своем предисловии сперва высказали предположение, что вероятным временем перевода этого памятника следует считать середину VI века, когда армянская церковь на Двинском соборе 554—555 годов уже окончательно отмежевалась от греко-византийской, осудив решения Халкедонского собора о двух естествах Христа. Однако вскоре после издания текста вышла в свет работа Галуста Тер-Мкртчяна (Миабана)³², который на основе содержащихся в армянском переводе хронологических данных (*թոլմի Ե (է), սեպտեմբեր Բ, հոտի Զ*), установил точное время перевода: 480—484 годы.

Уточнение даты этого перевода имело важное значение вообще для хронологии древнеармянских переводов, так как посредством филологического анализа уже можно было установить, какие произведения были переведены до «Опровержения» Тимофея Элура и какие после. Признав убедительность доводов Г. Тер-Мкртчяна и точность его хронологических расчетов, к его мнению присоединился один из издателей текста Тимофея Элура—Карапет Тер-Мкртчян, а вслед за ним многие маститые арменоведы: М. Абебян, С. Малхасян и др. В свою очередь и Я. Манандян признал всю обоснованность приведенных Г. Тер-Мкртчяном хронологических данных и точность его расчетов³³, но, несмотря на это, отказался взять их за основу датировки перевода, так как это якобы «в корне переверачивает хронологию, касающуюся религиозно-догматической истории армянской церкви, которая является результатом новейших филологических исследований»³⁴.

Несостоятельность этого довода уже была отмечена М. Абебяном³⁵, который вполне справедливо упрекнул его в том, что как раз подобные фактические данные должны учитываться филологом, а не заведомо созданные хронологические конструкции навязываться истории.

³² Գ. Տէր-Մկրտչյան, Տիմոթէոս Կուրի Հակաճառութեան հայ թարգմանութեան ժամանակը, «Արարատ», Կաղարշապատ, 1908, էջ 564—589.

³³ См. **Я. Манандян**, ук. соч., стр. 100.

³⁴ Там же.

³⁵ См. **М. Абебян**, История древнеармянской литературы, т. 1, Ереван, 1944, стр. 615.

И действительно, для того чтобы подогнать новые данные, обнаруженные Г. Тер-Мкртчяном, под свою схему развития древнеармянской литературы, Я. Манандян предложил странные коррективы содержащихся в тексте перевода Элур хронологических данных, а именно, ссылаясь на то, что в рукописях вообще бывают искажения, допускаемые переводчиками и переписчиками, соответствующее место «товт 5, сентябрь 2, хори 6» он предлагает переделать и читать как «товт 7, сентябрь 4, хори 26», так как в этом случае, по армянскому подвижному календарю, подобное соответствие месяцев и дней александрийского, римского и армянского календарей может случиться лишь в четырехлетие 552—556 годов³⁶, а если данное место исправить на «товт 5, сентябрь 2, хори 26», то их совпадение будет приходиться на 560—564 годы³⁷. «Таким образом,—заключает Я. Манандян,—согласно предложенному пересмотру, время армянского перевода «Опровержения» Тимофея определяется в промежутке 552—564 годов, в полном соответствии с вышеуказанными свидетельствами патриарха Фотия и Анонима»³⁸.

Что это за свидетельства? Фактически имеется лишь одно свидетельство—анонимного автора конца VII века, явного халкедонита, который в своем труде, известном под названием «De rebus Armeniae»³⁹, для придания своему тенденциозному произведению большего веса и внушения читателям мысли о том, что армянская церковь до середины VI века не отличалась по догматике от византийской, говорит, что армяне лишь на Двинском соборе (554 или 555 г.) по наущению сирийского епископа Абдишо и под влиянием сочинений Тимофея⁴⁰ осудили

³⁶ См. Я. Манандян, ук. соч., стр. 101.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Греческий критический текст издан Ж. Гарритом, „La Narratio de rebus Armeniae“, edition critique et commentaire. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 132, Subsidia tome 4, Louvain, 1952. Армянский текст угерян. Недавно данное произведение было переведено с греческого на армянский Р. Бартияном, см. «Вестник Матенадарана», т. 6. 1962, стр. 457—479.

⁴⁰ См. „La Narratio de rebus Armeniae“, „Вестник Матенадарана“, стр. 464—465.

Халкедонский собор и откололись от вселенской церкви. Этим источником пользуются и патриарх Константинополя Фотий⁴¹ (IX в.), и грузинский католикос Арсен⁴² (IX в.), когда в догматических спорах с армянами упрекают их в монофизитизме и, для умаления авторитета армянской церкви, говорят о том, что армяне отклонились от «православия» из-за сирийца Абдишо, который из корыстных побуждений принес на Двинский собор антихалкедонитские сочинения Тимофея и Филоксена, а армяне тут же «перевели» их, одобрили и незамедлительно осудили постановления Халкедонского собора.

Из этих заявлений Фотия и Арсена, основанных на единственном и не внушающем доверия сообщении автора «De rebus Armeniae», Манандян, Акинян и Е. Тер-Минасян пытаются категорически утверждать, что «Опровержение» Тимофея Элур было переведено во время Двинского собора 554 года. Манандян же, как мы видели, всячески стремится с помощью вольной корректуры согласовать эту дату с хронологическими данными, содержащимися в армянском тексте «Опровержения», чтобы сделать из них далеко идущие выводы, относящиеся к периодизации армянской литературы V—VII веков и в особенности продукции грекофильской школы.

Во-первых, сторонники этой точки зрения неправильно и односторонне истолковали сообщение анонимного автора-халкедонита. О сочинениях Тимофея Элур и Филоксена у него говорится следующее: *ὅτι κατὰ τὸν χρόνον τὰς γραφὰς ἐρμήνευσαν, τὰς ἐνεργείας ἀπὸ τοῦ Ἀπτισῶ, τὰς προσηγορευθείσας τὰς γραφαίς παρὰ Τιμοθέου καὶ Φιλοκῆ τοῦ Σύρου, κατὰ τῆς συνόδου τῆς ἐν Χαλκηδόνι*⁴³. [„Ибо в это время *разобрали* (истолковали, рассмотрели) писания, принесенные Абдишо (на собор.—С. А.), те писа-

⁴¹ Фотия архиепископа Константинопольского «О гробе Господа Иисуса» и другие малые его творения... переведенные Г. Дестунисом и Н. Марром. «Православный палестинский сборник», 31-й выпуск, СПб., 1892.

⁴² См. Л. Меликсет-Бек, Грузинские источники об Армении и армянах, т. 1, Ереван, 1934 (на арм. яз.).

⁴³ Migne, Patrologiae Cursus Completus, PG, t. 127, p. 892, t. 132, pp. 1244—1245.

ния, о которых мы упомянули выше, написанные Тимофеем и Филокосом (Филоксеном) Сирийцами против Халкедонского собора»]. И в самом деле, на Двинском соборе книги Тимофея и Филоксена могли быть лишь *рассмотрены, обсуждены, истолкованы, интерпретированы*, а не переведены. Обсуждать и интерпретировать на армянском соборе можно было уже известные и понятные его участникам книги, заведомо переведенные на армянский язык. На соборе невозможно было заниматься их переводом, требующим нескольких лет кропотливой работы. Так что при всей тенденциозности анонимного автора, связывающего осуждение диофизитского учения с Двинским собором 554 года, ясно видно, что он говорит не о переводе, а о рассмотрении и истолковании антихалкедонитских книг Тимофея и Филоксена, оказавших влияние на решение собора.

Весьма показательно, что точно так же понимает данное место и латинский переводчик текста анонима, изданного параллельно в «Патрологии» Миня, передающий слово $\epsilon\rho\mu\lambda\gamma\epsilon\upsilon\sigma\alpha\nu$ через *exposuerunt*⁴⁴ (рассмотрели, разъяснили, обсудили, истолковали). Древнеармянский оригинал сочинения анонима не дошел до нас, но мы с уверенностью можем сказать, что там на месте этого злополучного слова стояло *մեկնեցին* (-ան) или *թարգմանեցին* (-ան), скорее первое, хотя оба слова имеют одинаковое значение—*истолковали, разъяснили, прокомментировали*, то есть оно употреблено в том общепринятом для древнеармянского языка значении, которое отражено даже в заглавии выполненного в это же время армянского перевода сочинения Аристотеля $\text{Περὶ ἑρμηνείας}—\text{Յաղագս մեկնութեան}$ (De Interpretatione, «Об истолковании»).

Таким образом, слово $\epsilon\rho\mu\lambda\gamma\epsilon\upsilon\sigma\alpha\nu$ стало основной зацепкой для Н. Акиняна, Я. Манандяна и др., которые, оторвав от контекста в угоду своей точке зрения, поняли его во вторичном значении—*«перевели»* и сделали основным доводом в пользу своей даты *перевода* «Опровержения» Тимофея Элура. В этом существенный изъян их аргументации. Это во-первых.

Во-вторых, никто из них не пытается оспаривать

⁴⁴ См. там же, том 127, стр. 891; том 132, стр. 1243.

данных и доводов Г. Тер-Мкртчяна, с математической точностью доказавшего, что перевод «Опровержения» Тимофея выполнен в 480—484 годах. Они стремятся лишь взять под сомнение, а затем устранить полностью приводимые им неопровержимые факты, обвинив древних переписчиков, которые якобы исказили цифры, но в то же время ничуть не пытаются взять под сомнение заявление тенденциозного анонимного халкедонита, писавшего свой труд через 150 лет с враждебных армянской церкви позиций. Их не смущает также, что это сомнительное сведение повторяют не менее тенденциозные авторы—Фотий и Арсен, которых как диофизитов очень устраивало заявление Анонима. При объективном научном подходе следовало бы ожидать такого же критического подхода к сообщению Анонима. Однако сведение Анонима без всякого критического рассмотрения и сличения с другими данными, непосредственно относящимися к истории и периодизации научной, церковно-догматической и исторической литературы того же отрезка времени, вошло в научный обиход и, несмотря на целый ряд критических работ, продолжает и поныне всплывать на поверхность каждый раз, как только речь заходит о периодизации истории древнеармянской философии, деятельности грекофильской школы и переводной литературы V—VII веков.

Мы не хотим останавливаться на взглядах и бездоказательных утверждениях Н. Акиняна, который в своей последней работе «Давид Харкаци»⁴⁵, продолжая линию западноевропейского гиперкритицизма в арменоведении, дошел до утверждения, что почти вся философская продукция грекофильской школы создана на протяжении всего каких-нибудь 20 лет в начале VIII века в Константинополе одним человеком. Этой работой Н. Акинян как бы перечеркивает все то, что им было написано по вопросу о древнеармянских памятниках и грекофильской школе, где хотя и было множество экстравагантных утверждений, однако он еще не отрывался от научной почвы и пытался как-то аргументировать свои положения.

⁴⁵ См. Ն. Ակինյան, *Դավիթ Հարքացի, Վիկենյա, 1959*: Н. Акинян, Давид Харкаци. Вена, 1959 (на арм. яз.).

Что же касается некоторых положений Я. Манандяна, издавшего ряд текстов и ценных исследований по истории грекофильской школы, то на них следует остановиться, дабы внести ясность и уточнить вопросы, имеющие непосредственное касательство к периодизации армянской философской мысли эпохи раннего феодализма.

В вопросе датировки перевода «Опровержения» Тимофея Элуря Я. Манандян не сумел опровергнуть данных, приведенных Г. Тер-Мкртчяном, и на произвольной дате построил всю свою периодизацию. Для того чтобы оправдать свою предвзятую схему развития оригинальной и переводной литературы указанного периода и устранить противоречия, он начал сдвигать со своих мест авторов второй половины V века, в трудах которых в той или иной мере нашли отражение переводы грекофильской школы. Такая участь, разумеется, должна была постигнуть в первую очередь Мовсеса Хоренаци, а затем и Егишэ, видных мыслителей и историков второй половины V века.

Вслед за исследованием о грекофильской школе Я. Манандян издает ряд работ, в которых объявляет Мовсеса Хоренаци автором... IX века, который якобы пользовался переводами и редактировал их по своему усмотрению примерно через три-четыре века после их появления на армянском языке⁴⁶. Такая же участь постигла и Егишэ, который примерно на столетие был отодвинут со своего места и объявлен автором второй половины VI века. Понятно, что если Хоренаци и Егишэ остались бы на своих законных местах во второй половине V века, то все схематические построения Манандяна и Акиняна автоматически отпали бы. Ведь если признать, как это было доказано целым рядом беспристрастных исследований, что Егишэ и Хоренаци создали свои труды во второй половине V века и в них использованы переводы грекофильской школы, выполненные

⁴⁶ См. Հ. Մանանդյան, *Խորենացու անհղժվածի լուծումը, Երևան, 1934* (Я. Манандян, Решение загадки Хоренаци, Ереван, 1934, на арм. яз.). См. также его Предисловие к «Риторическим упражнениям» Теона Александрийского, Ереван, 1938 (на арм. яз.).

на I и II этапах ее деятельности, а именно произведения Филона, Гермеса Трисмегиста, Теона Александрийского и др., то волей-неволей пришлось бы признать, что начало деятельности грекофильской школы падает на 450—460-е годы.

И действительно, после исследований М. Абеяна⁴⁷ и Е. Тер-Минасяна⁴⁸ можно считать окончательно доказанным, что Егишэ является автором второй половины V века, который был современником и очевидцем описываемого им восстания армян во главе с Варданом Мамиконяном и что свой труд «О Вардане и войне армянской» он написал в 458—464 годах. Другие свои произведения—«Толкование книги Бытия», «Назидание отшельникам» и «Описание горы Фавор» Егишэ написал в 470—480 годах, когда, удалившись от мира, вел отшельнический образ жизни. Л. Хачикян, восстановивший текст «Толкования книги Бытия», убедительно доказал⁴⁹, что как в этом труде Егишэ, так и в остальных его произведениях наличествует лексика и прямые цитаты из армянских переводов Филона, Гермеса и других древних авторов.

Что же касается Мовсеса Хоренаци, то уже давно было доказано, что в его «Истории Армении» имеются явные следы и прямые заимствования из переводов Филона, Псевдо-Каллисфена и «Книги хрий». Когда же был обнаружен трактат Теона «О риторических упражнениях», то сам Я. Манандян отметил ряд мест, указывающих на использование и этого произведения со стороны Хоренаци, то есть тот непреложный факт, что сочинение Хоренаци было написано в конце V века, точнее в 480-х годах, когда грекофильские переводы I группы и некоторые переводы II группы уже находились в обращении. Однако Манандян из-за своего предвзятого подхода объясняет все это тем, что Хоренаци писал свой труд в IX веке и якобы поэтому мог свободно

⁴⁷ См. М. Абеян, История древнеармянской литературы, т. 1, стр. 294—296 (на арм. яз.).

⁴⁸ См. Е. Тер-Минасян, Предисловие к переводу «Истории Вардана и армянской войны», Ереван, 1946 (на арм. яз.).

⁴⁹ См. Л. Хачикян, Труд Егишэ «Толкование книги Бытия», Ереван, 1945 (на арм. яз.).

пользоваться переводами грекофильской школы, но он не заметил, что в его лексике нет слов и терминов, созданных на последующих этапах деятельности переводчиков-эллинофилов. Вместо этого в своем другом труде, посвященном проблеме Хоренаци⁵⁰, он приводит несколько слов, которые, по его мнению, созданы в VIII и IX веках, и поэтому якобы Хоренаци создал свой труд в период Багратидов, в IX веке.

Несостоятельность этих утверждений и лингвистических выкладок была доказана уже в 1934 году Тадевосом Авдалбегяном⁵¹, который на основании анализа языка Хоренаци и других памятников V века убедительно показал искусственность хронологических схем и языково-филологических иллюстраций Манандяна. Приведенный в тезисах Авдалбегяна обильный материал и целый ряд глубоких наблюдений дали ему возможность прийти к утверждению, что из приводимого Манандяном в доказательство своего мнения десятка слов «ни одно с историко-лингвистической и идеологической точек зрения не является характерным для доказательства того, что Хоренаци является автором не V века, а IX века»⁵². Авдалбегян отвергает также предложенную Манандяном датировку трех этапов грекофильской школы, как основанную на предвзятых схемах и сообщениях, достоверность которых весьма и весьма сомнительна.

Манандян, обычно строгий и скептически относящийся к неудобным ему памятникам, на основе неправильно понятой памятной записи от 627 года⁵³, с легкостью отождествляет «Книгу о сущих» (*Գիրք էսկայց*) с «Категориями» Аристотеля и объявляет 576—578 годы началом III этапа грекофильской школы. Выше мы уже видели, как он обошел, а затем, произвольно переименовав, использовал хронологические сведения, содержащиеся

⁵⁰ См. Я. Манандян, Решение загадки Хоренаци, Ереван, 1934.

⁵¹ См. Т. Авдалбегян, Язык «Истории» Хоренаци в связи с этапами грекофильской школы. Тезисы доклада на заседании Института истории культуры Арм. ССР от 13 ноября 1934 г., изданные в сборнике трудов: Т. Авдалбегян, Арменоведческие исследования, Ереван, 1969 (на арм. яз.).

⁵² Там же, стр. 131.

⁵³ Փ. Արվանդանյանց. Հինգ և նորոց, Կ. Պոլիս, 1874, էջ 87.

в переводе «Опровержения» Элура. Остается лишь сожалеть, что Манандян не прислушался к серьезной критике и не внес необходимых уточнений в свою периодизацию. Еще более приходится сожалеть, что изложенные на 32-х машинописных страницах в виде тезисов свои ценные наблюдения и основательную критику искусственных построений Манандяна Т. Авдалбегян, жизнь которого трагически оборвалась, не успел, как сам намечал, развернуть в обширное исследование. Однако уже в этих подробно изложенных тезисах на обильном фактическом материале Т. Авдалбегян развенчал хронологическую схему Манандяна и убедительно доказал, что, во-первых, «абсурдно весь V век считать периодом, лишенным грецизмов и их влияний», во-вторых, что «с научной точки зрения ошибочно соотношение грекофильских групп (литературных памятников.—С. А.) представлять лишь как очередность, не учитывая, что в тот же период возможны различные литературные группы и словотворцы-новаторы»⁵⁴.

И действительно, когда мы обращаемся к памятникам второй половины V века, то со всей ясностью видим наличие грецизмов и следы грекофильских переводов не только в творчестве Егишэ и Хоренаци, но и в произведениях Мамбрэ Верцаноха, Лазара Парбеци, а также в некоторых официальных посланиях конца V века, вошедших в известную «Книгу посланий». Критику положений Манандяна в связи со временем Хоренаци и датировкой различных этапов грекофильской школы продолжил акад. М. Абемян, который, опираясь на исследования Г. Тер-Мкртчяна и Т. Авдалбегяна, вновь утвердил Хоренаци во второй половине V века и отверг все доводы, сдвигающие перевод «Опровержения» Элура с 480—484 годов⁵⁵.

Такую же основательную критику, но уже положений Н. Акиняна, в связи с датировкой «Истории Варданитов» Егишэ дал в последние годы проф. Е. Тер-Минасян, который со всей убедительностью доказал, что

⁵⁴ Т. Авдалбегян, ук. соч., стр. 129.

⁵⁵ См. М. Абемян, История древнеармянской литературы, т. 1, стр. 613—618, 619—622. См. также Ст. Малхасян, Относительно проблемы Хоренаци, Ереван, 1940 (на арм. яз.).

Егишэ является очевидцем описываемых им событий, что он писал свой труд в 458—464 годах и что другие свои произведения он написал до 80-х годов того же века⁵⁶. Свое подтверждение эта критика нашла в работе Л. Хачикяна, который при восстановлении утерянного цельного текста «Толкования книги Бытия» Егишэ, помимо других фактов, утверждающих его как автора, писавшего свои сочинения в 450—480 годах, показывает источники, использованные им для написания своего «Толкования», а именно грекофильские переводы: труды Филона Александрийского, «Определения» Гермеса Трисмегиста и другие⁵⁷, то есть опять-таки произведения, относящиеся, по Манандяну, к I и II этапам деятельности грекофильской школы⁵⁸.

При всей основательности критики Е. Тер-Минасяна в адрес Н. Акиняна здесь имеется один момент, который противоречит правильным исходным положениям Тер-Минасяна, а именно его стремление оторвать древние грекофильские переводы от эпохи Егишэ и нежелание считаться с теми фактами, которые приводят Г. Тер-Мкртчян, К. Тер-Мкртчян, М. Абегиан, Т. Авдалбегиан и Л. Хачикян в доказательство того, что грекофильские переводы уже находились под рукой армянских авторов второй половины V века. Этот вопрос в основном вертится вокруг датировки перевода «Опровержения» Тимофея Элура, который является первым, или одним из первых, памятников II группы грекофильских переводов.

Датировка перевода «Опровержения» Элура пока

⁵⁶ См. Е. Тер-Минасян, Предисловие к переводу «Истории Варданитов» Егишэ, Ереван, 1946; **его же**, Еще раз к вопросу о Егишэ, «Вестник Матенадарана», т. 5, 1960; **его же**, К вопросу о походах Ездегерда II против Восточно-Римской империи в первые годы его царствования, «Вестник Матенадарана», т. 7, 1964 (на арм. яз.).

⁵⁷ См. Л. Хачикян, Труд Егишэ «Толкование книги Бытия», стр. 109—131.

⁵⁸ Кстати, Манандян не включает переводы трудов Платона в продукцию грекофильской школы, относя их к XI веку, что неверно. О том, что переводы Платона намного древнее и что их следует отнести к числу ранних грекофильских переводов, говорили еще составители «Нового толкового словаря древнеармянского языка», см. *ibid.*, т. 1, стр. 18.

что, при имеющихся фактических данных, является исходной для установления времени возникновения грекофильской школы и всех этапов ее деятельности. Так, если, по Манандяну, «Опровержение» Элура переведено в 552—564 годах, то ясно, что к этому времени и следует отнести начало II этапа деятельности школы, а памятники, переведенные до «Опровержения», а именно труды Дионисия Фракийского, Филона, Афтония—относятся к первой половине VI века, что и делает Манандян. Однако если он без явных противоречий может сделать это, так как относит Егишэ и Хоренаци к более позднему времени, забывая о Мамбрэ и Лазаре Парбеци, у которых также заметны следы использования вышеуказанных грекофильских памятников, то Е. Тер-Минасян, вполне резонно и убедительно возвращая Егишэ на свое место, во вторую половину V века (до 480-х гг.), упускает из виду, что, соглашаясь с датировкой перевода «Опровержения» Элура, предложенной Манандяном, он лишает Егишэ возможности пользоваться переводами, которые начали осуществляться с начала VI века, а тем более с середины VI века, и независимо от себя дает право своим противникам вновь передвинуть Егишэ во вторую половину VI века, как это и делают Манандян и Акинян.

Единственной основой для датировки перевода «Опровержения» Элура у Е. Тер-Минасяна⁵⁹ служит опять-таки сообщение анонимного халкедонитского автора «De rebus Armeniae», о котором мы уже говорили. Для подкрепления своего мнения он ссылается на «новое» сведение, сообщаемое в одной памятной записи армянской рукописи, обнаруженной венецианским мхитаристом П. Ананяном⁶⁰, в которой повторяется сведение, пущенное в обиход вышеупомянутым халкедонитом конца VII века с определенной целью. Опубликованное П. Ананяном сведение не является новым подтверждением, как думает Е. Тер-Минасян, правильности его датировки. Он стремится изобразить дело так, что якобы

⁵⁹ См. Е. Тер-Минасян, О времени перевода на армянский язык труда Тимофея Элура «Опровержение учения Халкедонского собора», «Вестник Матенадарана», т. 5, 1960, стр. 279—292 (на арм. яз.).

⁶⁰ См. П. Ананян, Историческое сведение о II Двинском соборе, «Базмавэп», 1957, № 5—6, 1958, № 3—5, 6—7 (на арм. яз.).

кроме «De rebus Armeniae» о том же самом говорят и константинопольский патриарх Фотий, и грузинский католикос Арсен Сапарели, а теперь еще и автор армянской памятной записи в венецианской рукописи № 239 от 1335 года. Однако это увеличение ряда не может служить подтверждением его тезиса, так как все эти три автора зависят друг от друга и исходят из одного и того же источника, а именно из «De rebus Armeniae». Ни из каких-либо других источников последующие авторы не могли узнать, что «Опровержение» Элура имеет отношение ко II Двинскому собору, чтобы затем по-своему понять сообщение Анонима о влиянии этого труда на решения собора.

Е. Тер-Минасян считает, что установленная Г. Тер-Мкртчяном дата перевода «Опровержения» Элура (480—484 гг.) не может быть приемлемой, ибо в это время армянская церковь еще не отмежевалась от греко-византийской и поэтому не могла санкционировать перевод такого памятника, решительно осуждающего постановление Халкедонского собора 451 г. о двух естествах Христа. Однако это неверно, ибо не соответствует фактам и той обстановке, которая царил в Армении и в Византийской империи в 450—480-х годах. Общеизвестно, что армянская церковь не принимала участия в Халкедонском соборе и на протяжении всей второй половины V века в целях отмежевания от византийских домогательств, а также для того, чтобы не раздражать и без того враждебно настроенных Сасанидов сношениями с византийской церковью, с самого начала не симпатизировала халкедонизму, усматривая в этом плохо замаскированное возрождение несторианской ереси⁶¹. Сам Е. Тер-Минасян подчеркивает, что «Генотикон» императора-монофизита Зенона (482 г.), имевший целью утихомирить враждующие партии халкедонитов и антихалкедонитов (диофизитов и монофизитов) и восстановить мир в империи, не разрешал им открыто вести борьбу друг против друга, но *поощрял монофизитов*, и поэтому армяне свое непризнание Халкедонского собора умело прикрывали

⁶¹ См. по этому поводу его же работу: Е. Тер-Минасян, Несторианство в Армении в V—VI веках, в сборнике «Литературно-филологические исследования», Ереван, 1946, стр. 202—210 (на арм. яз.).

борьбой против несторианства, оказывая уже в 480-х годах открытую поддержку сирийцам-монофизитам в Персии, теснимым несторианами⁶².

Совершенно ясно, что армянская церковь, расценивая решения Халкедонского собора как победу несторианства, не могла примиренчески относиться к утвержденному на нем новому догмату. Оставаясь верной Никейскому догмату (325 г.), а также постановлениям Константинопольского (381 г.) и Эфесского (431 г.) соборов, армянская церковь развернула борьбу против халкедонизма и остро нуждалась в догматических сочинениях, обосновывающих ее позиции. В атмосфере борьбы со сторонниками «халкедонской ереси» и несторианства в 470—80-х годах, когда вся византийская церковь была расколота на два враждующих лагеря, когда «Энциклион» императора Василиска, а затем «Генотикон» императора Зенона придали уверенность монофизитам, для армянских церковников возникли благоприятные условия, чтобы опередиться на успех антихалкедонитской партии, перевести «Опровержение» Элура. Не случайно, что в эти годы труд Элура был переведен также на латинский и сирийский языки⁶³, ибо накал борьбы в этих церквях все более обострял потребность приверженцев старого догмата в этом труде. Именно эта потребность должна была заставить армян, с самого начала оценивавших Халкедонский догмат как торжество замаскированного несторианства, обратить особое внимание на произведение Элура.

Е. Тер-Минасян, отвергающий возможность перевода «Опровержения» Элура в эти годы на армянский язык, считает, что подобные переводы не могли появляться без официальной санкции верховного иерарха церкви. Но разве латинский и сирийский переводы труда Элура получали такую санкцию? Могли ли враждующие партии считаться с подобными вещами, когда с небывалым ожесточением предавали друг друга анафеме? Мы думаем, что армянские переводчики—приверженцы старого догмата также не нуждались в официальной санк-

⁶² См. там же, стр. 202—203.

⁶³ Г. Тер-Мкртчян, Время перевода «Опровержения» Тимофея Элура на армянский язык, стр. 27.

ции, тем более, что знали благосклонное к ним отношение и персидского двора, и своего верховного иерарха, католикоса Иоанна Мандакуни (471—490 гг.), не говоря уже о потворствовавших монофизитизму императорах Зеноне и Анастасии.

Прав Г. Тер-Мкртчян⁶⁴, а вслед за ним К. Тер-Мкртчян, М. Абебян, Л. Хачикян и другие ученые, считающие, что 480-е годы, подтверждаемые хронологическими сведениями в самом тексте перевода, являются вполне подходящими для той атмосферы религиозно-политических распрей и подготовки к окончательному отмежеванию от византийской церкви.

И действительно, примерно через 20 лет в официальных документах армянской церкви⁶⁵, в частности в посланиях католикоса Бабгена, принятых первым Двинским собором 506 года, мы видим осуждение решений Халкедонского собора наряду с другими, не приемлемыми для армянской церкви учениями и толкованиями догматов. М. Абебян вполне справедливо отмечает, что в посланиях католикоса Бабгена уже ощущается влияние формулировок и лексики «Опровержения» Элура⁶⁶, а это в свою очередь лишний раз свидетельствует о том, что армянская церковь на протяжении предыдущих 20 лет сумела благодаря труду Элура теоретически сориентироваться в религиозно-догматических спорах, отмежеваться от халкедонизма-«несторианства» и на том же первом Двинском соборе утвердить «Генотикон» как документ, подтверждающий статус-кво и «правоту» монофизитов. Когда же во второй четверти VI века при императоре Юстиниане диофизитизм взял верх в Византии и халкедонский догмат был провозглашен единственно правильным, армянская церковь на втором Двинском соборе (554 г.) вынуждена была предать его проклятию и официально порвать свои связи с византийской церковью⁶⁷.

⁶⁴ Там же, стр. 28.

⁶⁵ См. *Գիրք Քղթնոց*, стр. 41—47, 48—51 (на древнеарм. яз.).

⁶⁶ См. М. Абебян, История древнеармянской литературы, т. 1, стр. 636—637 (на арм. яз.).

⁶⁷ См. *Գիրք Քղթնոց*, стр. 70—75, а также Е. Тер-Минасян, Несторианство в Армении в V—VI веках, стр. 218—221, его же, Сношения армянской церкви с сирийской церковью, Эчмиадзин, 1908, стр. 122—125 (на арм. яз.).

Вполне понятно, что подобный разрыв не мог наступить сразу, ему предшествовал примерно 100-летний период идеологической, религиозно-догматической борьбы, споров, сближений и расхождений, в ходе которых определились позиции обеих сторон, упрекавших друг друга в несторианстве или евтихианстве, как двух крайних формах диофизитизма и монофизитизма. Борьба, длившаяся целый век, с ее национально-политической подоплекой, при отсутствии компромиссного решения, должна была привести и в конце концов вполне закономерно привела к полному разрыву⁶⁸.

Борьба, имевшая место в последней четверти V века между армянской церковью и последователями халкедонского учения, расцениваемого армянами как разновидность несторианства, обусловила и ту поддержку, которую оказывали армяне преследуемым союзникам монофизитам-сирийцам. Накал борьбы, развернувшейся во всей Византийской империи и в прилегающих к Армении других странах между халкедонитами и антихалкедонитами, приведшей к изданию «Генотикона» императором Зеноном, характеризует атмосферу начала 80-х годов V века, когда определилась и позиция армянской

⁶⁸ Авторы, придерживающиеся противоположного мнения, как мы уже отмечали, пытаются из различных соображений представить дело так, что у армянской церкви не было никаких расхождений с византийской вплоть до II Двинского собора и что лишь в это время (554—555 гг.) под влиянием и по наущению сирийцев-монофизитов, в частности епископа Абдишо, книги Тимофея Элура были переведены на армянский язык и что лишь это испортило взаимоотношения армян с византийской церковью. А некоторые из этих авторов (М. Чамчян, Н. Акинян, С. Когян и др.) стремятся представить дело так, что до этого «печального» инцидента и «роковой ошибки» армяне якобы были верными последователями диофизитизма. Эта тенденциозная и исторически несостоятельная точка зрения, появившаяся впервые в начале VIII века в труде анонимного армянина-халкедонита, затем буквально повторенная небеспристрастными халкедонитами Фотием и Арсеном Сапарели в IX веке, не может быть основой для беспристрастных ученых, ибо последние не имеют права отдавать дань древним церковно-партийным интересам в ущерб исторической действительности и фактическим данным.

церкви в отношении разгоревшихся во всем христианском мире догматических споров, которая и сделала необходимым перевод на армянский язык «Опровержения постановлений Халкедонского собора», наряду с выполненными примерно в это же время латинским и сирийским переводами того же труда. Не наущения сирийцев-монофизитов привели к переводу «Опровержения» и якобы столкнули армян с византийцами, а наоборот, противоборство с византийцами привело армян к необходимости оказания помощи тесным сирийским монофизитам и настоятельной потребности перевода труда, содержащего решительную отповедь халкедонизму.

Длительная предыстория борьбы с несторианством, начавшаяся еще при Сааке Партэве и Маштоце после Эфесского собора (431 г.), создала необходимые предпосылки для успешной ориентировки и в борьбе с халкедонизмом как разновидностью несторианства, его завуалированной и смягченной формой, уже к 470—480-м годам. И вовсе не случайно, что именно в это время, в начале 480-х годов, выбор армянских переводчиков пал на сочинение Элура, подкрепляющего позиции монофизитов.

Хронологические сведения, содержащиеся в древнеармянском переводе труда Тимофея Элура, целиком соответствуют той атмосфере, которая царил на всем Ближнем Востоке, в Византии, Сирии и Армении, и подтверждают правильность календарных расчетов Г. Тер-Мкртчяна, с математической точностью установившего дату перевода «Опровержения» Элура: 480—484 годы.

Принятие этой даты, как наиболее достоверной и исторически обоснованной, не опрокидывает установленных представлений о развитии армянской церковно-догматической и философской литературы V—VII веков, как думает Манандян, а наоборот, дает возможность правильно объяснить ход ее развития, преемственность школ и направлений, появившихся на идеологическом поприще во второй половине V века вслед за оригинальными и переводными произведениями классического, маштоцевского периода.

Все эти фактические данные и наши соображения, подкрепленные также исследованиями ряда ученых,

дают возможность пересмотреть предложенную Манандяном схему развития грекофильской школы. Отвергая периодизацию Манандяна, мы в основном принимаем предложенную им классификацию переводных памятников грекофильской школы по признаку языково-терминологической общности, с некоторыми поправками и дополнениями.

Отталкиваясь от принятой нами даты перевода «Опровержения» Элура, как одного из первых трудов второй группы эллинофильских переводов, мы считаем более правильной ту хронологию, о которой по различным поводам высказывались критики Я. Манандяна. Мы детализируем и дополняем эту хронологию, кладя ее в основу периодизации и философской литературы V—VI веков.

Что же касается концепции Манандяна, то здесь, как мы уже отмечали, наш спор идет вокруг хронологических рамок этапов деятельности грекофильской школы и отдельных памятников, а именно—какие произведения, когда, на каком этапе были переведены на армянский язык и на каких современных армянских авторов они повлияли. В отличие от Манандяна, исходя из историко-филологических фактов, хронологических данных, касающихся датировки перевода «Опровержения» Элура и бесспорного влияния других ранних переводов на Егишэ, Хоренаци и Парбеци, то есть авторов второй половины V века, мы вслед за Г. Тер-Мкртчяном, М. Абегяном и другими учеными начало деятельности грекофильской школы относим назад, примерно на полвека, к середине 50-х годов V столетия и соответственно I и II этапы деятельности школы датируем 455—510 годами, включая дополнительно в перечень те произведения, которые были обнаружены и опубликованы после исследования Манандяна (Теон Александрийский, Гермес Трисмегист и др.) или без основания не были учтены им (Платон, Псевдо-Каллисфен, «Физиолог»).

На середину этого полувекового периода, как разделительный рубеж между двумя этапами, приходится датированный перевод сочинения Элура (480—484 гг.). Что же касается *третьего* этапа, то он охватывает, как мы полагаем, период после I Двинского собора вплоть до конца VI века, когда развернулась деятельность

младшего поколения эллинофилов, применивших в разгоревшихся с новой силой религиозно-догматических спорах философское оружие, с этой целью переведших и написавших целый ряд философских сочинений. В число переводов III этапа, в отличие от Манандяна, мы включаем сочинения Платона, которые им вовсе не были рассмотрены, как якобы переводы XI века (об этом речь пойдет ниже), а также выявленные после труда Манандяна сочинения Зенона, «Ритора», Евтихия, как и выпавшие из поля зрения Манандяна «Ответы философа Секундоса императору Адриану».

Правильная периодизация деятельности грекофильской школы, на наш взгляд, такова:

Первый этап начинается с 450—60-х годов и длится до 480-х годов, то есть до перевода «Опровержения», с которого начинается *второй этап*, охватывающий примерно четверть века и завершающийся примерно в конце первого десятилетия VI века. *Третий этап*, по нашему мнению, начинается с 510-х годов и длится до конца VI века.

На этом деятельность грекофильской школы не кончается. Как показывают сохранившиеся памятники, она имела еще один, а именно завершающий, *четвертый этап*, который охватывает с некоторыми перерывами весь VII век и первую четверть VIII века. О наличии целостной школы на этом последнем этапе трудно утверждать, но можно говорить о последователях в различных частях страны, которые, опираясь на имеющиеся переводные памятники V—VI веков, зафиксированную в них новую лексику, терминологический багаж и принципы перевода, разрозненно и не совсем последовательно продолжали переводческое дело своих предшественников.

Ниже мы приводим полный список известных на сегодняшний день переводов, осуществленных грекофильской школой:

I этап (с середины 450-х гг. до начала 480-х гг.)

- 1) «Грамматическое искусство» *Дионисия Фракийского*;
- 2) «Книга хрий»;
- 3) Сочинения *Филона Александрийского* (14 трудов; полный перечень см. выше на стр. 151—152);

4) «Повесть об Александре Македонском» *Псевдо-Каллисфена*;

5) «Физиолог»;

6) «Истолкование апостольской проповеди» и «Против ересей» *Иренея*;

7) «Определения» *Гермеса Трисмегиста*;

8) «О риторических упражнениях» *Теона Александрийского*.

II этап (с 480-х гг. до 510-х гг.)

- 1) «Опровержение» *Тимофея Элура* (480—484 гг.);
- 2) «Введение» *Порфирия*;
- 3) «Категории» и «Об истолковании» *Аристотеля*;
- 4) «Толкование «Категорий» Аристотеля» и «Анализ книги Аристотеля «Об истолковании», приписываемые *Ямблиху*.

III этап (с 510-х гг. до 600 г.)

- 1) «Евтифрон», «Тимей», «Апология Сократа», «Миннос» и «Законы» *Платона*;
- 2) «Определения философии», «Анализ «Введения» Порфирия», «Толкование «Категорий» Аристотеля» (приписанные *Элиасу*) и «Толкование «Аналитики» Аристотеля» *Давида Анахта* (Непобедимого);
- 3) «Всякое зло наказуемо» *Григория Нисского*;
- 4) «О разделении» (приписывается *Давиду Анахту*);
- 5) Анонимный фрагмент «Толкования категорий Аристотеля»;
- 6) «Решения в пяти главах» (*«Ὁλκιστὴρ ἔργων»*) неизвестного автора (в рукописях приписывается *Давиду Анахту*);
- 7) «Толкование пяти притч Григория Назианзина» *Псевдо-Нонноса*;
- 8) «О мире» и «О добродетели» *Псевдо-Аристотеля*;
- 9) «О природе» *Зенона*;
- 10) «Ритор, о природе» и «Философские определения»;
- 11) «О различии природы и ипостаси» патриарха *Евтихия* (577—578 гг.);
- 12) «Ответы философа Секундоса императору Адриану».

IV этап (с 610-х гг. до 720-х гг.)

- 1) «Изречения философов» (*«Րիւիւր իմաստաբիրաց»*);
- 2) «Слово о знаках зодиака» *Павла Александрийского*;
- 3) «Об облаках и знамениях» *Аратоса из Сол*;
- 4) «О рождестве Спасителя» *Василия Кесарийского* (660 г.);
- 5) «Житие папы Сильвестра» (676 г.);
- 6) «Шестоднев» *Георгия Писиды*;
- 7) «Церковная история» *Сократа Схоластика* (695 г.);
- 8) «О природе человека» *Немесия Эмесского* (712 г.);
- 9) «Книга ученых бесед» *Кирилла Александрийского* (714—715 гг.);
- 10) «О строении человека» *Григория Нисского* (716 г.);
- 11) «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах», «О таинственной теологии» и 10 писем *Псевдо-Дионисия Ареопагита* (716—717 гг.).

Последний, четвертый этап приходится в основном на вторую половину VII и первую половину VIII столетия, когда процесс формирования философской науки был уже завершен. Поэтому, чтобы не выходить за рамки нашей темы, мы будем касаться лишь тех произведений, которые были переведены на трех этапах деятельности школы, то есть до VII века.

Созданная грекофильской школой переводная литература оказала решающее влияние на формирование светской философской мысли, способствовал быстрому росту философской науки древней Армении как в идейном, так и научно-терминологическом отношении.

В связи с началом деятельности ученых-эллинофилов мы уже говорили о той классификации наук, которая была принята в то время в мировых научных центрах и которой руководствовались армянские ученые в своей научной, переводческой и просветительной деятельности. Сейчас необходимо отметить, что в приведенном перечне переводов грекофильской школы II и III этапы отличаются преобладанием философских трудов. Это и понятно, ибо философия как третья, высшая ступень

программы образования являлась ее более важной, хотя и наиболее трудной частью. Если грамматика и риторика, как первые, но необходимые ступени светского образования, были пробным камнем для выработки принципов научного перевода и разработки специальной терминологии, тем средством, без которого невозможно было развивать дальше науку, то третья ступень гривиума—логика и философия в целом являлись основной целью, к которой планомерно и осознанно продвигались строители древнеармянской духовной культуры.

В атмосфере разгоревшихся церковно-догматических споров, в основе которых лежали национально-политические интересы, развитие философии настоятельно диктовалось необходимостью духовного вооружения с целью успешного противостояния более опытному, имевшему многовековые литературные традиции византийскому оппоненту, стремившемуся использовать свои научные, культурные преимущества в целях церковного и политического подчинения Армении. Светская философская мысль, в особенности античное наследие, а также ранняя патристика использовались византийскими теологами и церковниками для подкрепления своих догматических и, в конечном счете, политических домогательств. Наследие Платона, Аристотеля, Филона Александрийского и других античных мыслителей репарировалось и приспособлялось к нуждам церкви и богословия. Армянским ученым и церковным деятелям не оставалось ничего иного, как пойти тем же путем, но сделать это в кратчайшие сроки, дабы, опередившись на античное наследие, развить отечественную науку, в особенности философию, и в идеологических схватках скрестить с противником равноценное оружие. В этом деле и сыграла свою решающую роль грекофильская школа.

Грекофильство армянских ученых и переводчиков не имело политического оттенка, оно не было равнозначно определенной политической ориентации и выражалось лишь в научно-литературной ориентации на наследие греческой культуры, как мерила духовного развития и образованности. Именно поэтому термины *հռոմաբան դպրոց*, *հռոմաբանութիւն*, «грекофильская школа» и «грекофильство», введенные в обиход мхитаристами, Мар-

ром, Адонцем и Манандяном, следует применять условно, ограничивая его лишь литературно-языковыми особенностями и культурной ориентацией, то есть в значении, в каком понимали его сами деятели указанного направления, как, например, Мовсес Хоренаци, считавший «Грецию матерью или кормилицей наук»⁶⁹.

Получая образование в крупнейших центрах греческой культуры—в Афинах, Александрии и Константинополе, и перенося эту культуру на армянскую почву, представители грекофильской школы оставались сугубо национальными деятелями, думающими о судьбах своей родины, страдавшей от острого персидско-византийского соперничества за обладание Арменией, и озабоченными тем, чтобы обогатить ее национальную культуру достижениями соседних народов, развить отечественную литературу и науку.

Сильной и довольно длительной тяге армянских деятелей к греческой образованности и античной культуре не могло помешать и то отчуждение, которое зародилось во взаимоотношениях между армянской и византийской церквями после Халкедонского собора и продолжало нарастать на протяжении второй половины V и всего VI века. Даже через сто лет после II Двинского собора (554 г.), когда официально был отвергнут и предан анафеме Халкедонский догмат, грекофилы продолжали свою интенсивную деятельность, обогащая отечественную литературу новыми переводными памятниками философской, естественнонаучной и церковно-догматической литературы. Однако решающее значение для процесса формирования философской науки, разумеется, имели не эти поздние переводы грекофилов VII—VIII веков, когда армянская наука и философия уже вышла из стадии становления, а произведения, переведенные на I—III этапах.

3. Грекофилы и противоборствующее консервативное течение

Первый этап деятельности грекофильской школы обогатил древнеармянскую науку не только ценнейшими переводами, но и явился началом развития светского

⁶⁹ «История Армении Моисея Хоренского», перевод Н. О. Эмина, М., 1893, стр. 3.

направления научной мысли древней Армении. Наряду с грамматикой и риторикой свои первые шаги сделала и армянская эстетическая и социально-политическая светская мысль. Произведениями Давида Керакана и Мовсеса Хоренаци, как и переводами трудов Дионисия Фракийского, Афтония, Филона Александрийского были созданы предпосылки для дальнейшего подъема профессионального, научного уровня армянской философии.

Однако ученым и переводчикам грекофильского направления еще предстояло решить довольно сложные задачи. Для овладения третьей ступенью тривиума необходимо было приступить к трудам классиков античной философии по логике, гносеологии и другим отраслям философской науки. Перевод и усвоение последних требовали глубокого знания древней и новой греческой философии, специального научного образования и широкого знакомства с эллинистической культурой. Образцом такого ученого и мыслителя на первом этапе грекофильской школы был Хоренаци, который, по всей вероятности, был и переводчиком некоторых риторических трудов и художественной литературы.

Что же касается специфики последующего, второго этапа, то здесь мы видим преобладание логико-гносеологической философской литературы. На этом втором этапе, как известно, были переведены труды Аристотеля, Порфирия и два обширных комментария, приписываемых Ямблиху, которые сыграли важную роль в развитии армянской философской мысли как с точки зрения расширения ее проблематики, так и формирования специальной философской терминологии.

Эти переводы представляют собой переломный пункт в процессе становления древнеармянской философской литературы, которая разбила прежние рамки и вывела армянских мыслителей на путь светской философской науки, значительно подняв ее специальный, профессиональный уровень. Понятно, что осуществление этих переводов было бы невозможно без предыдущей стадии, без овладения наукой грамматики и риторики, без тех предварительных знаний и переводческого опыта, который был накоплен на переводах «Искусства грамматики», «Книги хрий», «Прогимнасм» и трудов Филона Александрийского. Разумеется, кроме этого необходима

была и глубокая философская специализация под руководством опытных учителей. Такую специальную подготовку армянские философы-переводчики проходили в школах Александрии и Афин, о чем свидетельствует и Мовсес Хоренаци, и другой армянский историк Лазар Парбеци.

Деятельность грекофилов, возвращающихся в Армению с солидным научным багажом и с усвоенным в зарубежных философских центрах неоплатоническим «языческим» мировоззрением, не была усыпана розами и не вызывала восторга у определенной части армянского общества. Сохранившиеся свидетельства современников говорят о том, что деятельность грекофилов наткалась на большие препятствия и нередко подвергалась преследованиям. По-видимому, кроме неприязни, которую питало консервативное и невежественное духовенство к просвещенным, высокообразованным грекофилам, столкновение между ними имело также религиозно-догматические и политические мотивы.

Лазар Парбеци (вторая половина V—начало VI вв.), примыкавший к грекофильскому течению, в знаменитом письме к своему покровителю марзпану Ваану Мамиконяну пишет, например, о жестоких преследованиях, которым подвергались просвещенные, передовые ученые и писатели того времени: «Блаженного философа Мовсеса (по всей вероятности, речь идет о М. Хоренаци.— С. А.), пока он был еще жив, подвергали гонениям и он вынужден был скитаться с места на место, а его просвещающие и изгоняющие невежество книги по незнанию называли безобразными, искаженными (*ժաթաղիկէս*)»⁷⁰. Л. Парбеци с горечью отмечает, что эти гонения не кончились со смертью мудрого просветителя Мовсеса; фанатичные преследователи надругались над его могилой. Преследованиям подвергались и его единомышленники. Одного из них, «ангелоподобного Тэра», своими гонениями противники сжили со света. Другой последователь грекофильского направления, переводчик Хосровик даже не смог вернуться на родину, ибо когда узнали, что он возвращается, ополчились на него, как на врага, говоря:

⁷⁰ Лазар Парбеци, Послание Ваану Мамиконяну, см. в кн.: Лазар Парбеци, История, Тифлис, 1904, стр. 202 (на древнеарм. яз.).

«Вот еще и другой переводчик пожаловал»⁷¹. И, зная о враждебном отношении, Хосровик остался на чужбине, где и умер. Не менее тяжелым было положение самого Лазаря Парбеци, на что он горько жалуется своему меценату и просит у него защиты от невежественной, озлобленной братии, оклеветавшей, изгнавшей его из Эчмиадзина и вдобавок конфисковавшей его богатую библиотеку.

Несомненно, в этом столкновении между приверженцами грекофильского течения и консервативным духовенством не последнюю роль играли неприязненные отношения между сторонниками греческой культурной ориентации, каковыми были грекофилы, и приверженцами так называемой персо-сирийской ориентации, которые в угоду персидской державе, примирившейся с христианством в Армении, были сторонниками сирийской культуры и связанными с ней антигреческими, антиимперскими течениями христианской догматики. Недаром Хоренаци в своем «Плаче» прямо говорит о схизматиках, отступившихся от православия, чье «невежество утвердило лжеученье»⁷². Он описывает внутреннее состояние армянского общества, накаленную атмосферу борьбы, в которой приходится преодолевать неимоверные трудности: «Теперь борьба внутри и ужасы извне; ужасы от язычников и борьба от еретиков—и нет советника, который, наставляя, устраивал бы к бою!»⁷³ Об этой борьбе и преследованиях, как мы видели, свидетельствует также Лазар Парбеци.

Следует полагать, что под еретиками оба историка подразумевают сильную группировку сирийцев-несториян, которые в 484 году на соборе в Бет-Лапате уже организационно отмежевались от других церквей, объявили несторианское вероучение единственно приемлемым для христиан Персии и под покровительством Сасанидов старались еще больше мутить воду в других церквях, в том числе и в Армении, где у них было немало сторонников⁷⁴.

⁷¹ Там же, стр. 203.

⁷² Мовсес Хоренаци, История Армении, стр. 212.

⁷³ Там же, стр. 213.

⁷⁴ См. Е. Тер-Минасян, Несторианство в Армении в V—VI веках, стр. 200—201.

Приверженцы персо-сирийской ориентации старались опорочить деятельность грекофилов, их греческую культурную ориентацию еще и потому, что большинство грекофилов получало свое образование в цитадели монофизитизма—Александрии и отвергало диофизитизм в его крайней, несторианской форме, которую из политических соображений поддерживали персы, опираясь в основном на сирийцев. Армяне не соглашались и на смягченную халкедонитскую модификацию диофизитизма, отвергаемую и несторианами, но это не охлаждало страсти, так как армянская церковь, продолжая придерживаться догматов трех вселенских соборов (Никейского, Константинопольского и Эфесского), еще официально не проявила своего отношения к решениям Халкедонского собора. И это послужило поводом для оживления различных течений, усиления догматических распрей, что нашло свое проявление и в культурной ориентации.

В конце концов созидательная деятельность грекофилов одержала верх. В неблагоприятных условиях, отвергаемые и непонятые многочисленной враждебной партией, они целенаправленно обогащали отечественную литературу, будучи уверены в той огромной культурной значимости своей деятельности, которая приобщала их соотечественников к сокровищам античной науки, но не служила провизантийской политической ориентации. Именно благодаря этому их труды и переводы пробили себе дорогу, несмотря на преследования и козни врагов, и вскоре овладели умами образованных слоев общества.

4. Переводы трудов Аристотеля и Порфирия

Среди новой переводной литературы, появившейся на втором этапе деятельности грекофильской школы (480—510 гг.), важнейшая роль в процессе формирования армянской науки принадлежит философским памятникам. Именно в этот период, непосредственно вслед за Мовсесом Хоренаци, и появились в армянских переводах труды Аристотеля и Порфирия, а также два анонимных комментария к Аристотелю. Сугубо научные по своему содержанию, относящиеся исключительно к области формальной логики и гносеологии, они явились надежной основой для дальнейшего развития светского направления армянской философской мысли.

Этими переводами началось освоение третьей, высшей степени тривиума, то есть «диалектики», которая являлась необходимой ступенью для овладения философской наукой в целом—ее высшими разделами: физикой, математикой и метафизикой, а также выделяемым отсюда квадриумом—математикой с ее членением на арифметику, геометрию, музыку и астрономию. Последние, отпочковываясь от философии, приобретали значение самостоятельных дисциплин и впоследствии вместе с науками тривиума восполнили цикл средневековой светской образованности, так называемых «семи свободных искусств» (*septem artes liberales*).

Таким образом, к концу V—началу VI веков, то есть примерно через 80—100 лет после создания армянской письменности, в результате целенаправленной литературной и научно-переводческой деятельности трех поколений армянских книжников, ученых-переводчиков и мыслителей удалось создать необходимые предпосылки, чтобы в кратчайшие сроки пройдя через предварительные ступени научного образования своего времени, приступить к наиболее сложному, философскому разделу. Если без овладения грамматико-риторической литературой невозможен был переход к научным философским дисциплинам, к переводу и освоению логико-гносеологического учения Аристотеля, то без последнего невозможно было бы появление и вершины грекофильской учености Давида Анахта, который своими оригинальными и комментаторскими трудами поднял армянскую философскую мысль на уровень современной ему передовой науки.

Научный подвиг грекофильской школы состоял в том, что она уже к концу V века, значительно расширив рамки древнеармянской литературы и научной мысли, сумела ввести свежую светскую струю в формирующуюся средневековую культуру, сыграв одновременно решающую роль в становлении философской науки.

В группе философских переводов, выполненных на втором этапе деятельности грекофильской школы, наиболее ранним является перевод «Введения к Категорикам Аристотеля» известного философа-неоплатоника Порфирия (ум. в 304 г.). По своим лексико-стилистическим особенностям он непосредственно примыкает к

наиболее раннему в этой группе переводу «Опровержения решений Халкедонского собора» Тимофея Элура, выполненному в 480—484 годах. По всей вероятности, труд Порфирия был переведен в это же время или чуть позже—во второй половине 80-х годов.

Армянский переводчик «Введения» Порфирия столкнулся с сложнейшими философско-терминологическими проблемами. Ему пришлось иметь дело с многочисленными логическими терминами и понятиями, которые не имели своих готовых армянских эквивалентов, и их следовало создавать по своему усмотрению, но при этом строго руководствуясь теми принципами буквального перевода, которые были выработаны и апробированы на переводах грамматических и риторических трудов. Множество логических и других сугубо философских терминов, созданных при переводе «Введения» Порфирия, вскоре были использованы при переводе других философских сочинений.

Почему армянские переводчики остановили свой выбор на Порфирии? Это отчасти следует объяснить не совсем заслуженной славой, которую приобрело его «Введение». Дело в том, что уже в раннее средневековье «Введение» Порфирия рассматривалось как необходимое вступление к аристотелевским «Категориям» и считалось обязательным пособием по логике, предваряющим изучение логики самого Аристотеля.

Как известно, своим «Введением» Порфирий подверг неоплатоновской, идеалистической ревизии аристотелевское логическое учение и одним из первых способствовал его догматизации. Устранение элементов диалектики, возведение непреодолимой стены между родами бытия и логическими категориями, как высказываниями о реальном существе, отрыв логических понятий от объективного бытия—все это импонировало нарождающемуся формально-схоластическому духу средневековой мысли. И если учесть, что Порфириево толкование к тому же отличалось доступностью языка и значительной упрощенностью изложения вопроса, то станет ясной и причина большой популярности его «Введения» в средние века. Можно не сомневаться, что именно всеми этими соображениями руководствовалась и школа грекофилов в Армении, начав перевод специальной логической лите-

ратуры с Порфирия, дабы тем самым облегчить как перевод, так и усвоение сочинений Аристотеля.

Такой же подход к Порфирию и Аристотелю проявляли и западные, в частности латинские переводчики и философы этого же периода. Первый переводчик Аристотеля на латинский язык Боэций (480—525 гг.) указывал на запутанность и сложность аристотелевского слога, а до него философ Халкидий (IV—V вв.) говорил о нарочитой темноте (*obscuritas*) сочинений Аристотеля, ставя его наравне с Гераклитом Темным⁷⁵. Это давало им основание для непомерного восхваления «Введения» и его автора. Порфирий представлялся средневековым философам, как метко сказал об этом Алан Лилльзский (XII в.), своеобразным Эдипом, разгадывающим загадки Сфинкса и ведущим к пучине аристотелевской философии⁷⁶.

Если для высокоразвитой латинской литературы с ее многовековыми традициями и богатой философской культурой Аристотель казался сфинксом, то насколько тяжелее и сложнее было положение армянского переводчика V века, который должен был преодолевать не только трудности аристотелевского мышления, но и чрезвычайную темноту его языка. Именно поэтому прежде чем подступить к «Аристотелеву лабиринту», армянский переводчик, как до него латинские философы, начал с «Введения» Порфирия.

Первый перевод «Введения» на латынь был сделан в IV веке Марием Викторином, к которому Боэций написал комментарий⁷⁷. Армянский перевод «Введения» занимает второе место. За ним следуют сирийский перевод, выполненный Сергием из Решайна (ум. в 536 г.), учеником Иоанна Филопона⁷⁸, и затем арабский, сделанный в IX веке.

⁷⁵ См. В. П. Зубов, Аристотель, М., 1963, стр. 226.

⁷⁶ Там же, стр. 227.

⁷⁷ Там же, стр. 225. Затем Боэций написал второй комментарий к собственному переводу.

⁷⁸ См. Н. В. Пигулевская, Сирийский врач Сергей Решайнский. «Ученые записки ЛГУ», сер. востоковед. н., 1949, вып. 1, стр. 43—64.

Армянский перевод отличается высокой степенью точности, который достигнут благодаря последовательно примененному принципу буквальной передачи текста оригинала. Как и в греко-латинском и арабском мире, «Введение» Порфирия стало одним из основных пособий по школьной логике и вошло в число обязательной литературы, изучаемой в армянских средневековых университетах и монастырских школах. Дошло оно в многочисленных списках и вплоть до конца XVIII века изучалось в различных центрах просвещения как в коренной Армении, так и в целом ряде зарубежных армянских колоний⁷⁹.

Национальная письменная традиция приписывает этот перевод, как и переводы сочинений Аристотеля, Давиду Анахту, по всей вероятности потому, что Давид написал комментарий к «Введению» и трудам Аристотеля. Однако филологические исследования отвергают это традиционное мнение, основываясь на различии лексики Давида, труды которого относятся к третьему этапу деятельности эллинофильской школы, и лексики переводов Аристотеля и Порфирия⁸⁰, выполненных на втором этапе.

Подобный вывод может быть приемлемым лишь в том случае, если отказаться от мысли, что тот или иной деятель эллинофильской школы в более молодые годы мог заниматься переводами, а впоследствии, на склоне

⁷⁹ В одном лишь Ереванском Матенадаране хранится свыше 70 рукописей, содержащих армянский перевод «Введения». См. Философские труды в армянских рукописях Матенадарана. «Вестник Матенадарана», т. 3, 1956, стр. 439—441. Множество списков хранится также в зарубежных армянских хранилищах (Венеция, Иерусалим, Вена и др.). Большой спрос на эту работу вызвал и необходимость неоднократного издания: впервые она была опубликована в 1728 году в Константинополе (в книге Симеона Джугаеци «Логика»); вторым изданием была опубликована в 1793 г. в Мадрасе (вместе с комментариями Давида Анахта и Григора Татеваци); третье издание, осуществленное на основе сличения нескольких рукописей, вышло в свет в Венеции в 1833 г. (*Մատենադարանի թիւեր նախնեաց. Կորիւն, Մամբրէ, Գաւիթ*). Четвертым изданием она вышла в свет в Венеции (1932 г.) в сборнике сочинений Давида Анахта.

⁸⁰ См. Я. Манандян, ук. соч.

лет, уже перейти к изложению своих самостоятельных трудов и комментариев к ранее осуществленным переводам. Разумеется, в этом случае нельзя будет от этого автора требовать одинаковой лексики и отсутствия стремления к совершенствованию и шлифовке целого ряда терминов и оборотов, которые были применены им за несколько десятилетий до этого.

В пользу подобного предположения говорит довольно тесная связь между лексикой и терминологией переводов второго этапа с армянскими текстами сочинений Давида, появившихся на третьем этапе. Анализ текстов показывает, что терминология переводов сочинений Порфирия и Аристотеля, а также комментариев, приписываемых Ямблиху, обильно использована в армянских версиях сочинений Давида, в которых многие уже известные термины отшлифовал и упростил либо сам автор, либо его переводчик. Он не считал себя скованным имеющимися образцами и вводил новые, более благозвучные и четкие варианты, что, на наш взгляд, скорее мог разрешить себе человек в отношении своих же ранних лексических, терминологических опытов, чем новый адепт той же школы, скованный школьным пиететом. Впрочем, эти предположения могут иметь какое-либо значение лишь в том случае, если принять, что армянские варианты сочинений Давида переведены им самим с греческого, либо осуществлены под его руководством, или же написаны непосредственно на армянском языке. Об этом подробнее мы будем говорить, когда обратимся к рассмотрению философского наследия Давида Анахта.

Что же касается интересующего нас второго этапа деятельности грекофильской школы, то важнейшим достижением ее, разумеется, необходимо считать перевод сочинений Аристотеля «Категории» и «Об истолковании»⁸¹, выполненных в конце V—начале VI веков вслед за «Введением» Порфирия. Принцип буквального пере-

⁸¹ Древнеармянские тексты сохранились во множестве средневековых списков. См. «Философские труды в армянских рукописях Матенадарана», стр. 394—397. Изданы в 1833 г. в Венеции, см. вышеуказанный сборник *Մատենադարանի թիւեր նախնեաց. Կորիւն, Մամբրէ, Գաւիթ*. Стереотипное издание осуществлено там же в 1932 г. в сборнике трудов Давида.

вода-кальки наиболее ярко проявился именно здесь, в сочинениях Аристотеля. Стремясь с предельной точностью передать на армянском языке содержание «Категорий» и «Об истолковании», переводчик не отступал ни на шаг от текста оригинала, подчас в ущерб стилю и грамматическим нормам родного языка. Сложность, лаконизм и темнота аристотелевского языка целиком и полностью перешли в армянский перевод, который, по-видимому, на первых порах не был понятен читателю без сличения с оригиналом.

Известный специалист по армянской текстологии Ф. Конибер, считающий такую буквальную точность преимуществом армянского перевода, сличил армянские и греческие тексты⁸² и установил, что армянский перевод донес до нас аристотелевские сочинения в более сохранном и неискаженном виде, ибо он с буквальной точностью воспроизводит греческий текст из более древней рукописи, по крайней мере, от IV или V века, тогда как самая древняя сохранившаяся рукопись с греческим текстом «Категорий» и «Об истолковании» относится к XI веку и имеет ряд расхождений с древнеармянским переводом. Последний, как установил Ф. Конибер, дает возможность внести целый ряд уточнений в греческий текст.

Армянские переводы этих двух сочинений Аристотеля относятся к числу древнейших в мировой философской литературе. Они современны первым латинским переводам, выполненным Боэцием, а также первому сирийскому переводу «Об истолковании», выполненному Пробом, учеником Ивы Эдесского⁸³. «Категории» на сирийский язык были переведены во второй половине VII века Иаковом Эдесским⁸⁴.

Значение «Категорий» и «Об истолковании» для формирования армянской философской мысли очень велико. Благодаря этим переводам логика Аристотеля с конца V века прочно вошла в армянскую философию и стала неотъемлемой частью средневекового научного об-

разования. Эти два небольших по объему труда породили обширную комментаторскую литературу, в которой философская мысль средневековой Армении находила своего рода отдушину от богословско-догматических проблем, хотя и изучение логики было подчинено нуждам религиозной полемики и защиты веры.

Не менее важное значение имела и терминология армянских переводов Аристотеля. На первых порах малопонятная и искусственная, она вскоре вошла в широкое обращение и оказала решающее влияние на язык и терминологию армянских философов, комментаторов, а также историков, богословов и представителей естественнонаучной мысли. Это относится и к переводам псевдо-аристотелевских сочинений «О мире» и «О добродетели», выполненных несколько позже, на третьем этапе деятельности грекофильской школы.

Предельная точность и буквальное копирование греческого текста сочинений Аристотеля объяснялось не только стремлением избежать искажений содержания, но и нуждами и спецификой школьного образования того времени. Подобные переводы должны были непременно сопровождаться соответствующей комментаторской литературой, направляющей и облегчающей труд ученика, приблизившегося после необходимой грамматико-риторической подготовки к овладению тайнами «диалектики», в данном случае логики Аристотеля. Как и при переводе грамматических или риторических трактатов, переводчики сохраняли всю сложность оригинала посредством буквальной передачи каждой фразы текста, что в свою очередь требовало необходимого разъяснения, толкования и, таким образом, рождало ту комментаторскую литературу, в которой развивалась оригинальная современная мысль, литература, в существовании которой не последнюю роль играли профессиональные интересы средневековых учителей философии, как и других дисциплин.

Мы уже видели, как вслед за переводом «Грамматики» Дионисия Фракийского появились толкования Давида Керакана, Мовсеса Кертюха и других армянских ученых. На протяжении всего средневековья труд Дионисия порождал все новые и новые комментарии (Степанос Сюнеци, Амам Арвелци, Григор Магистрос, Вардан

⁸² См. F. C. Conybeare, A collation with the Ancient Armenian versions of the Greek text of Aristotle's Categories etc., Anecdota Oxoniensia, Oxford, 1892.

⁸³ См. В. П. Зубов, Аристотель, стр. 195.

⁸⁴ Там же, стр. 197.

Аревелци, Иоанн Ерзынкаци, Есаи Ничеци, Аракел Сюнеци и др.). Такая же картина наблюдается и в области философии, особенно в отношении «Категорий» и «Об истолковании» Аристотеля, которые начиная с VI века вплоть до конца XVIII столетия были предметом толкований армянских философов.

Первым среди этих комментариев являются толкования анонимного автора (предполагаемого Ямблиха), появившиеся вслед за переводом аристотелевских трудов в самом начале VI века. За Анонимом непосредственно следуют комментарии Давида Анахта, который написал толкование «Категорий», комментарии к «Аналитике Первой», а также к «Введению» Порфирия. В средние века Аристотеля, Порфирия, Анонима и Давида комментировали многие армянские мыслители (Степанос Сюнеци, Ваграм Рабуни, Иоанн Воротнеци, Григор Татеваци, Симеон Ереванци и др.). Помимо Аристотеля мы указали и его древних комментаторов, ибо их толкования аристотелевских трудов в свою очередь становились предметом толкований последующих мыслителей, и таким образом кроме новых комментариев к трудам Аристотеля появлялись комментарии к комментариям аристотелевских сочинений. Так возникла большая комментаторская литература, тот основной жанр, в котором развивалась философская мысль средневековой Армении. Эта особенность, как известно, была присуща и средневековой европейской и арабской философии.

5. Анонимные комментарии к сочинениям Аристотеля и вопрос об их авторе

Интересующие нас анонимные комментарии к «Категориям» и «Об истолковании»⁸⁵, появившиеся на армянском языке, по всей вероятности, до 510-х годов, замыка-

⁸⁵ Дефектные тексты изданы в Венеции (1833 г.) в вышеупомянутом сб. «*Ueber die armenische Uebersetzung des Aristoteles*», стр. 409—458, 487—553. Полный, научно-критический текст «Анонимного толкования Категорий Аристотеля», составленный на основе рукописей Матенадарана, вместе с русским переводом, издан в Ереване в 1961 г. (составители текста С. Лалафарян и В. Чалоян, перевод с древнеармянского и примечания С. Аревшатяна).

ют группу философских переводов второго этапа деятельности грекофильской школы. Я. Манандян полагает, что они принадлежат перу известного неоплатоника, греко-сирийского философа Ямблиха (ум. ок. 330 г. н. э.); греческие оригиналы не сохранились⁸⁶. Ф. Конибер также считает, что эти тексты являются переводом с греческого, однако воздерживается от предположений по поводу их автора⁸⁷, при этом убедительно доказывая, что они не могут принадлежать Давиду Анахту, как это было принято согласно средневековой армянской традиции.

Мнение Ф. Конибера, отвергающее авторство Давида и указывающее на переводный характер указанных комментариев, нашло у Я. Манандяна полную поддержку, с той лишь разницей, что Конибер допускал авторство армянского философа с греческим образованием, который перевел свои труды для соотечественников⁸⁸, тогда как Я. Манандян своим предположением об авторстве Ямблиха (Ямвлиха) отверг какую-либо связь этих комментариев с армянской средой.

Против положений Конибера и Манандяна недавно выступил В. Чалоян⁸⁹. Он склоняется к мысли, что эти анонимные комментарии написаны на армянском языке армянским философом, но при этом добавляет: «Мы отнюдь не собираемся дать какое-либо окончательное решение вопроса, ибо для этого мы пока не располагаем необходимыми данными»⁹⁰.

Действительно, по сей день данные для решения этого вопроса те же, что и во времена Конибера и Манандяна. Последний выражал надежду, что в этом вопросе могут помочь греческие источники, которые будут обнаружены впоследствии. Однако эти надежды не оправдались, и историкам философии приходится довольствоваться теми данными, которые им предоставляют армянские рукописи. На их основе Я. Манандян выдвинул свое предположение об авторстве Ямблиха.

⁸⁶ См. Я. Манандян, ук. соч., стр. 78—79.

⁸⁷ F. S. Conybeare, A collation with the Ancient Armenian versions of the Greek text, p. VII, XVIII.

⁸⁸ Там же, стр. XXI.

⁸⁹ См. его предисловие к тексту «Анонимного толкования Категорий Аристотеля», стр. IX—XII.

⁹⁰ Там же, стр. XII.

В XIV веке армянский философ Иоанн Воротнеци, пользуясь этими анонимными комментариями, говорит, что они написаны неким «Номелахосом». Исходя из этого, не внушающего доверия сообщения, Манандян полагает, что это, по всей вероятности, искаженная форма греческого написания имени Ямблиха; при этом он предлагает проделать длинную операцию—превратить «Номелахос» в «Омелахос», затем в «Амелахос», потом в «Амликос» и «Амбхикос», чтобы получить *Ἰαμβλίχου*⁹¹. Однако подобное отождествление основано лишь на внешнем сходстве имен и не решает вопроса. Если предполагаемый Номелахос=Ямблих и написал толкования к указанным книгам «Органона» Аристотеля, то весьма и весьма сомнительно, что это и есть то, что дошло до нас в армянских переводах.

Ямблих известен как философ-мистик, по преимуществу занимавшийся теургией и языческой теософией, углублявший мистическую идеологию неоплатонизма иррациональной верой и неопифагорейской символизацией⁹². Между тем, анонимные толкования «Категорий» и «Об истолковании» со всей очевидностью свидетельствуют о том, что их автор находится под сильным влиянием перипатетизма, если не является последователем перипатетического направления, точнее, одной из тех философских школ IV века, где особенно сильно сказывалось влияние аристотелевской философии, без той компромиссной тенденции, которая была свойственна позднейшей неоплатоновской интерпретации.

Анонимный автор в своих комментариях строго придерживается хода мыслей самого Аристотеля, а из комментаторов опирается лишь на Александра Афродизийского (II—III вв. н. э.). Ему не известны более поздние толкователи-неоплатоники. Этот факт дает осно-

⁹¹ См. Я. Манандян, ук. соч., стр. 73 и 76. Однако его не беспокоит, что в армянских рукописях под именем Омелахоса (Номелахоса) известны и комментарии к «Началам теологии Прокла», принадлежащие грузинскому неоплатонику XI века Иоанну Петрици, который, разумеется, к анонимным комментариям и их армянским переводам V—VI вв. не мог иметь отношения.

⁹² См. Э. Целлер, Очерк истории греческой философии, М., 1913, стр. 318—321.

вание полагать, что анонимный автор—последователь перипатетизма—жил не позже второй половины IV века. Не исключено, что он современник языческой реставрации, имевшей место при императоре Юлиане. Именно в это время, как известно, в Константинополе наблюдалось некоторое возрождение аристотелизма. Подобные же явления наблюдались и в Александрийской школе, которая вскоре хотя и стала одним из центров неоплатонизма, однако в отличие от сирийской школы (Ямблих и др.) уделяла значительно больше внимания изучению точных наук, математики, аристотелевской логики, физики, и не разделяла мистического иррационализма сирийской школы, а в собственном всем неоплатоникам эклектическом сочетании учений Платона и Аристотеля больше склонялась к последнему. Это сказалось и на комментаторской литературе, посвященной «Органону» Аристотеля.

Интересующие нас два анонимных толкования, автор которых придерживается перипатетических традиций и свои комментарии не подчиняет тем задачам, которые ставили перед собой сирийские неоплатоники, а именно ревизии логики Аристотеля в идеалистическом, платоновском духе, говорят в пользу Константинопольской или Александрийской школ IV века. Исходя из этих соображений, мы думаем, что предположение Я. Манандяна относительно авторства Ямблиха, неубедительное и в историко-филологическом отношении, вряд ли можно считать приемлемым.

Отвергая авторство Ямблиха, как представителя сирийской школы неоплатонизма с ее специфической мистико-теософской направленностью, мы не выдвигаем какой-либо другой конкретной кандидатуры, ибо для этого нет удовлетворительных данных. Однако с большим чувством уверенности мы можем полагать, что эти анонимные комментарии вышли из-под пера либо аристотеликов-константинопольцев, либо ранних адептов Александрийской школы до начала V века, до того как неоплатоники-комментаторы стали приспосабливать Аристотеля к Платону и стирать между ними всякие противоречия и принципиальные различия.

Последнее обстоятельство, естественно, говорит не в пользу авторства и Давида Анахта, который проводит

такую примирительную линию в своих известных комментариях. Между тем анонимный автор проявляет критическое отношение к воззрениям Платона, неукоснительно следует за Аристотелем и нередко указывает на расхождение между двумя философами.

Что же касается предположения В. Чалояна, согласно которому оба анонимных комментария написаны армянским философом и на армянском языке⁹³, то это, на наш взгляд, не подтверждается не только лексикой комментатора, изобилующей грецизмами (на это уже указывали Ф. Конибер и Я. Манандян), не только грекофильским стилем, свойственным переводным произведениям, но и другими особенностями.

Известно, что в самостоятельных трудах и в комментариях армянские грекофилы сохраняли созданную ими терминологию, но стилистические обороты всячески стремились выдерживать соответственно нормам армянского синтаксиса. В этом нетрудно убедиться, обратившись к грамматическим толкованиям (Давид Керакан, Мовсес Кертох и др.), а также к самостоятельным примерам в «Книге хрий», иллюстрирующим и толкующим различные положения и определения этого переводного риторического пособия. Между тем, анонимные толкования «Категорий» и «Об истолковании», которые написаны не в форме парафразы, а целиком приводят полные тексты толкуемых произведений по абзацам или отдельным параграфам, вслед за которыми непосредственно расположены комментарии к ним, не отличаются от переводимых положений ни своей лексикой, ни стилем.

Кроме того, в конце V и начале VI веков, когда переводчики-грекофилы в Армении только осваивали аристотелевское наследие, а это было для них, как мы видели, одной из сложнейших задач, они не могли достаточно свободно ориентироваться в вопросах оценки аристотелевской логики и гносеологии, тем более подчеркивать различия между воззрениями Аристотеля и Платона. Находясь под сильным влиянием поздней

⁹³ Кстати, в другой своей работе проф. В. Чалоян придерживался противоположной точки зрения и считал, что оба комментария «бесспорно являются переводами с греческого». См. В. К. Чалоян, Философия Давида Непобедимого, стр. 93.

Александрийской школы неоплатонизма, они вряд ли могли позволить себе критиковать платонизм и отстаивать перипатетическую линию в оценке логики Стагирита, тем более что им был уже хорошо известен труд Порфирия, его «Введение к Категориям», где неоплатоническая интерпретация аристотелевской логики шла навстречу той уже общепринятой господствующей тенденции, которая эклектически сочетала и примиряла материалистическую гносеологию и логику Аристотеля с идеализмом Платона.

Анонимные толкования «Категорий» и «Об истолковании», можно полагать, были переведены грекофилами по той причине, что исчерпывающе и подробнейшим образом комментируют эти сложные для усвоения труды Аристотеля. В них скрупулезно рассмотрено содержание указанных трудов Аристотеля, по абзацам и главам включенное в изложение, что представляло большие дидактические возможности для постижения всего содержания толкуемых трудов. В то же время подобный характер комментирования имел несомненное преимущество перед парафразой или выборочным толкованием отдельных положений, оставлявших в стороне большую часть толкуемого текста. Именно это преимущество, на наш взгляд, привлекло внимание армянских переводчиков, желавших по мере возможности облегчить изучение логики Аристотеля и создать для этого необходимую подсобную литературу.

Что же касается скрывающегося в обоих комментариях перипатетического освещения ряда логических проблем, то это вряд ли могло служить препятствием к их использованию, так как армянские переводчики, преклонявшиеся перед авторитетом великого Стагирита, усматривали в анонимном комментаторе верного последователя древнего мыслителя. Правда, в эпоху развитого феодализма анонимный комментатор явился одним из идейных источников для номиналистов (Ваграм Рабуни, Иоанн Воротнеци, Григор Татеваци), которые при решении проблемы универсалий оживили материалистические тенденции логики анонимного комментатора. Однако в свое время, в начале VI века, когда переводы этих толкований появились в Армении, эти тенденции, по всей вероятности, не были поддержаны. Кроме того, эти

тенденции не сыграли соответствовавшей им роли в формировании философских воззрений армянских неоплатоников. Это и понятно, ибо в данное время проблема универсалий не стояла в центре внимания философов. Более того, она сознательно была снята с повестки дня не кем иным, как самим Порфирием, который в «Введении к Категориям», получившим самое широкое распространение, особо оговорил, что он не рассматривает проблему соотношения первичной и вторичной сущности, общих понятий и индивидов, хотя у Аристотеля этот вопрос занимает важное место и имеет принципиальное значение в его гносеологии и логике. Анонимный комментатор восполняет этот существенный пробел и в отличие от Порфирия не подгоняет логику Аристотеля под свою предвзятую схему. Это обстоятельство и сыграло впоследствии положительную роль в становлении номиналистических и сенсуалистических воззрений средневековых армянских философов.

В аристотелизме анонимного комментатора легко убедиться, если сопоставить его освещение вопроса о соотношении первичной и вторичной сущностей с решением, которое дается в толковании «Категорий», приписываемом александрийцу Элиасу, но фактически принадлежащем Давиду Анахту⁹⁴. Анонимный комментатор придает этому вопросу важное значение. Видимо, он имеет в виду каких-то конкретных противников и неоднократно возвращается к данной проблеме, опираясь на толкуемый текст «Категорий», на авторитет Аристотеля и его известного толкователя-перипатетика Александра Афродизийского.

Так, приступая к своему объяснению, аноним берет в союзники Аристотеля: «Он считает,—говорит толкователь,—что самой почтенной и достойной восхваления является единичная сущность, которую он удостоивает первой степени. А их виды и роды видов он называет вторичными сущностями»⁹⁵. Затем, дабы снять всякие

⁹⁴ Об авторской принадлежности последнего толкования см. ниже, в разделе, посвященном Давиду Анахту. См. также наше предисловие к русскому переводу «Толкования Аналитики Аристотеля» Давида Анахта, Ереван, 1967.

⁹⁵ «Анонимное толкование Категорий Аристотеля», стр. 23.

сомнения на этот счет, толкователь заключает: «Кто же не знает, что существование видов складывается из отдельных индивидов, но не из одного индивида, а всех в целом; и если виды образуются из них, то при их упразднении должно упраздниться и образуемое. Следовательно, при упразднении всех индивидов упраздняются и виды. А если нет последних, то не будет и родов, ибо как виды образуются из индивидов, так и роды—из видов. Значит, он справедливо назвал индивид сущностью главнейшей, первичной и преимущественной, которая является причиной образования видов и родов»⁹⁶. И далее, со всей определенностью, отмечая идеалистическое толкование категории сущности, он утверждает: «Индивиды в своем существовании не испытывают необходимости в том, чтобы существовали их роды и виды, ибо, например, если имеется всего один индивид, то что же является его видом, или же что называется родом; достаточно будет привести в пример солнце, луну и землю»⁹⁷.

Эта аргументация, как и подкрепляющий ее пример взятый Анонимом у Александра Афродизийского, который, как известно, выдвигал на первый план материалистические тенденции аристотелевской логики и гносеологии.

Точно так же с аристотелевских позиций Аноним решает вопрос о соотношении познания и познаваемого, ощущения и чувственно постигаемого предмета. «Если ты точно исследуешь, то найдешь, что сперва существует познаваемое и лишь затем знание»,—говорит толкователь⁹⁸. Или же: «Если не существует ощущаемого, то не будет существовать и ощущение, так как в таком случае о чем же будет судить ощущение. Если же нет ощущения, то ничто не мешает существовать ощущаемому»⁹⁹.

Анонимный комментатор, как и его великий предшественник, с материалистических позиций осветил один из кардинальных вопросов философии и утвердил приоритет объекта познания, первичность конкретных единичных тел и вторичность, производность самого познания, человеческой мысли, общих понятий.

⁹⁶ Там же, стр. 23—25.

⁹⁷ Там же, стр. 31.

⁹⁸ Там же, стр. 151.

⁹⁹ Там же, стр. 153.

К этим же вопросам обращается и Давид в своем «Толковании Категорий Аристотеля», приписанном Элиасу, и дает им иное объяснение. Здесь явственно проявляется различный подход к толкованию категории сущности и соотношению индивидов, с одной стороны, и родов и видов, с другой¹⁰⁰. У Давида отчетливо проступает компромиссная линия, стремящаяся примирить Аристотеля и Платона, избежать «крайностей» перипатетиков (Александра Афродизийского) и платоников (Ямвлиха), черта, характерная для александрийцев¹⁰¹.

Не может быть признан автором этого толкования и Ямблих, который своим платонизмом исключает себя из числа возможных авторов данного толкования, написанного с позиций перипатетизма. Этот вывод следует распространить и на другой переводный памятник философской комментаторской литературы—«Анализ книги Аристотеля «Об истолковании»¹⁰², который также по традиции приписывался Давиду, а согласно предположению Я. Манандяна был причислен к утерянным сочинениям Ямблиха. Последний труд по указанным выше причинам не может быть отнесен к творчеству ни одного из них. По всей вероятности, принадлежит он перу того же анонимного автора—последователя перипатетической школы и переведен на армянский язык вслед за его «Толкованием Категорий».

Указанные два анонимных комментария замыкают собой вторую группу грекофильских переводов, которые внесли новое качество в армянскую философскую мысль и предопределили ее сугубо научную проблематику.

6. Роль переводов в создании специальной философской терминологии

Знакомство с трудами Аристотеля, Порфирия и анонимного комментатора явилось основой развития науки

¹⁰⁰ См. Толкование «Категорий» Аристотеля, приписываемое Элиасу, СПб., 1911, стр. 90 (на древнеарм. яз.).

¹⁰¹ См также Давид Анахт, Анализ «Введения» Порфирия, Венеция, 1833, стр. 271, 275, 276, 299 и др. (на древнеарм. яз.). Об этом подробнее см. ниже—гл. III, § 5.

¹⁰² Издано в Венеции с дефектного списка. См. *Մատենադրո-թիւնք նախնեաց, Վենետիկ, 1833, էջ 487—553.*

логики в армянской среде и одним из важнейших компонентов процесса формирования светской философии. Эти переводы явились показателем роста научной мысли и в свою очередь подняли общий уровень философской культуры. Помимо огромного научного и идейного значения, которое имели данные переводы для дальнейшего развития философской мысли и поднятия уровня светского образования, они сыграли и решающую роль в формировании армянской философской терминологии, явившись основой и образцом последующих терминологических нововведений.

Переводы трудов Аристотеля, Порфирия, анонимного комментатора, а также Тимофея Александрийского внесли в армянский язык сотни философских терминов¹⁰³, характерных стилистических оборотов и слов, посредством которых с буквальной точностью удалось передать все сложности содержания указанных произведений.

Переводчиками этой второй группы памятников были широко использованы термины, созданные на первом этапе, в частности лексика грамматических и риторических произведений, а также отдельные термины из переводов сочинений Филона Александрийского.

Однако существенное отличие переводных памятников второго этапа заключалось в том, что в них, соответственно содержанию переводимых сочинений, превалировали специальные философские, логические термины, и поэтому их адекватная передача требовала создания сотен новых слов и терминов, которых не было в армянском языке. С этой труднейшей задачей деятели грекофильской школы, имевшие, несомненно, специальное философское образование, блестяще справились. Вне всякого сомнения, что успешное осуществление этих сложнейших по содержанию и языку переводов требовало глубокого проникновения в сущность философии Аристотеля. Здесь недостаточно было знания языков. Сколь ни совершенно было бы знание греческого и армянского, без философской специальной подготовки переводчикам не удалось бы одолеть язык и мысль Аристо-

¹⁰³ См. работу Я. Манандяна «Грекофильская школа...», стр. 127—130, 132—134, 184—187, 189—190.

теля и его древних комментаторов. К данной области знания, более чем к остальным отраслям науки, применимы слова Роджера Бэкона: «Чтобы перевод был верным, от переводчика требуется знание языка, с которого он переводит, языка, на который он переводит, и той науки, которую он хочет перевести»¹⁰⁴.

Знание науки философии и греческого языка армянские переводчики приобретали в крупнейших научных центрах того времени, главным образом в Александрии, в известной неоплатонической школе Аммония—Олимпиодора, где особое внимание уделялось изучению платоновского и аристотелевского наследия. Совершенное знание греческого языка и приобщение к тайнам философской науки, причем к самому высокому уровню философской образованности того времени, дали возможность армянским переводчикам конца V—начала VI веков осуществить задачу, которая вплоть до XII века была не под силу западноевропейским философам. Последние, не располагая точными переводами, сделанными непосредственно с греческого, вынуждены были довольствоваться ранними арабскими переводами, о которых Р. Бэкон из-за множества содержащихся в них искажений и промахов вынужден был констатировать: «Если бы я имел власть над книгами Аристотеля, я велел бы все их сжечь, потому что изучать их есть одна лишь потеря времени, причина заблуждения, умножение невежества»¹⁰⁵.

Принцип буквального перевода, применявшийся армянскими переводчиками, наряду с их профессиональной специальной подготовкой и знанием языков, обеспечил такую высокую степень точности перевода, что известный текстолог и ориенталист Ф. Конибер счел возможным заключить, что армянские переводы Аристотеля, как и Порфирия, дают возможность уточнить греческие оригиналы, в ряде случаев искаженные переписчиками¹⁰⁶.

¹⁰⁴ R. Bacon, *Compendium studii philosophiae. Opera...*, vol. 1, ed. I. S. Brewer, London, 1859, p. 471. Цит. по книге В. Зубова «Аристотель», стр. 239.

¹⁰⁵ Ibid., p. 469.

¹⁰⁶ См. F. C. Conybeare, *A collation with the Ancient Armenian versions of the Greek text of Aristotle's Categories, De Interpretatione...*, pp. XXIII, XXXVII.

Сам Ф. Конибер частично такую работу проделал с целью показать, что буквализм армянских переводов Аристотеля и Порфирия, как и псевдоаристотелевских сочинений «О мире» и «О добродетели», является не недостатком, а преимуществом армянских версий, дающих исследователю возможность составить представление о древнегреческих оригиналах IV или V века, которые по крайней мере на полтысячелетие древнее сохранившихся греческих списков и, разумеется, содержат меньше отклонений от авторских протографов.

Армянские переводчики Аристотеля, Порфирия и анонимного комментатора для осуществления стоявшей перед ними сложной задачи—максимально точной передачи содержания указанных философских произведений, применили тот же метод, что и переводчики грамматических и риторических трудов, но в более широком масштабе и в более отшлифованном виде. Они создали новые, искусственные префиксы и суффиксы, а в некоторых случаях использовали имеющиеся в классическом греческом языке приставки и предлоги, дабы по образцу греческих слов скомпоновать их с наличными армянскими корнями и получить соответствующие философские термины. Широко была использована ими и терминология, созданная ранее при переводе Филона, Дионисия, Афтония и Теона. Однако здесь, в философских текстах эти термины, sporadически применявшиеся грамматиками и риториками, уже стали более устойчивыми и приобрели «право гражданства» в философском лексиконе.

Со всей определенностью проявилось на втором этапе стремление к унификации терминологии, стремление избегать различных эквивалентов при переводе одного и того же слова. Это проявилось и в том, что греческие слова с одинаковыми префиксами в переводе также начали передаваться единообразно во избежание имевшегося ранее разнобоя.

Не лишне будет проиллюстрировать терминотворчество грекофильской школы в философских переводах. Примеры приводятся нами лишь для иллюстрации метода работы переводчиков второго этапа грекофильской школы. Термины приведены по группам, в которых ясно видна тенденция к унификации, которая давала возможность читателю, а также последующим поколениям пе-

мыслителя древности—Аристотеля показал, что принцип буквального перевода не только оправдал ожидания грекофилов, но и явился плодотворным методом, который помог преодолеть терминологический кризис, создал совершенно новый научный язык со своим специфическим лексиконом и стилем, что, несомненно, расширило возможности древнеармянского языка и сделало его в области науки и философии равносильным другим развитым языкам того времени (греческий, латынь, сирийский и др.). Опираясь на лексическое богатство классического гробара, армянские ученые и мыслители, благодаря целенаправленному словотворчеству, обрели гибкую научную терминологию и новый стиль, без которых невозможен был бы прогресс научной мысли, в особенности философской науки в собственном значении этого слова.

Теперь переводчик или мыслитель был освобожден от тех неточных описательных положений, затуманивающих содержание, которые мы видели в труде Езника или в переводах сочинений Василия Кесарийского и Евсевия, он получил точную и четкую терминологию, из-за отсутствия которой Езник вынужден был одно и то же понятие обозначать различными терминами или одним термином выражать разные понятия.

Располагая точным определением различных научных дисциплин, категорий, понятий, армянский мыслитель уже мог избежать длинных и темных описаний и на их место ставить четкие термины, как, например, вместо *իրք որք լողեալք են* (вещи, которые являются составными) он начал употреблять термин *բաղադրեալ* (*συνθετικός*), вместо *այս որ սասցա*—термин *ստորատիկն* (*κατάφασις*), вместо *բերելի վկայութիւն*—*ապացոյց* (*ἀπόδειξις*), вместо *ինչ որ կայցէ մնայցէ—ենթակալ* (*ὑποκειμένος*), вместо *ճարք որ ունին հիմն ճաստատութեան*—*տրամաբանութիւն* (*διαλεκτική*), вместо *արուեստ որ աչօք երկիր—տեսութիւն* или *տեսականն* (*θεορία*), вместо *արուեստ որ արդեամբ ճաստատի*—*գործնականն* (*πρακτική*) и т. д. и т.п., не говоря уже о четком разграничении таких важных для философии и богословия понятий-терминов, как старые слова *բնութիւն* (*φύσις*, природа), *գոյացութիւն* (*ὄνεια*, сущность), *սասնձնարարութիւն* (*ὀπίσταςις*, лице), или новые—*տեսակ* (*εἶδος*, вид), *տես* (*γένος*, род), *անճատ* (*ἀταμίος*,

индивид) и сотни других терминов со строго определенным значением.

Это был качественный скачок в развитии научной мысли. Без него, разумеется, нельзя было и думать о создании специальной философской литературы, ни переводной, ни оригинальной. И это новое качество древнеармянский научный язык в основном обрел лишь к началу VI века, в ходе осуществления переводов сочинений Аристотеля, Порфирия и анонимного комментатора.

Несмотря на небольшое число переведенных произведений, второй этап деятельности грекофильской школы имел принципиальное значение для философской науки, ибо именно в этот период был в основном решен вопрос о философской терминологии, о специальном языке философской науки и отчасти о проблематике, которой предстояло заниматься древнеармянским мыслителям данного периода. Важнейшим компонентом проблематики, занимавшей армянских философов и переводчиков VI века, стала логика Аристотеля в рамках его «Категорий» и «Об истолковании», а также ее порфириевская интерпретация, проникшая в армянскую действительность благодаря переводу его «Введения». Лишь благодаря переводной литературе и широкой терминологической базе, созданной на втором этапе, был возможен тот небывалый взлет армянской философской мысли, которым отличается VI век.

Примерно с 10—20-х годов VI века начинается следующий, третий этап деятельности грекофильской школы, который характерен преобладанием неоплатонизма, как отдельного направления армянской философской мысли, и появлением на научном поприще Давида Анахта—вершины древнеармянской философии.

Весьма характерно, что профессиональная научная философия в древней Армении, формировавшаяся в ходе переводческой деятельности грекофилов как в смысле проблематики, так и в терминологическом отношении, и испытывавшая сильнейшее влияние греческой философской литературы, свое ярчайшее проявление нашла в лице философа, труды которого сохранились на обоих языках—и на греческом, и на армянском. На каком из них писал автор? Филологи и историки филосо-

фии склоняются к мнению, что на греческом; армянские тексты его сочинений представляют собой перевод, выполненный в той же манере, что и перевод трудов Аристотеля и Порфирия. Данное мнение вряд ли можно оспаривать. Однако почти одновременное появление армянских версий сочинений Давида дает основание говорить либо об авторизированных переводах, либо о руководстве автором группой переводчиков в условиях наличия билингвы в армянской философской среде VI века.

На этих вопросах мы остановимся, когда обратимся к рассмотрению наследия Давида и его роли в истории древнеармянской философии. А до этого необходимо будет затронуть группу переводных памятников III этапа, которая, на наш взгляд, предшествует произведениям Давида и которая до сих пор не получила своего освещения в историко-философских исследованиях. Речь идет об армянских переводах сочинений Платона.

7. К вопросу о времени древнеармянского перевода диалогов Платона

Из сочинений Платона в древнеармянских переводах до нас дошли диалоги «Евтифрон», «Тимей», «Апология Сократа»¹⁰⁷, «Минос» и «Законы»¹⁰⁸. Вокруг этих переводов, времени их появления и личности переводчика споры не прекращаются по сей день. Подавляющее большинство исследователей считает, что они выполнены в XI веке видным армянским мыслителем Григорием Магистросом (990—1058 гг.).

Основанием для этого послужило письмо самого Магистроса, адресованное вардапету Саргису, в котором он, говоря о своих литературных занятиях, между прочим упоминает: «Мы никогда не переставали заниматься переводами; многие книги, которых мы не нашли на нашем языке—два сочинения Платона, диалоги «Тимей» и «Федон»,... а также «Геометрию» Евклида я начал переводить; и если господе пожелает продлить наши дни,

¹⁰⁷ Պղատոնի Իմաստասիրի տրամաբուսութիւնը, Եւթիփոնն, Պաշտպանութիւն Սոկրատայ և Տիմէոս. Վենետիկ, 1877.

¹⁰⁸ Պղատոնի տրամաբուսութիւնը, Յաղազս օրինաց և Մինոպս. Վենետիկ, 1890.

я приложу все старания и не поленюсь перевести все остальные труды греков и сирийцев»¹⁰⁹.

Из этого сообщения Гр. Магистроса можно заключить лишь, что он начал переводить «Тимей» и «Федон», однако не ясно, удалось ли ему осуществить свое намерение. Кроме того, если даже он завершил перевод, то является ли нынешний древнеармянский текст «Тимея» его переводом или более древним, грекофильским переводом? Армянский перевод «Федона» вообще не дошел до нас. Кем же и когда выполнены переводы «Евтифрона», «Апологии Сократа», «Миноса» и «Законов», о которых Гр. Магистр не говорит вовсе?

Как видим, в связи с переводами сочинений Платона возникает целый ряд вопросов. Между тем исследователи, обходя их, на основе указанного письма Гр. Магистроса приписывают ему перевод всех сохранившихся платоновских диалогов. Мхитарист Арсен Сукрян, считая этот вопрос решенным, опубликовал тексты трех диалогов («Евтифрон», «Апология Сократа», «Тимей») как переводы Гр. Магистроса¹¹⁰. На этом же основании Я. Манандян их исключает из числа древних переводов и не рассматривает в своем исследовании, посвященном литературной продукции грекофильской школы.

Однако на деле вопрос не может быть решен с помощью письма Гр. Магистроса по той простой причине, что если даже Магистросу удалось завершить перевод «Тимея» и «Федона», то наличные тексты дошедших до нас диалогов Платона, в том числе и перевод «Тимея» не могут быть приписаны Гр. Магистросу как из-за архаичной грекофильской лексики, так и вследствие явных следов этих переводов в научно-философской армянской литературе VI и VII веков. Если общность лексики, характерная для переводов третьего этапа грекофильских переводов и диалогов Платона может быть оспорена,

¹⁰⁹ Письма Григория Магистра, изд. К. Костанянц, Александрополь, 1910, стр. 66 (на древнеарм. яз. Курсив наш.—С. А.).
Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, հրատ. Կ. Կոստանյանց, Ալեքսանդրոպոլ, 1910, էջ 66.

¹¹⁰ См. его предисловие к публикации текстов Պղատոնի Իմաստասիրի տրամաբուսութիւնը, Եւթիփոնն, Պաշտպանութիւն Սոկրատայ և Տիմէոս, հրատ. Տ. Արս. Սուքրեան, Վենետիկ, 1877, էջ 10.

так как по аргументации сторонников Гр. Магистроса он мог в XI веке пользоваться стилем и терминологией имевшихся в его распоряжении грекофильских философских переводов, то второе, упущенное ими из виду обстоятельство снимает эти возражения. Мы имеем в виду следы диалогов Платона в сочинениях Давида Анахта, дословно совпадающие с древнеармянскими переводами, а также их влияние на армянского ученого и мыслителя VII века Анания Ширакаци.

Последнее обстоятельство имеет решающее значение для освещения данного вопроса. Исследователи, не проверив беглого сообщения Гр. Магистроса и не сличив тексты диалогов Платона с древними памятниками VI—VII веков, не обратили внимания и на ценное указание составителей «Нового словаря армянского языка» Г. Аветикяна, Х. Сюрмеляна и М. Авгеряна—этих глубоких знатоков древнеармянской лексики и литературы, которые, говоря о сохранившихся переводах Платона, отмечали, что хотя и «Григорий Магистр указывает, что он работал над переводом диалога «Тимей» и др., однако имеющийся у нас текст перевода, по-видимому, является более древним»¹¹¹.

К этому же мнению склоняется и известный филолог и историк литературы Г. Зарбаналян, опубликовавший тексты двух других диалогов Платона («Законы» и «Минос»)¹¹². Отвергая утверждения некоторых исследователей, приписывающих эти переводы Давиду Анахту, не принимает он и кандидатуры Гр. Магистроса, констатируя лишь, что «определить точное время перевода, а тем более переводчика весьма трудно»¹¹³.

К армянскому переводу Платона обращался также английский арменовед-текстолог Ф. Конибер. Он скло-

няется к кандидатуре Гр. Магистроса, хотя и оставляет небольшую лазейку и для сторонников более древнего происхождения перевода, говоря, что «перевод этот, вероятно, сделан не раньше VII века и не позже XI века, но, несомненно, скорее относится к этому последнему периоду»¹¹⁴.

Имеется и другое мнение, отличающееся от предыдущих. Принадлежит оно ученому-мхитаристу А. Ташьяну, который в одной из своих рецензий на текстологические заметки Ф. Конибера говорит о том, что письмо Гр. Магистроса не имеет никаких туманных мест и что его следует понимать так: он, Гр. Магистрос, перевел диалоги «Тимей» и «Федон», а все остальные дошедшие до нас переводы сочинений Платона были сделаны до него¹¹⁵. Однако А. Ташьян не конкретизирует и не обосновывает свое утверждение, и поэтому не ясно, к какому веку до Гр. Магистроса он относит перевод этих остальных диалогов. Непонятно также, каким образом могло возникнуть бросающееся в глаза стилистическое и терминологическое тождество между предполагаемым переводом «Тимея» Гр. Магистроса и неизвестными ему другим древними переводами диалогов Платона.

Время перевода сочинений Платона на армянский язык мы устанавливаем, во-первых, посредством лексико-стилистических данных, содержащихся в самих переводах Платона, которые со всей очевидностью говорят о том, что интересующие нас памятники переведены на III этапе грекофильской школы в первой половине VI века и входят в ту же группу, что и сочинения Давида Анахта, Псевдо-Аристотеля и так называемого Элиаса-Олимпидора¹¹⁶ и др. Однако в диалогах Платона заметна большая близость к терминологии предшествую-

¹¹¹ Նոր Բառգիրք Հայկազան լեզուի. Երկասիրութիւն երկց վարդապետաց Յ. Գարրիելի Աւետիքեան, Տ. Խաչատրու Միրմէլեան, Տ. Մկրտչի Աւգերեան. Հատոր Ա, Վենետիկ, 1836, էջ 18. Эту точку зрения разделяет Л. Хачикян, см. его работу «Толкование Бытия Египца» стр. 147.

¹¹² Պարտոնի տրամախոսութիւնը. Յաղագս օրինաց և Մինովս, Վենետիկ, 1890.

¹¹³ Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (Գ—ԺԳ դար), Վենետիկ, 1889, էջ 660.

¹¹⁴ F. C. Conybeare, On the ancient armenian version of Plato, „American Journal of Philology“, vol. XII, N 2, pp. 193—210. См. также рецензию А. Ташьяна на эту работу в журнале «Հանդէս ամսօրեայ», 1892, стр. 33—37.

¹¹⁵ Զ. Յ. Տ., Փիլոնի և Պարտոնի գործոց հայերէն թարգմանութիւնք, «Հանդէս ամսօրեայ», 1890, էջ 160.

¹¹⁶ О лексико-стилистических особенностях III группы грекофильских переводов см. у Я. Манандяна, «Грекофильская школа...» стр. 144—146, 151—155, 194—195.

ших этапов, и поэтому их следует считать наиболее ранними в группе переводов III этапа. В пользу этого говорит факт их влияния на переводы сочинений Давида, использование готовых фраз из диалогов Платона переводчиками Давида. Но сперва остановимся на некоторых терминологических особенностях, свидетельствующих о принадлежности армянских переводов Платона к III этапу деятельности грекофильской школы.

Здесь в первую очередь следует отметить характерные термины *տարբեր*, *տարբերութիւն*, *ներհակ*, *ներհական*, *մակացու*, *մակացելի*, *մակացութիւն*, *հակակայիլ*, которые были созданы лишь на втором этапе и вошли в широкое употребление на III этапе вместе с другими философскими терминами. Я. Манандян вполне справедливо считает первые три термина (*տարբերութիւն*, *ներհակ*, *մակացութիւն*) наиболее важными признаками, относящими грекофильские переводы ко второму и третьему этапам¹¹⁷. И вот в диалогах Платона мы видим, как эти термины получают самое широкое применение:

1. *տարբեր* (διάφορος), *տարբերութիւն* (διαφορά), *տարբերեմ* (διαφέρω)—*Եւթիփոսն* 20, 21, 22. *Տիմէոս* 84, 85, 136. *Յաղագս օրինաց* 32, 90, 126, 156, 168, 216, 318 և այլն.
2. *ներհակ* (ἐναντιος), *ներհակութիւն* (ἐναντιότης), *ներհական*, *ներհակապէս*, *ներհակարար*, *ներհակադռն*—*Եւթ.* 12, 17, 20, 26, 28, 32, *Սոկրատայ պատասխ.* 49, 52, 60, 71. *Տիմէոս* 102, 103, 114, 119, 125, 137, 143 և այլն. *Յաղագս օրինաց* 33, 41, 47, 48, 54, 319 և այլն.
3. *մակացելի* (ἐπιστητός), *մակացու* (ἐπιστήμων), *մակացութիւն* (ἐπιστημύ), *մակացող*, *մակացողութիւն*—*Եւթ.* 30, 33. *Սոկր. պատասխ.* 40, 41. *Տիմէոս* 100, 114, 143. *Յաղագս օրինաց* 95, 188, 259 և այլն. *Մինոփ* 464, 468, 469, 470.

Нашел здесь применение и термин *հակակայիլ* (ἀντικεισθαι, ἀντικείμεναι), *հակակայութիւն* (ἀντίστασις), созданный также на втором этапе, см. *Սոկր. պատասխ.* 59, 71. *Տիմէոս* 118, 136. *Յաղագս օրինաց* 34, 217, 321.

Наличие этих терминов говорит о том, что диалоги Платона не могли быть переведены на первом этапе

¹¹⁷ См. Я. Манандян, ук. соч., 113—114, 115, 133—134, 195.

грекофильской школы. Эти переводы, однако, не относятся и ко второй группе, ибо наряду с указанными характерными терминами в диалогах Платона появляются и такие новые слова, которые были созданы лишь на третьем этапе, что, естественно, сближает переводы Платона с группой Давида и Псевдо-Аристотеля, и в то же время отдаляет от переводов Порфирия, Аристотеля и Анонима, то есть от второй группы. Такими характерными словами для третьей группы, как указывал Я. Манандян, являются *շարամերձիլ*, *շարամերձութիւն*, *ընդհանուր*, *ընդհանրական*, *հոռանիք* и др.¹¹⁸.

Если во второй группе глагол *συνάπτω* был передан по-армянски *շարամօտիմ*, то в третьей группе он повсеместно переводится *շարամերձիմ*. Эта особенность нашла свое отражение и в переводах диалогов Платона:

շարամերձիմ, *շարամերձութիւն*, *շարամերձական* (συνάπτω, συνάφεια, συναπτικός)—*Տիմէոս* 97, 101, 158. *Յաղագս օրինաց* 69, 187, 204, 257 և այլն.

Появляются и другие характерные для третьего этапа слова и термины:

- ընդհանուր* (καθολικός), *ընդհանրական*, *ընդհանրապէս*—*Մինոփ* 467. *Տիմէոս* 105.
հոռանիք (τίποιος), *հոռանի*—*Յաղագս օրինաց* 137.
վերաշնչութիւն (αναπνοή)—*Տիմէոս* 156, 157, 158, 163, 165 և ն.
բացարձակութիւն (ἀπορία)—*Յաղագս օրինաց* 114, 158, 178, 180.
գովասանութիւն (ἐπιαινος)—*Մինոփ* 473, 474. *Յաղագս օրինաց* 48, 54, 138, 146, 272, 273, 274.
հաւանականութիւն (πειθω)—*Յաղագս օրինաց* 139, 321, 349. *Տիմէոս* 121.

Приведенные лексико-терминологические данные свидетельствуют о том, что диалоги Платона были переведены после произведений Аристотеля и Порфирия, по всей вероятности, в первой четверти VI века. Лексика и стиль этих переводов выдержаны строго в духе грекофильской школы и ни в коем случае не могут быть отнесены к XI веку, то есть к числу переводов, выполненных Григорием Магистросом.

В пользу древности переводов Платона говорит и непреложный факт их влияния на язык переводов про-

¹¹⁸ Там же, стр. 151, 160—161.

изведений неоплатоника Давида Анахта, труды которого были переведены, по всей вероятности, в середине или, самое позднее, во второй половине VI века. Общность терминологии объединяет их в одну группу переводов, тогда как использование ряда положений в трудах Давида из переводов диалогов Платона дает основание полагать, что переводчик Давида был знаком с армянским текстом Платона. Приведем несколько примеров:

Պղատուն,
Տիմէոս

Մահանացու ևս այլ երիս
սեռն անեղի էն, և սոցս ոչ եղե-
լոց՝ երկիրն անկատար իցլ.
(էջ 107)

Ուստի և մեր բարեբախտե-
ցար զսեռ իմաստասիրութեան, ո-
րոյ մեծագոյն բարի ոչ եկն երբէք
և ոչ եկեացէ մահանացու ազգիս
պարգևեալ յաստուածոցն.
(էջ 115)

Кроме того, весьма примечательна редчайшая искусственная глагольная форма *էմեռանելն*, встречающаяся лишь у Платона и Давида. (См. в диалоге «Апология Сократа», стр. 71—*զմեռանելն և զէմեռանելն*, и в «Определениях философии» Давида, стр. 66—*զմեռանելն և զէմեռանելն*.) Эти слова соответствуют греческим формам *ἰνύσκειν* и *τείναναι* (Infin. perf.).¹¹⁹ Следует полагать, что эта редкая и искусственная для армянского языка форма *էմեռանել* (*τείναναι*) была употреблена переводчиком Давида по примеру армянского текста «Апологии Сократа», переведенной той же группой грекофилов, но несколько ранее. Причем эта искусственная глагольная форма употреблена в той части сочинения Давида, которая посвящена изложению воззрений Платона.

То, что переводы диалогов Платона предшествуют

¹¹⁹ См. А. Busse, *Davidis Prolegomena*, p. 29; Я. Манандян, у.к. соч., стр. 146.

Գաւրք Անյաղբ
Սահմանք իմաստասիրութեան

Այլ ևս երեք սեռն մեզ մանկա-
նացու անեղանելիք. որոց ոչ եղե-
լոց՝ երկիրն անկատար:
(էջ 4, երևան, 1960)

Լաւագոյն ամենայն արհեստից
և մակացութեանց է իմաստա-
սիրութիւն, որպէս և Պղատուն...
յայտ առնէ ասելով, եթէ այսպի-
սի ինչ... ոչ եկն երբէք առ ի մար-
դիկ և ոչ եկեացէ երբէք պարգևե-
ալ առ ի յաստուածոյ.
(էջ 110)

сочинениям Давида, подтверждается и тем фактом, что в переводах Платона встречается архаичная грекофильская форма родительного падежа с окончанием *-ր*, созданная и примененная во второй группе переводов, в частности в «Введении» Порфирия¹²⁰. Эта же форма применяется и в диалоге «Минос», стр. 473—*ելոյր*, что, однако, не может служить основанием для того, чтобы включить диалоги Платона во вторую группу переводов, а говорит лишь о том, что тексты Платона, по всем признакам входя в третью группу, являются здесь наиболее ранними и поэтому близкими ко второй группе. В текстах Давида эта форма встречается лишь в цитатах из «Введения» Порфирия и самостоятельно уже не употребляется. А в последующих переводах, начиная с VII века, она вовсе выпадает из обращения, как излишняя и слишком искусственная для армянского языка.

Приведенные лексические наблюдения и текстовые параллели, на наш взгляд, служат достаточным основанием для того, чтобы точно установить место диалогов Платона в группе грекофильских переводов VI века. Об этом говорит не только факт влияния армянских версий Платона на перевод трудов Давида, выполненных в середине VI века, но и определенное влияние на мыслителя и космографа VII века Аниания Ширакаци, который в своей «Космографии» также пользовался армянским переводом «Тимея», хотя и не упомянул о своем источнике. Достаточно сличить II и III главы «Космографии» Ширакаци с соответствующими местами «Тимея» (стр. 94—95, 96—98, 99—101, 135—136, 160 венецианского издания), чтобы убедиться в том, что среди «добрых языческих философов»¹²¹, использованных в «Космографии», был и армянский перевод «Тимея».

Помимо приведенных нами терминологических и текстологических данных¹²², в пользу древности перевода

¹²⁰ См. Я. Манандян, у.к. соч., стр. 187.

¹²¹ Ահաճիս Շիրակացի, *Տիեզերագիտութիւն և տոմար, ճրատ. Աշ. Աբրահամյանի, երևան, 1940, էջ 3*. См. также Аниания Ширакаци *Космография*, перевод К. Тер-Давтян и С. Аревшатяна, Ереван, 1962, стр. 37.

¹²² Подробнее об этом см. нашу работу «О времени перевода диалогов Платона на армянский язык», Вестник Матенадарана, т. 10, Ереван, 1971 (на арм. яз.).

диалогов Платона, именно в указанное время, говорит и то немаловажное обстоятельство, что армянские грекофилы-неоплатоники в своей переводческой деятельности не могли обойти Платона. Ограничиться одним лишь Аристотелем (не считая его комментаторов), и то его только логическими сочинениями, было бы принципиальным отступлением от тех мировоззренческих основ, на которых базировалось учение неоплатонизма.

Умение сочетать философию Платона и Аристотеля, примирять подчас непримиримые их положения, требовало хорошего знания произведений обоих великих учителей. Не случайно на первом этапе грекофильской школы был переведен примыкавший к платонизму Филон Александрийский. Также не случайно, что наряду с Аристотелем почти одновременно появился на армянском языке труд его комментатора—неоплатоника Порфирия. Можно ли было допустить, чтобы деятели грекофильской школы, получавшие философское образование в крупнейших центрах неоплатонизма, не приложили бы всего своего умения и накопленного опыта к переводу трудов основного идейного вождя того философского направления, которому они принадлежали, а именно сочинений Платона.

Неоплатонизм ставил во главу угла в первую очередь овладение философией Платона, и именно поэтому перевод его сочинений был важнейшей задачей и армянских неоплатоников. Внимание, уделяемое Аристотелю, мотивировалось тем, что его учение лишь дополняет философию Платона, систематизирует его гносеологию и логику, не изменяя сущности платоновского учения. Ведь философское образование того времени, для неоплатоников эпохи раннего средневековья, сводилось к умению толковать Платона с помощью Аристотеля, который воспринимался и трактовался ими как верный последователь Платона. Неоплатоники сознательно примиряли и сглаживали их принципиальные различия. Это отношение очень ярко отразил Давид Анахт в своем «Толковании Категорий Аристотеля», говоря, что философ, то есть философ-неоплатоник «должен знать все платоновские сочинения, чтобы сделаться единомышленником Платона и чтобы аристотелевские сочинения

стали бы введением к трудам Платона»¹²³. Это было своего рода программным указанием для неоплатоников, в том числе и для армянских переводчиков-грекофилов.

Филологические и текстологические доказательства, приведенные выше, подтверждают исторически и логически неизбежный для того времени факт перевода сочинений Платона, когда философская наука как таковая формировалась в Армении усилиями неоплатоников. В процессе формирования светской философской мысли значительную роль сыграли также труды Платона, перевод которых является одним из важнейших достижений грекофильской школы первой половины VI века.

8. Переводы второй половины VI века и некоторые вопросы их датировки

Процесс формирования древнеармянской философской науки наряду с трудами Давида Анахта замыкает и небольшая группа переводных философско-литературных памятников, появившихся на армянском языке в последней четверти VI века. Они входят в число последних переводов III этапа деятельности грекофильской школы.

Это, во-первых, псевдоаристотелевские сочинения «О мире» и «О добродетели», труд Нонноса (Нонна) «Толкование легенд и мифов, упомянутых в речах Григория Богослова», затем приписываемый философу Зенону трактат «О природе», сочинение Евтихия, патриарха Константинопольского «О различии природы и ипостаси», а также два небольших анонимных фрагмента «Ритор, О природе» и «Философские определения».

¹²³ Մեկնութիւն Ատորոզութեացն Արիստոտէլի, ընծալիւմ էլիասի իմաստասիրի, ի լուս էած Յ. Մանանդեան, Ս. Պետերբուրգ, 1911, էջ 29. Об авторской принадлежности данного толкования см. ниже в главе, посвященной философскому наследию армянских грекофилов.

В данной группе переводных памятников заметно усиливается тенденция к упрощению специального философского стиля и отказу от чрезмерно усложненных, искусственных оборотов, то есть та тенденция, которая начала проявляться уже в трудах Давида Анахта. Здесь она выступает более отчетливо, ибо подавляющее большинство этих последних переводов имели учебное назначение, философско-дидактический характер, что, разумеется, ставило перед переводчиками вопрос о большей доступности и удобоваримости стиля и лексики переводов, способных стать средством для постижения более сложных текстов.

Из упомянутых произведений по своему влиянию на средневековых армянских мыслителей выделяются лишь «О мире» и «О добродетели»¹²⁴, труды, которые воспринимались как принадлежащие подлинному Аристотелю. Особо следует отметить сочинение «О мире», содержащее сведения по космографии и географии позднеэллинистического периода. Оно было использовано вскоре армянскими авторами, в частности Ананием Ширакаци в его космографических и географических трудах.

Не меньший интерес в историко-литературном и философском отношении представляют толкования Нонноса, написанные к речам Григория Богослова (Назианзина). Древнеармянский перевод толкований Нонноса¹²⁵ сохранил данное произведение в более полном и неискаженном виде, чем имеющийся в настоящее время дефектный греческий оригинал. Посредством этого перевода книжники древней и средневековой Армении имели возможность ознакомиться с древнегреческой мифологией, историей, с распространенными в античном мире преданиями и легендами, но, разумеется, преподносящими в христианской религиозно-этической интерпретации.

Некоторые из вышеупомянутых переводных памятников, такие, как приписываемый Зенону трактат «О

¹²⁴ Их тексты изданы мхитаристами в уже упоминавшемся сборнике *Կորիւն, Մամբրէ, Գաւիթ. Վեհեարիկ, 1833, էջ 603—635.*

¹²⁵ Текст издан Я. Манандяном, см. Nonnos, Die Scholien zu fünf Reden des Gregor von Nazianz, Marburg, 1903.

природе»¹²⁶, а также анонимные труды «Ритор, О природе» и «Философские определения»¹²⁷, не сохранившиеся в греческих оригиналах, представляют собой образцы переводных учебных пособий по философии, дошедших до нас, по-видимому, со значительными дефектами. Мы полагаем, что это фрагменты более объемистых трудов, уже в дефектном виде попавших в руки древнеармянских переводчиков. Они не оказали какого-либо заметного влияния на армянскую философскую мысль.

До недавнего времени не был известен науке и философско-богословский полемический трактат Евтихия, патриарха Константинопольского (553—565 гг., вторично 577—582 гг.) «О различии природы и ипостаси», также принадлежащий к числу утраченных в оригинале произведений греческой литературы. Хотя он и не оказал влияния на философскую мысль своего времени, однако представляет определенный интерес благодаря тому, что выполнен в среде армян-халкедонитов и восполняет философско-теологическую и религиозно-догматическую литературу второй половины VI века¹²⁸.

¹²⁶ Критический текст издал Л. Хачикян, см. в «Сборнике научных материалов Гос. Матенадарана», № 2, Ереван, 1949, стр. 65—98 (на арм. яз.). Русский перевод текста см. С. С. Аревшатян, Трактат философа Зенона «О природе», Вестник Матенадарана, т. 3, Ереван, 1956, стр. 315—342.

¹²⁷ Древнеармянский текст вместе с переводом на русский язык см. С. С. Аревшатян, Два древних философских фрагмента «Ритор, О природе» и «Философские определения», «Вестник Матенадарана», т. 5, 1960, стр. 371—392.

¹²⁸ Нами был подготовлен критический текст трактата Евтихия на основе двух рукописей Матенадарана (№ 500 и № 4188) и включен для издания в последний, 10-й том «Вестника Матенадарана». Том уже сдавался в производство, когда из Венеции был получен сборник «Armeniasa». В нем тот же текст опубликован членом Мхитаристской конгрегации П. Ананяном на основе двух рукописей из венецианской коллекции мхитаристов. [Պ. Անանեան, Եւտիքիոս Կ. Փօլսոյ պատրիարքին կորուսած և անտիպ մէկ գրութիւնը. «Armeniasa», Melanges d'etudes Armentiennes, Venis, 1969, pp. 316—354. Здесь же П. Ананян опубликовал и свой перевод Евтихия на итальянский язык (стр. 355—382)]. Вскоре был получен также журнал „Андес

Современный Евтихию церковный историк Иоанн Ефесский среди трудов константинопольского патриарха особо отмечает трактат, написанный в защиту учения о двух естествах Христа, принятого в качестве официального догмата византийской церковью на Халкедонском соборе. Этот труд, как утверждает Иоанн Ефесский, был обнародован Евтихием в конце 577 года по возвращении из 12-летней ссылки и вторичного востшествия на патриарший трон¹²⁹. Евтихий разослал это сочинение высокопоставленным лицам Константинополя, благородным дамам и высшим духовным лицам, склонявшимся к монофизитизму, однако неожиданно для себя вызвал большое недовольство и смуту в светских и церковных кругах столицы. По словам Иоанна Ефесского, даже его приближенные епископы предложили собрать списки этого труда во избежание раскола и распрей. Греческий оригинал трактата Евтихия утрачен.

Сохранившийся в фондах Матенадарана и в зарубежных коллекциях древнеармянский перевод трактата «О различии природы и ипостаси», как впервые указал Н. Акинян¹³⁰, является именно тем произведением, о ко-

Амсореа», где тот же текст, в свое время подготовленный Н. Акиняном, был издан венским мхитаристом П. Тер-Погосяном (*Պ. Տէր-Պողոսեան, Եւտիքիոս պատրիարք Կոստանդնուպօլսի. Ի. Ակինեան, Եւտիքի եպիսկոպոսի Կոստանդնուպօլսեցոյ. «Հանդէս ամսօրեայ», 1969, թիւ 1—3*). Мы сняли нашу публикацию из готового тома, так как наш текст идентичен венецианской и венской публикациям, за исключением нескольких несущественных разночтений. Совпадают также оценки, данные нами и П. Ананяном содержанию трактата, времени его появления и переводу на древнеармянский язык. Разница состоит лишь в том, что мы датировем перевод более определенно 578 годом, о чем мы говорили еще в нашем докладе на Всесоюзной археографической конференции, состоявшейся в 1969 году в Тбилиси (См. С. Аревшатян, Новооткрытый древнеармянский перевод трактата Евтихия Константинопольского «О различии природы и ипостаси», утраченного в греческом оригинале. «Тезисы археографической конференции», Тбилиси, 1969, стр. 4—5).

¹²⁹ Johannes Ephesini, *Historia Ecclesiastica, pars tertia, t. 2, cap. XXXV, XXXVI, i. 3, cap. XVII.*

¹³⁰ См. Н. Акинян, Древнеармянский классический язык, Вена, 1932, стр. 114—118 (на арм. яз.).

тором подробно говорит Иоанн Ефесский. К этому же выводу пришли и мы, и П. Ананян при подготовке критического текста.

То, что перевод трактата Евтихия принадлежит к третьей группе грекофильских переводных памятников, не вызывает сомнения ни у П. Ананяна, ни у нас. Об этом со всей очевидностью свидетельствует терминология и стиль перевода, наличие в нем новых слов и терминов, характерных для третьей группы, или третьего этапа, деятельности школы. Однако данный этап охватывает почти все VI столетие и начало VII века. Когда же мог быть переведен интересующий нас трактат? Ясно, что не раньше 577 года.

Следует полагать, что один из списков был послан армянской знати и высшему армянскому духовенству, с 572 года находивших здесь убежище от вторгшихся в Армению персидских войск. Во главе армянской колонии находился армянский католикос Иоанн Габеленский (Ованнес Габеленаци), который вместе с другими повстанцами в начале 572 года нашел пристанище в Константинополе в надежде получить от императора помощь для изгнания персов. Об этом подробно рассказывает тот же историк Иоанн Ефесский, который до своего ареста в начале 572 года лично узнал от католикоса о подробностях вспыхнувшего в Армении восстания и описал их в своем труде¹³¹.

Армянский католикос, до этого противник халкедонитского догмата, прибыв в византийскую столицу, из политических соображений примирился с халкедонизмом. Перед императором и греческим духовенством он признал постановление Халкедонского собора и то же самое повелел сделать своим соотечественникам¹³². Правда, как выяснилось впоследствии, взамен этих церковно-догматических уступок, католикос ничего не получил. Византийцы не оказали армянам военной помощи в борьбе с персами. Однако от своих, оставшихся в Армении еписко-

¹³¹ См. Johannes Ephesini, *Historia Ecclesiastica, pars tertia, cap. XX.* См. также Н. Пигулевская, Сирийские источники по истории народов СССР, М.—Л., 1941, стр. 110—111.

¹³² См. Е. Тер-Минасян, Сношения армянской церкви с сирийскими церквами, Эчмиадзин, 1908, стр. 114 (на арм. яз.).

пов католикос стал получать гневные письма, полные обвинений в измене и всяких угрозах¹³³.

Иоанн Габеленаци, видимо под давлением армянского духовенства, не стал халкедонитом, но колебания в догматических вопросах сыграли немалую роль в его церковной деятельности. Не исключено, что трактат Евтихия был переведен на армянский по его повелению. А это, как мы отметили, могло иметь место в конце 577 или в начале 578 года, когда списки циркулировали в Константинополе.

В связи с трактатом Евтихия занимавшийся его идентификацией Н. Акинян¹³⁴ вновь обратил внимание на известную памятную запись к так называемой «Книге о сущем» («Գիրք էակաց»). Вот текст интересующей нас части этой злополучной памятной записи: «Книга сия о сущем переведена с греческого на армянский по повелению католикоса Армянского владыки Иоанна Габеленского в 27 году армянского летосчисления. Правдивым свидетельством удостоверяет сие Сергей епископ Арабский»¹³⁵. 27 год армянского летосчисления соответствует 578 году н. э.

Данная памятная запись зафиксирована значительно позже упомянутой даты, но она интересна тем, что ее поздний переписчик без какого-либо умысла повторяет сведение из более древней записи о переводе какой-то

¹³³ См. М. Орманян, Азгпатум, том 1, часть 2, Бейрут, 1959, стр. 565 (на арм. яз.).

¹³⁴ См. Н. Акинян, Классический древнеармянский язык, стр. 115.

¹³⁵ Գրեցաւ գիրքս այս էակաց թարգմանելու ի յունաց ի հայս Տրամանակ տեանն Յովհաննիսի Հայոց կաթողիկոսի Գարեգինացոյ ի Իէ թուականութեանն Հայոց. վկայէ այսմիկ Սարգիս Արարացի եպիսկոպոս ճշմարիտ վկայութեամբ: Գ. Մուսանձտեանց, Հնոց և նորոց, Կ. Պոլիս, 1874, էջ 87; Գ. Յովսէփեան, Յիշատակարանը ձեռագրաց, Անթիլիաս, 1951, էջ 17—18.

В рукописях иногда вместо *իէ* (27) встречается *ի՛՛* (25), но это обычная для переписчиков ошибка, когда вместо *է* употребляется *՛* и наоборот. Здесь правильное чтение *իէ*, как и зафиксировано первым издателем памятной записи Г. Срвандзьянцем.

свое недоумение: «Բայց զարմանալի է ի նախկին յիշատակիլ և անհայտ է անհայտին» (но вызывает удивление прежняя памятная запись к этой книге). Уже древний переписчик видел, что содержание книги, которую он копирует, и ее памятная запись не связаны друг с другом. И действительно, запись дошла вместе с апокрифом—легендарной историей о годах обучения Мовсеса Хоренаци и Давида Анахта, об их спорах с византийскими теологами и строительстве города Карина (Феодосиополя). Однако к этой легенде памятная запись никакого отношения не имеет, хотя и в ее заголовке повторяется слово *էակ* (сущее): «История святых учителей Моисея Грамматика и философа Давида Непобедимого, называемая [книгой] о сущем»¹³⁶. Согласно рукописной традиции, «Գիրք էակաց» (Книгой о сущем) называется обычно небольшая компилятивная работа философского содержания в виде вопросов и ответов, предназначенная для монастырского школьного обучения начальной ступени¹³⁷. Однако и к ней памятная запись не имеет отношения, так как ни по содержанию, ни по своему значению это небольшое школьное пособие не могло быть той книгой, которую перевели по повелению католикоса. Таким образом, памятная запись и два указанных текста, которые, кстати, являются оригинальными, а не переводными произведениями, не связаны друг с другом.

Среди историков и филологов возникли споры вокруг этой памятной записи и неизвестной «Книги о сущем». Было высказано немало различных мнений. Так, пытаюсь пролить свет на историю грекофильской школы и этапов ее переводческой деятельности, Я. Манандян полагал, что под «Книгой о сущем» следует подразумевать «Категории» Аристотеля¹³⁸, и, опираясь на указан-

¹³⁶ Պատմութիւն սուրբ վարդապետացն Հայոց Մովսիսի Քերթովի և Դավիթ Անյաղթ փիլիսոփայի, որ կոչի էակը. См. Г. Овсебян, Ук. соч., стр. 17.

¹³⁷ Опубликовано в книге Սիմեոն Զուղայեցի, Գիրք տրամարանութեան, Կ. Պոլիս, 1728, стр. 254—266, причем автором этих вопросов и ответов, согласно традиции, назван Давид Анахт: Դավիթ Անյաղթ փիլիսոփայի ներդրնացոյց Գիրք էակաց, там же, стр. 254.

¹³⁸ См. Я. Манандян, ук. соч., стр. 140.

ную в памятной записи дату (с обоими разночтениями — *ԻԵ* и *ԻԷ*), утверждал, что труд Аристотеля был переведен на армянский в 576—578 годах. М. Хостикиан и Б. Кюлесерян считали, что «Книга о сущем» это «Определения философии» Давида Непобедимого¹³⁹.

Н. Акинян выдвинул предположение, что упоминаемая в памятной записи переводная «Книга о сущем» есть трактат Евтихия Константинопольского «О различии природы и ипостаси»¹⁴⁰, но затем отказался от своего мнения¹⁴¹, совершенно беспочвенно утверждая, что 577—578 годы являются слишком ранним сроком для грекофильской школы, самое начало деятельности которой, согласно ему, якобы приходится на 590—610 годы.

Новая точка зрения Н. Акиняна, как мы уже отмечали, полностью игнорирует фактическую историю древнеармянской науки и литературы. Она имеет целью подогнать историю грекофильской школы к его необоснованным, экстравагантным утверждениям, касающимся Егишэ и Мовсеса Хоренаци. Но вернемся к предложенной, но затем отвергнутой Н. Акиняном идентификации «Книги о сущем» и трактата Евтихия Константинопольского.

На основании данных, сообщаемых в памятной записи, Я. Манандян («Грекофильская школа», стр. 142) и Н. Акинян («Древнеармянский классический язык», стр. 116) справедливо ставят под сомнение год смерти католикаса Иоанна Габеленского. Мы разделяем их мнение и считаем, что она имела место не в 574 году, как принято в литературе, а несколькими годами позже. Католикос так и не вернулся в Армению и умер в Константинополе.

Упоминаемая в армянской памятной записи дата *ԻԷ* (27) соответствует 578 году. В ней имя католикаса Иоанна Габеленаци упомянуто в связи с переводом какой-то «Книги о сущем» (*Գիրք Էաղաց*). На основе этого Я. Манандян и М. Хостикиан, отождествляя слово *Էաղ* (сущее) с философскими категориями и определе-

¹³⁹ М. Khostikar, David der Philosoph, pp. 15—17. Ք. Կիլիսիայի, 1909, էջ 155.

¹⁴⁰ Н. Акинян, Классический древнеармянский язык, стр. 115—116.

¹⁴¹ Н. Акинян, Давид Харкаци, стр. 44.

ниями, пытались установить время перевода трудов Аристотеля и Давида. Однако они упустили из виду, что *Էաղ* в свою очередь означает божественную сущность, высшее бытие, божественную природу, ипостась, лицо, нематериальное сущее или идеальное бытие. Именно этим вопросам—рассмотрению соотношения божественной природы и ипостаси, лица и двух естеств воплотившегося бога-сына и посвящен трактат Евтихия «О различии природы и ипостаси». Это обстоятельство, а также прямое совпадение даты в армянской памятной записи и времени появления злополучного трактата, указание на факт перевода по велению католикаса, волею событий действительно оказавшегося во главе константинопольской армянской колонии и проявлявшего здесь халкедонитские тенденции, дают основание упомянутую в памятной записи «Книгу о сущем» идентифицировать с трактатом «О различии природы и ипостаси», который находился в обращении именно в 577—578 годах и только в Константинополе.

В пользу этого утверждения говорит еще один важный факт, не замеченный исследователями, занимавшимися вопросами идентификации «Книги о сущем». Мы имеем в виду два известных письма в «Книге посланий» (*Գիրք թղթոց*), приписываемых Мовсесу Хоренаци и Иоанну Мандакуни¹⁴². В заглавиях писем один из них назван «епископом Мовсесом» (*Մովսէս եպիսկոպոս*), а другой—«Иоанном епископосапетом» (*Յովհաննէս եպիսկոպոսապետ*), то есть «главой епископов», патриархом-католикосом. Филолог Галуст Тер-Мкртчян убедительно доказал, что эти два послания неразрывно связаны друг с другом, что письмо Мовсеса направлено «главе епископов» Иоанну, который в своем ответном послании касается вопросов, поднятых епископом Мовсесом. Однако он полагает, что под первым следует подразумевать историка Мовсеса Хоренаци, а под вторым—католикаса Иоанна Мандакуни, известных деятелей второй половины V века¹⁴³. Г. Тер-Мкртчян стремится

¹⁴² См. «Գիրք թղթոց», Թիֆլիս, 1901, стр. 22—28 и 29—40.

¹⁴³ См. Գ. Տեր-Մկրտչյան, Հայ մատենագրության հնագույն թվականները. Շոգակաթ, էջմիածին, 1913, стр. 159. См. также Գ. Արեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, հատոր 1, Երևան, 1944, стр. 618—621.

связать оба письма с переводом «Опровержения» Тимофея Элура, отмечая его следы в обоих посланиях. Правильно определив время перевода труда Тимофея (480—484 гг.), он хотел подкрепить это авторитетом Мовсеса Хоренаци и Иоанна Мандакуни. Его доводы не встретили поддержки со стороны Я. Манандяна¹⁴⁴ и Н. Акиняна¹⁴⁵, которые и «Опровержение» Элура, и оба упомянутых послания приписали переводчикам и авторам VI века. Однако они, отвергая точку зрения Г. Тер-Мкртчяна, неправильно интерпретировали содержание этих писем.

Мы, принимая доводы и заключение Г. Тер-Мкртчяна относительно времени перевода «Опровержения» Тимофея Элура, не согласны с ним в вопросе датировки обоих посланий и не разделяем его мнения об их связи с переводом труда Элура.

Оба рассматриваемых послания посвящены вопросу о естестве или природе Иисуса Христа, причем первое письмо—епископа Мовсеса, написано в укоризненно-назидательном тоне, а второе—ответное, принадлежащее высшему по чину и иерархии «главе епископов»—католикосу Иоанну—тоном защищающегося и оправдывающегося человека. Епископ Мовсес, который с монофизитских позиций освещает вопрос о естестве Христа, в конце письма говорит следующее: «Вот тебе немного из многого о причине укора относительно разделяющего (естество) учения безобразных людей, дабы ты, о боголюбивый, знал, что следует избегать некоторых и стремиться к непоколебимому и несомненному исповеданию веры»¹⁴⁶. Однако в ответном письме патриарх Иоанн стремится отвергнуть подозрения и говорит епископу: «Но я хочу немножко коснуться речи о естествах, (յաղագս ճառի բնութեանց), которую некоторые, приняв, поступили злейшим образом, желая обрушить на нас,

¹⁴⁴ См. Հ. Մանանդեան, Հունարան դպրոցը..., էջ—101:

¹⁴⁵ См. Ն. Ակինյան, Տիմոթէոս Կուզ հայ մատենագրութեան մեջ, Վիեննա, 1909, էջ 19—22, 41—42:

¹⁴⁶ Զայս բեզ փոքր ի շատէ պատճառ յանդիմանութեան յաղագս բաժանեալ ուսման ալլանդակացն, զի ծանիցես, ով աստուածնսէր, յոմանց փախել և բաղձալ անասանելի և անշուշտ հաւատոյ դաւանութեան. Գիրք թղթոց, էջ 28:

достопавно речащих, обвинения»¹⁴⁷. Далее Иоанн осуждает как автора данного писания, так и его единомышленников, «полностью неправеднейших и отошедших от обета благовестия, взявшихся за исследование сущего (դէպիս բննել) по подобию естественнонаучного рассмотрения сущностей»¹⁴⁸.

Мы думаем, что в этом ответном письме слова патриарха Иоанна—«речь о естествах»(յաղագս ճառի բնութեանց), в которой пытаются взяться за «исследование сущего по подобию естественнонаучного рассмотрения сущностей» (որք ըստ գոյացութեանց իմն բնախօսելով զէականս բննել առին ի կիր),—имеют непосредственное отношение к трактату Евтихия, где, действительно, автор рассматривает вопрос о божественном сущем, о природе или естестве воплотившегося сына божьего и его ипостаси по подобию философского исследования.

Эта характерная особенность трактата Евтихия, на наш взгляд, весьма точно отражена в письме Иоанна, который считает недопустимым подобное рассмотрение вопроса о естестве Христа, ибо при таком исследовании неизбежен отход «от обета благовестия».

Анализ содержания указанных писем дает основание полагать, что их авторы обменялись посланиями в связи с переводом трактата Евтихия. Письма эти появились не в V веке, как полагали Г. Тер-Мкртчян и М. Абебян, а в последней четверти VI века, точнее, в 577—578 годах. Упомянуемые в заголовках писем «епископ Мовсес» и «глава епископов Иоанн» это не Мовсес Хоренаци и Иоанн Мандакуни, а Иоанн Габеленаци и оставшийся в Армении в качестве его местоблюстителя епископ Мовсес Егивардеци. Видимо, получив известие, что по указанию католикоса Иоанна в Константинополе переведен какой-то трактат о природе сущего, в котором защищается отвергнутое армянами диофизитское учение, епископ Мовсес, сомневаясь в религиозно-догматической

¹⁴⁷ Բայց կամ իմ փոքր ի շատէ անցանել բանի յաղագս ճառի բնութեանց, զոր ոմանք շարաշար ի կիր առեալ վարեցան, զամբաստանութիւնսն ի վայելչապէս ճատալսն կամելով քափել. Գիրք թղթոց, էջ 31:

¹⁴⁸ ...Զբնաւ անօրինագոյնս և տարազրեալս յուխտէ անտեացն, որք ըստ գոյացութեանց իմն բնախօսելով, զէպիս բննել առին ի կիր. Գիրք թղթոց, էջ 31:

твердости католикоса (а к этому поводы уже имелись), пишет ему свое послание с призывом держаться подальше от «безобразных людей», сторонников «разделяющего [единое естество] учения». Однако в ответном послании католикос Иоанн отвергает предъявленные обвинения. Особо останавливаясь на «Речи о природе» или «О сущем», он осуждает «драчливых, витийствующих сторонников ужасного разъединения» единого естества воплотившегося сына божьего¹⁴⁹.

Эти письма, имевшие важное церковно-догматическое содержание, впоследствии, по всей вероятности, в период армяно-грузинской церковной полемики, когда грузинская церковь, приняв халкедонитский догмат, откололась от армянской, были приписаны именитым деятелям V века, авторитетным церковным деятелям дораскольного периода—«блаженному и великому отцу грамматиков, епископу Мовсесу Хоренаци»¹⁵⁰ и «блаженному католикосу армянскому Иоанну Мандакуни»¹⁵¹, с целью использовать их авторитет для доказательства «раскольничества» грузин и «правоверия» армянской церкви.

Однако, кроме вышеприведенных фактов, датировать эти письма V веком мешает их лексика и стиль, характерные для третьего этапа деятельности грекофильской литературной школы. Если бы они были написаны даже в последние годы патриаршества Иоанна Мандакуни (485—490 гг.), когда, вероятно, еще был жив знаменитый историк и переводчик Мовсес Хоренаци, то принимая 480-е годы, согласно периодизации того же

¹⁴⁹ См. Գիրք թղթոց, էջ 39. «Книга посланий», стр. 39.

¹⁵⁰ Երանելի մեծի քերթողաճարն Մովսէսի Խորենացի Եպիսկոպոսի. Գիրք թղթոց, էջ 22:

¹⁵¹ Երանելոյն Յովհաննու Մանդակունոյ Հայոց կաթողիկոսի. Кстати, в «Книге посланий» имя «главы епископов» Иоанна дано без фамилии «Мандакуни». Оно появляется лишь в книге «Символ веры» (Կնիք ճաւատոյ), составленной в VII—VIII веках, где приведен отрывок из послания Иоанна, но с новым, отредактированным заглавием. (См. Կնիք ճաւատոյ, стр. 130). Что же касается письма, приписанного Мовсесу Хоренаци, то в ряде рукописей также отсутствует его прозвание и в заглавии указан лишь «епископ Мовсес».

Г. Тер-Мкртчяна, как конец I и начало II этапов грекофильской школы, невозможно приписать эти письма ни католикосу Мандакуни, ни историку Хоренаци. Этим письмам, как правильно указывал Я. Манандян, свойственны слова и терминология III этапа грекофильской школы¹⁵². Манандян, однако, не был знаком с древнеармянским переводом трактата Евтихия «О различии природы и ипостаси» и не подозревал, что с ним может быть связана какая-то переписка. Исходя из выработанной им схемы периодизации, он стремился имеющиеся в письме католикоса Иоанна слова—«которые взялись за исследование сущего по подобию естественнонаучного рассмотрения сущностей» (*որք ըստ գոյացութեանց իմն բնաբանելով զէակս քննել առին իկիր*) связать с философскими трудами Аристотеля («Категории», «Об истолковании» и комментарии к ним)¹⁵³, но не заметил, что автор письма в данном месте говорит относительно «речи о природе (или естествах)», *յաղագս ճառի բնութեանց* и касается богословско-догматических вопросов, а не аристотелевских логических категорий.

Переводчик трактата Евтихия хорошо знаком с терминологией, созданной и примененной грекофильской школой в предшествующих переводах. Как представитель завершающей стадии III этапа, помимо употребления наиболее характерных для этого периода терминов (*շարամերձիմ, շարամերձութիւն, ընդունակ, տարբերութիւն, մակացութիւն, յատկաբար, յատկութիւն, բաղկանամ, որակութիւն* и др.), он в готовой форме употребляет целые выражения и формулировки, взятые из непосредственно предшествующих ему переводов сочинений Давида Анахта, в частности из его «Определений философии» и «Анализа Введения Порфирия». Так, например, в двух местах он в точности повторяет определение человека, данное в армянской редакции трудов Давида—«կենդանի բանաւոր, մահկանացու, մտաց և մակացութեան ընդունակ» (*Եւտիքիոս, ձեռ. № 500, էջ 335ա*), ոմանք վասն մեր բնութեան առնն՝ զծիժաղականն և բանականն (там же, стр. 348). Эта формулировка была широко распространена и в современной греческой философии и не являлась лишь

¹⁵² См. Я. Манандян, ук. соч., стр. 253—255.

¹⁵³ Там же, стр. 254.

собственностью Давида Анахта. Однако переводчик Евтихия применяет ее в той устоявшейся армянской форме, которую приобрело данное определение в предыдущих переводах грекофильской школы. Эта текстовая деталь важна тем, что лишний раз подтверждает принадлежность трудов Давида к предшествующей группе переводов III этапа, которые, по всей вероятности, были выполнены в середине VI века, или, самое позднее, в третьей четверти того же столетия и нашли значительное распространение до перевода трактата Евтихия.

По крайней мере, становится понятным, что переводчик Евтихия, работавший в самом начале последней четверти VI века¹⁵⁴, имел возможность пользоваться лексикой трудов Давида Анахта, как и грекофильской терминологией выполненных еще ранее переводов сочинений Аристотеля, Порфирия, Тимофея Элура, Платона и др.

Таким образом, мы можем более точно установить крайние пределы II и III этапов грекофильской школы, этих наиболее важных периодов для формирования философской науки в древней Армении, когда наряду с оригинальными трудами армянских мыслителей (последние сочинения Егишэ, труды Мовсеса Хоренаци, Давида Керакана, армянские редакции сочинений Давида Анахта) появляются важнейшие переводные философские памятники (Аристотель, Порфирий, Аноним, Платон и др.).

На основе данной периодизации философской литературы (которая отличается от предложенной Я. Манандяном хронологии; он принимает 552—564 гг. за начало II этапа) становится возможным объяснить целый ряд моментов, остававшихся долгое время камнем преткновения для историков и филологов. К ним, в частности, относятся долголетние споры вокруг наследия и времени жизни Мовсеса Хоренаци и Егишэ. Между тем, принимаемая нами для грекофильской школы хронологическая схема дает возможность, опираясь на историко-филоло-

¹⁵⁴ Подробнее об этом см. нашу статью «Некоторые вопросы датировки армянских грекофильских переводов второй половины VI века», «Вестник АН Арм. ССР», серия общ. наук, № 3, Ереван, 1971.

гический анализ их трудов и продукции грекофильской школы, объяснить наличие в их языке грекофильской лексики и терминов I и частично II этапов тем, что они творили во второй половине V века, примерно в 60—80-х годах, когда в обращении находились переводы сочинений Филона Александрийского, Дионисия Фракийского, Афтония, Гермеса Трисмегиста, Теона Александрийского, Псевдо-Каллисфена. В то же время становится понятным отсутствие каких-либо следов влияния на труды Хоренаци и Егишэ переводов сочинений Аристотеля, Платона, Порфирия, Давида Анахта, Евтихия Константинопольского, то есть трудов, принадлежащих к более поздним переводам II этапа и целиком к III этапу деятельности грекофильской школы.

Вся указанная философская литература второго и третьего этапов, оригинальная и переводная, в основном укладывается в рамки одного столетия, с 480-х по 580-е годы. Она сперва идет параллельно развитию исторической науки, но затем обгоняет ее в VI веке в период обострения богословских и философских споров между монофизитами и диофизитами. Церковно-догматическая полемика, приобретая к середине VI века особую остроту, стимулирует повышенный интерес к философской литературе, необходимой для успешного отстаивания своих позиций в христологических дискуссиях и решения догматических споров.

На протяжении этих ста лет философская мысль древней Армении вступила в важную фазу своего научного, профессионального развития и к концу указанного периода предстала как окончательно сформировавшаяся наука со своей собственной проблематикой, терминологией и научными традициями.

ГЛАВА III

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ГРЕКОФИЛОВ И ФОРМИРОВАНИЕ СВЕТСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ ДРЕВНЕАРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Становление философских дисциплин и других светских наук

С конца 50-х годов V века, когда зародилось грекофильское течение, светская научная мысль и литература, на первых порах переводная, начинают постепенно оттеснять христианское, церковное направление с его монопольных позиций. Уже в воззрениях Егишэ, как мы видели, ощущается определенное влияние неоплатонической философии, хотя и в основном он продолжает стоять на позициях христианской апологетики. Творчество Егишэ знаменательно в смысле отражения новых идейных веяний в трудах христианских мыслителей, стремившихся в дозволенных пределах дополнить христианскую идеологию античной ученостью. Еще больший шаг в этом направлении сделали приверженцы грекофильской школы, с которой связано становление светских наук и светского направления древнеармянской культуры в целом.

Деятели грекофильской школы, как было показано, принадлежит огромная заслуга как в переводе на армянский язык важнейших памятников древнегреческой науки, так и в создании оригинальных научно-философских трудов и армянской научной терминологии—грамматической, риторической, философской. На первых порах, как мы видели при рассмотрении этапов деятель-

ности грекофильской школы, основное место занимала переводная литература грамматико-риторического, а затем философского содержания. Значение этих переводов очень велико как для формирования армянской грамматической науки, риторики и философии, так и разработки их специальной научной терминологии, до того отсутствовавшей в армянской литературе, если не считать отдельных, эпизодических попыток создания терминов в трудах авторов маштоцевского периода.

В 60—90 годах V века, параллельно с указанными переводами, появляются и первые труды армянских ученых и мыслителей, имеющие сугубо светское научное содержание. И здесь первое место принадлежит армянским грамматикам и риторам Давиду Керакану, Мовсесу Кертоху, Анониму (по всей вероятности, Мамбрэ Верцанох), которые, возможно, сами были и переводчиками целого ряда важнейших памятников античной науки—трудов Дионисия Фракийского, Афтония, Теона Александрийского, Филона Еврея, Гермеса Трисмегиста и др. Возможно, что некоторые из грамматиков приняли участие и в переводах сугубо философских трудов на втором этапе грекофильской школы (480—510 гг.), таких, как сочинения Аристотеля («Категории», «Об истолковании»), Порфирия («Введение к Категориям») и предполагаемого Ямблиха (комментарии к «Категориям» и «Об истолковании» Аристотеля). Однако осилить последние было возможно лишь после того, как деятелями школы были переведены и прокомментированы памятники грамматической и риторической науки, этих первых двух ступеней тривиума.

Опровергнув философски и на поле битвы маздеистскую религию, армянским идеологам пришлось постепенно сосредотачивать свое внимание на опасности халкедонизма и овладеть той наукой и философией, которая находилась на идейном вооружении византийских теологов-диофизитов, стремившихся помимо сопротивляющихся периферийных епархий подчинить своему влиянию и соседние национальные церкви, в частности армянскую и сирийскую. Странники нового, халкедонского догмата—диофизиты, стремясь привести к повиновению непокорных, стали преследовать их и объявлять еретиками. Так было внутри империи.

Армянская церковь в этом отношении находилась в лучшем положении, ибо большая часть страны и католикосат находились вне поля их досягаемости, но несмотря на это армянское духовенство не теряло зря времени и интенсивно готовилось к неизбежному столкновению с халкедонизмом, завоевавшим твердые позиции в Византийской империи. В свою очередь персидский двор, убедившись в невозможности принудить армян к вероотступничеству, счел за благо теперь оказывать поддержку той форме христианства, которая отвергалась в Византии. Таким образом, противоречия между двумя соперниками-завоевателями, Сасанидским Ираном и Византией, начали способствовать упрочению армянской церкви и укреплению позиций монофизитизма в Армении, ставшей яблоком раздора между двумя великими державами. Армянские деятели умело использовали эту новую ситуацию для защиты своих национальных интересов, которая, естественно, вновь вылилась в форму отстаивания своих конфессиональных интересов, своей независимой, автокефальной церкви, как это было и ранее, в период маздеистской экспансии. Теперь армянские церковные иерархи, духовные деятели и поддерживающие их нахарары, убедившись в бесплодности надежд на помощь Византии в борьбе против персов, увидели к тому же, что византийцы изнутри хотят подчинить себе ту опору, на которой при отсутствии собственной государственности зиджилась их национально-культурная и конфессиональная самостоятельность. С другой стороны, армянская церковь находила идейную поддержку у византийских монофизитов, которые искали союзников повсюду для совместного штурма на диофизитов, укрепившихся в столице империи.

Оплотом византийских монофизитов стала Александрия—крупнейший центр эллинистической культуры. Здесь протекала деятельность наиболее рьяного приверженца и выдающегося идеолога монофизитизма Тимофея Александрийского (Элура). И именно с этим городом связана жизнь многих армянских мыслителей и переводчиков, получавших здесь необходимое научно-богословское образование. Без преувеличения можно сказать, что большая часть армянских авторов-грекофилов второй половины V века прошла через школы Александрии

и идейно окрепла не только в философских школах Аммония и Олимпиодора, но и в христианских школах, где витийствовали Тимофей Элур и его фанатичные приверженцы.

И не случайно, что уже к 480—484 годам, когда грекофильское движение подготовило переход к более сложным философским и богословским переводам, одним из первых среди них стало «Опровержение решений Халкедонского собора» Тимофея Элура¹, произведение, дававшее армянским монофизитам сильнейшее идейное оружие для защиты своих догматов в богословских и философских спорах с византийскими диофизитами. Данное произведение также сохранилось лишь в древнеармянском переводе. Греческий текст его утрачен или, вернее, был уничтожен ортодоксами-диофизитами, так что древнеармянский перевод сохранил для науки этот важный памятник острой идейной борьбы, имевшей место во второй половине V века.

Переводные произведения, появившиеся в третьей четверти V века, явились прочной основой для дальнейшего развития научной мысли. Посредством этих переводов ученые начали усиленно осваивать античное наследие и перерабатывать его применительно к своим задачам. Это было веление времени. Стремление овладеть семью свободными искусствами для успешного ведения дискуссий на философские и теологические темы, наряду с переводами важнейших трудов и пособий по указанному отраслям тривиума, вызвало к жизни и первые самостоятельные сочинения армянских ученых-грамматиков. Это были сперва толкования к «Грамматике» Дионисия Фракийского, написанные, по-видимому, параллельно с переводом или немного позже—в 470—480-х годах. Затем, к концу этого периода появилась и «История Армении» Мовсеса Хоренаци, одного из крупнейших деятелей научной, идеологической жизни того времени.

Переводческая деятельность группы ученых-грекофилов уже на первом этапе пробила русло для развития

¹ Древнеармянский текст издан К. Тер-Мкртчяном и Е. Тер-Минасяном: *Տիմոթէոս Էլուր, Հալհաճառութիւն առ օսանմանեալն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի, Էջմիածին, 1908.*

светской науки и, как показала жизнь, стала надежным фундаментом для формирования нового, светского направления национальной культуры. Постановка проблем языка и письменности, теоретических вопросов историографии и литературных жанров в переведенных грамматических и риторических сочинениях требовала от армянских деятелей выказать также свое отношение к ним и, где следует, оговорить расхождения с некоторыми установками греческих авторов. Все это не могло не способствовать пробуждению светской научно-философской мысли, не говоря уже о том положительном результате, который был достигнут в области формирования научной терминологии.

Воззрения данной группы армянских мыслителей и переводчиков испытали явное влияние эллинистической науки, которая в странах Малой Азии и Ближнего Востока даже после победы христианства имела свои прочные традиции. В процессе становления светского направления армянской культуры и философии эти эллинистические традиции переживали определенный подъем. Однако эллинизм армянских грекофилов не стал препятствием для развития оригинальной философско-эстетической мысли, отражающей требования своего времени.

а) Давид Керакан

Мы уже говорили о том, что древняя грамматика имела более широкий охват, чем грамматика в нынешнем понимании. В нее входил целый круг проблем, затрагивающих область теории литературы и философии искусства. Именно эта особенность древней грамматики дала армянским толкователям возможность развернуть в комментариях к Дионисию Фракийскому свою интерпретацию природы искусства и его назначения, о соотношении эмпирического и рационального познания в искусстве, то есть вопросы философско-эстетические, отражавшие художественную практику своей, национальной среды.

Грамматика определяется и Дионисием, и армянскими интерпретаторами как искусство, которое относится к области знания. Однако существенное расхож-

дение между ними и Дионисием начинается там, где определяется—какое это знание. Дионисий говорит, что «грамматика есть опытное знание того, что употребляется у поэтов и историков наиболее часто»². Очевидно, что Дионисий, следуя учению стоиков, считает грамматику эмпирическим, опытным знанием, которое добывается практическим путем. Между тем вся группа армянских толкователей исходит из противоположного—рационалистического принципа в определении искусства грамматики и искусства вообще³.

Среди них первое место как по времени, так и по своему значению и полноте освещения вопросов занимает Давид Керакан (Грамматик), который в толковании к Дионисию Фракийскому особенно четко и широко ставит философскую проблему о соотношении эмпирического и рационального знания и в связи с этим о характере искусства.

Согласно Давиду Керакану, искусство грамматики не может опираться лишь на опыт и навык. Разъясняя положение Дионисия, гласящее, что «грамматика есть опытное знание», Давид как будто отвергает мнение заблуждающихся, которые сводят установку Дионисия к неосознанному, «бездумному» опыту, механически приобретаемому навыку. «Некоторым кажется,—говорит Давид,—что [это означает] опираться на бездумие, вместо того чтобы [напротив, опираться] на возможно большее знание»⁴. На самом же деле Давид спорит не с кем-то, неверно понявшим Дионисия, а с ним самим. Он объясняет, что якобы у Дионисия речь идет об опыте и разуме, то есть об эмпирическом и рациональном знании, тогда как Дионисий говорит лишь об опытном знании. Толкуя понятия опыта и разумности, Давид полностью раскрывает свою противоположную трактовку.

² Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, стр. СХХІХ.

³ См. А. А. Адамян, Эстетические воззрения средневековой Армении, Ереван, 1955, стр. 24—52.

⁴ Գալիք, Մեկնութիւն քերականին, Բանբեր Մատենադարանի, Է. 3, էջ 246, հրատ. Գ. Զաչուկյանի (Давид, Толкование грамматики, «Вестник Матенадарана», т. 3, стр. 246, публикация Г. Джаукяна, на древнеарм. яз.).

Опытность, согласно Давиду, есть «беспомощное знание», опирающееся на механическое и «бездумное» воспроизведение навыков, приобретенных предыдущими поколениями, нечто вроде животного инстинкта, выработанного неосознанным многократным повторением. В искусстве, в частности в грамматике, опытность как руководящее начало, проявляется, например, тогда, «когда тебя спросят, что такое глагол или имя, и ты не можешь ответить, как надлежит, а так, как знаешь это соответственно бессильной привычке от своих предков, подобно хождению животных в привычные места»⁵. Очевидно, что Давид ставит эмпирическое знание на очень низкую ступень, не останавливаясь даже перед уподоблением опыта и навыка привычкам животных. Такое определение опытности или эмпиризма фактически означает отрицание эмпирического знания, как неспособного объяснить явление или вскрыть его сущность. У Дионисия именно этот принцип положен в основу грамматики и искусства, тогда как Давид Керакан кладет в основу рациональное начало, то есть исходит из противоположного принципа, отдавая предпочтение не опыту или навыку, а разуму.

Продолжая уточнять свое определение, Давид говорит: «Разрешать вопрос, руководствуясь разумом, означает исходить из признанных правил, слушая и проверяя то, что наиболее часто употребляется у поэтов и прозаиков, а не то, что не присуще им»⁶. Как видим, он выдвигает на первый план рациональное познание: грамматика, как наука, включающая в себя изучение произведений художественной литературы, согласно Давиду, должна исходить из утверждения первичности рационального начала, из общих рационально установленных правил.

Таким образом, основой грамматики, как науки, становится не эмпирическое знание творений поэтов и прозаиков, а их теоретическое изучение, исходящее из общих правил. Толкование Давида Керакана сводится к отрицанию важного положения Дионисия, утверждавшего эмпирический принцип в грамматике и в искусстве-

⁵ Там же, стр. 247.

⁶ Там же.

ведении. Хотя формально Давид и повторяет его определение—«грамматика есть опытное знание», но, объясняя эту дефиницию, становится на противоположную, рационалистическую позицию.

Давид Керакан и другие армянские грамматики сыграли важную роль в углублении рационалистической линии формирующейся эстетической мысли древней Армении⁷. Это проявилось не только в рассмотренном нами кардинальном положении Давида и других грамматиков, утверждающем искусство как знание, но и в предложенном ими разделении искусства, также отличающемся от древнегреческих установок.

Согласно Давиду Керакану, определение «искусство есть знание» представляет собою лишь часть определения, вытекающую из духовной природы человека. Поскольку кроме души человеческая природа обладает также телесной частью, постольку и этой последней соответствует искусство, проявляющееся в практической деятельности. «Природа человека,—пишет Давид,—образована из двух начал—духовного и телесного, и каждому из них в отдельности соответствует часть искусства: духу—разумное искусство, телу—практическое»⁸.

По Давиду, как и следовало ожидать, зная его рационалистические исходные позиции, приоритет принадлежит разумному искусству, соответствующему духовной природе человека, ибо мысль, согласно ему, является предводительницей тела. Соответственно этому разумное искусство направляет искусство практическое, хотя и признается их равенство. На деле же это равенство сводится к подчинению, ибо практическое искусство есть лишь материальное воплощение исходных положений того же разумного искусства посредством практической деятельности. «Они,—продолжает Давид,—связаны

⁷ Рационалистический принцип нашел свое крайнее выражение в толковании другого армянского грамматика того же периода Мовсеса Кертюха: «Источник искусства—разум; творец искусства—искусная мысль; искусство—двигатель разума», Толкование грамматики Мовсеса Кертюха, см. **Н. Адонц**, ук. соч., стр. 160. См. также **А. Адамян**, ук. соч., стр. 41.

⁸ Давид Керакан, Толкование грамматики, стр. 244.

друг с другом благодаря равенству, [которое состоит в том, что] одно является предводителем как мысль, а другое есть исполнение того же самого действием»⁹.

Следует отметить, что под разумным искусством Давид подразумевает не искусство как таковое, а вообще все человеческое знание, согласно античной и раннефеодальной классификации наук. Сюда входило и искусство в собственном значении этого слова, искусство как художественное мышление, а исполнительство являлось составной частью практического искусства, также имевшего очень широкий охват. Однако, в отличие от общепринятой классификации, Давид включает в трехчленное деление разумного искусства новый элемент. «Необходимо знать,—утверждает Давид,—что разумное искусство разделяется на четыре части: на философию, разумную (теоретическую) медицину, грамматику и риторику»¹⁰. Включение медицины в данное деление Давид оправдывает тем, что разумное искусство должно заниматься также изучением человека, ибо философия, согласно ему, «изучает природу неба и земли», тогда как теоретическая медицина «исследует природу человека»¹¹.

Таким образом, наряду с общеизвестным делением, охватывающим науки тривнума—грамматику, риторику, философию, у Давида фигурирует четвертый член—медицина, которая выделена им в самостоятельную дисциплину из философии. Это различие не столь существенно, ибо оно является отголоском несомненно известного Давиду аристотелевского деления философии на естествознание, математику и метафизику, куда, в частности, входила и теоретическая медицина.

Более важное расхождение между Давидом и греческими античными установками мы видим в подразделении двух частей искусства—разумного и практического—на три вида по их внутреннему содержанию и характеру. «Обе эти части,—говорит Давид,—подразделяются на три вида: добрый, злой и средний. Для разумной [части] добрым видом является создание книг и песнопений

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, стр. 246.

¹¹ Там же.

пений духовных; злым—колдовство и чародейство; средним—создание лирических песен и тому подобного. А для практической [части искусства] добрым видом являются полезные ремесла, такие, как плотничество, кузнечное дело и тому подобное; злое—это изготовление смертоносных зельев и орудий, а среднее—это, например, стрельба из лука и исполнение хороводных плясок»¹².

Новшество, вводимое армянским мыслителем, заключается в том, что он помимо доброго и злого искусства выделяет средний вид, находящийся посередине между двумя вышеуказанными. Такое новшество совершенно не случайно. Оно исходит из общей идейной направленности и мировоззрения Давида. Несмотря на светский характер его мышления, здесь проявилась доминировавшая в христианской Армении церковно-теологическая установка в оценке произведений науки и искусства. Критерий полезности, положенный в основу подобного разделения разумного и практического искусства, опирается на христианское понятие добродетели, во многом отличавшегося от неприемлемых для того времени этических и эстетических воззрений древнегреческих философов.

Давид признает общественную полезность только интерпретированного в христианском духе доброго искусства. «Человек искусства, отвергая злое и среднее, посвящает себя доброму искусству»,—говорит он¹³. Весьма характерно, что добрым искусством Давид считает «создание книг и песнопений духовных», а также «полезные ремесла», тогда как отвергаемое среднее искусство включает в себя лирическую поэзию, музыку и танцы, не имеющие духовного содержания¹⁴. Понятно, что еще более неприемлемо для него злое искусство—«колдовство и чародейство», связанное с языческими традициями, песнями-заклинаниями, инструментальной музыкой и т. п.

¹² Там же, стр. 244.

¹³ Там же, стр. 245.

¹⁴ Подробнее об этом см. С. С. Аревшатян и Н. К. Тагмизян, Музыкальная эстетика древней и средневековой Армении, в книге «Музыкальная эстетика стран Востока», Музгиз, М., 1967, стр. 330—383.

К доброму или добродетельному искусству, таким образом, Давид относит создание необходимых для церкви литературных и музыкальных произведений, несомненно соответствующих нормам христианской этики, тогда как все светское искусство причисляется им к неприемлемому среднему или злomu искусству.

Свое разделение искусства Давид подкрепляет, исходя из тех же позиций, еще тем, что рассматривает виды искусства с точки зрения их долговечности и охвата. Здесь опять-таки со всей отчетливостью проявляется церковная установка, выдвигающая на первый план искусство духовное и принижающее все то, что относится к светскому искусству.

«Поскольку из искусств,—утверждает Давид,—одни постоянны, а другие преходящи, одни всеобщи, а другие частны, то для разумной [части] постоянным и всеобщим искусством является создание [духовных] книг [и песен], а преходящим—создание лирических песен и их мысленных образов. Для практической же части всеобщим и постоянным [искусством] является строительство крепостей и оросительных каналов, а преходящим и частным—всякие ничтожные дела»¹⁵.

Таким образом, уже отнесенная к среднему искусству лирическая песня, а в древнем понимании это и поэзия и музыка, то есть музыкально-поэтическое произведение светского характера, здесь уже относится к частному и преходящему искусству, не достойному внимания, а в параллели с практической частью даже отождествляемому с «ничтожными делами». Между тем произведения духовного содержания, как литературные, так и музыкальные, относятся Давидом к искусству, имеющему всеобщее значение, непреходящий характер, и сравниваются с монументальным строительством, жизненно важным для всей страны и ее народа.

Давид затрагивает здесь важную эстетическую проблему о монументальности в искусстве, столь актуальную для формировавшейся армянской христианской культуры. Стремление воздействовать на народные массы, на самую широкую аудиторию в целях ее тотального идейного подчинения, определяет как художествен-

¹⁵ Давид Керакан, Толкование грамматики, стр. 245.

ную практику, так и теоретическую мысль об искусстве Армении той эпохи. В отличие от дионисиевой грамматики, отражавшей древнегреческую эстетику периода упадка с его индивидуалистическими тенденциями, Давид и другие армянские грамматики выдвинули идею служения искусства всеобщим интересам, искусства непреходящего, всеобъемлющего и доступного всем, то есть того монументального по своему характеру «доброто искусства», которое служит массовой пропаганде нового понятия добродетели, нового христианского мироощущения¹⁶. Эллинистическая теория словесности и эстетика у Давида и его единомышленников подверглись творческой переработке применительно к специфическим социально-идеологическим условиям своей страны.

Философско-эстетические положения, выдвинутые Давидом Кераканом, дают возможность констатировать, что армянские грамматики в узловых вопросах по существу отошли от эстетических установок древнегреческих философов, в частности от эстетики стоиков и Александрийской школы, и трансформировали эллинистическое наследие применительно к идеологии христианской церкви. Тем не менее армянские грамматики—Давид Керакан, Аноним и Мовсес Кертх,—творившие в конце V—начале VI веков, в основном принадлежали к светскому, эллинистическому направлению армянской науки. Это отнюдь не означает, что они, опираясь на античное наследие, в ряде важных вопросов не должны были проявлять самостоятельности и пересматривать античные учения соответственно условиям своей среды и своей эпохи. Разработка и распространение таких светских научных дисциплин, как грамматика, риторика или философия, несомненно, были сопряжены с необхо-

¹⁶ Данное положение выдвинуто и научно обосновано впервые А. А. Адамяном в его вышеуказанной работе. Мы в основном разделяем как эту его точку зрения, так и исходные положения его спора с Н. Адонцем, который, следуя традиции, видел в армянских грамматиках всего лишь школьных комментаторов «Грамматики» Дионисия Фракийского, слепо идущих за греческими образцами и стремящихся лишь перенести греческую образованность в армянскую среду. См. А. А. Адамян, ук. соч., стр. 88—92, 129—137.

димой переработкой идейного багажа античности. Эстетические воззрения древнеармянских грамматиков являются наглядным тому доказательством.

б) *Мовсес Хоренаци*

Другим видным деятелем эллинофильской школы был *Мовсес Хоренаци*—выдающийся историограф и мыслитель второй половины V века. Его перу приписывается целый ряд оригинальных и переводных произведений светского и религиозно-догматического содержания, в том числе и упоминавшаяся уже «Книга хрий», дополненная отчасти переводчиком. Однако наиболее важным трудом, представляющим интерес для истории изучения философской мысли данного периода, является его «История Армении», монументальное историческое произведение, в котором впервые предпринята попытка дать целостное и систематическое изложение истории Армении, ее народа и правителей с древнейших времен до середины V века.

Творившие до Хоренаци армянские историографы—Корюн, Агатангелос, Павстос Бузанд не ставили перед собой такой задачи. В своих трудах они излагали события отдельных периодов или историю какого-нибудь одного, правда, важного для жизни страны события, как, например, крещения Армении (Агатангелос), изобретения армянского алфавита (Корюн).

Для выполнения, казалось бы, непосильной для того времени задачи—изложения связной и целостной истории своей страны—Хоренаци не ограничился привлечением множества иноязычных исторических трудов и архивных материалов. Он не мог удовлетвориться также сухим перечислением фактов, лиц и событий. Одной из важнейших особенностей его труда явилось то, что историческое повествование у него подчинено определенной концепции, которая, несомненно, выражала общественные потребности и умонастроения Армении последней четверти V века. Именно эта концепция или идея, являющаяся осью всего повествования, представляет особый интерес для освещения тенденций развития социально-политической и философской мысли древней Армении.

Как известно, армянская государственность уже в первой четверти V века переживала глубокий внутренний и внешнеполитический кризис. Ненасильственное упразднение Аршакидского царского дома, осуществленное Сасанидами не без участия самих армянских нахараров, учреждение марзпанства как будто отвечало центробежным устремлениям армянских феодалов. Мнившие себя царьками, полунезависимыми правителями собственных областей, они надеялись избежать централизующей силы царской власти и обрести еще большую свободу, которая могла привести к желанной для них децентрализации. Однако вскоре им стало ясно истинное лицо персов-завоевателей. Сасаниды стремились к возможно полной интеграции присоединенных областей как в политическом, так и религиозном отношении. Грабительская налоговая политика персов полностью раскрыла глаза армянским феодалам на истинные намерения захватчиков. Обманутые в своих ожиданиях, они вскоре развернули борьбу за восстановление независимости страны и начали сплачивать под религиозным знаменем народные массы «для защиты христианской веры». Церковь, взявшая в свои руки идейное руководство этим движением, в силу антихристианской религиозной политики персов оказалась более последовательной и непримиримой в антиперсидской, антимаздеистской борьбе, чем светские феодалы, по крайней мере, определенная их часть, надеявшаяся за счет уступок удостоиться милостей персидского двора.

Общенародное восстание 451 года явилось взрывом всеобщего недовольства и решительного проявления воли страны, не желающей отказаться от своих национальных интересов и подчинить их интересам завоевателей. Этот дух, закалившийся в ходе бескомпромиссной борьбы, не погас и после того, как армянские полки понесли большие потери на Аварайрском поле и лишились своих военачальников, а затем и духовных вождей—в плену под секирами палачей. В некоторой части общества распространились настроения уныния и отчаяния, хотя большая часть феодалов и простолюдинов не хотела мириться с создавшимся положением и продолжала накапливать силы для дальнейшей борьбы с завоевателями. Через 30 лет после Аварайрской битвы

армяне были готовы уже к новому этапу борьбы против власти Сасанидов. Армения находилась накануне нового восстания, вождем которого стал племянник Вардана Мамиконяна, погибшего в Аварайрской битве, Ваан Мамиконян.

Именно в эти, 80-е годы, когда часть феодалов-нахараров была готова к вооруженной борьбе с персами и приняла в ней самое деятельное участие, а частью общества еще владели настроения безысходности и уныния, появилась «История Армении» Хоренаци, проникнутая высоким патриотическим пафосом и идеей национальной независимости.

Мовсес Хоренаци своим трудом в первую очередь стремится показать армянскому читателю, что разделенная и завоеванная персами и византийцами Армения имеет такую же древнюю историю, как и Персия и Греция. Народ армянский является ровесником наиболее древних культурных народов мира. Это как бы является моральным и историческим обоснованием стремления армян к независимости и самостоятельному государственному существованию.

Не располагая достоверными источниками для освещения древнейшего периода истории, Хоренаци использует библейские сказания и древнеармянский фольклор с целью показа того важного, с его точки зрения, факта, что армяне ведут свое происхождение от библейских патриархов. Он приводит параллельные списки генеалогических колен, дабы убедить читателя в том, что армянский народ ничем не уступает другим известным народам. Более того, используя известные ему предания, он излагает историю подвигов древних армян и ставит в пример современникам доблесть и мужество предков, в особенности легендарных прародителей армян Гайка и Арама, которые своими победами обеспечили благоденствие родного народа. Вот какие слова вкладывает Хоренаци в уста Гайка перед сражением с ассирийским титаном Бэлом: «Или умрем,— обращается великан Гайк к своим сподвижникам,— и домочадцы наши поступят в рабство Бэлу, или же, показав на нем меткость перстов наших, рассеем его полчище

и явимся победителями»¹⁷. Победа над Бэлом спасла армян от рабства, а один из потомков Гайка «Арам... раздвинул пределы Армении на все стороны, и все народы стали называть нашу страну его именем: греки— Армен, персы и сирийцы— Армни»¹⁸.

Хоренаци особо подчеркивает ту мысль, что предки армян никогда не мирились с рабским и подчиненным положением. Своей отвагой и кровью они добывали свободу для всего народа, ибо нет ничего горше иноземного ига и рабской зависимости от других народов. Как бы в назидание своим современникам, примирившимся с владычеством персов, Хоренаци говорит: «Арам, муж трудолюбивый, любящий свое отечество, предпочитал скорее умереть за родной край, нежели видеть, как сыны инородных попирают родную землю, а чужеродные мужи господствуют над его соплеменниками»¹⁹. Патриотизм и борьба за независимость родной страны являются высшими добродетелями, которыми должны обладать не только знатные мужи Армении, но и весь народ. В этом залог свободной жизни, достойного человека существования и духовного развития.

В целях утверждения идеи национального суверенитета и обоснования необходимости восстановления государственной независимости родины, Хоренаци не ограничивается легендарными «языческими сказаниями». По ходу повествования, подходя ближе к своему времени, он начинает использовать исторические источники, сообщая сведения о возникновении армянской государственности. Насколько отличаются эти сведения от «языческих сказаний», нетрудно определить, хотя и Хоренаци утверждает, что он берет эти сведения «из древних архивов халдейских, ассирийских и парсийских»²⁰. Однако не в этом дело. Неважно, что некоторые легендарные сведения и смутные фольклорные данные Хоренаци мог приписать каким-то нарративным источникам, которыми он якобы располагал для изложения этого

¹⁷ «История Армении Моисея Хоренского», перевод Н. Эмина, стр. 18.

¹⁸ Там же, стр. 22.

¹⁹ Там же, стр. 23.

²⁰ Там же, стр. 35.

древнейшего периода армянской истории. Важно то, что эти сведения он использует для развертывания своей концепции.

Показав, что армяне имеют такое же древнее происхождение, как и соседние древние народы, что у них такие же великие предки, завоевавшие для своих соплеменников право на свободную жизнь, Хоренаци утверждает, что и армянское царство возникло по праву, ценою крови и жизни доблестных предков, наряду с соседними государствами. Он особо говорит о заслугах Паруйра, первого армянского венценосца, который сумел покончить с недолго длившимся периодом зависимости от Ассирии и основал армянское царство. Хоренаци не скрывает своего восхищения деяниями Паруйра и его наследников, которые в далекие времена, в царствование ассирийского тирана Сардапала, заложили основы армянской государственности. «И вот я чувствую немалую радость, теперь, когда приближаюсь к коренному, настоящему нашему родоначальнику, потомки которого достигают царского сана. Здесь предстоит нам совершить великое дело и повествовать о многом»²¹.

Идея национального суверенитета, восстановления независимого армянского государства находит у Хоренаци здесь яркое и самое откровенное выражение, идея, ради которой и была предпринята эта беспрецедентная попытка создания целостной истории своего народа, идея, владевшая умами армянских нахараров и руководившая их поведением в годы между восстаниями 451 и 480-х годов. Дабы еще больше подчеркнуть те невыносимые условия, в которых пребывает Армения под игом Сасанидов, Хоренаци противопоставляет мрачное настоящее славному прошлому, славословит древних царей, «ибо,—говорит он,—любезны мне эти мужи, происшедшие от нашего царя (Паруйра), как коренные, единокровники мои и наверные сродники. О, как бы я желал, чтобы пришествие Спасителя и мое искупление совершились в то время; чтобы я родился на свет при тех царях; чтобы я мог наслаждаться их лицезрением, и тем избавиться от настоящих бед! Но рано скрылся от нас этот случай, равно как и жребий!»²².

²¹ Там же, стр. 34—35.

²² Там же, стр. 35—36.

В этих словах звучит не только скорбь патриота, опечаленного судьбой своей страны, но и призыв к современникам вернуть былую славу, восстановить утраченную свободу и собственное царство. Здесь нет христианского смирения и фаталистического притяжения свершившегося, хотя упомянуты и Христос-спаситель и жребий. Но есть явное стремление подкрепить полугендарные сведения о возникновении армянского царства в незапамятные времена авторитетом Библии, дабы у читателя не осталось никаких сомнений в том, что армянское царство является равноправной величиной среди государств древнего мира. Вот что приводит Хоренаци в подтверждение своей мысли: «Что действительно в то время существовало царство нашего народа, тому свидетелем пророк Иеремия, который призывает его на войну против Вавилона, говоря: «созовите царство Араратское и воинство Асканазское», чем и подтверждается существование нашего царства в то время»²³.

Согласно Хоренаци, если древность армянского царства признана самой Библией, ветхозаветными пророками, а это своего рода международное признание прав Армении, то его современники имеют все основания добиваться восстановления независимости страны. Оно должно вселять в них уверенность в своей правоте и справедливости борьбы против иноземного владычества. Правда, и в древние времена случалось, что враги напали на Армению и подчиняли ее себе, но эти периоды чужеземного господства продолжались недолго, армяне восставали и вновь создавали свое царство. Этого не должны забывать современные деятели, знатные нахарары, ведущие свое происхождение от сподвижников древнеармянских царей.

Одной из причин неустойчивости государства армян, согласно Хоренаци, является их сравнительная малочисленность, несоизмеримость их сил с численно превосходящими армиями врагов. Однако армяне численному превосходству всегда противопоставляли отвагу и геройство. Именно это достойно было войти в историю и служить образцом для грядущих поколений. «Мы хотя народ небольшой,—говорит Хоренаци,—весьма мало-

²³ Там же, стр. 36.

численный, слабосильный и часто находившийся под чужим господством, однако и в нашей стране много совершенно подвигов мужества, достойных внесения в летописи»²⁴.

Свою «Историю» Хоренаци пишет для того, чтобы напомнить соотечественникам об этих подвигах, которые из-за нерадивости и нелюбви к наукам не были записаны древними армянами²⁵. Увидев непрерывную цепь исторических событий, целостную картину жизни всего народа с ее периодами взлетов и падений, побед и временных поражений, читатель должен убедиться, что народу армянскому свойственно стремление к свободе и независимости, готовность к борьбе за эту свободу и самоотверженный героизм.

Хоренаци с благоговением и восхищением относится к своему меценату Сааку Багратуни, понявшему всю важность создания целостной истории Армении и заказавшему Хоренаци написать такой труд. «Я не могу не удивиться находчивости твоего ума: от начала возникновения наших [нахарарских] родов до нынешних нахараров лишь ты один принимаешься за подобное великое дело и предлагаешь нам исследовать в обширном и полезном труде историю нашего народа, царей и нахарарских родов и племен,... описать все эпохи со всеми событиями, начиная от беспорядочного построения башни (Вавилонской) до нашего времени»²⁶.

Не может быть сомнения, что между меценатом, который был марзпаном Армении, и историком существовало единомыслие, что один из отпрысков знатного нахарарского рода и историк, как единомышленники, являлись идеологами определенной части общества, тяготившейся иноземной властью. Исполняя его волю, Хоренаци думает о том, чтобы созданный им труд не остался в узком кругу знати и был бы доступен более широким слоям, дабы оказал на них соответствующее воздействие. «Эту Историю,—говорит Хоренаци,—мы изложили языком общеупотребительным, дабы читатель, не ища красноречия, полюбив правдивый наш рассказ,

²⁴ Там же, стр. 3—4.

²⁵ Там же, стр. 4—5.

²⁶ Там же, стр. 4.

чаще и чаще с жадностью предавался чтению отечественной нашей истории»²⁷.

Чтение этой истории, написанной с большим патристическим пафосом, должно было не только идейно воздействовать на читателя, но и побудить его к целенаправленной деятельности, имеющей своим образцом определенный идеал. Этот идеал Хоренаци воплотил в образах древних родоначальников армян и их первых царей, которые в ожесточенной борьбе с врагами заложили основы армянской государственности.

Высшим идеалом для Хоренаци и его единомышленников явился государственный деятель, при котором Армянское царство достигло зенита своего развития. Хоренаци таким идеалом делает царя Тиграна Великого. Говоря о нем, историк откровенно выражает идеологию тех феодальных кругов, для которых конечной целью было не только освобождение от иноземного господства, но и расширение границ Армянского царства за счет других стран, стремление не только избавиться от унижительной обязанности платить дань чужеземцам, но и, освободившись, сделать других своими данниками.

Для нас в данном случае имеет второстепенное значение допускаемый Хоренаци анахронизм и отождествление одного из древних царей—Тиграна I Ервандида с Тиграном II Арташесидом, жившим в I веке до нашей эры. Именно при нем древнеармянское царство переживало кратковременную пору своего расцвета и простиралось от берегов Каспия до Средиземного моря, а не при Тигране Ервандиде—современнике персидского царя Кира (VI в. до н. э.), как думает Хоренаци. Древний эпос, служивший источником при изложении этой части труда, не давал Хоренаци возможности произвести подобное различие, однако, несмотря на эту путаницу, он использовал некоторые факты, относящиеся хронологически к эпохе Тиграна Великого. Тем самым, благодаря сочетанию легендарных и исторических сведений, Хоренаци в этой части труда создал условия для полного раскрытия своей концепции и идеала государственно-политического деятеля.

Тигран Великий является ярким воплощением этого идеала. Хоренаци сам откровенно и недвусмысленно

²⁷ Там же, стр. 143.

говорит об этом: «В этой книге всего приятнее для меня распространяться в похвалах и повествованиях о нем»²⁸. Почему он выделяет Тиграна среди армянских самодержцев и ставит его в пример своим современникам? На это имеется несколько причин, и каждая из них может служить выражением тех необходимых требований, которые предъявляются к царю, царской власти и независимому государству.

Во-первых, говорит Хоренаци, «державством и разумностью он превосходил всех наших царей, а мужеством не только этих мужей, но и всех прочих»²⁹. Таким образом, по Хоренаци, важное значение имеет личность царя. Он должен являть собой верх разумности, власти и мужества, ибо эти качества являются залогом успешного осуществления тех целей, ради которых живет государство.

Здесь в первую очередь встает вопрос о собирании в границах суверенного государства всех территорий, населенных или ранее принадлежавших данному народу. «Он раздвинул границы нашего местожительства до древних крайних его пределов»³⁰. В этом второе существенное отличие Тиграна от других армянских царей, при которых, согласно Хоренаци, Армения если не переходила целиком под власть соседних государств, то утрачивала некоторые свои земли. Личность царя, его мужество, власть, дар военачальника служат выполнению той важнейшей функции государства, которая выражается в обладании и защите собственных земель, в осуществлении верховной власти над ними и обеспечении безопасности их населения от чужеземных посягательств.

Третьей важной особенностью царствования Тиграна является то, что, «став во главе мужей и показав мужество, он тем возвысил наш народ, и нас, находившихся под игом других, сделал налагателями ярма на многих и заставляющими платить себе дань»³¹. Как видим, суверенитет, в понимании Хоренаци, включает не только освобождение страны от дани и политического господ-

²⁸ Там же, стр. 38—39.

²⁹ Там же, стр. 38.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

ства чужеземцев, но и, вполне согласно с представлениями своего времени, осуществление власти над другими, подчинившимися народами и взимание с них «законно» причитающейся дани. Благодаря этому, по Хоренаци, в стране был обеспечен материальный достаток, она начала обогащаться и люди стали жить так, как этого требует их человеческое достоинство. «Он умножил склады золота, серебра и драгоценных камней; он ввел всюду разноцветную, разноотканную одежду для мужчин и женщин всех возрастов. В такой одежде невзрачные оказывались красивыми, а красивые богоподобными, по понятиям того времени»³². Согласно Хоренаци, хорош тот царь, который своей деятельностью способствует расцвету хозяйственной жизни страны, создает условия для обогащения ее жителей, ибо богатство страны теснейшим образом связано с мощью государства, с ее военной силой, гарантирующей независимость страны.

Здесь Хоренаци раскрывает четвертую важную особенность своего понимания государственного суверенитета, а именно—необходимость укрепления военной мощи, неустанную заботу о войске, его снаряжении и высоком боевом духе. Тигран, по понятию историка, был тем идеальным царем, который наряду со всеми вышеуказанными добродетелями прекрасно сознавал значение военной мощи для благоденствия государства, и поэтому благодаря его заботам и особому вниманию «пехота очутилась на конях, пращники явились вообще меткими стрелками, паличники вооружены мечом и копьем, прежде безоружные покрылись щитом и железной броней. Достаточно было одного вида этого воинства, собранного в одно, закованного в блестящие и сияющие латы, чтобы обратить неприятеля в бегство»³³.

Создание первоклассной армии, ставшей надежной опорой государства—одна из важных заслуг Тиграна. Без этого ему не удалось бы ни избавить страну от уплаты дани иноземцам, ни расширить пределы державы и вернуть отнятые соседями земли, ни заставить их платить себе дань. Хорошее войско отличает хорошего властителя, думающего о благоденствии страны. От

³² Там же.

³³ Там же.

силы или слабости войска зависит сила или слабость государства. И поэтому понятно, что если сила державы находится в прямой зависимости от ее военной мощи, то страна, не имеющая своего воинства, лишена возможности защищать свой суверенитет, она лишена опоры для отстаивания своей независимости.

Хоренаци прямо заявляет, что Тигран должен быть образцом, на которого должны равняться его потомки, чтобы вернуть Армении ее былую славу и вновь завоевать свободу. «Как для меня, повествователя,—говорит Хоренаци,—приятно в моей повести верно рассказывать о действительном, коренном, первом Тигране и его деяниях, так и для тебя, читателя, приятно будет речь об этом Тигране, сыне Ерванда: каковы муж и его подвиги, такова и его история»³⁴. И еще, говоря о Тигране, а также о том, как должен относиться читатель к его деятельности, какие должен он сделать для себя выводы, Хоренаци пишет: «Он был предметом зависти для своих современников, для нас же, его потомков, являются желанными и он, и его время»³⁵.

Историка-христианина совершенно не интересует обстоятельство, что образцом мужества, государственной мудрости объявляется царь-язычник. Такое же отношение, как мы уже видели, Хоренаци проявляет и к древнему предку Тиграна царю Паруйру и его наследникам. Религиозный момент отступает на задний план, а первостепенную важность при оценке деятельности того или иного царя приобретает их непосредственный вклад в дело создания независимого армянского государства, степень успешности их усилий в укреплении суверенитета страны, защиты интересов ее жителей и благодеяния страны в целом.

Ни один из христианских царей Армении не удостоился со стороны Хоренаци тех оценок и похвал, какие были даны языческим царям в пору расцвета древнеармянского государства. Больше того, ни один из них, за исключением Тиридата, и то после того, как, уstraшенный божьей карой и чудесами, он принял христианство и помог Григорию Просветителю крестить весь народ, не

³⁴ Там же, стр. 45.

³⁵ Там же, стр. 38.

выведен под пером Хоренаци носителем государственной мудрости и человеком, ставящим интересы страны выше своих узких интересов. Носителем этого начала в христианский период у Хоренаци становятся высшие духовные иерархи, католикосы-патриархи, осуществляющие «вверенную им богом» власть для спасения страны от грозящих ей бед, тогда как носители светской власти необузданны, своевольны, корыстолюбивы и своими действиями мешают благородным начинаниям и созидательной деятельности церковной власти. Даже царь Врамшапух, сыгравший определенную роль в создании армянской письменности, представлен лишь исполнителем воли патриарха Саака Партэва и его сподвижника Месропа Маштоца.

У Хоренаци мы видим тенденцию к возвеличению духовной власти и ее противопоставление слабеющей царской власти. Порой даже церковная власть выступает у него в роли опекуна и защитника светской власти, подвергающейся нападкам со стороны персидского двора и армянских нахараров. Возможно, в определенной мере так было на самом деле, но в данном случае не должно вызывать сомнений и то, что Хоренаци выражал точку зрения, выработанную в среде духовенства, к которому он и принадлежал. Не исключено также, что противопоставление царей языческого периода, в особенности наиболее выдающихся из них, царям христианской Армении имело своим подтекстом тенденцию дискредитировать некоторых из них за попытки урезать права церкви и пресечь ее стремление соперничать с царским домом не только своими богатствами, но и участием в государственных делах.

В оценке деятельности последних армянских Аршакидов Хоренаци, несомненно, отдал дань церковной точке зрения. Однако он принадлежал к тому крылу армянского духовенства, которое быстро осознало всю пагубность упразднения царского дома для будущего страны, в том числе и для церкви, которая лишалась вследствие этого хотя и притеснявшего ее, но в конечном счете верного защитника. Нахарары, как маленькие царьки, тяготившиеся верховной царской властью, не видели в этом никакой потенциальной опасности, наоборот, упразднение царства отвечало их центробежным устремлениям.

И лишь католикос Саак, как утверждает Хоренаци, понимал все отрицательные последствия этого акта для страны. Он, по словам Хоренаци, уговаривал армянских нахараров не доносить персидскому двору и не добиваться ниспровержения царя Арташеса (Арташира). Католикос сознавал, что тем самым недалководидные нахарары «замышляют собственную гибель», что, упразднив царство и добившись назначения персидского правителя, они лишатся возможности возродить свое царство и попадут в кабалу к иноземцам. Саак Партэв отвергает предложение нахараров принять участие в заговоре против своего же царя. Хоренаци вкладывает в его уста следующий ответ, решительно отметающий предложение свергнуть Арташеса и царскую власть: «Нет, не быть этому; я должен пеших о ней, израненной, больной, а не свергнуть ее со скалы в бездну»³⁶.

Католикос, несомненно, выражает точку зрения самого автора: лучше иметь плохого, но своего царя, чем хорошего, но чужого, ибо хороший чужой царь хорош только для своей страны, а для Армении он будет хуже плохого собственного властителя. «Возможное ли дело,—говорит Хоренаци устами Саака Партэва,—чтобы я променял больную свою овцу на здорового зверя, самое здоровье которого есть для нас наказание?»³⁷.

Нахарары, однако, сделали свое черное дело, армянское царство по их же требованию было упразднено, а Саак Партэв, оказавший сопротивление их плану, был низложен с патриаршего трона. Этот поступок «враждолюбивых нахараров-клеветников» Хоренаци считает одной из самых пагубных ошибок, допущенной ими из-за собственной слепоты и глупости. Последовавшие затем события со всей очевидностью показали правоту и дальновидность Саака Партэва. Нахарары сами убедились, какую непоправимую ошибку они совершили, но было уже поздно. Необходимо было приложить теперь неимоверные усилия, чтобы сбросить тяжкий персидский гнет. Страна была разграблена невыносимыми налогами, народ обнищал, нахарары стеснены и уязвлены в своем достоинстве, церковь оказалась под гибельными ударами

³⁶ Там же, стр. 205.

³⁷ Там же.

персидских магов, насаждавших в стране зороастризм. Таким образом, своим целенаправленным изложением, противопоставлением прошлого и настоящего, Хоренаци показал невыносимость создавшегося положения и необходимость бескомпромиссной борьбы с иноземным игом за восстановление государственной независимости Армении. Свой труд он заканчивает знаменитым «Плачем», в котором выражена не только скорбь патриота за печальную судьбу родины, бедственное положение соотечественников, сложившееся в результате падения Армянского царства, но и мечта о его возрождении.

Противопоставляя настоящее прошлому, он не видит ничего положительного и светлого в настоящем. Захватчики предали поруганию все, что свято для армян, терзают и грабят их со звериной жестокостью. «Цари царят жестокие, злые, налагающие большие, тяжелые бремена, дающие приказания невыносимые. Начальники равнодушные и безжалостные. Друзья—изменники, враги—усилившиеся. Вера продана за суетную жизнь. Нет числа разбойникам, нападающим со всех сторон... бесчисленные бедствия для простого народа»³⁸.

Всеобщее разорение, нищета, угон в плен знатных и простолюдинов, установленные захватчиками порядки нравственных устоев среди всех слоев населения: «Воины жестокие, хвастливые... достойные товарищи разбойников. Князья мятежники... грабители, разорители, безнравственные... Судьи бесчеловечные, лживые, обманщики, лихоимцы, не уважающие закон»³⁹. Разложение коснулось и духовного сословия: «Учители глупые, самодовольные... избранные серебром, а не святым духом... ставшие волками, терзающими свое стадо. Монахи лицемерные, чванливые, тщеславные... Епископы гордые, скорые на осуждение других, суесловные, ленивые, презирающие науку...»⁴⁰

Постигшее страну бедствие расценивается историком как наказание за грехи—«согласно тому, как сказа-

³⁸ Там же, стр. 216.

³⁹ Там же, стр. 215.

⁴⁰ Там же.

но: нет мира для нечестивых»⁴¹. Сравнивая судьбу Армении с древним Израилем, Хоренаци отмечает более бедственное положение своей родины, иносказательно характеризует трагическую ситуацию, указывая, что в отличие от Израиля, здесь, в Армении «нас окружает война и Маккавей не спасает», «Антиох принуждает оставить закон отцов, а Матафия не противится», «Седекия отвезен в плен и нет нигде Зоровавеля, который восстановил бы его могущество», «Моисей скрывается и Иисус не наследует ему, чтобы ввести в землю обетованную»⁴².

Эти сравнения в негативной форме раскрывают все ту же политическую концепцию, согласно которой упразднение Армянского царства есть результат противозаконного насилия персов и греков, а также неадекватности армянских нахараров; насилию должно быть противопоставлено насилие—мужественная борьба за восстановление своего независимого государства. Для этого необходим свой, армянский Маккавей—могучий и самоотверженный военачальник, который изгонит врага с родной земли, нужен Матафия—для защиты веры отцов, наконец, нужен свой Зоровавель—для восстановления царства и укрепления его могущества.

«История Армении» Мовсеса Хоренаци явилась выражением определенной философско-политической концепции, порожденной теми реальными условиями, которые складывались в 80-х годах V века, в период, когда антиперсидское освободительное движение вырабатывало и свою политическую программу. Восстановление суверенитета страны, утверждение власти исконно армянских княжеских родов—вот основная и ведущая идея, ради обоснования которой были привлечены и древние легенды, и авторитет Библии, и панегирики в честь царей языческой Армении. Свои мысли Хоренаци воплотил в доходчивую историографическую и художественную форму. И в этом одна из причин его большого влияния на средневековую армянскую историографию и социально-политическую мысль.

Хоренаци явился первым армянским мыслителем,

⁴¹ Там же.

⁴² Там же, стр. 213.

который выступил с научной исторической и философско-политической концепцией и тем самым в древнеармянской философии заложил основы социально-политической мысли с ярко выраженными светскими тенденциями.

2. Развитие философской науки и труды Давида Анахта

Интенсивная переводческая деятельность армянских грекофилов-неоплатоников, получавших образование в таких важнейших научных центрах того времени, как Александрия, Афины и Константинополь, имела существенное значение для судеб армянской философской мысли. Благодаря их деятельности христианская апологетика была отеснена на второй план. С конца V века ведущим направлением в области философии становится неоплатонизм, несущий с собой светские идеи, научные философские теории и соответствующую философскую литературу на родном языке.

Переводы сочинений Аристотеля, Филона Александрийского, Порфирия, анонимного комментатора и Платона дали древнеармянским ученым новый мыслительный материал, который как нельзя лучше отвечал требованиям развития светской культуры Армении и в кратчайшие сроки приблизил ее науку к уровню культуры других цивилизованных народов того времени. Созданная грекофильской школой переводная философская литература с ее богатейшей научной терминологией явилась надежной основой для формирования философской науки как таковой. И не случайно наиболее выдающаяся фигура армянской философской мысли—Давид Анахт—вышла именно из этой среды, из рядов неоплатоников-грекофилов, поднявших армянскую философию на новую высоту и придавших ей совершенно новое качество.

В истории древнеармянской философии Давиду Анахту принадлежит выдающаяся роль. Его труды знаменовали собой поворот от церковно-теологического христианского направления армянской философской мысли к светскому, научному направлению, опиравшемуся на античное наследие. Давид, живший в V—VI

веках, своими трудами, а также, несомненно, и преподавательской деятельностью расширил теоретический, идейный кругозор своих соотечественников и оставил глубокий след во всей философской науке средневековой Армении. Наряду с переводами сочинений Аристотеля, Порфирия, Анонима и других античных философов, его труды комментировались, многократно копировались и долгое время использовались в школах и университетах средневековой Армении и как важнейшие философские труды и как обязательная, предусмотренная программой учебная литература. Они не только способствовали формированию философской науки и кристаллизации ее терминологии, но и явились основой длительного существования светской эллинистической струи в армянской средневековой философии.

Несомненно, прав В. К. Чалоян, утверждающий в своей монографии о Давиде Непобедимом, что хотя и Давид был эллинизированным армянином, «его эллинистическая философия настолько переплелась с армянской действительностью и укоренилась в ней, оказывала такое влияние на развитие теоретической мысли в Армении, что следует говорить о Давиде как об армянском мыслителе не только по происхождению, но имея в виду и тот вклад, который он внес своей философией в национальную культуру армянского народа»⁴³.

Дух античного, светского философского мышления, стремление не порывать связей с сокровищницей древнегреческой философии являются одной из важных особенностей, характеризующих творчество Давида. Благодаря его трудам, а также переводам сочинений античных мыслителей философская мысль древней Армении смогла вырваться из тисков христианской теологии и отстоять свою самостоятельность, хотя и подчас предлагала свои услуги крепнущей армянской церкви в ее идейно-догматической борьбе с внутренними и внешними врагами.

Исключительная роль трудов Давида в процессе формирования и дальнейшего развития древнеармянской философии объясняется и тем обстоятельством,

⁴³ В. К. Чалоян, Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946, стр. 83.

что его неоплатонические воззрения шли навстречу процессу эллинизации христианской церкви, наблюдавшемуся в ряде стран Ближнего Востока и бассейна Средиземноморья. Этот процесс в Армении нашел свое отражение как в церковно-догматической литературе, так и в области философии, естествознания, историографии, искусства и других областей духовной культуры. Несмотря на то, что идейные истоки давидовской философии находились в эллинском мире, многие идеи этого мира, будучи привнесены Давидом в армянскую действительность, нашли здесь подходящую почву и переплелись с победившей христианской идеологией. Неоплатонизм Давида не мешал отцам армянской церкви использовать его философию для обоснования армяно-григорианской догматики. Однако значение философии Давида отнюдь не в этом.

Прогрессивное значение неоплатонической философии Давида для Армении VI века заключалось в том, что она клала в основу развития армянской философской мысли светское, античное начало, правда, уже упадочное, в сравнении с эпохой расцвета Эллады, но все же более передовое, чем схоластическая христианская догматика и теология, положенная в основу философии отцов церкви, порвавшей связи с «языческой» философией античности.

Особо следует отметить, что благодаря Давиду в Армении неоплатонизм распространился в той своей разновидности, которую принято называть Александрийской школой неоплатонизма, в отличие от Афинской и Сирийской. Эта школа сыграла положительную роль в сохранении и передаче последующим поколениям, в частности философам раннего средневековья, прогрессивных для данного времени научных тенденций античности. Правда, для Александрийской школы, как и для других течений неоплатонизма, характерно синкретическое сочетание учений Платона, Аристотеля, Пифагора и стоицизма на идеалистической основе. Однако, в отличие от Афинской и Сирийской школ, александрийские неоплатоники много внимания уделяли естествознанию и математике, а в пестром букете неоплатонизма более сильно, чем другие неоплатоники, акцентировали в логическом учении Аристотеля и его гносеологии, в кото-

рых материалистические, научные тенденции проявлялись наиболее отчетливо.

Философская концепция Давида, несомненно, принадлежит к тому этапу неоплатонизма, который господствовал в Александрии в V—VI веках. Ведущими мыслителями этого этапа, кроме самого Давида, были Аммиунус—сын Гермия, Олимпиодор Младший и Элиас (Элий). К ним примыкает и последний видный деятель указанной школы Стефан Александрийский (первая половина VII века). Между Давидом и упомянутыми философами имеется большая идейная общность,ходящая до текстуально совпадающих решений и положений⁴⁴. Благодаря особому интересу, проявляемому этой группой философов к наследию Аристотеля, в частности к его «Органону», у них иногда появляются точки соприкосновения с последователями перипатетизма. Об этом свидетельствуют их комментарии к различным частям «Органона». В этих трудах александрийцы, опираясь также на аристотелевскую гносеологию и логику, ведут последовательную борьбу против различных субъективно-идеалистических и скептических философских учений. Однако исходные неоплатонические установки, стремление всячески согласовать Аристотеля с Платоном и эклектически сочетать их в конечном счете характеризуют адептов Александрийской школы как мыслителей, которые, избежав теургических и мистических увлечений Сирийской и Афинской школ, подготовили «ассимиляцию античных и христианских идей»⁴⁵.

Обратимся теперь к письменному наследию Давида Непобедимого, которое непосредственно связано с процессом становления философской науки в Армении и в то же время является отражением сложных явлений, происходивших на стыке языческой и христианской идеологий.

⁴⁴ См. Я. Манандян, ук. соч., стр. 60. В. Чалоян, *Философия Давида Непобедимого*, стр. 69—71.

⁴⁵ В. П. Зубов, *Аристотель*, стр. 73. См. также R. Vaucourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote. L'école d'Olympiodors*, Etienne d'Alexandrie. Lille, 1941.

* * *

За последние 140 лет европейскими и армянскими учеными был опубликован целый ряд филологических и историко-философских исследований, посвященных его личности и воззрениям. Были изданы также его сочинения, сохранившиеся на древнеармянском и греческом языках. Критические тексты двух сочинений Давида—«Определений философии» и «Толкования Аналитики Аристотеля» мы опубликовали вместе с параллельным русским переводом. Двумя другими его трудами являются «Анализ Введения Порфирия» и «Толкование Категорий Аристотеля». Их критические издания и перевод на какой-либо из живых современных языков ждут своей очереди.

Дошедшее до нас письменное наследие Давида вплоть до последнего времени является предметом споров. Если средневековая традиция приписывала Давиду почти всю философскую литературу V—VII веков, как переводную, так и оригинальную, то филологическая мысль конца прошлого и начала нынешнего столетия, проникнутая духом гиперкритицизма, изъяла из его наследия даже те труды, которые действительно ему принадлежат. Мы имеем в виду «Толкование Аналитики Аристотеля» и «Толкование Категорий Аристотеля», приписанные А. Буссе и Я. Манандяном другому адепту Александрийской школы Элиасу (Элию). В связи с этим, прежде чем перейти к рассмотрению философских воззрений Давида, мы должны будем более обстоятельно, чем в других случаях, рассмотреть вопрос о наследии этого мыслителя и коснуться выводов предыдущих исследователей, необоснованно изъявших из этого наследия важные составные части.

Споры вокруг наследия Давида идут уже без малого лет восемьдесят. За этот период вышел в свет целый ряд исследований и публикаций, значительно продвинувших вперед решение проблемы Давида. Однако здесь все еще имеется ряд неясных моментов и нерешенных вопросов. Меч сомнения продолжает висеть над некоторыми его сочинениями.

Освещению письменного наследия и личности Давида в значительной мере способствовали в начальный период историко-филологические и текстологические

труды европейских ученых К. Неймана, Ф. Конибера и А. Буссе⁴⁶. Следует отметить, что они не задавались целью осветить сущность философских воззрений Давида. Вскоре для исследователей стало ясно, что решение проблемы Давида требует сочетания историко-филологических изысканий с историко-философскими. Эта назревшая задача была поставлена и отчасти решена Я. Манандяном, Н. Адонцем, М. Хостикианом и В. Чалояном⁴⁷, которые, критически рассмотрев наследие Давида, сличив греческие и армянские варианты его трудов, осветили как содержание его философии, так и время жизни и использованные источники, способствовав тем самым уточнению авторских прав Давида, щедро предоставленных ему средневековой армянской традицией.

Историко-филологические исследования Я. Манандяна, основанные на критическом анализе армянских и греческих данных о Давиде, разностороннее изучение текстов, по традиции приписываемых Давиду, и их рассмотрение на широком фоне философии IV—VII веков дали ему возможность приблизиться к окончательному решению вопроса.

В первой своей работе «Проблема Давида в новом освещении», изданной в 1904 году, Я. Манандян выдвинул совершенно новые доводы, противоречащие общепринятым взглядам на наследие Давида, но убедительно показывающие, что среди множества приписываемых ему сочинений его перу принадлежат три философских сочинения—«Определения философии», «Анализ Введения Порфирия» и «Толкование Аналитики Аристотеля». В этом он солидаризуется с выводами английского арме-

⁴⁶ С. F. Neumann, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de David philosophe arménien...*, „Nouveau Journal Asiatique“, t. III, Paris, 1829. F. C. Conybeare, *A collation with the ancient Armenian versions of the Greek text of Aristotle's Categories etc.*, Oxford, 1892. A. Busse, *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, Berolini, 1904.

⁴⁷ Я. Манандян, *Проблема Давида Непобедимого в новом освещении*, Вагаршапат, 1904 (на арм. яз.); его же, *Грекофильская школа*; Н. Адонц, *Дионисий Фракийский и армянские толкователи*, Петроград, 1915; М. Khostikian, *David der Philosoph*, Bern, 1907. В. К. Чалоян, *Философия Давида Непобедимого*, Ереван, 1946.

ниста Ф. Конибера, углубляя их целым рядом новых фактов и текстологических наблюдений. Первые два трактата у исследователей не вызывали никаких сомнений. Сличив тексты этих трех сочинений и показав текстуальные совпадения, общность их стиля и большую идейную близость, Манандян пришел к выводу, что «безусловно Давиду принадлежит и фрагмент «Толкования Аналитики Аристотеля», состоящий из 14 глав»⁴⁸.

К этому же вопросу он вернулся через 24 года в другой своей работе «Грекофильская школа и этапы ее развития» (Вена, 1928). Констатировав тот факт, что труды Давида, за исключением «Толкования Аналитики», дошли до нас и в греческом, и в древнеармянском вариантах, Я. Манандян на основе скрупулезного филологического анализа пришел и к другому интересному выводу. Он установил, что оригинальным языком этих сочинений является греческий, а древнеармянские тексты представляют собой перевод с греческого. При этом Я. Манандян определил три различные группы в грекофильских переводах V—VII веков, труды Давида отнес к третьему этапу переводческой деятельности армянских грекофилов, который, согласно предложенной им периодизации, приходится на последнюю четверть VI и начало VII веков. Он установил также, что Давид является учеником александрийского философа Олимпиодора Младшего и что свои труды он написал в конце V и в первой половине VI века. По возвращении в Армению, следует полагать, Давид возглавил грекофильскую школу и своей преподавательской деятельностью способствовал распространению философии неоплатонизма.

Однако в этой второй работе Я. Манандян пересмотрел свою прежнюю точку зрения и подверг сомнению принадлежность «Толкования Аналитики» творчеству Давида⁴⁹, в то же время попытался приписать данное произведение перу Элиаса (Элия), другого адепта Александрийской школы того же VI века. Изменение позиции Я. Манандяна не было подкреплено убедительными доводами. Оно вытекало из необоснованных предположений немецкого ученого Адольфа Буссе, издавшего гре-

⁴⁸ Я. Манандян, *Проблема Давида...*, стр. 10.

⁴⁹ См. Я. Манандян, *Грекофильская школа...*, стр. 59—67.

ческий текст «Толкования Категорий Аристотеля», который и это произведение на основе сомнительных аргументов приписал тому же Элиасу⁵⁰ вопреки текстовым данным и содержанию трактата.

Рассмотрим доводы А. Буссе и Я. Манандяна, дабы внести ясность в вопрос о философском наследии Давида.

«Толкование Аналитики Аристотеля» дошло до нас лишь в древнеармянской версии. Хранящиеся в Матенадаране и зарубежных коллекциях списки прямо указывают, что данное сочинение написано «Непобедимым философом Давидом». Однако, если учесть, что здесь опять-таки могла сказаться древнеармянская традиция, приписавшая Давиду множество философских трудов, то следовало найти и другие доказательства в пользу его авторства. Именно это и было сделано в свое время Я. Манандяном, показавшим, что между «Толкованием Аналитики», с одной стороны, и бесспорно принадлежащими Давиду «Определениями философии» и «Анализом Введения Порфирия», с другой,—имеется такая стилистическая и идейная общность, что авторство Давида в отношении «Толкования Аналитики» не вызывает сомнений. Я. Манандян подтвердил этот свой вывод множеством прямых текстуальных совпадений в указанных трех трудах. Мы со своей стороны дополнили эти наблюдения целым рядом буквально совпадающих и идентичных по содержанию мест.

Однако против своих же убедительных и подкрепленных фактами заключений Я. Манандян выдвинул затем один-единственный довод и попытался взять под сомнение авторство Давида. Что это за довод и насколько он силен, что может противостоять многочисленным фактам?

В «Грекофильской школе» Я. Манандян пишет: «В своем предисловии к «Анализу Введения» (гл. 4, стр. 263) Давид ставит вопрос о том, «к какой части философии относится предстоящий труд», т. е. Введение Порфирия. «И следует знать,—говорит он (т. е. Давид),—что предстоящий труд относится к логической части философии. А этот [вопрос]—является ли логика частью философии или ее орудием—мы изучим в Категориях Аристотеля».

⁵⁰ Eliae in Porphyrii Isaçogen et Aristotelis Categorias commentaria, ed. A. Busse, Berolini, 1900, pp. 107—255.

«гориях Аристотеля». Тот же вопрос ставит и Элиас, однако он обещает также рассмотреть вопрос в толковании не Категорий, а Аналитики... И вот, пространное объяснение—является ли логика частью или орудием философии—имеется в армянском переводе «Толкования Аналитики», гл. 3 и 4, стр. 564—569 (по венецианскому изд. 1833 г.—С. А.). Это обстоятельство показывает, что данное толкование скорее можно приписать Элиасу, чем Давиду⁵¹.

Этот единственный довод Я. Манандяна, берущий под сомнение авторство Давида в отношении «Толкования Аналитики», имеет ряд изъянов.

Во-первых, отступление Я. Манандяна от своей прежней позиции вытекает из предположения А. Буссе, который при издании новооткрытых греческих текстов комментариев к «Введению» Порфирия и «Категориям» Аристотеля, приведя тот же единственный аргумент, что якобы Давид не выполняет своего обещания, приписал их Элиасу. Между тем все без исключения греческие рукописи называют автором изданного А. Буссе комментария к «Категориям» только и только Давида: Ἐξήγησις τῶν περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ τοῦ θεωρητικώτατου φιλοσόφου. Точно такие же заглавия с дословным характерным указанием ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ имеют греческие тексты и других сочинений Давида—«Анализ Введения Порфирия» и «Определения философии».

Во-вторых, в вышеприведенной цитате слова «мы изучим в Категориях Аристотеля», вне всякого сомнения, говорят о том, что он написал толкование к «Категориям». Это указание, данное слушателям-ученикам и читателям, ни в коем случае не может относиться к самим «Категориям», так как в них нет и намека на решение затронутого вопроса—является ли логика частью философии или ее орудием. Ясно, что Давид отсылает читателя к своему толкованию или комментарию «Категорий». Об этом он говорит не только в указанном месте, но еще в пяти других случаях в ходе изложения своего «Анализа Введения Порфирия»⁵².

⁵¹ Я. Манандян, ук. соч., стр. 66—67.

⁵² См. Давид Непобедимый, Соч., Венеция, 1833, стр. 257, 262—263, 269, 290, 325—326.

В-третьих, обещание Давида рассмотреть затронутый вопрос в упомянутом «Толковании Категорий» вовсе не исключает, что к данному вопросу он мог обратиться и в другой своей работе, а именно в «Толковании Аналитики», поскольку предметом исследования в толкованиях «Категорий», «Аналитики» и «Введения» являются вопросы логики, причем весьма близкие, а подчас и одинаковые. Подобные возвращения к разбору одних и тех же положений в различных трудах Давида характерны для его стиля и являются особенностью его метода преподавания.

В-четвертых, вместо того, чтобы заняться поисками—как выполняет Давид свое обещание, данное в «Анализе Введения Порфирия», и есть ли в издаваемых им давидовских комментариях к «Категориям» Аристотеля разбор вопроса: «является ли логика частью философии или ее орудием», А. Буссе проникся недоверием к указаниям греческих рукописей и произвольно, исходя лишь из своего предположения, изменил заглавие труда, приписав его Элиасу.

Не проверив указаний и ссылок Давида, А. Буссе и Я. Манандян утверждают, что поскольку в этих комментариях к «Категориям» нет обещанного рассмотрения вопроса, а он рассматривается якобы лишь в «Толковании Аналитики», то, следовательно, Давид, вопреки указаниям рукописей, не является автором «Толкования Категорий», а Элиас, также вопреки рукописям, объявляется автором и «Толкования Аналитики». В результате оба сочинения—«Толкование Категорий» и вслед за ним «Толкование Аналитики»—изымаются из наследия Давида и приписываются Элиасу.

Между тем даже беглое ознакомление с содержанием «Толкования Категорий» показывает, что основной и единственный довод А. Буссе и Я. Манандяна, направленный против авторства Давида, не имеет под собой почвы. Как в армянском, так и в греческом текстах комментария к «Категориям», неправоммерно приписанного Элиасу, мы видим, как Давид четко выполняет свое обещание и обстоятельно рассматривает вышеуказанный вопрос в ряде глав своего труда. Во многих местах комментария к «Категориям» он довольно пространно говорит о том, что логика является и составной частью философии, и ее орудием.

Приведем лишь некоторые из ответов Давида по затронутому вопросу:

«Разделение самоочевидных реальных вещей производится согласно разделению философии. Ибо как философия делится на три части: на теорию, практику и логику, так и самоочевидные реальные вещи; одни из них бывают теоретическими (умозрительными), другие—практическими, третьи—логическими. И каждая из них [в свою очередь] делится на три части, ибо теоретическая [часть философии] делится на физику, математику [и] теологию; а практическая—на этику, экономику и политику; а логическая [часть философии]—на то, что [изучается] до [логических] средств, на эти самые средства (приемы) и на то, что подчиняется этим приемам»⁵³.

Затем, продолжая добросовестно выполнять свое обещание, Давид подробно говорит о том, что будучи частью философской науки, в то же время «логика является орудием философии» и раскрывает перед читателем содержание подобной характеристики:

«И следует знать, что логика является орудием философии, ибо подобно тому, как плотничное мерило служит нуждам плотника, устанавливая прямое и кривое, а отвес—каменщика, определяя неправильную и ровную [кладку], так и логика, будучи орудием философии, разграничивает друг от друга ложь и истину, зло и добро, дабы мы не мыслили ничего ложного и не творили бы зла»⁵⁴.

Это же положение философ пространно излагает и в других местах⁵⁵ и таким образом полностью выполняет свое обещание, данное в «Анализе Введения». Более того, Давид в «Анализе Введения» берет на себя и не-

⁵³ «Երկնութիւն ստորոգութեանց Արիստոտէլի, ընծայակ Երիասի իմաստասիրի», էջ 14—15. „Eliæ in Aristotelis Categorias commentarium“, p. 115 („Толкование Категорий Аристотеля, приписываемое философу Элиасу“, СПб., 1911, стр. 14—15, на древнеарм. яз.).

⁵⁴ Там же, стр. 17—18 древнеарм. текста; стр. 116—117 греч. текста. Эти же положения повторяются в его «Анализе Введения Порфирия», стр. 263, и в «Толковании Аналитики Аристотеля», стр. 558—559, 566 венецианского издания 1833 г.

⁵⁵ Там же, стр. 20—22 древнеарм. текста, стр. 118—119 греч. текста.

сколько других обязательств подробнее рассмотреть тот или иной вопрос в «Толковании Категорий», и все свои обещания с педантичной точностью выполняет. Остается лишь удивляться, что ни А. Буссе, ни Я. Манандян не заметили их и без каких-либо веских оснований, вопреки сообщениям рукописей, изъяли «Толкование Категорий» из числа сочинений Давида, а Я. Манандян, углубив эту ошибку, изъял рикошетом и «Толкование Аналитики»⁵⁶.

Прямые указания Давида и его ссылки на другую свою работу, а именно на «Толкование Категорий», находят полное подтверждение в соответствующих местах этого труда и свидетельствуют о том, что приписанное Элиасу «Толкование Категорий» принадлежит Давиду Непобедимому. Основной довод как А. Буссе, так и Я. Манандяна о том, что его обещание не находит подтверждения в «Толковании Категорий», направленный против авторства Давида, повисает в воздухе при совместном рассмотрении указанных нами фактов.

Сам Я. Манандян в последней своей работе, посвященной грекофильской школе, правда, проявляет понятную осторожность. Он, видимо, чувствовал шаткость своего тезиса, опирающегося на единственный, причем, как мы видели, непроверенный факт, на основе которого из наследия Давида были изъяты и «Толкование Аналитики», и «Толкование Категорий». Именно поэтому свои рассуждения по этому вопросу он завершает следующими словами: «Однако этот единственный факт хотя и является некоторым основанием для того, чтобы приписать «Толкование Аналитики» Элиасу (вопрос о принадлежности «Толкования Категорий» Элиасу он считал уже решенным.—С. А.), но для подтверждения этого предположения необходимы и другие данные, которые, возможно, будут найдены в греческих рукописях философских сочинений»⁵⁷.

Как мы видим, «этот единственный факт» оборачивается против Элиаса, а указания всех греческих рукописей о том, что «Толкование Категорий» принадлежит Давиду, подтвержденное указанными нами фактами, заслуживает доверия. Поскольку с этим было связано и отчуждение «Толкования Аналитики» в пользу того же Элиаса, то, разумеется, отпадает и это ничем не подтвержденное сомнение, высказанное Я. Манандяном относительно и данного произведения Давида.

Как известно, Я. Манандян отождествлял Элиаса с Олимпиодором Младшим, учителем Давида, считая, что Элиас—это христианское имя Олимпиодора⁵⁸. В «Определениях философии» Давид дважды упоминает имя своего учителя Олимпиодора и приводит его слова из «Толкования Введения Порфирия»⁵⁹. Это последнее сочинение А. Буссе также приписал Элиасу и издал вместе с «Толкованием Категорий».

Доводы Я. Манандяна в пользу тождества Элиаса и Олимпиодора в основном приемлемы. Однако, основываясь на вышеуказанных цитатах из Давида, касающихся лишь «Толкования Введения» Олимпиодора, он распространил свой вывод и на «Толкование Категорий», принадлежащее Давиду. И если «Толкование Введения» Олимпиодора считалось утерянным⁶⁰, то его «Толкование Категорий» сохранилось и отдельно издано тем же самым А. Буссе⁶¹. Мало вероятно, чтобы Олимпиодору принадлежало два «Толкования Категорий». Против этого говорит как простая логика, так и прямые ссылки Давида на свой труд, посвященный «Категориям». И поэтому мы считаем, что предположения Я. Манандяна относительно авторства Олимпиодора, подтвержденные соответствующими местами из «Определений философии» Давида, касаются лишь «Толкования Введения», считавшегося утерянным и ныне нашедшего своего

⁵⁶ Там же, стр. 47—52.

⁵⁹ См. **Давид Непобедимый**, Определения философии, стр. 143 и 164 венецианского издания 1833 г.

⁶⁰ **K. Krumbacher**, Geschichte der byzantinische Literatur, München, 1897, S. 432.

⁶¹ Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentarium, ed. A. Busse, Berolini, 1902.

⁵⁶ Подробнее об этом см. наше Предисловие к «Толкованию Аналитики Аристотеля» Давида Непобедимого, Ереван, 1967 стр. 21—23, а также отдельную статью «Наследие Давида Непобедимого в новом освещении», «Вестник Матенадарана», Ереван, 1969, № 9, стр. 9—18.

⁵⁷ **Я. Манандян**, ук. соч., стр. 67.

подлинного автора—Олимпиодора Младшего. Что же касается «Толкования Категорий», приписанного Элиасу, то оно, как было показано нами, должно принадлежать перу Давида.

В связи с отождествлением Элиаса с Олимпиодором в свою очередь вновь выплывает наружу вопрос об авторе «Толкования Аналитики». Как мы уже отметили, Элиас-Олимпиодор в «Толковании Введения» обещает вернуться к вопросу о характере логики при разборе «Аналитики» Аристотеля. Это обстоятельство могло бы служить некоторым основанием для предположения, что он также написал комментарий к «Аналитике». Однако этот труд, если только он был написан, либо утерян, либо еще не обнаружен, ибо имеющийся в нашем распоряжении текст «Толкования Аналитики», дошедший до нас лишь на древнеармянском языке и носящий имя Давида, невозможно приписать творчеству Олимпиодора еще вот по какой причине.

Подвергнув сомнению авторство Давида, но в то же время выдвинув законный вопрос о тождестве Олимпиодора и Элиаса, Я. Манандян упустил из виду немаловажный факт, отмеченный им самим в своей первой работе—«Проблема Давида Непобедимого в новом освещении». Мы имеем в виду упоминание в «Толковании Аналитики» имен александрийских философов Евтокия (Евтоция) и Александра. Дело в том, что в этом своем труде Давид ссылается на «Толкование Введения» Евтокия, который вместе с Олимпиодором Младшим учился у Аммония, сына Гермия, а также использует комментарий философа Александра, который в свою очередь пользовался трудами вышеупомянутого Евтокия Аскалонского. Таким образом, Александр, по правильному заключению Я. Манандяна, должен быть представителем второго поколения александрийских философов и современником-соучеником Давида⁶². И если это так, то невозможно «Толкование Аналитики» приписать Элиасу-Олимпиодору, как это делает Я. Манандян во второй своей работе⁶³, ибо Олимпиодор и Евтокий, разумеется, не могли пользоваться трудами своих учеников—Давида

⁶² См. Я. Манандян, Проблема Давида Непобедимого... стр. 28.

⁶³ См. Я. Манандян, Грекофильская школа..., стр. 65 и 67.

и Александра, а наоборот, Александр и Давид вполне закономерно могли и должны были использовать наследие своих учителей.

Давид Непобедимый использованием в своих трудах сочинений александрийских философов и упоминанием их имен (Аммония, Олимпиодора, Евтокия и Александра) дает исследователю возможность установить преемственность между различными поколениями Александрийской школы неоплатонизма и решить вопрос об авторстве ряда трудов, созданных представителями этой школы на различных этапах ее деятельности, в том числе и своих собственных трудов. В этом отношении весьма характерны данные, содержащиеся в его «Толковании Аналитики». Для написания этого труда Давид использует сочинения александрийских философов предыдущих поколений вплоть до своего времени, но больше всего обращается к своим собственным сочинениям: «Определениям философии», «Анализу Введения» и «Толкованию Категорий». Еще Я. Манандян указывал на эту особенность «Толкования Аналитики»⁶⁴. Он даже разыскал и поставил рядом общие места и текстуально совпадающие отрывки, имеющиеся между «Толкованием Аналитики» Аммония⁶⁵ и «Толкованием Категорий» Олимпиодора⁶⁶, а также с тремя трудами самого Давида⁶⁷. Добавим к ним упоминаемые Давидом, но не дошедшие до нас комментарии Евтокия Аскалонского и Александра, и получится следующая картина.

В «Толковании Аналитики» Давида использованы труды старейшего поколения александрийских философов, наставника его учителей—Аммония, затем труды старшего поколения, его непосредственных учителей—

⁶⁴ Там же, стр. 61—65.

⁶⁵ Ammonii in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium, ed. M. Wallies, Berolini, 1890. CAG, vol. 4, pars VI, pp. 2, 6, 31.

⁶⁶ Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentarium, ed. A. Busse, Berolini, 1902. CAG, vol. XII, pars I, pp. 14, 18, 24.

⁶⁷ Давид Непобедимый, ук. соч., стр. 132—133, 185—186, 191, 202, 214 и др. Анализ Введения, стр. 259—260, 263, 271, 304 и др. Толкование Категорий, приписываемое Элиасу, стр. 17, 18, 21, 40 и др.

Олимпиодора и Евтокия, затем среднего поколения, то есть поколения старших учеников—Александра и, наконец, собственные давидовские сочинения. При этом, весьма примечательно, наиболее обильная часть текстуальных совпадений и идентичных мест между интересующим нас «Толкованием Аналитики» и другими указанными сочинениями приходится на труды самого Давида—на «Определения философии», «Анализ Введения», а также «Толкование Категорий», неправомерно приписанное издателями Элиасу-Олимпиодору.

Эти текстуальные совпадения и точные, поименные указания самого Давида убедительно говорят о том, что Давид хронологически идет после упомянутых философов, что он является одним из последних представителей Александрийской школы и поэтому имел возможность использовать труды своих предшественников и старших современников. А это, разумеется, немаловажный факт, говорящий в пользу Давида и против Элиаса-Олимпиодора. И если на минуту принять предположение Я. Манандяна о том, «что данное толкование скорее можно приписать Элиасу, чем Давиду», то получится весьма странная картина: окажется, что Элиас-Олимпиодор пользуется трудами не только своего сотоварища Евтокия, но и сочинениями своих учеников Александра и Давида, что не только маловероятно, но и исключается вовсе.

Таким образом, использование в «Толковании Аналитики» трудов Евтокия и Александра, а также самого Давида говорит против авторства Элиаса-Олимпиодора. В то же время это лишний раз говорит о том, что данное толкование должно принадлежать Давиду, как одному из представителей младшего поколения Александрийской школы.

Итак, исходя из вышеизложенного, мы считаем, что довод Я. Манандяна против авторства Давида в отношении «Толкования Аналитики» не подтверждается фактическими данными. Авторство Давида невозможно взять под сомнение или отвергнуть с помощью «Толкования Категорий», изданного А. Буссе и Я. Манандяном. Наоборот, последний труд дает целый ряд новых данных, говорящих о том, что и этот труд без основания приписан перу Элиаса-Олимпиодора и должен принадлежать Да-

виду, как об этом говорят все греческие рукописи (единственная древнеармянская рукопись «Толкования Категорий», изданная Я. Манандяном, дефектна в начале и конце, она не имеет заголовка, и поэтому указания греческих рукописей, как идентичные заглавиям других трудов Давида в их греческих вариантах, следует считать достоверными).

Олимпиодор и Давид, каждый в отдельности, имеют самостоятельные труды, посвященные «Введению» Порфирия и «Категориям» Аристотеля. Их тексты сохранились и свидетельствуют о том, что изданный А. Буссе текст «Толкования Введения», приписанный Элиасу, принадлежит Олимпиодору, если не отождествлять этих двух имен, тогда как «Толкование Категорий», изданное тем же А. Буссе под именем Элиаса, принадлежит Давиду. «Анализ Введения» Давида, как и его «Определения философии» давно известны ученому миру в их греческих и древнеармянских вариантах и не вызывают сомнений.

Таким образом, критический анализ дошедших до нас философских текстов в свете вышеизложенных фактов и аргументов дает право внести существенные поправки в вопрос о наследии Давида Анахта и констатировать, что его перу принадлежат четыре произведения:

1. «Определения философии»,
2. «Анализ Введения Порфирия»,
3. «Толкование Категорий Аристотеля»,
4. «Толкование Аналитики Аристотеля».

Изучение и оценка философии Давида и его мировоззрения в целом должны опираться на эти четыре произведения, как бесспорно принадлежащие одному и тому же мыслителю, внесшему своими трудами огромный вклад в развитие древнеармянской философской науки.

Наследие Давида, однако, не могло ограничиваться четырьмя вышеуказанными сочинениями. Ему, по всей вероятности, должны принадлежать и другие, пока что не известные или не идентифицированные произведения. Мы имеем в виду, в частности, труды, затрагивающие вопросы философско-теологического и догматического характера, к которым обращались почти все философы V—VI веков. Было бы странным, если такой крупный мыслитель, как Давид, в отличие от своих и предшест-

венников и преемников, замыкался бы в рамках сугубо научно-философских вопросов и в какой-то мере не откликнулся на те ожесточенные споры диофизитов и монофизитов, которые имели место в греческой, армянской и сирийской церковной среде, а в его родной стране являлись причиной натянутых отношений между отдельными епархиями и целыми провинциями. Мы думаем, что разыскания в этом направлении могут оказаться безуспешными.

3. Характер и система воззрений Давида

Какие же новые идеи и концепции привнес неоплатонизм в древнеармянскую философию? Какими новыми отраслями обогатил Давид философскую науку древней Армении?

Наследие Давида охватывает почти все отрасли философии того времени—онтологию, гносеологию, учение о душе (психологию), логику, эстетику и этику. Следует сказать, что все они в той или иной мере затронуты у предшествовавших армянских мыслителей—Маштоца, Езника, Егишэ, Давида Керакана, Мовсеса Хоренаци. Однако существенное отличие Давида Анахта от них заключается в том, что в каждой отрасли философской науки он превзошел своих предшественников как по уровню профессиональной научной постановки освещаемых проблем, так и по их охвату и объему, не говоря уже о принципиально иных исходных установках по сравнению с последователями апологетической философии—Маштоцем, Езником и Егишэ.

Философская концепция Давида сформировалась в Александрийской школе неоплатонизма. Как мы уже отмечали, александрийцы большое внимание уделяли вопросам логики и гносеологии, испытывая заметное влияние перипатетизма, чем и объяснялись их материалистические тенденции в решении ряда гносеологических и логических проблем.

Следует отметить и другую характерную особенность философии Давида—ее роль как посредника и примирителя между языческой наукой и христианской идеологией. Давид, выросший как философ в Александрийской

неоплатонической школе, которая стремилась примирить и слить античную философию с христианством, в армянской действительности импонирует той части феодального общества, которая и после принятия христианства не хотела отвернуться от античной науки и хотела дополнить христианскую литературу языческой ученостью. В этом отношении вся деятельность эллинофильской школы шла навстречу этой социальной и идеологической потребности, вооружая армянских идеологов и церковных деятелей философскими и иными достижениями античной науки в их борьбе против ассимиляторской политики завоевателей—персов и византийцев.

Восприятию и распространению философии Давида способствовал идеалистический синкретизм его неоплатонических воззрений, импонирующий не только идейным устремлениям господствующей светской части армянского феодального общества, но и в некоторой степени нуждам победившего христианского вероучения.

Первое, что бросается в глаза при сопоставлении Давида Анахта с предшествовавшими армянскими мыслителями, это высокий профессионализм и ярко выраженная светская направленность его философии, не зависящие от церковно-догматических и религиозных требований. В этом отношении к нему приближается лишь Мовсес Хоренаци и Давид Керакан, т. е. его предшественники по грекофильской школе, но и то лишь в тех областях теоретической мысли, которые не составляли основного русла их научных интересов: историк и переводчик Мовсес Хоренаци—в области социально-политической мысли и эстетики, а грамматик Давид Керакан—в области той же эстетической мысли.

Давид Анахт выступает в древнеармянской философской мысли как первый ученый, который определил круг проблем, входящих в философию как науку, дал четкую дефиницию этой науки, в то же время установив ее задачи и цель, то есть сделал то, что давно назрело, но не было предпринято ни одним из его предшественников. Подобный подход к философии оказался чрезвычайно плодотворным не только для самой философии, приобретшей собственное лицо, но и для других отраслей знания, ибо ставил в повестку дня вопрос о классификации наук и об их отношении к философии, опреде-

лял круг вопросов и задачи той или иной отрасли науки в общей системе знания.

С этой точки зрения наиболее важным трудом среди четырех сохранившихся произведений Давида Анахта является его трактат «Определения философии». Содержащаяся в нем критика агностицизма и субъективно-идеалистического скептицизма дала возможность Давиду сделать главным и центральным вопросом трактата проблему дефиниции философии, а в связи с этим, отвергая мнения древних скептиков и релятивистов, доказать не только возможность познания мира, но и необходимость этой науки для достижения интеллектуального и морального совершенства.

Согласно духу своей синкретической философии, Давид выдвигает шесть определений философской науки, заимствованных им у классиков античной философии— Пифагора, Платона и Аристотеля. Основой этих определений, о которых мы скажем несколько позже, является методологический принцип познания, заключающийся в четырех вопросах: 1) Существует ли сущее? 2) Что есть сущее? 3) Какова сущность сущего? 4) Для чего существует сущее?⁶⁸

Выдвигая эти вопросы с целью найти дефиницию философской науки, Давид придает им самое широкое значение и отталкивается от них для постановки и решения также онтологических и гносеологических проблем. Согласно его методологическому принципу, сперва должен быть исследован вопрос о бытии объекта, а затем, если дается положительный ответ, ставится вопрос о рассмотрении его качественной стороны. Давид считает, что все мыслимое может быть разделено на три части: первое—это вещи, не имеющие реального существования, как, например, мифические существа—козлоолень и аралез, «их создает наше мышление». Затем идут вещи, имеющие существование, из коих одни имеют сомнительное бытие, «как надзвездное небо и антиподы, так как мы сомневаемся—существуют ли таковые или нет», и другие вещи, имеющие несомненное бытие, на-

⁶⁸ См. Давид Анахт (Непобедимый), Определения философии. Сводный критический текст, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии С. С. Аревшатяна, Ереван, 1960, стр. 3.

пример, человек, лошадь, дерево, камень и т. п.—как чувственно постигаемое бытие⁶⁹, и бог—как умопостигаемое бытие⁷⁰.

Основной вопрос философии в онтологическом аспекте Давид решает с позиций объективного идеализма. Бог, согласно ему, это «умопостигаемое несомненное бытие», он есть начало и причина всего сущего, вершина умопостигаемых сущностей, он есть творец всей природы, первичный по отношению к ней, как к своему созданию, этому чувственно постигаемому несомненному бытию. Давид придерживается космологического доказательства бытия бога, выдвинутого Аристотелем. Он пишет: «Хотя и божественное само по себе непознаваемо, однако, созерцая его творения и создания, а также упорядоченное движение мира, мы постигаем творца посредством мышления и умозрения. Незримое легко познается через то, что зримо»⁷¹. Бог, по Давиду, это бессмертное и бестелесное высшее сущее, находящееся вне времени и пространства, первый двигатель, неизменная и неподвижная причина всякого движения, сильное познание которой является высшей задачей философа. Весьма характерно, что Давид не разделяет неоплатоническую идею о непосредственном созерцании бога. В этом сказались влияние Александрийской школы неоплатоников, которые в целом ряде проблем придерживались перипатетических решений. Давид, как и другие адепты этой школы, в целом не вышел за рамки неоплатонизма, и вполне понятно, что бог остается для него высшей и конечной целью познания. Однако, поскольку бог в сущности непосредственно непознаваем, постольку и познание природы, как его творения, становится необходимостью, ибо нет другой возможности постигнуть его творца.

Давид придерживается концепции, согласно которой постижение бога возможно лишь при постепенном, последовательном восхождении от простых материальных творений через постижение бестелесных форм вещей к нематериальным сущностям. Начальной стадией этого восхождения является познание мира вещей, которые

⁶⁹ Там же, стр. 3—5.

⁷⁰ Там же, стр. 17.

⁷¹ Там же.

имеют «материальное бытие по предмету и по мысли»⁷², т. е. вещей, существование которых и их постижение человеком немислимо без их материального субстрата, тела. Эта стадия образует чувственную ступень познания, без которой вообще невозможно познать мир. Здесь постигается лишь то, что доступно ощущениям.

Однако познание не может ограничиться чувственной стадией. Опираясь на нее, мысль поднимается на следующую, вторую ступень, на которой совершается постижение форм, имеющих «материальное бытие по предмету и нематериальное—по мысли»⁷³. На этой стадии, по Давиду, происходит познание образов материальных вещей, абстрагированных от их субстрата, материи. При мысленном воспроизведении формы или образа предмета, как нематериального бытия, к ним не примышляется ничего вещественного. По своему содержанию формы материальны, ибо они не могут существовать без материи, как, например, треугольник или квадрат, «они пребывают или в камне, или в дереве, или в какой-либо другой вещи»⁷⁴. Но при их воспроизведении в мысли они, формы, воспринимаются без их материи, подобно тому, как воск отпечатывает на себе знаки перстня, не принимая от него ничего от самого вещества перстня. На этой стадии совершается переход от чувственного к рациональному познанию.

Последней, третьей стадией является познание сущностей, которые нематериальны «и по предмету, и по мысли, как бог, ангел, разум, душа»⁷⁵. Они недоступны чувственному восприятию и поддаются лишь разумному познанию.

Таким образом, согласно Давиду, познание начинается с постижения вещей, материального сущего и, проходя через стадию постижения нематериальных форм, завершается познанием абсолютно нематериального сущего, божественного бытия.

Соответственно этим трем стадиям познания Давид ставит вопрос о необходимости последовательного изучения наук, вначале физики (естествознания), зани-

⁷² Там же, стр. 123.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же.

мающегося изучением мира материальных вещей, затем математики—науки об абстрактных формах и символах материальных тел и их отношений, а затем лишь теологии (или метафизики), занимающейся постижением нематериального мира. Ссылаясь на Платона и Аристотеля, Давид утверждает, что невозможен непосредственный переход от познания материальных сущностей к постижению божественного, нематериального бытия. Именно поэтому, говорит Давид, необходимо пройти через вторую стадию, стадию постижения абстрактных форм и символов, подготавливающую разум к постижению целиком нематериального бытия—бога⁷⁶.

Космологическое доказательство бытия бога, утверждение божественного бытия через познание творения бога—природы приводит Давида не только к признанию реальности окружающего человека мира вещей и явлений, этого «несомненного бытия», не зависящего от его мышления, но и к утверждению возможности и необходимости познания этого бытия.

Вопрос о возможности познания мира, как и возможностей познания вообще, особенно остро ставится Давидом в связи с проблемой дефиниции философии, вопрос, который не ставился ни одним из предшествующих армянских мыслителей. И особенно ценно, что определение науки философии и доказательство познаваемости мира у Давида вытекает из последовательной критики агностицизма.

Давид в своем трактате последовательно вскрывает несостоятельность утверждений агностиков и релятивистов, скептиков и софистов, отвергающих возможность познания мира и в связи с этим право философии на существование. К числу этих мыслителей относится в первую очередь скептик Пиррон, против последователей которого Давид направляет острие своей критики. Затем следуют Кратил, основоположник античного релятивизма и главный источник пирроновского агностицизма, и софист Горгий, имен которых Давид не упоминает, но подробно разбирает и отвергает их точки зрения.

Доказывая возможность познания сущего, Давид вместе с тем доказывает возможность и правомерность существования науки о сущем—философии. Предметом

⁷⁶ Там же, стр. 125.

философского познания являются, с одной стороны, отдельные вещи, единичное сущее, а с другой—всеобщее и неизменное. Именно в том и сила познания, что через определение вещей и понятий оно может идти от единичного к всеобщему и, наоборот, от всеобщего к единичному сущему. Сущее, действительно, находится в движении и изменении, как утверждают последователи Кратила, но это не дает основания для релятивистских и скептических выводов о возможностях познания, ибо наука о сущем, «философия относится не к частному, которое находится в состоянии течения и движения, а к общему, которое не изменяется и всегда бывает одним и тем же»⁷⁷. Предметом философского познания является то общее в вещах, что не подвергается изменению в процессе их постоянного движения. Именно через познание движения и изменения всего сущего философия может постичь то, что образует неизменную сущность вещи, то есть прийти к определению вещи как таковой.

Давид полемизирует с мыслителями, отвергавшими возможность философского познания ссылками на то, что источником всякого знания является чувственное восприятие. А если это так, то и составные части философии—естествознание, математика и теология, выходящие, по их мнению, за рамки чувственного познания, не могут быть источником достоверного знания. И поскольку за частями философии отвергается возможность познания, то и философия, состоящая из этих частей, не может быть признана наукой, обладающей возможностью постижения мира.

Изложив воззрения своих противников, Давид переходит к их опровержению. Во-первых, он отвергает правомерность ограничения познания лишь чувственной ступенью. Человеческая мысль на всех трех стадиях познания, при постижении вещей, форм и бестелесных божественных сущностей, пользуется и ощущениями и разумом, как своими орудиями. Каждой стадии соответствует отдельная часть философии, и их невозможно изъять из состава философской науки никакими ухищрениями, ибо они основаны на познавательных способностях человека и соответствующих им отраслях наук. Философия объединяет их и, отвлекаясь от частных,

⁷⁷ «Определения философии», стр. 13.

занимается познанием всеобщего, постижением неизменной сущности вещей и явлений.

Давид остроумно отвергает стремление последователей агностицизма упразднить философию, говоря, что для этого агностикам необходимо привести доказательства, а это уже значит прибегнуть к услугам самой упраздняемой науки, ибо «матерью доказательства» является философия, ее составная часть и орудие—логика. Упраздняющий философию волей-неволей должен философствовать, чтобы доказать свою мысль, и тем самым, даже отказывая философии в праве на существование, прибегает к ней и доказывает, что она существует.

4. Классификация наук и дефиниция философии

Для того чтобы найти определение философии как науки, дать ее дефиницию, Давид предпринял очень важный для средневековой армянской науки шаг. Он систематизировал все отрасли знания своего времени и выдвинул стройную классификацию наук, которая легла в основу средневекового образования и способствовала кристаллизации различных отраслей знания и научно-теоретической мысли в целом.

Исходя из классификации наук, предложенной Аристотелем, Давид делит все человеческое знание на практические и разумные искусства. Практическое искусство, куда входят различные ремесла и искусства, как, например, плотничество, кузнечное дело, живопись, скульптура, практическая медицина, каменотесное и строительное ремесло и т. д. и т. п.—одним словом, все виды исполнительского искусства и ремесла, не требующие изысканий и теоретизирования, но обходящиеся механически воспринимаемым опытом и навыками, не являются науками. Они пользуются готовыми теоретическими положениями, разрабатываемыми философией, ее составными частями, и без рассуждений, не вникая в их суть, «принимая на веру», осуществляют на практике. Ремесленник, мастер, вообще представитель практического искусства, лишь применяя эти положения, уже «ничего не говоря и не познавая»⁷⁸, может изготовить стул, саблю, статую и т. п. Точно так же практический

⁷⁸ Там же, стр. 97.

врач, «не зная причин, почему [элементов человеческого тела] всего четыре, без сомнений заимствует это у философии и украшает свое искусство»⁷⁹.

Классификация наук у Давида начинается с рассмотрения «разумного» или «умозрительного» искусства в целом, как необходимый этап для рассмотрения вопроса о дефиниции философии. Он строит сложную, многоступенчатую систему, охватывающую все известное теоретическое знание своей эпохи. Его дифференциация начинается с деления низшей ступени, восходящей по ступеням к философской науке. Это, в первую очередь, грамматика, затем риторика, рассматриваемые им как необходимые предварительные науки, после овладения которыми следует третья ступень этого низшего ряда классификации—логика (или диалектика, в древнем понимании). Согласно Давиду, эта третья ступень уже является составной частью философии и одновременно ее орудием. Таким образом первое разделение наук через начальную ступень философии—логику—связывается со вторым, высшим делением, где выступает уже сама философская наука, разделяющаяся на три наиболее общие части—высшую формальную логику, теоретическую и практическую философию. Каждая из них в свою очередь делится соответственно на три части, или на три отдельные дисциплины: логика—«на то, что [следует изучить] прежде доказательства, то есть до приемов [или средств логических операций], на сами доказательства и на то, что входит в доказательства»⁸⁰. Теоретическая философия, целью которой является разумное познание, делится, как мы уже отмечали, на естествознание (физику), математику и теологию (метафизику). Эти науки имеют свое сложное подразделение. Отмечая, что классификация отраслей «естествознания и теологии слишком сложна и требует большого внимания», Давид оставляет их без рассмотрения, но подробно говорит о разделении математики и о происхождении различных математических дисциплин, о том «кто создал [различные] виды математики»⁸¹. Это ариф-

⁷⁹ Там же, стр. 95.

⁸⁰ «Толкование Категорий Аристотеля», стр. 17.

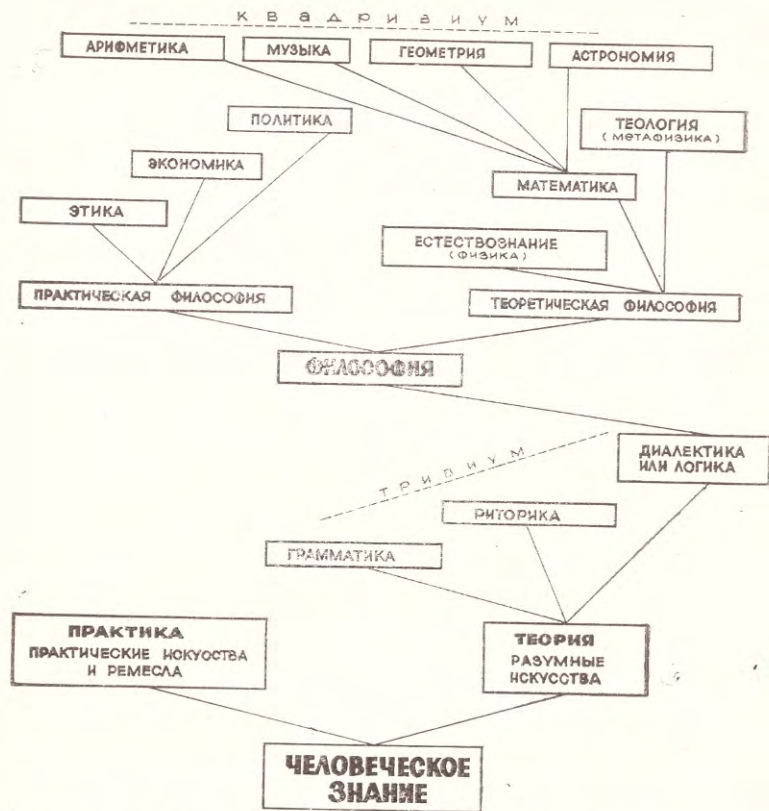
⁸¹ «Определения философии», стр. 127.

метика, музыка, геометрия и астрономия, то есть науки, занимающиеся категорией количества и различными количественными соотношениями: числовыми [арифметика и музыка] и пространственными [геометрия и астрономия]. Четыре математические науки занимают среднее место между естествознанием и теологией, ибо они представляют переходную необходимую ступень для подготовки ума к постижению бестелесных божественных сущностей.

Если три научные дисциплины низшей ступени данной системы—грамматика, риторика и диалектика—являлись основой средневекового «гуманитарного» образования, так называемого тривиума, этого предварительного знания, предшествующего занятием философией, то четыре математические дисциплины, являющиеся составной частью философской науки, заключали в себе весь круг тогдашнего точного знания, так называемого квадравиума, к которому приступали, уже достаточно углубившись в философию и овладев естественнонаучными дисциплинами средневековья. Науки тривиума и квадравиума входили в обязательную программу светского образования и составляли «семь свободных искусств» (*septem artes liberales*). Систематизации этих дисциплин в огромной степени способствовали труды Давида, в частности, предложенная им классификация наук. Для наглядности приведем схему расположения научных дисциплин по Давиду, в которой ясно видна роль философии и ее место в общей системе знаний (стр. 296).

Как видно по этой схеме, философия занимает центральное место в классификации наук. Основная их часть входит в философию, а науки тривиума являются подготовительной ступенью, предварительным знанием, необходимым для занятия философией, причем третья ступень тривиума—диалектика или логика также является философской дисциплиной и одновременно ее орудием.

Таким образом, вся система наук строится вокруг философии и применительно к ее дифференциации и систематизации. И это вполне закономерно, ибо, согласно Давиду, «все разумные искусства нуждаются в разделении, определении и доказательстве, матерью которых



признана философия»⁸². Однако этим не ограничивается роль философии в общей системе знаний и человеческой практики; ее направляющая роль сохраняется и в области практических искусств и производственной деятельности, так как «философия дает начала (исходные принципы) не только разумным искусствам и наукам, но и неразумным, как, например, [применение] тетивы плотником и огня в кузнечном деле»⁸³.

Рассматривая философию как основное звено в классификации наук, Давид придает принципиальное значение определению предмета, задач и сущности философии. Но прежде чем приступить к ней, он отдельно

⁸² Там же, стр. 99.

⁸³ Там же, стр. 97.

исследует саму проблему определения. Эта проблема у Давида тесно связана с борьбой против кратилловско-пирроновского скептицизма и агностицизма, отвергавшего философию как науку и вообще возможность познания мира.

По Давиду, предмет, не поддающийся определению, нельзя познать. «Если кто-либо желает верно мыслить и думать о какой-нибудь вещи, он прежде всего должен знать природу этой вещи, то есть ее определение»⁸⁴. Огромный интерес для истории науки, в особенности для философии, представляет мысль Давида о том, что возникновение определения как логической категории непосредственно связано с практическими нуждами людей. Земельные отношения — вот тот источник, который, по Давиду, породил, а затем сделал достоянием логического мышления идею определения. «Необходимо знать. — говорит он, — что определение возникло от подражания границам сел и земельных наделов, ибо предки наши, чтобы избежать двух крайностей — излишества и недостатка, установили границы, дабы пользоваться своим и избегать чужого. Подобно этому и определение, отграничивая данный предмет, отделяет его от других вещей»⁸⁵. Как видим, логическая категория определения выводится Давидом не из самого мышления, а из объективного бытия, из земельных отношений.

Подобный же материалистический подход проявляет Давид и при решении вопроса о происхождении различных наук, например арифметики и геометрии, возникновение которых также было обусловлено практическими нуждами людей. Так, «геометрию по необходимости создали египтяне, так как в Египте во время разливов Нила смешивались границы земельных наделов, и среди египтян на каждой меже происходили драки и убийства, пока они не открыли мерило, которое называлось спанак; и, измеряя им, находили границы каждого надела. В результате этого и возникла геометрия»⁸⁶, а «финикийцы, будучи купцами, нуждались в счетном искусстве и создали арифметику»⁸⁷.

⁸⁴ Там же, стр. 23.

⁸⁵ Там же, стр. 37.

⁸⁶ Там же, стр. 133.

⁸⁷ Там же.

Какое же определение философской науки предлагает Давид? Отвергнув все попытки агностиков упразднить философию и утвердив права и возможности человеческого разума, Давид не ограничивается каким-либо одним определением. Он выдвигает шесть определений философии, почерпнутых у классиков античной науки— Пифагора, Платона и Аристотеля, определения, которые, по мнению Давида, дают исчерпывающее понимание философии, ее предмета, сущности и назначения.

Первое определение—«философия есть наука о сущем, как таковом»; второе—«философия есть наука о божественных и человеческих вещах»; третье—«философия есть забота (дума) о смерти»; четвертое определение—«философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей»; пятое—«философия есть искусство искусств и наука наук»; шестое определение—«философия есть любовь к мудрости»⁸⁸.

Эти определения, заимствованные Давидом у философов различных направлений, в соответствии с синкретическим духом его неоплатонической философии, не только спокойно сочетаются и уживаются друг с другом, но и, по его мнению, дополняют друг друга.

Давид различает два вида определений—первичное и последующее. Первичное определение характеризует предмет в целом без дифференциации, или же определяет общую цель или задачу чего-либо. А последующее определение характеризует подлежащее или задачу в отдельном, конкретном случае.

Первые два определения «философия есть наука о сущем, как таковом» и «философия есть наука о божественных и человеческих вещах»—являются определениями по предмету, по подлежащему, причем первое из них является определением первичным, а второе—последующим определением по подлежащему. Оба определения, приписываемые Давидом Пифагору⁸⁹, указывают на предмет философии.

Следующие два определения—третье и четвертое—являются определениями по задаче или же цели. «Философия есть забота (дума) о смерти»—таково первичное определение по цели. Последующим же по цели опреде-

⁸⁸ Там же, стр. 57.

⁸⁹ Там же, стр. 61.

лением является—«философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей». Эти определения, как указывает и сам Давид, заимствованы у Платона. Приводя их, Давид разъясняет, что «забота о смерти» отнюдь не означает самоубийства, а подразумевает очищение души от порочных страстей, их умерщвление, освобождение от страдания с целью подготовить человека к мирной и достойной смерти. В связи с этим Давид, выражая суть своей неоплатонической концепции, утверждает, что основная цель философии заключается в совершенствовании человека, а лучшим средством достижения этого является умерщвление страстей и очищение души, необходимые для перехода в лучший мир. В этом человеку больше всего может помочь истинная философия, вооружающая его не только знанием мира и самого себя, но и, что гораздо важнее, необходимой добродетелью.

Определяя назначение философии, Давид придает ей этическую направленность. Знание играет, по Давиду, вспомогательную роль, оно помогает душевной добродетели, ибо дает человеку возможность отличать ложь от истины, избегать зла. Добродетель, духовное совершенство выше знания, ибо добродетель есть конечная и высшая цель философии. Это важнейшее положение, на которое не обращалось должного внимания, характеризует мировоззрение Давида, оно и занимает центральное место в его философской концепции. К нему он неоднократно возвращается по различным поводам и не раз подкрепляет авторитетом античных мыслителей. «Еще Платон,—пишет Давид,—говорил, что он называет философом не того, кто много знает, и не того, кто может говорить о многих вещах, а того, кто ведет непорочную и незапятнанную жизнь»⁹⁰.

Если ближайшей целью философии, согласно третьему определению, является умерщвление порочных страстей и очищение души, то все это лишь служит подготовительной ступенью для «уподобления богу в меру человеческих возможностей» (четвертое определение). Совершенный философ, согласно Давиду, действительно, подобен богу. Доброта, мудрость и сила—вот те основные качества, которые уподобляют философа богу, ибо

⁹⁰ Там же, стр. 15.

которому производится это разделение, является защищаемое Давидом положение о том, что человеку свойственно философствовать в основном о сущем и о своем поведении. По этой причине философия разделяется им на две части—философию теоретическую, занимающуюся познанием объективного сущего во всех его проявлениях, и философию практическую, целью которой является правильное поведение человека, достижение духовного совершенства и подлинной добродетели.

Другим основанием разделения философии на теоретическую и практическую, по Давиду, является та характерная особенность человеческой души, что она обладает свойствами и способностями двоякого рода—познавательными и животными. Познавательными способностями души является ощущение, воображение, мнение, размышление и разум. Эти способности души представляют собою соответственно восходящие ступени познания, постепенно поднимающиеся от чувственного восприятия через промежуточные ступени к своей высшей форме—разумному познанию.

Соответственно указанным познавательным способностям души процесс познания совершается в двух формах—чувственной и рациональной—и имеет пять восходящих, подготавливающих друг друга ступеней. Начальной ступенью процесса познания являются те формы, которые основаны на ощущении и исходят из него. К таковым Давид относит опытное и эмпирическое знание, основанное на ощущении, воображении и необоснованном мнении. Промежуточной формой, находящейся между чувственной и рациональной ступенями процесса познания, является искусство, основанное на воображении, обоснованном мнении и размышлении. Далее идет, согласно Давиду, научное значение (*ἡσχημένη σοφία*), опирающееся на размышление. Последней, высшей, ступени познания, основанной на разуме, соответствует философское знание, философия в чистом виде, как вершина рациональной формы познания, обобщающей весь процесс постижения окружающего мира.

Таким образом, «пять познавательных возможностей: ощущение, воображение, мнение, размышление, разум»⁹⁸ ведут познание от опыта через эмпирию, искус-

⁹⁸ Там же, стр. 109.

ство и научное знание к высшей ее ступени—философии, этой «науке наук и искусству искусств». Давид подробно характеризует каждую из этих ступеней, особо отмечая значение двух последних ступеней—научного знания и философии, как наиболее достоверных и всеобъемлющих форм познания, опирающихся на предыдущие ступени—опыт, эмпирию и искусство.

Познание постепенно идет от частного к общему. Так, если «опыт есть беспричинное знание единичной вещи»⁹⁹, то есть ограниченное сведение об отдельной вещи без знания ее сути и причины, а «эмпирия есть общее беспричинное знание», «запоминание и неосознанное запечатлевание в человеке многократно и одинаково повторяющихся явлений»¹⁰⁰, то искусство, согласно Давиду, уже дает общее знание как о самом явлении или вещи, так и выявляет их причины. Правда, Давид подчеркивает, что искусство, будучи знанием, в то же время «сопряжено с воображением, ибо искусство есть определенная способность и знание»¹⁰¹, но тем не менее оно остается одной из ступеней познания, где совершается переход от чувственной формы к рациональной ступени, от опыта и эмпирии к научному знанию.

Следует отметить, что в понятие искусства Давид включает как само искусство, так и ремесло, не ставя между ними существенной разницы. Творчество скульптора и ремесло кузнеца или плотника одинаково относятся к искусству, ибо и мастер искусства, и ремесленник прибегают к своему воображению, опыту и знаниям, и в одинаковой мере воплощают их в том или ином материале. Их объединяет также общая цель—полезность, служение нуждам людей, независимо от того, нужды или потребности эти эстетические или будничные, житейские. И поэтому, давая общее определение искусства, Давид включает в него понятие утилитарности, говоря, что «искусство есть эмпирически выработанная система хорошо усвоенных понятий (или знаний), предназначенная для осуществления чего-нибудь полезного в жизни»¹⁰².

⁹⁹ Там же, стр. 103.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же, стр. 105.

Давид детально обосновывает эту формулировку, в которой раскрывает двойственный характер искусства, находящегося посредине между чувственной и рациональными формами познания. Так, раскрывая значение слов «искусство есть система», он объясняет, что это есть «совокупность знаний, приобретенная различными людьми»¹⁰³. Без знаний, без постижения сущности предмета и его цели искусство не может существовать, но в то же время эти знания «эмпирически выработаны», то есть «проверены большим опытом, ибо виды искусства проверялись многочисленными опытами и только потом удавались тому, чтобы войти в состав искусства»¹⁰⁴. Так искусство связывается с опытным знанием. В то же время подлинным искусством Давид называет лишь те его виды, которые приносят пользу и тем самым отличаются «от суетных и порочных искусств, которые не имеют своей целью свершения полезного в жизни»¹⁰⁵.

Вслед за искусством идет научное знание, которое «есть всеобщее, безошибочное и неизменное знание»¹⁰⁶. Эти три важнейшие характерные черты отличают научное знание от всех предыдущих форм познания. Опираясь на размышление, как одну из высших познавательных способностей, и используя данные опыта, эмпирии и искусства, научное знание безошибочно «познает природу вещей такой, какой бывает она у подлежащих познанию вещей»¹⁰⁷. Наука и искусство, согласно Давиду, обладают причинно обоснованным знанием. Разница лишь в том, что «научное знание безошибочно и по сути своей и по подлежащему, а искусство безошибочно по сути своей, но по подлежащему кажется ошибочным»¹⁰⁸ из-за тленности и изменчивости материи, из которой изготавливается произведение искусства, тогда как в научном знании и подлежащее, скажем, звезды, и сама наука, астрономия, безошибочны и неизменны.

¹⁰³ Там же, стр. 105.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Там же, стр. 107.

Из этого безошибочного, неизменного и всеобщего знания рождается следующая, высшая, ступень, «наилучшая из всех искусств и наук», а именно—философия, которая также представляет собой научное знание, постигающее сущее как таковое, но оно отличается от предыдущей ступени тем, что опирается на высшую из пяти познавательных способностей—на разум, а не на размышление. Существенная разница между философией и научным знанием, как ступенями познания, заключается в том, что наука берет «за начало то, что нуждается в доказательстве», тогда как философия занимается изучением бесспорного, того, «что не нуждается в доказательстве»¹⁰⁹.

Философское знание оперирует вечными и бесспорными истинами и открывает человеку суть природы и мира в целом, используя для этого результаты всех предыдущих ступеней познания. Философия, как отдельная, высшая ступень познания, так и вся теоретическая философия со всеми ее разделами служит овладению истиной посредством развития познавательной способности души, конечной целью которой является избежание ложного знания. Философия является средством уподобления богу через знание. Это высшее благо, которое Давид, пользуясь словами Платона, называет лучшими из всего, что «ниспослано в дар роду смертных от богов»¹¹⁰.

Однако душа человека, кроме познавательных способностей, обладает и «животными» качествами, такими, как воля, выбор (разборчивость); желание, гнев и согласие. Если познавательные способности служат основой различных ступеней познания и ведут душу от незнания к знанию, от постижения единичных вещей к всеобщему, сущему, то животные качества являются основой практической философии. Ее целью является достижение добродетели посредством сдерживания таких отрицательных качеств, как, например, гнев и желание (вожделение), ибо она, практическая философия, «с помощью разума облагораживает нравственность и укрощает страсти»¹¹¹.

¹⁰⁹ Там же, стр. 111.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Там же, стр. 149.

Обе части философии, теоретическая и практическая, неразрывно связаны друг с другом. Хотя и теоретическая философия играет ведущую роль и предшествует практической философии, «так как практика существует благодаря теории и разуму, дабы не быть неразумной и беспричинной»¹¹², однако искомым результатом и конечной целью философской науки является практическая философия.

Знание не самоцель, оно должно служить совершенствованию человеческой души, а философия в целом должна вести душу к истинному знанию и учить избеганию зла. «Бог даровал философию,—пишет Давид,—для украшения человеческой души. Ее познавательные способности он украсил теоретической философией, а ее животные способности—практической, дабы мы через мнение не воспринимали ложного знания и дабы не творили зла»¹¹³.

Верховным принципом теоретической философии является рассудительность, тогда как для практической философии верховным принципом служит справедливость, ведущая человека и человеческое общество к добродетели. Согласно Давиду, добро выше истины, и так как не всякое добро есть истина, нужно уметь ради добра иногда поступаться истиной. Цель практической философии—это постоянное стремление избегать зла и подготавливать душу к освобождению ее из темницы—тела. Этой цели должны служить три составные части практической философии—этика, экономика и политика. Первая из них занимается упорядочением и облагораживанием нравов и поведения человека, вторая—дома и семьи в целом (от греч. слова *οἶκος*, отсюда—экономика), и, наконец, третья—вопросами управления и совершенствования города и общества в целом (от греч. *πολις*, отсюда—политика).

Вышеуказанные подразделения теоретической и практической философии Давид рассматривает применительно к шести определениям философской науки и, дабы привести эту многоступенчатую и разночастную дефиницию в единую систему, указывает, какие части

¹¹² Там же, стр. 141.

¹¹³ Там же, стр. 159.

философской теории и практики связаны с соответствующими определениями. «Так, два определения по подлежащему, которые говорят, что философия есть наука о сущем, как таковом, и философия есть наука о божественных и человеческих вещах, и одно определение по преимуществу, которое гласит, что философия есть искусство искусств и наука наук, относятся к теоретической философии»¹¹⁴.

Таким образом, первое, второе и пятое определения, вскрывающие научно-познавательную сущность философии и ее соотношение с другими науками и искусствами, относятся к философской теории, базирующейся на познавательных способностях.

«А одно определение по близкой цели, которое говорит, что философия есть забота о смерти, и другое определение—по этимологии, которое говорит, что философия есть любовь к мудрости, относятся к практической философии»¹¹⁵. Как видим, третье и шестое определения, имеющие этическую направленность, связаны по существу и назначению с философской практикой, опирающейся на теорию и возвышающейся над ней.

И, наконец, «определение по далекой цели, которое говорит, что философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей, относится к обоим частям»¹¹⁶. Это, пятое, определение представляет собой синтез всех других определений, в котором соединяются и теория, и практика философии. По сравнению со всеми другими определениями оно наиболее полно выражает суть концепции Давида, отводящего философии роль очистителя человеческой души через разумное познание и достижение истинной добродетели, которые приближают человека к богу, раскрывая в нем божественное начало и подавляя животное. Данное определение не случайно выступает связующим звеном между двумя частями философии. Оно наиболее отчетливо раскрывает неоплатонизм всей философской системы Давида, системы, имеющей своей конечной целью через знание и «праведный образ жизни» достижение добродетели, уподобление богу в меру сил человека.

¹¹⁴ Там же, стр. 157.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Там же.

Таковы в основном главные проблемы, разбираемые Давидом в его важнейшем произведении, в «Определениях философии». Несмотря на то, что в данном сочинении начальной целью было опровержение скептицизма, доказательство возможности познания мира и утверждение права философии на существование, тем не менее Давид не мог ограничиться только этой проблемой. В обоснование своих доказательств, как мы видели, он развивает целую философскую систему, разбирает проблемы онтологии, гносеологии, психологии (в ее древнем понимании), этики, эстетики, отдельно разбирает вопрос о классификации наук и месте философии в общей системе знаний и т. п., одним словом, опровержение скептицизма—эту негативную задачу в каждом отдельном случае и по любому поводу использует для позитивного изложения собственных взглядов. Эта форма как нельзя лучше соответствует синкретическому духу его неоплатонической философии, дающей ответ на любые, поднятые эпохой, мировоззренческие вопросы если не собственной точкой зрения, то имеющимися в достатке многообразными древними источниками, составляющими своеобразный пестрый букет неоплатонизма.

Трактат «Определения философии», рассмотренный нами выше, является главнейшим источником для изучения системы воззрений Давида, для освещения узловых проблем его философии. Этот труд дает возможность составить полное представление о тех основных областях учения Александрийской школы неоплатонизма, который благодаря Давиду распространился в Армении в своей зрелой форме и оказал решающее влияние на становление светской философской мысли и светских наук в целом.

Особо следует отметить тот факт, что философия Давида явилась своеобразным проводником аристотелевских научных воззрений в армянскую среду, так как сама Александрийская школа принадлежала к тем направлениям неоплатонизма, в которых влияние перипатетизма было особенно велико. В целом, оценку александрийского неоплатонизма V—VI веков, как неоплатонизированного аристотелизма, следует распространить без каких-либо существенных оговорок и на философию Давида, пустившую глубокие корни в армянской среде

и ставшую решающим фактором утверждения данного направления в Армении. Если в общей системе воззрений Давида вследствие пестроты идейных источников эта оценка подтверждается в различной степени, то в области логики она оправдана во всей своей полноте.

5. Логика Давида Анахта

Как мы уже отмечали, кроме «Определений философии» Давиду принадлежат еще три сочинения—«Анализ Введения Порфирия», «Толкование Аналитики Аристотеля» и «Толкование Категорий Аристотеля» (последнее бесосновательно приписывалось другому александрийскому неоплатонику Элиасу). Эти труды Давида вместе с переводами логических сочинений Аристотеля («Категорий», «Об истолковании»), Порфирия («Введение к Категориям») и Анонима («Толкование Категорий» и «Анализ труда Аристотеля Об истолковании») явились основой науки логики в Армении и оказали решающее влияние на логическую мысль всего армянского средневековья. Труды Давида по логике сыграли в этом деле особую роль.

С самого начала, определяя место логики в общей системе знаний, Давид характеризует ее и как орудие, и как составную часть философии. В этом вопросе он еще следует за платониками. Он не склонен следовать за аристотеликами, которые рассматривают ее лишь как орудие философии. Но это всего-навсего формальная сторона вопроса, ибо, по существу, его логические воззрения исходят из логики Аристотеля. Несмотря на преклонение перед авторитетом Платона, Давид называет Аристотеля подлинным создателем науки логики, «ибо,— говорит Давид,— только Аристотель не остановился перед тем, чтобы выявить способы (логической связи) высказываний, исходя из самих вещей, и выразить это, то есть открыть закономерность»¹¹⁷. Эту свою оценку Давид подтверждает словами Платона, который признал, что своим вкладом в науку логики «он (Аристо-

¹¹⁷ Давид Непобедимый, Толкование Аналитики Аристотеля. Критический текст, перевод с древнеармянского, предисловие и примечания С. С. Аревшатына, Ереван, 1967, стр. 65.

тель) превратил философию в точное искусство»¹¹⁸. Это по преимуществу касается учения о силлогизме, созданного Аристотелем, о чем и сам Аристотель говорит, что «для силлогизма я не нашел никаких предварительных работ, но должен был сам создать с большими затратами времени и сил»¹¹⁹.

Давид считает учение о силлогизме, о дедуктивном методе доказательства основным ядром логики и подчас отождествляет их, считая, что в логике наиболее важным является наука доказательства, которая не может обходиться без силлогизмов. «Природа не все утаила [от нас],—пишет Давид,—так как в противном случае не было бы [возможности что-либо] постичь, и не все сделала явным, ибо тогда не было бы исследования, но [все устроила природа так, чтобы ее можно было познать через] исследование и разыскание. И вот по этой причине человеческий рассудок испытывает потребность в силлогистическом мышлении»¹²⁰. Подобно тому, как основной задачей логического учения Аристотеля является теория доказательства, так и у Давида конечная цель логики—развитие учения доказательства как важнейшего средства правильного мышления и постижения сущности вещей. Вслед за Аристотелем Давид противопоставляет науку доказательства, т. е. силлогистику, диалектике Платона, дающую лишь вероятное знание.

Логика Давида имеет материалистическую направленность, тесно связанную с его гносеологией. Он особо подчеркивает объективность связей мысли, которые отражают связи предметов и явлений, существующих независимо от человеческого мышления. Силлогизм, как средство доказывания истины, а также суждение, по Давиду, содержат в себе объективную истину, если они выражают объективные связи предметов и явлений, в противном случае они будут ложны. «Существует два вида доказательств,—говорит Давид,—так как в одном случае говорится о той природе, которая существует в самих же вещах... А другой (вид доказательства) находится в определениях, то есть лишь в [наших] замеча-

ниях и заявлениях... Это (последнее) находится лишь в наших мыслях, а то (первое)—и в вещах»¹²¹. Таким образом, для Давида, как и для его источника—Аристотеля, истинность или ложность мышления и высказывания определяется соответствием того, что сказано, с тем, к чему это относится. Умозаключение будет истинным в том случае, если будут истинными и его посылки-суждения, а последние истинны лишь в том случае, если они отражают объективную, то есть имеющуюся в бытии присущность или неприсущность чего-то чему-то. От этого зависит истинность или ложность утвердительных и отрицательных суждений, что в свою очередь определяет истинность или ложность всего силлогизма.

Как видим, Давид придерживается материалистической линии в теории доказательства. Критерием истинности суждения и силлогизма является степень их соответствия объективным реальным связям. Однако он, как и Аристотель, односторонне выпячивает дедукцию, силлогистическое доказательство, и считает наиболее достоверным средством отыскания истины нисхождение от общего к частному в ущерб противоположному пути—индукции. Давид считает, что восхождение от частного к общему не дает достоверного знания, ибо не отражает того, что содержится в вещах необходимым образом, тогда как дедукция (силлогизм) из общих суждений посылкой «выводит заключение необходимым образом»¹²². Аподейктика, как наука доказательства, дающая достоверное знание, таким образом, выдвигается на первый план, ибо благодаря ей логика становится частью философии, «ибо когда логика служит для доказательства (существования) реальных сущих, то в этом случае она является частью философии, когда же выступает в [установленных] правилах мышления, то служит ей как орудие»¹²³.

Преувеличение роли дедуктивного метода доказательства было исторически обусловлено. До постижения диалектической связи между индуктивным и дедуктив-

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Аристотель, О софистических опровержениях, 32, 184 в 1—3.

¹²⁰ Давид Непобедимый, ук. соч., стр. 95 и 97.

¹²¹ «Толкование Аналитики», стр. 63, 65.

¹²² Там же, стр. 107. См. также «Анализ Введения Порфирия», стр. 259.

¹²³ Там же, стр. 67.

ным методами познания, как и постижения диалектической, неразрывной связи единичного и общего Давид не дошел, как и не дошел и его гениальный предшественник, создатель науки логики Аристотель.

Доказательство занимает центральное место в «диалектическом методе» Давида. Ему уделяется основное внимание, ибо оно дает философу неопровержимые истины и ведет от незнания к знанию. Однако Давид не обходит и другие формы «диалектического метода», которых, кроме доказательства, еще три, причем само доказательство в его градации занимает предпоследнее место соответственно ступеням восхождения от простого к сложному. «Поскольку все то, что существует,—говорит Давид,—может быть разделено, определено, доказано и анализировано, постольку и соответственно образуются четыре метода диалектики—разделительный, определительный, доказательный и аналитический»¹²⁴. Отсюда видно, что Давид подразделяет всю науку логики на четыре составные части, а именно—учение о разделении, определении, доказательстве и анализе. Он подчеркивает важность овладения этими логическими приемами и операциями для правильного мышления, однако отдельно останавливается лишь на трех, не уделяя места рассмотрению анализа.

Мы уже отмечали, в связи с дефиницией философии, какое важное значение придает Давид определению вообще. Для него—это исходное начало научного мышления, ибо определение выявляет сущность познаваемого предмета. Без познания сущности нет познания как такового, и поэтому овладение искусством определения является одной из важных задач для философа. Давид особо подчеркивает, что само определение не есть порождение лишь логического мышления или чистого умозрения. Оно рождено насущными, практическими нуждами людей, в частности практикой земельных отношений, где необходимость в разграничении и определении земельных наделов постепенно привела и к самой идее определения в ее абстрактно-логической форме.

Значительное место в логике Давида занимает рассмотрение учения о понятии. Ему посвящены два объ-

емистых трактата—«Анализ Введения Порфирия» и «Толкование Категорий Аристотеля». Эти два комментаторских труда, несмотря на то, что в них рассматриваются сочинения двух мыслителей, исходящих из различных принципиальных начал, Аристотеля и Порфирия, по существу представляют собой защиту и обоснование аристотелевского учения. Давид, как бы отбрасывая в сторону принципиальное различие между их логическими воззрениями, по преимуществу трактует Порфирия в духе учения Аристотеля, стремясь примирить их точки зрения. В этом отношении весьма характерно, что Давид рассматривает «Введение» Порфирия как подлинное введение к «Категориям» Аристотеля и чрезмерно переоценивает его значение—черта, характерная впоследствии для всей средневековой философии. Вот что говорит Давид о «Введении» Порфирия: «Категории Аристотеля необходимы для [постижения] философии в целом, ибо они являются введением для всей философии. И если категории Аристотеля необходимы для всей философии, а для [постижения] категорий Аристотеля необходимо рассматриваемое сочинение [Порфирия], то ясно, что это сочинение [Порфирия] необходимо и для всей философии»¹²⁵.

Исходя из подобной оценки произведения Порфирия, Давид сглаживает принципиальное различие, которое имеется между Аристотелем и Порфирием в вопросе трактовки логических категорий. Правда, Давид вслед за Аристотелем рассматривает категории сущности, количества, качества, отношения и др. не только как формы мышления, но и как формы существования самих объективных вещей, как такие порождения человеческой мысли, которые своим содержанием имеют объективное бытие, сущее с его качествами, отношениями и т. п. Именно благодаря этому учение о понятии, в частности трактовка учения о «высших родах высказывания», у Давида приобретает материалистический характер, в отличие от формально-логической трактовки Порфирия. Последний, как известно, произвел идеалистическую ревизию учения Аристотеля, оторвав в своем «Введении» логические категории от материального бытия. Так

¹²⁴ Давид Непобедимый, Анализ Введения Порфирия, стр. 258.

¹²⁵ Там же.

называемые предикабилии Порфирия—род, вид, различающий, собственный и случайный признаки, которым и посвящено «Введение», по существу являются бессодержательными родами бытия, не соотнесенными с самим бытием.

Тем не менее примирительная, характерная для неоплатоника компромиссная линия Давида отчетливо проявляется и при разборе категорий общего и единичного, первичной и вторичной сущности. Это и есть та проблема универсалий, вопрос о характере общих понятий, где через несколько веков столкнулись материалистические и идеалистические тенденции средневековой философии, номиналистическое и «реалистическое» направления средневековой схоластики. Давид явился одним из источников номиналистических учений в Армении XIII—XIV веков.

Мы уже отмечали, что Давид в связи с категорией определения говорит об опытном происхождении абстрактных понятий и утверждает, что логическая категория определения возникла из практики земельных отношений. Теперь же, ставя вопрос о природе общего и единичного, он затрагивает проблему универсалий, которую Порфирий поставил в своем «Введении», но сознательно обошел вопрос о соотношении общих понятий и реальных единичных вещей, вопрос о первичности или вторичности рода, вида и индивида. Давид же особо останавливается на этом, не скрывая, что в этом вопросе имеется принципиальное различие между Аристотелем и Платоном, в то же время указывая, что вокруг этого споры велись еще между другими древними философами, защищавшими взаимоисключающие, полярно противоположные точки зрения.

Давид показывает истоки античного номинализма и «реализма» в их крайних и умеренных формах. При этом он указывает на важность проблемы соотношения единичного и общего, занимавшей умы еще в древней Греции. «И дабы кто-либо не усомнился, мол, какая надобность заниматься рассмотрением данного вопроса и неужели есть какое-то сомнение относительно того—существуют или нет пять обозначений (=предикабилий), скажем, что сомнение было у некоторых из древних [философов], как, например, у Антисфена. Ибо говорил

Антисфен: вижу человека, но не вижу человечества, вижу лошадь, но не вижу лошадности, вижу вола, но не вижу воловости. Он говорил это с целью показать, что частные и ощущаемые вещи существуют, а общие и разумно-постигаемые—нет»¹²⁶.

Это точка зрения крайнего номинализма в античной философии. Ее Давид отвергает, как научно несостоятельную, ибо, согласно его теории познания, нельзя ограничивать постижение окружающего мира лишь ощущениями, которые не могут охватить сущности вещи и постигнуть то общее, что имеется между множеством вещей. Данную функцию в познании выполняет разум. Он-то и постигает общее, которое существует и реально среди вещей, и как мысль в разуме человека. Но что такое общее?

«Показав, что Антисфен несправедливо отвергает общее,—продолжает Давид,—скажем, что есть общее. Общее—это восприятие множества в одном числе по виду»¹²⁷. Такое общее понятие, согласно Давиду, объединяет в себе существенные признаки предмета как такового, уже отвлеченного от множества однородных вещей и являющегося неизменным. Однако каково соотношение этого общего с частным, единичным? Кроме того, существует ли общее объективно, или же оно возникает в уме человека?

Давид подходит к этому вопросу с разных сторон и излагает три основных решения, которые предвосхищают решение проблемы универсалий различными средневековыми школами позднейших веков. Следует отметить, что Давид, синкретически сочетая их, признает правильность всех трех решений.

Это, во-первых, решение, данное Платоном и принятое средневековыми «реалистами», которое было сформулировано ими следующим образом—«*universalia ante rem*», «универсалии (общие понятия, род и вид существуют) до вещей». У Давида это сформулировано несколько иначе—«общее существует прежде множества»¹²⁸. Он признает правильность данного определения и считает, что общее «происходит от божественного

¹²⁶ Там же, стр. 271.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Там же, стр. 275.

творчества». Но Давид не останавливается на платоновской формулировке.

Непосредственно за ней он излагает формулу Аристотеля—общее «существует во множестве», что у средневековых схоластов получило следующий вид—«*universalia in re*», «универсалии (существуют) в вещах», впоследствии ставшую исходной позицией номиналистов. Давид разъясняет, что в данном случае «общее во множестве» следует понимать «как проявляющееся в материи»¹²⁹, то есть выражает точку зрения «умеренного» номинализма, признающего существование общего на основе общих признаков вещей, объединяющих их в род или вид.

И, наконец, третье решение—общее существует «на основе множества», которое в средние века получило следующее выражение—«*universalia post rem*», т. е. «универсалии (существуют) после вещей».

Третье положение также было принято на вооружение средневековыми номиналистами, их крайним крылом, которые в пылу борьбы со своими противниками «реалистами» целиком отвергали объективное существование общего и объявляли универсалии лишь именами вещей, «дуновением воздуха» или «пустым звуком». Это было выражением крайних форм номинализма. Последнее хотя и несло в себе материалистический заряд, так как утверждало единственными реальностями конкретно-конечные материальные предметы и отвергало первичность идей и общих понятий, однако было столь же далеко от правильного решения проблемы универсалий, как и противоположное ему учение «реализма», решавшее эти же проблемы на идеалистической основе.

Давиду, как мы видим, хорошо известны древние, античные формы как реализма (Платон, Порфирий), так и крайнего номинализма (Антисфен). Последний отвергается им открыто и без каких-либо уступок. Что же касается точки зрения Платона, признающей существование метафизических идей до материального мира, то здесь Давид стремится примирить ее с аристотелевским решением (*universalia in re*, по Давиду—«общее

¹²⁹ Там же.

существует во множестве»). Сам находясь под большим влиянием гносеологии Аристотеля, он толкует предикабилии Порфирия в духе аристотелевских категорий, как «высшие роды высказывания о сущем», однако пытается убедить своих читателей, что и порфирьевские предикабилии, и платоновские идеи не противоречат аристотелевскому концептуализму, выводящему общие понятия из объективно существующих родов и видов материального сущего.

Для примирения взглядов Платона и Аристотеля Давид прибегает к утверждению, что Аристотель признает существование общего до вещей, так как якобы, по признанию Аристотеля, сами вещи существуют по божественному повелению. Итак, согласно Давиду, аристотелевское решение—«общее существует в вещах» (*universalia in re*) не противоречит платоновскому решению—«общее существует до вещей» (*universalia ante rem*). Такова компромиссная линия Давида, идущая от Александрийской школы неоплатонизма, которая примиряла Платона с Аристотелем и не смогла и в этом важном вопросе занять четкую позицию, хотя и испытывала влияние перипатетизма, особенно в области гносеологии и логики.

На первый взгляд Давид призывает комментаторов к объективному, беспристрастному освещению положений великих учителей, он даже говорит о том, что толкователь «должен знать все сочинения Аристотеля, дабы в согласии с ним толковать Аристотеля посредством самого Аристотеля»¹³⁰. Однако вслед за этим, выявляя свою приверженность к неоплатонизму, Давид утверждает, что это необходимо для того, чтобы через Аристотеля подготовиться к усвоению Платона и сочинения Аристотеля рассматривать как введение к трудам Платона¹³¹.

Исходя из этой установки Давид и рассматривает вопрос о первичной сущности и ее соотношении с вторичными сущностями, с понятиями вида и рода. Давид согласен с Аристотелем, что индивид «является первичной, подлинной и преимущественной сущностью»¹³².

¹³⁰ Там же, стр. 29.

¹³¹ Там же.

¹³² Там же, стр. 83.

Однако Давид избегает говорить о том, что роды и виды для своего существования нуждаются в том, чтобы первично существовали индивиды, не говорит о том, что упразднение индивидов упраздняет роды и виды. Эти последние, правда, называются вторичными сущностями, но вторичность эта проявляется в том, что *«вид как сущность нуждается в индивидуальной сущности для сказывания, например, человек [как вид] сказывается о Сократе... и нет человека, если нет Сократа или Платона или кого-либо другого, следовательно, нет и живого создания [как рода], если нет Сократа или Платона»*¹³³.

Здесь как будто учение Аристотеля о сущности толкуется Давидом в полном соответствии с мыслью Стагирита. Однако сам Давид вносит полнейшую ясность, когда тут же упрекает Александра Афродизийского в искажении аристотелевского учения. Для Давида соотношение индивида, вида и рода сводится к соотношению понятия единичного сущего к общему понятию, к категории вида и рода, а не к соотношению единичного и как материального сущего, и как его понятия к его виду или роду. Аристотель же, как известно, рассматривал категории одновременно и как категории бытия, не отрывая их от категорий мышления. Этого не хотели видеть неоплатоники, в том числе и Давид Анахт. И поэтому он, отвергая в принципе такое отождествление, говорит, что «Александр Афродизийский, насильно вводя новшество в философию, пытается прибавить, что *и по природе* индивидуальная сущность первична по отношению ко всему; то, что она упраздняет [понятия рода и вида], показал сам Аристотель, а то, что она не упраздняется [ими], он сам (т. е. Александр) пытается показать, ибо вот, говорит он, упразднением общего понятия солнца единичное солнце не уничтожается»¹³⁴.

Давид не согласен с аргументацией Александра, он считает, что приведенный им пример является исключением, что нельзя сравнивать солнце с человеком или каким-либо другим созданием, ибо солнце включает в себе все свойства солнца вообще, тогда как отдельный человек не может содержать все особенности человека¹³⁵.

¹³³ Там же, стр. 83—84 (курсив мой.—С. А.).

¹³⁴ Там же, стр. 84.

¹³⁵ Там же.

Одним словом, мы видим, как в данном важном вопросе Давид резко расходится во взглядах с анонимным комментатором, взгляды которого мы рассмотрели во II главе (§ 5). Аноним опирается на Александра Афродизийского и придерживается перипатетических традиций, тогда как Давид отвергает аргументацию Александра.

Эта примирительная линия отчетливо видна также в его критике позиций перипатетика Александра Афродизийского и сирийского неоплатоника Ямблиха. Давид упрекает обонх в субъективном подходе и в стремлении подчинить толкуемые произведения собственным воззрениям.

По Давиду, комментатор не должен становиться ни приверженцем толкуемого мыслителя, ни его противником. «Он не должен,—говорит Давид,—превращаться в сочувствующего какому-либо учению, как это имело место с Ямблихом, ибо он, будучи приверженцем Платона, приписывает Аристотелю, что он не говорил против Платона по поводу идей, а наоборот, был одного с ним мнения. Он не должен становиться противником какого-либо положения, как Александр, ибо Александр, воспротивившись положению Аристотеля о бессмертии разумной души, высказанному в третьей главе сочинения «О бессмертии души», утверждающему, что разумная душа бессмертна, пытается перевернуть все это, дабы показать, что разумная душа смертна»¹³⁶.

Если Аристотель и вслед за ним перипатетическая школа вплоть до Александра и нашего Анонима считали, что категории являются и категориями бытия, а поэтому категория индивида, единичного сущего обуславливает собой и существование других категорий, в том числе и общих понятий, категорий вида и рода, то неоплатоники отказывались видеть здесь онтологический аспект. И не случайно Давид особо оговаривает этот момент, заявляя, что «целью Категорий является *не рассмотрение сущих как таковых* и не исследование *их природы, а исследование* тех или иных *высказываний*, которыми они обозна-

¹³⁶ «Толкование Категорий Аристотеля, приписываемое Элиасу», издал Я. Манандян, СПб., 1911, стр. 28—29 (на древнеарм. яз.).

чаются»¹³⁷. Что же касается изучения самих сущих, как реально существующих предметов и их природы, то, согласно Давиду, это дело или физики, или теологии (метафизики), но не логики. И поэтому рассмотрение аристотелевских категорий не должно затрагивать вопроса о соотношении конкретных сущих и их понятий, а лишь понятий единичного, вида и рода. Тезис о первичности категории индивида не должен превращаться в утверждение первичности единичных сущих и вторичности общих понятий. Подобный же подход к данному вопросу проявляет Давид и в своем «Анализе Введения Порфирия»¹³⁸.

Все это, как мы думаем, убеждает и еще раз доказывает, что Давид не может быть автором анонимного толкования «Категорий», как принято было средневековой армянской традицией.

Несмотря на свою компромиссную позицию, согласно которой, в целях доказательства существования общего, правильны все три решения вопроса о соотношении общего и единичного, Давид все же склоняется в ряде случаев к аристотелевской позиции, когда ставит вопрос о соотношении первичной и вторичной сущности, т. е. индивида—с одной стороны, и рода и вида—с другой. Он признает, что первичные сущности являются «главнейшими, подлинными и преимущественными сущностями», которые обуславливают существование вторичных сущностей—видов и родов. В доказательство этого положения он приводит следующую аргументацию: «Нет создания, если нет человека, или лошади, или быка; и нет человека, если нет Сократа, или Платона, или кого-либо другого; следовательно, нет создания, если нет Сократа или Платона»¹³⁹.

Таким образом, по Давиду, существование рода и вида зависит от существования индивидуальной единичной сущности, т. е. наличие индивида обуславливает существование общего—рода и вида, тогда как его

¹³⁷ Там же, стр. 90.

¹³⁸ См. Давид Анахт, Анализ «Введения» Порфирия, Венеция, 1833, стр. 271, 275, 276, 299 и др. (на древнеарм. яз.).

¹³⁹ Давид Непобедимый, Толкование Категорий Аристотеля (приписанное Элиасу), стр. 83—84.

отсутствие упраздняет и род, и вид. Вслед за Аристотелем Давид заключает: «Если нет индивидуальной сущности, то ничто не может стать подлежащим для остальных»¹⁴⁰. Ту же мысль Давид высказывает и в других своих произведениях.

Так, в «Анализе Введения Порфирия», касаясь проблемы соотношения единичного и общего, он говорит: «Общее существует и возникает в нашем мышлении, ибо, глядя на Сократа и других [индивидов], имеющих одинаковую с ним природу, мы говорим, что общее [понятие человека] существует»¹⁴¹. То же самое относится и к понятию или имени всякой вещи, которая должна реально существовать, чтобы потом получить свое наименование. «Всякая вещь,—говорит Давид,—сперва должна возникнуть и потом только получить название»¹⁴². Таким образом, возникновение понятия или наименования единичной вещи Давид обуславливает возникновением или существованием самой вещи, и далее, возникновение общего понятия вида или рода в свою очередь обуславливается существованием множества подобных, реально существующих конкретных вещей.

У Давида в этом вопросе вырисовывается номиналистическая тенденция, идущая от одного из его идейных источников—учения Аристотеля. И не случайно, что позднейшие армянские философы-номиналисты, в частности Ваграм Рабуни, Иоанн Воротнеци и Григор Татеваци, ухватились за эти положения Давида и его идейного предшественника и на их основе построили свои номиналистические учения.

Однако сам Давид не выдерживает до конца номиналистической линии. Рядом с аристотелевским учением мирно уживается и платоновско-порфирьевская «реалистическая» линия, что лишней раз подтверждает характерное для неоплатоника стремление примирить Аристотеля с Платоном, сгладить принципиальные противоречия между их философскими учениями. В этом отношении весьма примечательно, что, раз признав правоту Аристотеля в вопросе о соотношении первичной

¹⁴⁰ Там же, стр. 84.

¹⁴¹ «Анализ Введения Порфирия», стр. 278.

¹⁴² «Определения философии», стр. 59.

и вторичной сущности, Давид спешит разъяснить своим читателям, что это вовсе не говорит о том, что вообще индивид предшествует роду и виду или же что он вообще предпочтительнее их. Эта точка зрения якобы не самого Аристотеля, а «Александра Афродизийского, который, введя новшество в философию, пытается примыслить, что и *по природе* индивидуальная сущность предшествует всему остальному»¹⁴³. Согласно Давиду, по природе «общее предшествует частному. Если бы не существовало дерева вообще, то не было бы и отдельного дерева, то есть ореха или самшита»¹⁴⁴.

Как видим, данная проблема в онтологическом аспекте у Давида подчинена идеалистическому, платоновскому решению основного вопроса философии— «общее существует до множества», т. е. до мира конкретно-конечных, единичных вещей. Общее предсуществует в мыслити бога, который творит природу. Природа в свою очередь также наделена творящей силой, но это творец вторичный, который следует идеям и предначертаниям, рождающимся в разуме первичного творца—бога. «Природа,—согласно Давиду,—есть творец после творца»¹⁴⁵. Она создает единичное, мир конкретно-конечных материальных вещей и не ведает, что существует общее, но несмотря на это, творит согласно этому общему, существующему до нее. «Сама природа,—говорит Давид,— не знает видов, но, создавая [вещи], она не скрыта от бога, ибо природа творит не по своему ведению, а по божьему»¹⁴⁶.

Что же касается логико-гносеологического аспекта той же проблемы, то Давид подчас придерживается линии Аристотеля и склоняется в сторону материализма— «общее существует во множестве» и «на основе множества» [единичных вещей]. Исходя из этого делается важный для гносеологии Давида вывод: «общее не является порождением голого мышления, ибо мы общее познаем из сущих»¹⁴⁷. Но в то же время «общее

предшествует частному по природе», «существует до множества» и т. п.

Позиция Давида в данном вопросе противоречива и непоследовательна. Он становится то на позиции «реализма», то на позиции номинализма. Эти колебания не случайны. Пробивающиеся в его мировоззрении ростки материалистического мышления приходят в резкое столкновение с идеалистическими исходными позициями его философии. Для Давида осталась недоступной диалектика единичного и общего, индуктивного и дедуктивного методов познания. В этом отношении Давид не составляет исключения. До постижения диалектики общего и частного, как известно, не дошел и сам Аристотель, колебавшийся между материализмом и идеализмом, как и многие другие античные предшественники Давида. Однако даже эти небольшие ростки научного, материалистического мышления в эпоху раннего средневековья сыграли значительную роль в поднятии профессионального уровня формирующейся древнеармянской философии и в создании зачатков материалистических тенденций армянской науки последующих веков.

Давид явился основоположником науки логики в древней Армении, той важной отрасли философской науки, которая получила особенно широкое развитие в эпоху расцвета феодализма. Творчество Давида, завершая процесс становления древнеармянской философии, вместе с наследием Аристотеля, Порфирия и Анонима, послужило началом и исходным мыслительным материалом для логических учений средневековой Армении, став предметом многочисленных комментариев и толкований профессиональных философов и ученых.

6. Роль Давида в формировании древнеармянской философии

Труды Давида, появившиеся в Армении примерно в середине VI века, после того как были осуществлены переводы сочинений Филона Александрийского, Порфирия, Аристотеля, Анонима и Платона, отражали в себе почти полуторавековый путь формирования армянской философской науки, ее системы идей, понятий и терминологии. Творческое наследие Давида явилось тем глав-

¹⁴³ «Толкование Категорий Аристотеля», стр. 84.

¹⁴⁴ «Определения философии», стр. 61. См. также «Анализ Введения Порфирия», стр. 299.

¹⁴⁵ «Анализ Введения Порфирия», стр. 297.

¹⁴⁶ Там же, стр. 276.

¹⁴⁷ Там же, стр. 278.

ным звеном длительного процесса, которое уже к концу VI века вместе с целым рядом памятников третьего этапа грекофильской школы (Зенон, Псевдо-Аристотель, Ноннос, Евтихий и др.) знаменовало окончание процесса формирования древнеармянской философии на высоком профессиональном уровне с собственной светской проблематикой и точной, богатой терминологией.

Если в начальный период армянской письменности философская мысль в ее апологетической форме ограничивалась в основном христианской этической проблематикой и задачами религиозного объяснения мира, то начиная со второй половины V века, когда постепенно вместе с переводной литературой в Армению проникли труды античных мыслителей и современных неоплатоников, в корне начала меняться и ее проблематика. Появление трудов Давида на армянском языке свидетельствовало о победе неоплатонизма, несшего помимо ряда мистико-идеалистических концепций также светскую научную проблематику, связанную своими корнями с античной философией, с миром ее идей и принципиально иным методом решения сугубо философских задач независимо от церковных соображений. Это означало вытеснение апологетики (патристики) с ее ведущего места, которое она занимала в V веке, и ее все больший и больший уход от философских проблем в область теологии и догматики.

Философия Давида Непобедимого, завершая собой процесс формирования древнеармянской философской науки, в то же время явилась вершиной развития этой отрасли духовной культуры Армении эпохи раннего феодализма.

Благодаря трудам Давида Анахта армянская философская мысль, до этого проявлявшаяся в сочинениях церковно-догматического, религиозно-экзегетического, исторического и риторико-грамматического содержания, вошла в самостоятельное широкое русло с четким разграничением своих профессиональных задач и научной проблематики. В этом деле, как мы уже отмечали, немалая роль принадлежит и переводной философской литературе, в частности трудам Аристотеля, Платона, Порфирия, Филона Александрийского и др. Но каждый из этих переводных трудов был посвящен какой-нибудь

отдельной проблеме и знакомил древнеармянского читателя с воззрениями отдельно взятого того или иного философа. Труды Давида в этом отношении имели для формирующейся армянской философии исключительно важное значение.

Давид, благодаря синкретическому характеру своего учения, внес в армянскую философскую науку универсальную, всеохватывающую концепцию, которая под неоплатоническим углом зрения приводила в определенную систему накопившуюся сумму философских знаний. Одна лишь патристическая философия или же переводная философская литература никогда не смогли бы выполнить задачи по созданию философской науки, первая—вследствие ограниченности своей миссии и узости идейного назначения, вторая—из-за разнородности содержания и несвязанности с армянским миром, с тенденциями его внутреннего научного и идейного развития. Хотя Давид привнес свою законченную неоплатоническую концепцию в армянскую действительность извне, из Александрийской школы, но его учение нашло в Армении готовую почву, подготовленную его соотечественниками-эллинофилами как в идейном, так и литературно-лексическом, философско-педагогическом отношении. Древнеармянские версии сочинений Давида, которые, возможно, являются авторскими или авторизованными переводами, стали неотъемлемой составной частью армянской философской литературы VI века и знаменовали собой завершение полуторавекового процесса формирования древнеармянской философской науки.

Труды Давида имели очень важное значение и для кристаллизации армянской философской терминологии. В них нашел свое завершение и процесс становления основного фонда философского лексикона древнеармянского языка, мы говорим основного, так как и после трудов Давида в оригинальных и переводных памятниках философии и естествознания терминотворчество продолжается по мере расширения научно-философской проблематики и появления новых сфер знания. Однако основной словарный фонд философии, созданный школой эллинофилов и нашедший свое наиболее совершенное воплощение в сочинениях Давида, и для последующих

веков продолжает оставаться главной терминологической базой и эталоном научного словотворчества.

Правда, у позднейших мыслителей и переводчиков были и срывы, как, например, у малообразованного Симеона Пыгындоханеци, переводчика XIII века, который, не будучи хорошо знаком с общепринятой и давно устоявшейся терминологией, взялся за перевод «Элементов теологии» Прокла Диадох... с грузинского языка и засорил армянский текст целым рядом неудачных терминов.

Терминология Давида, по сравнению с словарным фондом оригинальных и переводных памятников V и начала VI веков, не только более совершенна и богата, но и в некоторой степени упрощена с целью приближения ее к нормам древнеармянского языка, которые более или менее оправданно были нарушены со стороны эллинофилов в результате конструирования армянских лексических и фразеологических эквивалентов по греческой мерке. В трудах Давида, особенно в «Определениях философии» заметна тенденция к отказу от слишком искусственных словообразований и сокращению многочастных терминов, созданных по принципу переводокальки, то есть отчетливо проявляются все те особенности эволюции научной лексики, которые свойственны третьему этапу деятельности эллинофильской школы.

Однако язык трудов Давида в целом, как и всей продукции эллинофилов, представляет для читателя, не искусственного в этой сложной терминологии и в самом предмете сочинения, большие трудности. Среди них своей сложностью и труднодоступностью особо выделяется «Толкование Аналитики Аристотеля» Давида¹⁴⁸. Здесь, разумеется, сказалась сложность самого предмета науки логики. Другие его труды написаны относительно более понятным языком, но и они, как отмечал акад. Я. Манандян, представляют немалую трудность «даже для опытных и искусных знатоков древнеармянского»¹⁴⁹.

¹⁴⁸ См. наше Предисловие к русскому переводу: **Давид Непобедимый**, Толкование Аналитики Аристотеля, Ереван, 1967, стр. 34.

¹⁴⁹ **Я. Манандян**, Грекофильская школа..., стр. 2.

С течением времени вся эта сложная и малопонятная терминология была освоена армянскими философами и прочно вошла в словарный фонд древнеармянского языка, а труды Давида вместе с переводами сочинений Аристотеля, Порфирия и других философов стали неотъемлемой частью учебных программ высших школ средневековой Армении. Философская терминология Давида и вообще грекофильской школы уже во второй половине VI века начала проникать в церковно-догматическую, историческую и естественнонаучную литературу, осваиваясь ею уже как исконно национальная лексика, понятная без греческих эквивалентов, приобретая все более и более широкие права гражданства почти во всех областях письменности.

* * *

Третьим этапом деятельности грекофильской школы, объединявшей в своих рядах армянских философов, грамматиков, богословов и переводчиков, завершается почти 200-летний период формирования древнеармянской философской науки, представшей к началу VII века как самостоятельная отрасль духовной культуры с солидным багажом оригинальной философской литературы. Значительную роль сыграли также переводные памятники, обогащавшие армянскую философскую науку и ускорявшие процесс ее становления.

Оригинальная и переводная философская литература V—VI веков явилась одним из важнейших компонентов древнеармянской науки и письменности. Она сыграла решающую роль в становлении светского знания древней Армении, в особенности философской науки как таковой, и стала неиссякаемым идейным источником для всей средневековой армянской философии.

БИБЛИОГРАФИЯ

I. ИСТОЧНИКИ

а) Рукописи:

Институт древних рукописей—«Матенадаран» им. М. Маштоца при Совете Министров Армянской ССР. Фонд древнеармянских манускриптов—рукописи № 464, 500, 1267, 1500, 1647, 1686, 1691, 1716, 1746, 1747, 1751, 1763, 1764, 1980, 2326, 2652, 3052, 3082, 4188, 5254, 6897, 7151, 8132.

б) Издания текстов и научных переводов:

Ազարաթեղոս, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1914.

(Агатагелос, История Армении. Тифлис, 1914).

Адонц Н., Дионисий Фракийский и армянские толкователи. Петроград, 1915.

Ալիբեյան Ն. Խոսք երանելուն Հայոց վարդապետի Մեսրոպուհայ ընդդէմ հմայից, Հանդէս ամսօրեայ, 1958.

(Акинян Н., Речь блаженного Месропа, учителя армянского, против колдунов. «Андес амсореа», Вена, 1958).

Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն և տոմար. հրատ. Աշ. Աբրահամյան. Երևան, 1940.

(Ананя Ширакаци, Космография и календарь, изд. А. Абрамяна. Ереван, 1940).

Ананя Ширакаци, Космография. Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарий К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатяна, Ереван, 1962.

Անանուն մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի. համահավաք բնագիրը Ս. Պ. Լալաֆարյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, Բարգմանութիւնը գրաբարից ուսերեն Ս. Ս. Արեշատյանի. Երևան, 1961.

Анонимное толкование Категорий Аристотеля. Сводный текст С. П. Лалафаряна и В. К. Чалояна, перевод с древнеармянского С. С. Аревшатяна, Ереван, 1961.

Антология мировой философии, том 1, часть 2. Армения, стр. 630—659. Составление раздела, вступительные статьи и перевод с древнеармянского С. С. Аревшатяна. М., 1969.

Аревшатян С. С., Трактат философа Зенона «О природе». Вступительная статья, перевод с древнеармянского и примечания. «Вестник Матенадарана», т. 3, 1956.

Аревшатян С. С., Два древних философских фрагмента «Ритор, О природе» и «Философские определения». Публикация текста, перевод с древнеармянского и предисловие, «Вестник Матенадарана», том 5, Ереван, 1960.

Аристотель. Об истолковании. Перевод Э. Радлова, «Журнал Министерства народного просвещения», СПб., январь-февраль 1891 г.

Аристотель, Метафизика. Перевод с древнегреческого, М., 1934.

Аристотель, О душе. Перевод и примечания П. С. Попова, М., 1937.

Аристотель, Категории, Перевод А. Кубицкого. М., 1939.

Аристотель, Аналитики Первая и Вторая. Перевод с греческого Б. А. Фохта. М., 1952.

Բարթիկյան Հր. Narratio de rebus Armeniae—հունարեն Բարգմանութիւնը մեզ հասած մի հայ-բաղկեղոնական սկզբնաղբուր. «Բանբեր Մատենադարանի», հ. 6, 1962.

(Бартикян Р., Narratio de rebus Armeniae—армянский халкедонитский первоисточник, дошедший до нас в греческом переводе. «Вестник Матенадарана», т. 6, 1962).

Բարսեղ Կեօառացի, Ճառք վան վեցօրեայ արարչութեանն (Վեցօրեայք): Վենետիկ, 1830.

(Василий Кесарийский, Слово о шести днях творения (Шестоднев), Венеция, 1830).

Творения иже во святых отца нашего **Василия Великого**, архиепископа Кесарии Каппадокийской, часть I, Беседы на Шестоднев. М., 1891.

Գրիգոր Մազապատուի Բղթերը, հրատ. Կ. Կոստանեանց. Աղէքսանդրապոլ, 1910.

(Письма Григора Магистра, изд. К. Костанянц. Александрополь, 1910).

Գալիք Անյաղը. Սահմանք իմաստասիրութեան. բնական բնագիրը, ուսերեն Բարգմանութիւնը, առաջարանը և ծանոթագրութիւնները Ս. Ս. Արեշատյանի, Երևան, 1960.

Давид Непобедимый (Анахт), Определения философии. Сводный критический текст, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии С. С. Аревшатяна, Ереван, 1960.

Գալսր Անյալը, Մեկնութիւն ի Վերլուծականն Արիստոտէլի. Համահալար բնական բնագիրը, Թարգմանութիւնը գրաբարից ոտաներէն, առաջարանը և ծանոթագրութիւնները Ս. Ս. Արեւշատյանի, Երևան, 1967.

Давид Непобедимый, Толкование Аналитики Аристотеля. Сводный критический текст, перевод с древнеармянского, предисловие и примечания С. С. Аревшатяна, Ереван, 1967.

Յիշիչ, Վան Վարդանայ և հայոց պատերազմին. Ի լոյս ածել բողոքատութեամբ ձեռագրաց, աշխատութեամբ Ե. Տէր-Մինասեան, Երևան, 1957.

(Егшишэ, О Вардане и армянской войне. Издал Е. Тер-Минасян, Ереван, 1957).

Գիրչիչ վարդապետի մատենագրութիւնը, Վենետիկ, 1859.
(Произведения вардапета Егшишэ, Венеция, 1859).

Егшишэ, О Вардане и войне армянской. Перевод И. А. Орбели, Ереван, 1971.

Եզնկայ Կորացոյ եղծ ազանդոց. Վենետիկ, 1826. վերահրատարակված Քիֆլիսում, 1914 թ.
(Опровержение ересей **Езника Кохбаци**. Венеция, 1826. Переиздано в 1914 г. в Тифлисе).

Եզնիկ, Եղծ ազանդոց. Թարգմանեց Գարեգին Խաչատրյան, Բուենոս-Այրես, 1951.
(**Езник**, Опровержение ересей. Перевод на соврем. арм. яз. Г. Хачатряна (Трапизонци), Буэнос-Айрес, 1951).

Езник Кохбаци, Книга опровержений. Перевод и предисловие В. К. Чалояна, Ереван, 1968.

Եւսեբիոս Շաղացիի, Ժամանակականը (Քրոնիկոն). Վենետիկ, 1818, մասն Ա, աշխատասիրութեամբ Հ. Մկրտիչ Ազգերեանց.
(Евсевий Кесарийский, Хроника, часть I, Венеция, 1818. изд. М. Аверьяна).

Գիրք բղրոց. Քիֆլիս, 1901.
(Книга посланий, Тифлис, 1901).

Գիրք էակաց. տես Միմեոն Զուղայեցիի, Գիրք տրամաբանութեան. Կ. Պոլիս, 1728, էջ 254—266.
(Книга о сущем. См. в кн. **Симеон Джугаеци**, Книга логики. Константинополь, 1728, стр. 254—266).

Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, հրատ. Ս. Արեղյան, Երևան, 1941.

Корюн, Житие Маштоца. Перевод Ш. Смбацяна и К. Мелник-Оганджанияна. Ереван, 1962.

Կորյուն, Մամբրէ, Դալար (Մատենագրութիւնը նախնեաց), Վենետիկ, 1833.
(**Корюн, Мамбрэ, Давид**, Собрание сочинений. Венеция, 1833).

Ղապառ Փարպեցիի, Պատմութիւն Հայոց, Քիֆլիս, 1904.
(**Лазар Парбеци**, История Армении. Тифлис, 1904).

Մանեղյան Հ., Հերմեայ Եռամեծի առ Ասկղեպիոս Մահմանը. բնագիր Թարգմանութիւնը գրաբարից ոտաներէն Ս. Ս. Արեւշատյանի. Բանբեր Մատենագրարանի, հ. 3, Երևան, 1956.

(**Манандян Я.**, Определения Гермеса Трисмегиста. Перевод текста с древнеармянского на русский С. С. Аревшатяна, «Вестник Матенадарана», т. 3, Ереван, 1956).

Մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի, ընծայելալ էլիասի իմաստասիրի. Ի լոյս էած 3. Մանանդեան, Ս. Պետերբուրգ, 1911.
Commentarii in Aristotelis Categorias, Eliae commentatori adscripti. Versio armeniaca edidit J. Manandian. Petropoli, 1911.

Յաճախապատում ճար սրբոյ հօրն մերոյ երանելուն Գրիգորի Լուսաւորչի. աշխատասիրութեամբ Ա. Տէր-Միքելեան, էջմիածին, 1894.
(Многовещательные речи св. отца нашего блаженного Григора Лусаворича. Изд. А. Тер-Микеляна. Эчмиадзин, 1894).

Մովսէսի Խորենացոյ Մատենագրութիւնը, Յաղագս Պիտոյից, էջ 341—579, Վենետիկ, 1865.
(Сочинения **Мовсеса Хоренаци**, «О хриях», стр. 341—579. Венеция, 1865).

Մովսէս Խորենացիի, Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Մ. Արեղեան և Ս. Յարութիւնեան, Տիֆլիս, 1913.
История Армении **Моисея Хоренского**. Новый перевод Н. О. Эмина. (посмертное издание). М., 1893.

Յովսեփեան Գ., Յիշատակարանը ձեռագրաց, Անթիլիս, 1951.
(**Овсепян Г.**, Памятные записи рукописей. Антилиас, 1951).

Կնիք հաւատոյ, հրատ. Կարապետ Տեր-Մկրտչյան, էջմիածին, 1914.
(Символ веры, изд. Карапет Тер-Мкртчян. Эчмиадзин, 1914).

Пигулевская Н. В., Сирийские источники по истории народов СССР. М.—Л., 1941.

Պղատնի իմաստասիրի տրամախօսութիւնը. Եւթիփոն. Պաշտպանութիւն Սոկրատայ և Տիմեոս, աշխատասիրութեամբ Հ. Արսէն Սուբրեան, Վենետիկ, 1877.
(**Платон**, Диалоги—«Евтифрон», «Апология Сократа» и «Тимей». Публикация Арсена Сукряна, Венеция, 1877).

Պղատնի տրամախօսութիւնը. Յաղագս օրինաց և Մինովս. (աշխատ. Գ. Զարպէանալեան), Վենետիկ, 1890.
(**Платон**, Диалоги—«Законы» и «Минос» (публикация Г. Зарбаналяна), Венеция, 1890).

Платон, Тимей. В кн.: Диалоги Платона. Киев, 1883.

- Платон, Сочинения в трех томах. Под общей редакцией А. Ф. Loseva и В. Ф. Асмуса. Перевод с древнегреческого, том 1, М., 1968, т. 2, 1970.
- Плутарх, Сравнительные жизнеописания, т. 2, «Сулла», XXVI; «Лукулл», XIX, XXII; «Марк Красс», XXXIII. М., 1963.
- Գիրք Պորփիրի յոր կոչի ներածութիւն: Յորում պարունակին Վերծանութիւնը ամենիմաստ Գաւթ Անյաղթ փիլիսոփայի և Լուծմունք որոյն Գրիգորի Տաթևացոյ. ի մայրաքաղաքն Մաղրաս, 1793.
- (Книга Порфирия, называемая Введением, в которой содержатся Комментарии мудрейшего философа Давида Непобедимого и Толкование св. Григора Татеваци. Мадрас, 1793).
- Պատմութիւն Ազերբայճանի (Մակեդոնացոյ), աշխատ. Թ. Քրեանց, Վենետիկ, 1842.
- (Псевдо-Каллисфен). История Александра (Македонского). Изд. Р. Трянц. Венеция, 1842).
- Սիմոն Զաւարցեցի, Գիրք արամբանութեան, Կոստանդնուպոլիս, 1728.
- (Симеон Джугаеци, Книга логики. Константинополь, 1728).
- Սրվանձեանց Գ., Հնոց և նորոց, Կ. Պոլիս, 1874.
- (Срвандзтянц Г., Древние и новые (предания). Константинополь. 1874).
- Տիմոթէոսի Եպիսկոպոսի Ազեմանդրեայ Հակածառութիւն առ սահմանեալն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի. ի լոյս ընծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ ծ. վ. (Տէր-Մկրտչեան) և երուանդ վ. (Տէր-Մինասեանց), Էջմիածին, 1908.
- (Тимофей епископ Александрийский (Элур), Опровержение. Изд. К. Тер-Мкртчян и Е. Тер-Минасян. Эчмиадзин, 1908).
- Թէոփեայ Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց. աշխատութեամբ պրոֆ. Հակոբ Մանանդյանի, Երևան, 1938.
- Theonis Progymnasmata, armeniace et graece. Edidit prof. A. Mandadian, Erevan, 1938.
- Խաչիկյան Լ., Գրիգոր Պարթևի վերագրված Հարցումը որպես հայ մատենագրության երախայրիք. «Բանբեր Մատենադարանի», հ. 7, 1964.
- (Хачикян Л., Приписываемое Григору Партэву «Вопрошение» как первенец армянской литературы, «Вестник Матенадарана», т.7, 1964.
- Փիլոնի երբայցեոյ բանք երեք շե ի լոյս ընծայեալը. աշխատասիրութեամբ Հ. Մկրտիչ վ. Ազերեանց, Վենետիկ, 1822.
- Philonis Judaei Sermones tres hactenus inediti. In latinum fideliter translati per J.-B. Aucher Ancyranae. Venetiis, 1822.
- Փիլոնի երբայցեոյ մնացորդը ի հայտ. աշխատասիրութեամբ Մ. Ազերեանց, Վենետիկ, 1826.
- Philonis Judaei Paralipomena Armena. In latinum fideliter translati per J.-B. Aucher. Venetiis, 1826.
- Փիլոնի երբայցեոյ ճառք... որոց հելլեն բնագիրը հասին առ մեզ, Վենետիկ, 1892.
- (Филона Иудейского Речи..., греческие оригиналы которых дошли до нас. Венеция, 1892).
- Փոտյա архиепископа Константинопольского О гробе Господа Иисуса и другие малые творения..., переведенные Г. Дестунисом и Н. Марром. «Православный Палестинский сборник», 31-й вып. СПб., 1892.
- Խաչիկյան Լ., Զենոնի «Յաղագս բնութեան երկի» հայկական թարգմանությունը. Մատենադարանի գիտական նյութերի ժողովածու, նո. 2, Երևան, 1949.
- (Хачикян Л., Армянский перевод сочинения Зенона «О природе». См. Сборник научных материалов Матенадарана, № 2. Ереван, 1949).
- Խաչիկյան Լ. Ս., Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւն» աշխատությունը, Երևան, 1945 (անտիպ, թեկնածուական գիտատպագրիս).
- (Хачикян Л. С., Сочинение Египшэ «Толкование Бытия». Ереван, 1945 (канд. диссертация, машинопись)).
- Цицерон.—Письма Марка Туллия Цицерона, том I, М.—Л., 1949; том III, 1951.
- Adontz N., Le questionnaire de saint Grègoire l'Illuminateur et ses rapport avec Eznik, „Revue de l'Orient Chrètien“, 3e sèrie, t. V (XXV), 1925—1926, No 3 et 4.
- Ammonii in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium, ed. M. Wallies, CAG, vol. IV, pars VI, Berolini, 1890.
- Conybeare F. C. A collation with the ancient Armenian versions of the Greek text of Aristotle's Categories, De Interpretatione, De Mundo, De Virtutibus et Vittis, and of Porphyry's Introduction. Anecdota Oxoniensia, Oxford, 1892.
- Davidis Prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium. Edidit Adolfus Busse. Berolini, 1904.
- Eliæ in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria. Edidit A. Busse, Berolini, 1900.
- Epiphanius, Panarion. Edidit K. Holl, Leiprig, 1922.
- Eznik von Kolb, Wider die Sekten, aus dem armenischen übersetzt J. M. Schmid, Wien, 1900.
- Eznik von Kolb, Wider die Irrlehren, übersetzt von S. Weber. „Bibliothek der Kirchenväter“, Band 57. München, 1927.
- Eznik de Kolb, Refutation des differentes sectes, trad. par Le Vaillant de Florival, Paris, 1853.

- Ευνάπιος, Βίαι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν. Parisiis, 1859.
- Eznik de Kolb, De Deo.** Traduction française, notes et tables par L. Mariès et Ch. Mercier. Patrologia Orientalis, t. XXVIII, Paris, 1959.
- Garitte G.,** La Narratio de rebus Armeniae, edition critique et commentaire. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. vol. 132, Subsidia t. 4, Louvain, 1952.
- Hippolitus Werke, Bd. III.** Refutatio omnium haeresium. Leipzig, 1916 (GCS, 26).
- Irenaeus,** Gegen die Heretiker, buch IV und V, hrsg. und übersetzt E. Ter-Minassianz, Leipzig 1910.
- Des hl. **Irenäus** Erweis der apostolischen Verkündigung, hrsg. von K. Ter-Mekeritschian und E. Ter-Minassianz, Leipzig, 1907.
- Iohannes von Ephesus,** Die Kirchengeschichte. München, 1862.
- Johannis Ephesini,** Historiae Ecclesiasticae, pars III. Ed. W. Brooks, Louvain, 1952.
- Lewy H.,** The pseudo-philonic De Jona. London, 1936.
- Migne J.-P.,** Patrologiae graecae, PG, t. 127, 132.
- Nonnos,** Die Scholien zu fünf Reden des Gregor von Nazianz, ed. A. Manandian, Marburg, 1903.
- Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentaria, ed. A. Busse. CAG, vol. XII, pars I, Berolini, 1902.
- Philo Alexandrinus,** Opera quae supersunt, vol. I—VI, ed. L. Cohn-S. Reiter. Berolini, 1896—1915.
- Philostratus and Eunapius,** The Lives of the Sophists, with an English translation by Wilmar Cave Wright. Cambridge-London, 1961.
- J. M. Schmid,** Reden und Lehren des heiligen Gregorius Erleuchters Patriarch von Armenien. Regensburg, 1872.
- E. Sommer, S. Weber,** Ausgewählte Reden aus dem Hatschachapatum. in „Ausg. Schr. der Arm. Kirchenväter,“ vol. I, pp. 254—318.

II. ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

а) Классики марксизма-ленинизма

- К. Маркс.** Из подготовительных работ по истории эпикурейской, стоической и скептической философии. В кн.: **К. Маркс и Ф. Энгельс,** Соч., т. I, М.—Л., 1928.
- К. Маркс.** Теории прибавочной стоимости. В кн.: **К. Маркс и Ф. Энгельс,** Соч., изд. второе, т. 26, часть I.
- К. Маркс и Ф. Энгельс.** Немецкая идеология, Соч., т. 3.

334

- Ф. Энгельс.** Крестьянская война в Германии. В кн.: **К. Маркс и Ф. Энгельс,** Соч., т. 7.
- Ф. Энгельс.** Анти-Дюринг. В кн.: **К. Маркс и Ф. Энгельс,** Соч., т. 20.
- Ф. Энгельс.** Юридический социализм, В кн.: **К. Маркс и Ф. Энгельс,** Соч., т. 21.
- Ф. Энгельс.** К истории раннего христианства. В кн.: **К. Маркс и Ф. Энгельс,** Соч., изд. первое, т. XVI, ч. II, 1936.
- В. И. Ленин.** Материализм и эмпириокритицизм. Полное собрание сочинений, т. 18, М., 1961.
- В. И. Ленин.** Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии». Полн. собр. соч., т. 29.
- В. И. Ленин.** Письмо И. Арманд от 30 ноября 1916 г. Полн. собр. соч., т. 49.

б) Остальная литература

- Արքեղյան Մ. Հայոց հին գրականության պատմություն, հատոր I, Երևան, 1944:
- (Абегян М. История древнеармянской литературы, том I, Ереван, 1944. Имеется сокращенный русский перевод, изданный в Ереване в 1948 г.).
- Августин.** Творения блаженного Августина, часть III, Киев, 1906.
- Ավրարբեգյան Թ. Խորհնացու «Պատմության» լեզուն հոնաբան դպրոցի շրջանների կապակցությամբ, տես Թ. Ավրարբեգյան, Հայագիտական աշխատություններ, Երևան, 1969:
- (Авдалбегян Т. Язык «Истории» Хоренаци в связи с этапами грекофильской школы. См. в кн.: **Т. Авдалбегян,** Арменоведческие исследования, Ереван, 1969).
- Адамян А. А.** Эстетические воззрения средневековой Армении. Ереван, 1955.
- Адонц Н.** Армения в эпоху Юстиниана. СПб., 1908.
- Адонц Н.** Амеллий епископ Херсонский (к критике армянской «Книги посланий»), «Христианский Восток», т. II, вып. 2, СПб., 1913.
- Аджемян Х.** «К вопросу об учении Езника Кохпаца, армянского философа V века» В. Чалояна (рецензия), «Под знаменем марксизма», № 12, 1940.
- Ալիբեյան Ն., Տիմոֆեևս Կուզ հայ մատենագրության մեջ, Վրեննա, 1909.** (Акинян Г., Тимофей Элур в армянской литературе. Вена, 1909).
- Ալիբեյան Ն., Դասական հայերենը, Վրեննա, 1932:** (Акинян Н., Классический древнеармянский язык. Вена, 1932).
- Ալիբեյան Ն., Դավիթ Հարրացի, Վրեննա, 1959:** (Акинян Н., Давид Харкаци. Вена, 1959).

335

- Անանյան Պ. Պատմական հիշատակարան մը Գվինի Բ. ժողովրդի մասին. «Բազմազգեպ», 1957, № 5—6, 1958, 3—5, 6—7:
- (Ананян П., Историческое сведение о II Двинском соборе. «Базмавеп», 1957, № 5—6, 1958, № 3—5, 6—7).
- Անանյան Պ., Եվտիմիոս Կ. Պոլսո պատրիարքին կորսված և անտիպ մեկ գրությունը. «Armeniaca», Melanges d'etudes Armeniennes, Վեննա-տիկ, 1969:
- (Ананян П., Утерянное и неизданное сочинение константинопольского патриарха Евтихия. («Armeniaca», Melanges d'etudes Armeniennes, Venis, 1969).
- Անասյան Հ., Հայկական մատենագիտություն. Հ. 1, Երևան, 1959.
- (Анасян А., Армянская библиология, т. 1, Ереван, 1959).
- Апресян Г. З., Эстетическая мысль народов Закавказья. М., 1968.
- Аревшатян С. С., Номинализм в средневековой армянской философии, (XXV Международный конгресс востоковедов, доклады делегации СССР). Издательство восточной литературы, М., 1960.
- Արևշատյան Ա., Նորմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում. Բանբեր Մատենադարանի, Հ. 6, 1962.
- (Аревшатян С. С., Возникновение и развитие номинализма в средневековой Армении. «Вестник Матенадарана», т. 6, 1962).
- Արևշատյան Ա., Հայոց գրերի ստեղծման պատմական պատճառները և հին հայկական թարգմանությունները. Բանբեր Մատենադարանի, Հ. 7, Երևան, 1964.
- (Аревшатян С., Исторические причины изобретения армянского алфавита и древние армянские переводы. «Вестник Матенадарана», т. 7, Ереван, 1964).
- Արևշատյան Ա., Դավիթ Անհաղթի ժառանգությունը նոր լուսարանությանը, Բանբեր Մատենադարանի, հատոր 9, Երևան, 1969.
- (Аревшатян С. С., Наследие Давида Непобедимого в новом освещении. «Вестник Матенадарана», т. 9, Ереван, 1969).
- Аревшатян С., Новооткрытый древнеармянский перевод трактата Евтихия Константинопольского «О различии природы и ипостаси», утерянного в греческом оригинале. «Тезисы археографической конференции». Тбилиси, 1969.
- Արևշատյան Ա., Պլատոնի երկերի հայերեն թարգմանության ժամանակը. Բանբեր Մատենադարանի, Հ. 10, Երևան, 1971.
- (Аревшатян С., О времени перевода диалогов Платона на армянский язык. «Вестник Матенадарана», т. 10, Ереван, 1971).
- Аревшатян С. С. и Тагмизян Н. К., Музыкальная эстетика древней и средневековой Армении. В кн.: Музыкальная эстетика народов Востока, М., 1967.

- Ахманов А. С., Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
- Փարիեյան Հ. Գ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, Հ. 1, Երևան, 1956.
- (Габриелян Г. Г., История армянской философской мысли, т. 1, Ереван, 1956).
- Փալեմեարեան Գ., Նորագոյն աղբրեր եզնկայ Կողբացոյ, Վիեննա, 1919.
- (Галемкеарян Г., Новейшие источники Езника Кюхбаши. Вена, 1919).
- Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1954.
- (Джаукян Г., Грамматические и орфографические труды в древней и средневековой Армении. Ереван, 1954).
- Ջահուկյան Գ., Դավիթ քերականական աշխատության նորահայտ ամբողջական ձևագիր տեքստը. Բանբեր Մատենադարանի, Հ. 3, Երևան, 1956.
- (Джаукян Г., Новооткрытый полный текст грамматического трактата Давида. «Вестник Матенадарана», т. 3. Ереван, 1956).
- Дьяконов А. П., Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды, СПб., 1908.
- Զարգիսեան Գ., Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնաց (դար Դ—ԺԳ), Վենետիկ, 1889.
- (Зарбаналян Г., Библиотека древнеармянских переводов. Венеция, 1889).
- Зубов В. П., Аристотель. М., 1963.
- Հովհաննիսյան Ա. Գ., Մաշտոցյան գրերի պատմական նշանակությունը. Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան, 1962, № 2.
- (Иоаннисян А. Г., Историческое значение писем Маштоца. «Историко-филологический журнал», Ереван, 1962, № 2).
- История философии, том 1, М., 1957.
- История философии в СССР, том 1, М., 1968.
- Каждан А. П., О социальной сущности идейной борьбы в христианстве IV—V столетий, «Античное общество. Труды конференции по изучению проблем античности», М., 1967.
- Кедров Б. М., Классификация наук, т. 1, М., 1961.
- Կոշеленко Г. А., Из истории становления эстетических воззрений раннего христианства, «Вестник древней истории», 1964, № 3.
- Կոշеленко Г. А., Развитие христианской эстетической теории в конце II—III в. н. э., «Вестник древней истории», 1970, № 3.
- Կիլիսեյան Բ., Եղիշէ, քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1909.
- (Кюлесерян Б., Егншэ, критическое исследование. Вена, 1909).
- Лебедев А. П., История вселенских соборов, часть I: Вселенские соборы IV и V веков, Сергиев Посад, 1896. Часть II: Вселенские соборы VI, VII и VIII веков, М., 1897.

- Маковельский А. О., История логики, М., 1967.
- Մանանդյան Հ., Գավիթ Անհաղթի խնդիրը նոր լուսաբանությամբ, Վաղարշապատ, 1904.
- (Манандян Я., Проблема Давида Непобедимого в новом освещении, Вагаршапат, 1904).
- Մանանդյան Հ. Հունարան դպրոցը և նրա վարդապետան շրջանները, Վիեննա, 1928.
- (Манандян Я., Грекофильская школа и этапы ее развития. Вена, 1928).
- Մանանդյան Հ., Խորենացու առեղծվածի լուծումը, Երևան, 1934.
- (Манандян Я., Решение загадки Хоренаци. Ереван, 1934).
- Марр Н. Я., Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием, «Записки Восточного отд. Императорского Русского археологического общества», том XVI, СПб., 1905.
- Մելիքսեր-Բեկ Լ., Վրաց աղյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. հ. 1, Երևան, 1934.
- (Меликсет-Бек Л., Грузинские источники об Армении и армянах, т. 1, Ереван, 1934).
- Մուրադյան Ա., Հայ քերականական տերմինաբանության կազմակերպումը. «Պատմա-բանասիրական հանդես», № 1, Երևան, 1967.
- (Мурадян А., Формирование армянской грамматической терминологии. «Историко-филологический журнал», № 1, Ереван, 1967).
- Նոր բառգրք Հայկազան լեզուի, երկասիրութեամբ երկոց վարդապետաց Հ. Գարրիելի Աւետիբեան, Հ. Խաչատրոյ Սիրմէլեան, Հ. Մկրտչի Աւգերեան, ի Վենետիկ, 1836.
- (Новый толковый словарь армянского языка, составленный тремя вардапетами: Г. Аветикяном, Х. Сюрмеляном, М. Авгеряном. Венеция, 1836).
- Նանապետյան Գ., Լեզու և գրականություն. «Բազմավեպ», 1927.
- (Нагапетян Г., Язык и литература. «Базмавеп», Венеция, 1927).
- Օրմանյան Մ., Ազգագրատու, հ. 1, Բեյրութ, 1959.
- (Орманян М., Азгапатум, т. 1, Бейрут, 1959).
- Пигулевская Н. В., Сирийский врач Сергей Решайнский. «Ученые записки ЛГУ», серия востоковед. наук, вып. 1, 1949.
- Преображенский П. Ф., В мире античных идей и образов, М., 1965.
- Ранович А. Б., О раннем христианстве, М., 1959.
- Реверсов И., Очерк западной апологетической литературы II и III вв. Казань, 1892.
- Սարգիսեան Բ., Ազաթանգեղոս և իւր բազմադարեան գաղանփքը, Վենետիկ, 1890.
- (Саргисян Б., Агафянгел и его многовековая тайна. Венеция, 1890).
- Սարգսյան Գ. Խ., Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966.
- (Саркисян Г. Х., Армения эллинистического периода и Мовсес Хоренаци. Ереван, 1966).
- Սոմուհեան Վ., Կենսագիր և նկարագիր եղնկայ վարդապետին Կողբացոյ. Բազմավեպ, Վենետիկ, 1893.
- (Сомунджян В., Жизнь и деятельность вардапета Езника Кохбацци. «Базмавеп», Венеция, 1893).
- Սուրբեան Ա., Սկիզբն հայկական լեզուի և Գրոնեսիոսի Թրակացոյ քերականութիւն, «Բազմավեպ», 1871, էջ 97—109.
- (Сукрян А., Начало армянского языка и грамматика Днионсия Фракийского. «Базмавеп», 1877, стр. 97—109).
- Տաշեան Յ., Ուսումնասիրութիւն Ստոյն-Կալիսթենեայ վարդոց Աղեքսանդրի. Վիեննա, 1892.
- (Ташьян А. (Дашьян А.), Рассмотрение Псевдо-Каллисфеновой повести об Александре (Македонском). Вена, 1892).
- Տաշեան Յ., Մատենագրական մանր ուսումնասիրութիւնը, Վիեննա, 1895.
- (Ташьян А. (Дашьян А.), Мелкие филологические разыскания. Вена, 1895).
- Տեր-Մինասյան Ե., Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորվոց եկեղեցիների հետ. էջմիածին, 1908.
- (Тер-Минасян Е., Сношения армянской церкви с сирийскими церквами. Эчмиадзин, 1908).
- Տեր-Մինասյան Ե., Նեստորականությունը Հայաստանում 5—6-րդ դարերում. «Գրական-բանասիրական հետախուզումներ» ժողովածու, գիրք Ա, Երևան, 1946.
- (Тер-Минасян Е., Несторианство в Армении в V—VI веках; Сборник «Литературно-филологические исследования», книга I, Ереван, 1946).
- Տեր-Մինասյան Ե., Եղիշի վարդանանց պատմության աշխարհաբար թարգմանության ներածությունը, Երևան, 1946.
- (Тер-Минасян Е., Предисловие к переводу «Истории Вардана и Армянской войны» Егишэ на современный армянский язык. Ереван, 1946).
- Տեր-Մինասյան Ե., Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալն ի ժողովուն Քաղկեդոնի» երկի թարգմանության ժամանակը. «Բանբեր Մատենագրարանի», հ. 5, 1960.
- (Тер-Минасян Е., О времени перевода на армянский язык труда Тимофея Элура «Опровержение учения Халкедонского собора». «Вестник Матенадарана», т. 5, 1960).
- Տեր-Մինասյան Ե., Վերջին անգամ ն. Ակինյանն ու Եղիշի վարդանանց պատմությունը. «Բանբեր Մատենագրարանի», հ. 5, Երևան, 1960.

- Тер-Минасян Е., В последний раз о Н. Акиняне и об «Истории Вардана» Егишэ. «Вестник Матенадарана», т. 5, Ереван, 1960).
- ՏԵՐ-ՄԻՆԱՅԱՆ Ե., Հագվերտ Բ-ի արշավանքների հարցը դեպի Հոռոմոց երկրները իր թագավորության առաջին տարիներին. «Բանբեր Մատենադարանի», Հ. 7, 1914.
- (Тер-Минасян Е., К вопросу о походах Ездегерда II против Восточно-римской империи в первые годы его царствования. «Вестник Матенадарана», т. 7, 1964).
- ՏԵՐ-ՄԻՆԱՅԱՆ Ա., Միջնադարյան ազնվիկների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, 1968.
- (Тер-Минасян Е., Из истории происхождения и развития средневековых сект, Ереван, 1968):
- ՏԵՐ-ՄԻՐՈՂՅԱՆ Գ., Պետրոս Սյունյաց եպիսկոպոս, Վաղարշապատ, 1902.
- (Тер-Мкртчян Г., Петрос епископ Сюнийский. Вагаршапат, 1902).
- ՏԵՐ-ՄԻՐՈՂՅԱՆ Գ., Դավիթ Հարրացի, Վաղարշապատ, 1903.
- (Тер-Мкртчян Г., Давид Харкаци. Вагаршапат, 1903).
- ՏԵՐ-ՄԻՐՈՂՅԱՆ Գ., Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառության հայ թարգմանության ժամանակը, «Արարատ», Վաղարշապատ, 1908.
- (Тер-Мкртчян Г., Время армянского перевода Опровержения Тимофея Элура. «Арагат», Вагаршапат, 1908).
- ՏԵՐ-ՄԻՐՈՂՅԱՆ Գ., Հայ մատենագրության հնագույն թվականները. «Շողակաթ», էջմիածին, 1913.
- (Тер-Мкртчян Г., Древнейшие даты армянской письменности. «Шогакат», Эчмиадзин, 1913).
- Тер-Мовсесян М., История перевода Библии на армянский язык. СПб., 1902.
- Фаррар Ф. В., Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви. Перевод с англ. А. П. Лопухина, т. 1, СПб., 1891.
- (Ֆեռարե Պ.), Հայկական աշխատասիրությունը հայագետ Պ. Ֆետտերի, թարգմ. 3. Տաշեան, Վիեննա, 1895.
- (Феттер П., Арменоведческие исследования. Перевод А. Ташьяна, Вена, 1895).
- Философские труды в армянских рукописях Матенадарана (Краткий библиографический указатель). «Вестник Матенадарана», т. 3, Ереван, 1956.
- Խաչիկյան Լ., Փոքր Հայրի սոցիալական շարժումների պատմությունից, Երևան, 1951.
- (Хачикян Л., Из истории социальных движений Малой Азии. Ереван, 1951).
- Խրոլյան Գ. Տ., Անանիա Շիրակացու աշխարհայացքը, Երևան, 1963.
- (Хропян Г. Т., Мироззрение Анания Ширакаци. Ереван, 1963).
- Целлер Эд., Очерк истории греческой философии. М., 1913.
- Чалоян В. К., К вопросу об учении Езника Кохпаци, армянского философа 5-го века. Ереван, 1940.
- Чалоян В. К., Философия Давида Непобедимого. Ереван, 1946.
- Чалоян В. К., История армянской философии. Ереван, 1959.
- Эзов Г., Об учении персидских магов, Сочинение Езника, армянского писателя V века. СПб., 1856.
- Bacon R., Compendium studii philosophiae.—Opera..., vol. I, ed. I. S. Brewer. London, 1859.
- Baumgartner A., Über das Buch „Die Chrie“. „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, bd. 40, Leipzig, 1886.
- Conybeare F. C., On the ancient Armentian versions of Plato. „American Journal of Philology“, vol. XII, № 2.
- Düring I., Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. Göteborg, 1957.
- Gelzer H., Eznik und die Entwicklung der persischen Religions-system. „Zeitschrift für armenische Philologie“, Marburg, 1902.
- Khostikian M., David der Philosoph, Bern, 1907.
- Krumbacher K., Geschichte der byzantinische Literatur. München, 1897.
- M. V. de La Croze, Thesaurus epistolici, III, Leiprig, 1746.
- Maries L., Le De Deo d'Fznik de Kolb connu sous le nom de „Contre les Sectes“, Paris, 1924.
- Neumann C. F., Mèmoire sur la vie et les ouvrages de David, Philosophe arménien du V siècle de notre ère, „Nouveau Journal Asiatique“, t. III. Paris, 1829.
- Nirschl V., Patrologie, III, Mainz, 1883.
- Sarkissian K., A Brief Introduction to Armenian Christian Literature. London, 1960.
- Schemmel F., Die Schulzeit des Kaisers Julians. „Philologus“, bd. LXXXII, 1927.
- Schmidt E.-G., Die altarmenische „Zenon“-Schrift. Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1960, Nr. 2. Berlin, 1961.
- Usener H., De Stephano Alexandrino. Bonn, 1879.
- Vaucourt R., Les derniers commentateurs Alexandrins d'Aristote. L'école d'Olympiodors, Etienne d'Alexandrie. Lille, 1941.
- Westerink L. G., Elias on the Prior Analytics. „Mnemosine“, 14, 1961.
- Westerink L. G., Pseudo-Elias (Pseudo-David), Lectures on Porphyry's Isagoge. North-Holland Publishing company, Amsterdam, 1967.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Абдишо, епископ 170, 171, 183
 Абебян М. 13, 21, 45, 49, 51, 79, 150, 169, 175, 177, 178, 182, 185, 237
Աբեղյան Ա. 235
 Абраам Зенакаци (Исповедник) 39, 40
 Абраамян А. 16
Աբրահամյան Ա. 225
 Авгерян М. 14, 137, 151, 167, 220
 Августин 62, 63, 66, 67
 Авдалбебян Т. 176—178
 Аветикян Г. 220
 Агатагехос (Агафангел) 25, 42, 43, 47, 48, 254
 Адамантий 79
 Адамян А. А. 6, 247, 249, 253
 Адонц Н. 13, 18, 20, 51, 146, 148, 156, 164, 167, 190, 247, 249, 253, 274
 Айтала Эдесский 39
 Акакий, еп. Мелитенский 38, 42
 Акинян Н. 40, 52, 163, 171—174, 177—179, 183, 230, 232, 234, 236
 Алан Лилльский 197
 Александр 282—284
 Александр Афродизийский 204, 208—210, 318, 319, 322

- Алишан Г. 154
 Амам Аревелци 201
 Аммоний (Аммонус), сын Гермия 212, 245, 272, 282, 283
 Амфикрат Афинский 23
 Анания Ширакаци 22, 103, 220, 225, 228
 Апанян П. 179, 229, 231
 Анастасий, император 182
 Анасян А. С. 17, 51
 Андроник Родосский 24
 Аноним (автор «De rebus Artēpiae») 170, 173, 180
 Аноним (Мамбрэ) 157, 166, 243, 253
 Аноним (Ямблнх) 202, 209, 223, 240, 270, 309, 319, 323
 Антисфен 314—316
 Апресян Г. З. 6
 Аракел Сюнеци 202
 Аратос из Сол 188
 Арий 57
 Аристид Афинский 11, 38, 41, 50, 54, 79
 Аристотель 14, 19, 24, 88, 102, 121, 131, 145, 148, 159, 161, 168, 172, 176, 187, 189, 191, 194—202, 204—208, 210—213, 216—218, 223, 226, 228, 233—235, 239—241, 243, 269—272,

- 282, 285, 288, 289, 291, 293, 298, 301, 309—314, 316—319, 321—324, 327
 Арсен Сапарели 171, 173, 180, 183
 Артавазд II (Артабаз) 23, 24
 Арташес IV (Арташир) 46, 266
 Арташесиды 24
 Арутюнян С. 21
 Аршакиды 24, 25, 31, 46, 99, 255, 265
 Аттік 24
 Афанасий Александрийский 38
 Афраат (Мудрый Перс) 39
 Афтоний 18, 148, 160, 162, 166, 168, 179, 191, 213, 241, 243
 Бабген, католикос 182
 Багратиды 176
 Бартикян Р. 170
 Баумгартнер А. 163
 Baumgartner A. 148, 160
 Боэций 197, 200
 Brewer J. S. 212
 Буссе А. 22, 273, 274—278, 280, 281, 284, 285
 Busse A. 224, 283
 Бэкон Роджер 212
 Ваан Мамиконян 192, 256
 Ваграм Рабуни 202, 207, 321
 Валентин 84
 Wallies M. 283
 Вардан Аревелци 201
 Вардан Мамиконян 77, 119, 175, 256
 Василий Кесарийский (Великий) 11, 26, 37, 38, 41, 43, 79, 103, 136—138, 188, 216
 Василиск 181
 Вебер С. 15
 Weber S. 16
 Врамшапух I 33, 46, 265
 Вульфила 55
 Габриелян Г. Г. 6, 7, 120
 Галемкеарян Г. 78, 79, 138
 Гарриит Ж. 170
 Гельцер Г. 85
 Георгий Писида 188
 Гераклит Темный 197
 Гермес Трисмегист 19, 120, 128, 154, 166, 175, 178, 185, 187, 241, 243
 Геттингер 35
 Гонорий 26
 Горгий 291
 Григор Лусаворич, см. Григорий Провосветитель
 Григор Татеваци 198, 202, 207, 321
 Григорий (Григор) Магистрос 201, 218—221, 223
 Григорий Назианзин (Богослов) 11, 26, 39, 228
 Григорий Нисский 39, 187, 188
 Григорий Провосветитель 15, 44—46, 48, 50, 51, 55, 68, 264
 Григорий Чудотворец, еп. Нео-кесарийский 39
 Гют, католикос 162
 Давид Анахт (Непобедимый) 12, 14, 20—22, 144, 145, 159, 167, 168, 187, 195, 198, 199, 202, 203, 205, 208, 210, 217, 218, 220—228, 233—235, 239—241, 269—327
 Давид Керакан (Грамматик) 20, 144, 157, 164, 166, 191,

* Составила Ж. В. Налчаджян.

- 201, 206, 240, 243, 246—253, 286, 287
- Գաբրիէ Քերական 21*
 Давид Харкаци 22
 Дашьян А. см. Ташьян А.
 Демокрит 88, 91
 Деншапух 117
 Дестунис Г. 171
 Джаукян Г. 20, 21, 148, 247
 Диоген 161
 Диодор из Тарса 79
 Дионисий Фракийский 18, 20, 146—148, 155—161, 164—166, 168, 179, 186, 191, 201, 213, 241, 243, 245—248, 253
- Евклид 218
 Евсевий Кесарийский 50, 136, 137, 216
 Евстафий Себастиийский 26, 27
 Евтихий, патр. Константинопольский 186, 187, 227, 229—232, 234, 235, 237, 239—241, 324
 Евтокий (Евтоций) Аскалонский 282—284
 Егишэ 16, 17, 28, 75, 76, 112—131, 144, 154, 164, 166, 174, 175, 177—179, 185, 234, 240—242, 286
 Езник Кохбаци 8, 11, 15, 16, 28, 35, 37, 39, 42, 43, 53—56, 58, 66, 68, 75—113, 116, 119, 122, 130, 132—136, 138, 140, 142, 146, 216, 286
 Епифаний Кипрский (Саламинский) 11, 38, 39, 41, 79
 Ерванд, вардапет см. Тер-Минасян Е.
Երանանդ Վ. (Տէր-Մինասեան) 18, 168
- Ерванд 264
 Ефрем Сирин 38, 79
- Зарбаналян Г. 35, 220
 Зеноб (Зиновий) Амидский 39
 Зенон, император 180—183
 Зенон, философ 19, 152, 186, 187, 227, 228, 324
 Зубов В. П. 197, 200, 212, 272
- Ива Эдесский 200
 Иездигерд II 76
 Иероним II, 38
 Иоанн Воротнеци 202, 204, 207, 321
 Иоанн Габеленский (Ованнес Габеленаци) 231, 232, 234—239
 Иоанн Ерзынкаци 20, 202
 Иоанн Ефесский 230, 231
 Иоанн Златоуст 11, 37, 38, 41, 43
 Иоанн Мандакуни 182, 235—238, 239
 Иоанн Петрици 204
 Иоанн Филопон 197
 Ипполит Бострийский 39, 41, 50, 79
 Иреней Лионский 17, 18, 54, 79, 153, 165, 166, 168, 187
- Карапет, вардапет. см. Тер-Мкртчян К.
Չարապետ Վ. (Տէր-Մկրտչեան) 18, 168
 Квишт Туллий 24
 Кедров Б. М. 145
 Кир 261
 Кирилл 55

- Кирилл Александрийский 38, 41, 79, 188
 Кирилл Иерусалимский 38
 Когян С. 183
 Конибер Ф. 14, 15, 167, 200, 203, 206, 212, 213, 220, 221, 274, 275, 291, 292
 Корюн 33, 35, 43—47, 49, 51, 150, 254
 Костаняни К. 219
 Кратил 291, 292
 Kumbacher К. 281
 Кюлесерян Б. 234
- Лазар Парбеци 144, 154, 177, 179, 185, 192, 193
 Лакроз 35
 Лалафарян С. 19, 202
 Lewy Н. 15
 Левонд (Гевонд) 35
 Ленин В. И. 30
 Лопухин А. П. 26
 Лукулл 24
- Македон 57
 Малхасян С. 169, 177
 Мамбрэ Верцанох (Чтец) 144, 154, 157, 166, 177, 179
 Манандян Я. 13, 19, 22, 128, 146, 148, 153, 154, 162—165, 167—172, 174—179, 184—186, 190, 198, 203—206, 210, 211, 219, 221—225, 228, 233, 234, 236, 239, 240, 272—278, 280—285, 319, 326
Մանանդյան Հ. 161, 227
 Марий Викторин 197
 Марнэс Л. 16, 78, 81, 82
 Маркион 78, 82
 Маркс К. 29, 30
 Марр Н. Я. 48, 51, 171, 189
 Марута Майферкатский 39
- Мелик-Оганджаниян К. 33, 150
 Меликсет-Бек Л. 171
 Месроп Маштоц 5, 8, 11, 15, 27, 28, 32—35, 37, 38, 41—76, 78—81, 83, 84, 94, 98, 99, 101, 112, 130, 132, 133, 135, 140, 142, 146, 150, 167, 184, 265, 286
 Метродор Скепсийский 23
 Мефодий 55
 Мефодий Олимпийский, или Патарский 39, 41, 79
 Минь 172
 Migne 171
 Михрнерсех 76, 116
 Мовсес Егивардени 235—237
 Мовсес, епископ, см. Мовсес Егивардени
 Мовсес Кертох 201, 206, 243, 249, 253
 Мовсес Хоренаци 12, 18—21, 144, 149, 150, 153, 154, 157, 160, 162—164, 166, 174—177, 179, 185, 190—194, 233—241, 245, 254, 256—266, 268, 286, 287
- Моисей Грамматик 233
 Мурадян А. 148
- Нахапетян Г. 24
 Нейман К. 8, 274
 Немесий Эмесский 188
 Нестор 38
 Николай Мюрский (ритор) 149, 162
 Никомах 301
 Nirschl 8, 44, 80
 Номелахос-Омелахос 204
 Ноннос (Нонн) 227, 228, 324
- Овсеп, епископ 117
 Овсеп Палнаци 35

Овсеян Г. 233
Յովհաննիս Գ. 232
Олимподор 168, 212, 221, 245,
272, 275, 281, 282, 285
Орбели И. А. 17, 113
Ориген 79
Орманян М. 232
Оронт (Гирод) 23

Павел Александрийский 188
Павстос Бузанд 254
Парбеци см. Лазар Парбеци
Паруйр 258, 264
Пелагий 62, 63, 67
Петрос Сюнеци 22
Пигулевская Н. В. 197, 231
Пиррон 291
Пифагор 88, 89, 110, 152, 161,
271, 288, 298, 301
Платон 14, 19, 88—90, 107—
110, 121, 131, 152, 159, 161,
178, 185—187, 189, 205—207,
210, 218—227, 240, 241, 269,
271, 272, 288, 291, 298—300,
305, 309, 314—321, 323, 324
Плотин 90, 120—122, 130
Плутарх 23
Порфирий 14, 19, 90, 120, 148,
159, 168, 187, 191, 194—199,
202, 207, 208, 210—213, 217,
218, 223, 225, 226, 240, 241,
243, 269, 270, 276, 277, 285,
309, 313, 314, 316, 317, 323,
324, 327
Проб 200
Прокл Диодок 300, 326
Прокл, еп. Константинополь-
ский 38, 42
Проэресий (Паруйр Айказн)
25, 26
Псевдо-Аристотель 14, 187, 221,
223, 324

Псевдо-Дионисий (св. Диони-
сий Ареопагит) 49, 188
Псевдо-Каллисфен 21, 153, 166,
175, 185, 187, 241
Псевдо-Ноннос 187
Птоломей 102

Райт 26
Wright Wilmar Cave 25
Ритор 186

Саак Багратуни 162, 260
Саак Паргэв 33—35, 37—39,
41, 43, 46, 48, 49, 100, 146,
167, 184, 265, 266
Сагарда Н. 153
Самуэл, католикос 39
Саргис, вардапет 218
Саргисян Б. 47, 51
Сардананал 258
Sargissian Karekin 153
Саркисян Г. Х. 27
Сасан 95
Сасаниды 31, 77, 95, 97, 180,
193, 255, 256, 258
Севериан Гавальский 38
Сен-Мартен 35
Сергий, еп. Арабский 232
Сергий из Решайна 197, 232
Симеон Джугаеци 198
Սիմէոն Զուղայեցի 233
Симеон Ереванци 202
Симеон Пыгындоханеци 326
Сириан 300
Смбатян Ш. 33
Сократ 161, 318, 320, 321
Сократ Схоластик 188
Соломон 95
Սոլոմոնիան Վ. 76
Срвандзятян Г. 232
Սրվանձատկանց Գ. 176

Степанос Асохик (Таронаци)
162, 163
Степанос Сюнеци 201, 202
Стефан Александрийский 272
Сукрян А. 14, 137, 154, 167,
219
Сюрмелян Х. 220

Тагмизян Н. К. 7, 251
Ташьян А. 80, 153, 167, 221
Տաշիան Յ. Յ, 44
Теон Александрийский 19, 149,
161—166, 168, 175, 185, 187,
213, 241, 243
Теофраст 24
Тер-Давтян К. 225
Тер-Микелян А. 15
Տեր-Միքէլյան. Ա. 46
Тер-Минасян Е. 17, 18, 113,
114, 153, 169, 171, 175, 177—
182, 193, 231, 245
Тер-Мкртчян Галуст (Мнабан)
13, 167, 169, 170, 173, 174,
177, 178, 180—182, 184, 185,
235—237, 239
Тер-Мкртчян Карапет 169, 178,
182, 245
Ter-Mekerttschian К. 153
Тер-Мовсесян М. 35, 41
Тер-Погосян П. 230
Тертуллиан 54
Тигран II Великий 23, 149,
261—264
Тигран I Ервандид 261
Тимофей см. Тимофей Элур
Тимофей Элур (Александрий-
ский) 17, 18, 168—174, 177—
185, 187, 196, 211, 236, 240,
244, 245
Тиран Армянин (Тираннион)
24
Тиридат III 25, 29, 48, 264

Трянц Р. 154
Тэр 192

Фаррар Ф. В. 26
Vaucourt R. 272
Феодор Мопсуестский 79
Феттер П. 8, 44—47, 51, 80, 81
Филоксен (Филикос) 171, 172
Филон Александрийский (Иу-
дейский) 14, 15, 19, 120, 123,
125, 150—153, 159, 165, 166,
168, 175, 178, 179, 186, 189,
191, 211, 213, 226, 241, 243,
269, 323, 324
Филон Еврей см. Филон Алек-
сандрийский
Philostratus 25
Фотий 170, 171, 173, 180, 183

Халкидий 197
Хачатурян Гарегин 16
Хачикян Л. С. 17, 51, 71, 79,
113, 114, 120, 121, 154, 175,
178, 182, 220, 229
Խաչիկյան Լ. 19, 26
Хосров III 46
Хосровик 22, 144, 192, 193
Хостикий М. 8, 234, 274
Хропян Г. Т. 7

Целлер Э. 204
Цицерон 24

Чалоян В. К. 6, 7, 16, 19, 83,
120, 202, 203, 206, 270, 272,
274
Чамчян М. 183
Schemmel F. 26
Schmid I. M. 16
Шредер 35

Эзов Г. (К. Езян) 16
 Элпас (Элий) 22, 168, 187, 208,
 210, 221, 272, 273, 275—278,
 280—282, 284, 285, 309

Элур см. Тимофей Элур
 Эмин Н. О. 21, 162, 190, 257
 Энгельс Ф. 29, 30
 Эпикур 91

Юзбашян К. Н. 17
 Юлиан 26, 205
 Юстин Мученик 54
 Юстиниан 182

Яков Нисибинский 39
 Ямблх (Ямвлих) 19, 20, 120,
 168, 187, 191, 199, 202, 203,
 205, 210, 243, 300, 319



ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава I. Национальная письменность и первые армянские философы (Месроп Маштоц, Езник и Егишэ)	28
1. Социально-политические предпосылки создания армянской письменности	28
2. Становление армянской литературы и тенденции развития христианской книжности	34
3. Литературное наследие Месропа Маштоца	44
4. Месроп Маштоц—основоположник армянской патристики	54
5. Езник Кохбаци и его источники	75
6. Философская проблематика Езника	83
7. Письменное наследие Егишэ и его мировоззрение	112
8. Зарождение армянской научно-философской терминологии. Уровень ее развития в первой половине V века	131
Глава II. Грекофильская школа, переводная философская литература и ее роль в развитии древнеармянской философии	141
1. Начало деятельности грекофильской школы	141
2. О периодизации грекофильской переводной литературы	166
3. Грекофилы и противоборствующее консервативное течение	190
4. Переводы трудов Аристотеля и Порфирия	194

5. Анонимные комментарии к сочинениям Аристотеля и вопрос об их авторе	202
6. Роль переводов в создании специальной философской терминологии	210
7. К вопросу о времени древнеармянского перевода диалогов Платона	218
8. Переводы второй половины VI века и некоторые вопросы их датировки	227
Глава III. Мирозрение грекофилов и формирование светского направления древнеармянской философии.	242
1. Становление философских дисциплин и других светских наук	242
а) Давид Керакан	246
б) Мовсес Хоренаши	254
2. Развитие философской науки и труды Давида Анахта.	269
3. Характер и система воззрений Давида.	286
4. Классификация наук и дефиниция философии	293
5. Логика Давида Анахта.	309
6. Роль Давида в формировании древнеармянской философии	323
Библиография	328
Указатель имен	342

СЕН СУРЕНОВИЧ АРЕВШАТЯН
**ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ
 В ДРЕВНЕЙ АРМЕНИИ (V—VI вв.)**

Печатается по решению ученого совета Института древних рукописей им. Маштоца—«Матенадарана» при Совете Министров Армянской ССР

Редактор издательства *Ж. В. Налчаджян*
 Художник *Г. Б. Назарян*
 Технический редактор *С. К. Закарян*
 Корректоры *В. Т. Симонян, М. Т. Дальвадянци*

Вф 06478 Изд. 3852 Заказ 462 Тираж 1000

Сдано в производство 10/1 1973 г., подписано к печати 19/IX 1973 г., печ. л. 22,0,
 усл. печ. л. 18,5. изд. 15,76 л. Бумага № 1, 34×108¹/₃₂. Цена 1 р. 82 к.

Типография Издательства АН Армянской ССР, г. Эчмиадзин