

В. К. Чалоян

ИСТОРИЯ
АРМЯНСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ЕРЕВАН 1950



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՌԻ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՓԻԼՍՈՓԱՅԻՆՈՒԹՅԱՆ ՍԵԿՏՈՐ

Վ. Կ. Զաւրչյան

Հ Ա Յ
ՓԻԼՍՈՓԱՅԻՆՈՒԹՅԱՆ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

(Հին և միջին դարերի ժամանակաշրջան)



Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Հրատարակչություն
Երեւան ~ 1959

1 Ժ
4-16

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
СЕКТОР ФИЛОСОФИИ

В. К. Чалоян

ИСТОРИЯ
АРМЯНСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

(Древний и средневековый период)

ОБМЕН

10603



Издательство АН Армянской ССР
ЕРЕВАН ~ 1959

ОТ РЕДАКЦИИ

Предлагаемая вниманию читателя книга доктора философских наук В. К. Чалояна представляет собою систематическое изложение истории армянской философии с начала ее возникновения до XVIII в. включительно. Привлекая обширный фактический материал, автор излагает свой предмет на фоне общей истории армянского народа.

Положительной стороной исследования В. К. Чалояна является широкое использование рукописных материалов, впервые привлекаемых автором для характеристики мировоззрения важнейших представителей армянской философской мысли.

В книге поднят ряд ранее не разработанных вопросов и проблем по истории армянской философии, предложена своя интерпретация многих фактов и явлений, а также взглядов армянских мыслителей прошлого.

В исследовании В. К. Чалояна имеются также положения спорные или вызывающие возражения. Таковы вопрос о направлениях средневековой армянской философии, проблема армянского Ренессанса и его экономической основы — первоначального накопления капитала в X—XIII вв. Таков также применяемый автором принцип оценки мировоззрения мыслителей по отдельным разделам их философских взглядов. В книге имеются и некоторые другие спорные вопросы.

Работа В. К. Чалояна, являющаяся плодом долголетнего труда в области истории армянской философии, надемся вызовет значительный интерес и тем самым будет способствовать делу дальнейшей разработки этой отрасли арменоведения.

ОТ АВТОРА

Исследование армянской философии — новый и самый молодой раздел арменистики. Дальнейшая ее разработка, помимо монографических исследований, посвященных отдельным вопросам, публикаций выявляемых текстов и источников, в равной мере нуждается в изложении истории этого раздела философии в определенной, строго научной системе. Именно такую задачу преследует предлагаемая книга, составленная на основе ряда монографий, статей и общих, небольших по объему обзоров истории армянской философии, опубликованных нами в течение последних двадцати лет.

Разумеется, наша «История армянской философии» отражает уровень разработки этой области науки на сегодняшний день. Завтра, после появления новых материалов и исследований, посвященных отдельным вопросам развития философской мысли Армении, появится и новая история армянской философии. Однако то обобщение, которое возможно представить научному миру сегодня, необходимо, точно так, как станет необходимым обобщение достижений завтрашнего дня. Больше того, наша «История» подготавливает почву для «Историй» будущего. Каждая из них, в свою очередь, представляет необходимую ступень ее лестницы восхождения. И если предлагаемая нами ныне «История армянской философии» на самом деле явится такой ступенью в разработке этой области науки философии, то ее появление, безусловно, оправдывает себя.

ВВЕДЕНИЕ

История любой страны или народа есть прежде всего история производства материальных благ, история трудового народа, его борьбы против социального порабощения. Вместе с тем история любой страны или народа не ограничена и не замкнута внутри себя; она всегда представляется в системе определенных международных отношений. Во всех своих проявлениях история каждой страны должна быть понята именно в единстве внутренних и внешних ее отношений. Такое общее положение, понятно, относится и к истории Армении. Однако в армянской истории, как и в истории любой другой страны, имеются свои особенности, присущие ей своеобразия. Важнейшая отличительная черта истории Армении — это постоянная национально-освободительная борьба против чужеземных захватчиков, — борьба, которая продолжалась веками, являясь в истории страны доминирующим моментом почти на всех ее этапах развития. Важно также и то, что национально-освободительная борьба трудового народа постоянно переплеталась с социально-классовой его борьбой, направленной против отечественных работодателей, которая принимала зачастую самые острые формы.

Эти общие и особенные черты армянской истории обуславливали адекватную культуру Армении, такую же историю ее развития. В истории армянской культуры сказывались и социально-классовые отношения внутри страны, и внешние связи с иными странами и народами, что проявлялось, с одной стороны, в восприятии культуры передовых стран, а с другой стороны, в передаче другим народам достижений собственной культуры. Понятно, что армянская

культура в общих своих чертах должна была не только отражать историю армянской действительности, общие закономерности и особенности ее развития, но и служить этой действительности, став необходимым фактором ее развития. Понятно также, что армянская культура имела классовое содержание: она отражала противоречивость и непримиримость интересов господствующей верхушки и эксплуатируемых трудовых масс. В этом отношении, само собой разумеется, не составляет исключения и область философии.

Основные вехи истории армянской философии выявляют существенные особенности, присущие ее развитию. Укажем одну отличительную черту философии периода армянского эллинизма, именно то, что она не возвышалась над армянской классической рабовладельческой философией, так как последняя в Армении и не возникала. Это объясняется тем, что армянский эллинизм появился не на базе классической рабовладельческой формации, как дальнейшей ее эволюции, в виде нового этапа развития этой формации (как было на Западе). Сама же эллинистическая философия в Армении дала лишь первые ростки и по своему уровню в сравнении с более передовыми странами эллинистического мира значительно отставала. Но вместо этого в период раннего феодализма появилось целое направление армянской культуры и философии — поздний эллинизм, который являлся последующим этапом развития армянского эллинизма в новых социально-экономических условиях.

Укажем далее на особенность армянской философии периода расцвета феодальных отношений в стране. Армянский феодализм, как известно, рано утвердившийся, очень скоро вступает в период своего расцвета. Так, еще в X—XIII вв. происходило разложение феодализма в Армении и появление в его недрах предпосылок для перехода в новую, высшую формацию. Однако такое общество в Армении не утвердилось в силу внешнего фактора — нашествия монгольских, а затем тюрко-татарских полчищ, господство которых привело к деградации и страшному упадку социально-экономической и духовной жизни страны. Это историческое об-

стоятельство определило ту особенность армянской философии, которая в пору ее расцвета выражалась в появлении зачатков нового образа мышления и философских обобщений независимо от церкви. Однако этому восхождению не было суждено продвинуться дальше, развиваться своим естественным ходом, и начался упадок философии, перерастание ее в теологию. Потребовалось несколько веков, чтобы армянская философия, благодаря новым сдвигам в экономической и политической жизни страны, а также благодаря армянским колониям, их связям и общениям, под влиянием прогрессивной философии западной буржуазии, вновь возродилась.

При периодизации армянской философии, естественно, нельзя не учитывать эти ее особенности. Вместе с тем ясно, что за основу периодизации армянской философии мы должны взять социально-экономические формации, отдельные этапы развития каждой из них; мы должны определить не только вехи, школы и направления в истории развития философской мысли в Армении, но также их социально-классовые основы.

История философии рассматривается нами как возникновение и развитие науки о всеобщих законах природы, общества и человеческого мышления. Развитие этой науки происходило, как и всякое другое человеческое познание, не прямолинейно — бывали зигзаги, отклонения и приближения. Например, трактовка отношения бога и природы, природы и человеческого мышления, наконец, человека и его социальной среды имела в различные периоды большее или меньшее отклонение от пути к научной истине. Достаточно вспомнить историю идеализма, чтобы представить отходы и зигзаги в развитии познания всеобщих законов природы, общества и мышления. Однако идеализм, как отклонение в познании, не только не беспомыслен, но зачастую не лишен возможности заключать в себе много рационального. Факт, что имеется немало познанных истин, представленных в той или иной степени в философском идеализме; больше того, идеализм не всегда и не во всех случаях являлся реакционным направлением в философии и не

всегда принадлежал эксплуататорским классам. Этим именно обуславливается необходимость включения истории идеализма в общую историю философии.

Итак, без истории идеализма нельзя представить себе историю философии, которая есть не только борьба между материализмом и идеализмом, но также восхождение одного вслед за другим и обогащение одного направления за счет добытых результатов другого. Следовательно, история материализма — этого ведущего и, в конечном счете, определяющего направления в истории философии — не может быть понята без истории идеализма, то есть без их борьбы и взаимодействия, без взаимного обогащения. Однако было бы вульгарно представлять борьбу материализма и идеализма в истории философии как борьбу антагонистических сил на двух параллельных путях. Такая трактовка грешит перед исторической правдой.

Процесс развития материализма и идеализма происходил очень сложно; каждое из этих направлений в философии совершало различный путь развития и имело свои, обусловленные существующей исторической действительностью, этапы подъема и упадка. Можно дать такую общую, хотя и не всегда верную в своих частностях, схему: материалистическая философия восходящего класса переживает расцвет, в то время как идеализм нисходящего класса — упадок. Следовательно, в той или иной стране бывает эра господства материализма и эра господства идеализма, одно направление терпит поражение и идет к упадку, а другое побеждает и становится доминирующим в идеологии. Именно это обстоятельство определяет характер борьбы между основными направлениями в философии.

Кроме того, факт, что до возникновения научной философии марксизма никогда не существовало материализма в той или иной философской системе воззрений во всех его проявлениях. Материализм в большинстве случаев определяется в гносеологии, выражаясь в признании первичности природы и вторичности мышления человека, и мало представляется в онтологии; редко кто из философов доходил до признания первичности природы и вторичности бога.

Ведь факт, что в истории философии мы знаем относительно немного материалистов-атеистов, а до возникновения исторического материализма совсем не встречаемся с материалистическим объяснением общественных явлений, не знаем ни одного мыслителя, который бы утверждал о первичности общественного бытия и вторичности общественного сознания. Все это еще больше осложняет понимание борьбы между материализмом и идеализмом и заставляет нас отказаться от схематизма в представлении истории развития этих двух основных направлений в философии и все больше обязывает при построении истории философии исходить исключительно из того унаследованного материала, которым мы располагаем.

Излагаемая нами история армянской философии в своей основной части является историей философии феодального общества; этим и обуславливается ее проблематика. Вопрос об отношении бога и природы, этот основной вопрос онтологии, как общее правило, в средневековой армянской философии решался идеалистически — в пользу первичности бога и вторичности природы; правда, в отдельных случаях имеются известные отклонения от этого основного правила, сказываются некоторые элементы пантеизма и атеизма у того или иного представителя тондракийского движения, дуализма — у павликиан, а также протест, направленный против несправедливости бога у Фрика. Идеалистическая онтология армянской средневековой философии большей частью сводится к христианской догматике об отношении бога к природе. Такое представление было у всех апологетов философии армянского христианства периода раннего феодализма, а также у многих последующих мыслителей феодальной философии. Однако встречались и такие представители идеалистической онтологии, которые при трактовке отношения бога и природы исходили не из священного писания, а пытались найти разумное основание для утверждения первичной и производящей природы бога и вторичной, произведенной природы материального мира. К ним относятся Анания Ширакаци, Григор Татеваци, Степанос Львовский и другие. Наконец, идеалистическая

онтология армянской средневековой философии имеет и таких представителей, которые хоть и дают основание предполагать о признании ими первичности бога и вторичности природы, но дальше этого не идут. Такова философия Давида Непобедимого, которая почти не ставит и не разбирает вопросов онтологического характера.

Вопрос же об отношении природы и мышления человека — основной вопрос гносеологии — многие из армянских философов, как будет показано, решают материалистически — в пользу первичности природы, мира реальных вещей и вторичности мышления человека; они утверждают не только реальность внешнего мира, но также возможность его познания, указывают на определенные формы и степени этого познания. Именно эти мыслители — приверженцы материализма в гносеологии — изучали определенные категории философии: пространство и время, причинность и случайность, возможность и действительность и другие. Добавим, что в армянской средневековой философии не было сторонников атомистической теории, что многообразие мира объяснялось не по Демокриту, а по Эмпедоклу, согласно учению о четырех элементах, в своей особой интерпретации. Вместе с тем армянской философии не чужды были положения о диалектическом развитии всего сущего — принцип, который затрагивается в сочинениях ряда представителей армянской философии.

Наряду с гносеологией философы Армении уделяли большое внимание вопросам логики (в основном логики Аристотеля), в результате чего появилось множество трудов, относящихся к этой области философии. Труды эти излагают категории логики преимущественно с позиции материализма. Здесь особенно важна защита позиции номинализма при трактовке вопроса о реальности единичного или общего.

На этих материалистических началах были разработаны также вопросы космографии у Анания Ширакани и теоретические вопросы биологии у Мхитара Гераци.

В общественно-политических воззрениях представителей армянской средневековой философии важное место занимает

теория социально-классовой борьбы трудового народа против отечественных и чужеземных эксплуататоров. Мы здесь имеем в виду не только учения павликянов и тондракийцев, но также эпос «Давид Сасунский», армянские новеллы и притчи, социальную философию Фрика. Теоретическое обобщение социальной борьбы трудового народа dorocлo в них до идеи о непримиримости борьбы между антагонистическими классами общества, до призыва свергнуть неравный и несправедливый строй феодальных эксплуататоров.

Другой ведущей проблемой в общественно-политической мысли в армянской философии являлось теоретическое обобщение национально-освободительного движения на протяжении почти всей истории Армении. Так было в период борьбы с персидскими поработителями в раннюю пору феодализма, так происходило в период борьбы с арабским халифатом, сельджукскими и монгольскими завоевателями в пору расцвета феодализма, наконец, так было в период борьбы с турецким и персидским господством в пору зарождения буржуазных отношений в стране.

Все эти важнейшие проблемы средневековой армянской философии дают представление о своеобразии развития философской мысли в Армении. В армянской философии, понятно, много общего с историей философии других стран, точно так, как и сама история Армении имеет много общего с историей большинства остальных стран. Вместе с тем историческое своеобразие, присущее армянской действительности, не могло не отразиться на истории ее философской мысли. Это и привело к отличию армянской философии от философии других стран.

Изучение этих общих и особенных сторон истории армянской философии приводит, в свою очередь, к более глубокому познанию армянской истории, осмыслению которой не может не включаться в систему идей, направленных к созданию новой, лучшей жизни.

Глава первая

ЗАЧАТКИ И НАЧАЛО РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В ПЕРИОД РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

(VI в. до н. э. — IV в. н. э.)

1. ОБРАЗОВАНИЕ АРМЯНСКОГО НАРОДА, КУЛЬТУРА И МИРОВОЗЗРЕНИЕ НА ПЕРВЫХ ПОРАХ ЕГО РАЗВИТИЯ

Начиная с VI в. до н. э., на том пространстве, которое называется Армянским нагорьем, происходил процесс формирования армянского народа. Этническим субстратом, на основе которого образовался армянский народ, являлись местные племена урартской и наирской принадлежности в восточной и центральной части Армянского нагорья, коренное население Хайасы в северо-западной части страны, а также обосновавшееся на юго-западе племя арийской расы — армены. Кроме этих основных этнических компонентов, были еще и другие племена — хетты, субары, митанни, часть осевших здесь пришельцев, завоевателей из племен Северного Причерноморья — киммерийцы и скифы. Объединение и смешение всех этих племен привело к возникновению армянского народа; это был, разумеется, процесс, который длился несколько веков и получил свое завершение только в III в. до н. э. Именно к этому времени относится утверждение на Армянском нагорье в какой-то мере общности территории и языка, экономической и политической жизни страны — Армении и народа — армянской нации. Возникновение Армении, а также Мидии и Парфии, на обломках государств Урарту, Ассирии и Вавилона объ-

ясняется, прежде всего, нашествием киммерийских и скифских племен, которые разрушили в этой части древнего Востока старую систему государственных образований и стали причиной возникновения новой системы, включавшей в себя различные этнические единицы.

Армения с самого образования вела борьбу за свою самостоятельность; вначале она выступает против господства Мидии и Парфии, а позднее — против власти Селевкидов и добивается национальной независимости и государственной самостоятельности. Известно, что в этот начальный период армянской истории Арташес I, основатель армянской династии Арташесидов, еще в конце II в. до н. э. собрал армянские земли и народ в едином государстве. Это был новый этап развития армянского государственного образования.

Еще Урарту, этот непосредственный предшественник Армении, являлось по своему социально-экономическому строю рабовладельческим государством с такими признаками, какие были присущи и другим странам древнего рабовладельческого Востока. Однако в развитии общественных отношений, после гибели государства Урарту, по-видимому, совершилось в какой-то мере движение назад, произошло усиление древней родовой общины, первобытно-общинных отношений. Все же Армения III—II вв. до н. э. имела заметное социально-классовое расслоение, когда налицо были, с одной стороны, рабовладельческая аристократия — правящая верхушка, военная и жреческая знать и, с другой стороны, эксплуатируемое большинство — рабы и подневольные общинники. Вместе с тем, конечно, имелась также сельская община с коллективной собственностью на землю, со своими еще сохранившимися родовыми признаками. В целом, нужно предполагать, Армения находилась на стадии развития раннего рабовладельческого общества, в котором еще ощущалось наличие отмирающих первобытно-общинных отношений.

Новообразовавшаяся Армения получила в наследство высокую культуру своих предшественников; здесь мы имеем в виду главным образом культуру Урарту. Само по себе

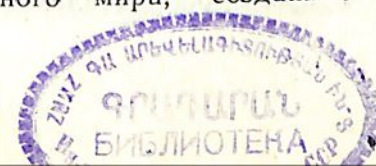
понятно, что армянская культура не могла ограничиться лишь усвоением урартского наследия; она возвышалась над ним, намечая в своем развитии новые пути и приобретая свои характерные особенности. От урартийцев перешла к армянам материальная их культура: ирригационная и строительная техника, металлургия — употребление бронзы, меди и, в особенности, железа в самых широких размерах. Сюда мы относим также сравнительно высоко развитое земледелие и оседлое животноводство, виноградарство и виноделие. На основе значительного уровня ремесленной техники было развито также прикладное искусство — изготовление различных художественных изделий из бронзы, предметов домашнего обихода, ювелирных, военного снаряжения. Следует еще указать на стенные росписи, резьбу по камню и т. д. Формы общественного сознания армянского народа того времени по сравнению с предшествующими урартийскими ярче всего проявились в области мифологии и народных сказаний.

Если рассмотреть сложившееся к тому времени мировоззрение армянского народа, то оно вовсе не представляет собой отдельной области разработанной системы воззрений со своими различными направлениями, понятиями и категориями. Это мировоззрение выражается как непосредственное отношение человека к природе, простое и наивное восприятие им окружающего бытия — естественной и социальной среды. Оно выступает не самостоятельно, а входит в основу творчества памятников культуры, в первую очередь литературы и искусства, выступает в творчестве народа в неотпочкованном и недифференцированном виде; наконец, оно представлено в религиозных мифах, созданных народом.

Именно на основе этих двух источников — памятников культуры и религиозных мифов — мы должны выяснить важнейшие черты мировоззрения армянского народа того времени, его идеи и мысли.

Быть может, в такую раннюю пору истории Армении ни одна форма общественного сознания не отражала столь богато конкретно-историческую действительность, как мифология — картина сверхчувственного мира, созданная

2 История армянской философии



ясняется, прежде всего, нашествием киммерийских и скифских племен, которые разрушили в этой части древнего Востока старую систему государственных образований и стали причиной возникновения новой системы, включавшей в себя различные этнические единицы.

Армения с самого образования вела борьбу за свою самостоятельность; вначале она выступает против господства Мидии и Парфии, а позднее — против власти Селевкидов и добивается национальной независимости и государственной самостоятельности. Известно, что в этот начальный период армянской истории Арташес I, основатель армянской династии Арташесидов, еще в конце II в. до н. э. собрал армянские земли и народ в едином государстве. Это был новый этап развития армянского государственного образования.

Еще Урарту, этот непосредственный предшественник Армении, являлось по своему социально-экономическому строю рабовладельческим государством с такими признаками, какие были присущи и другим странам древнего рабовладельческого Востока. Однако в развитии общественных отношений, после гибели государства Урарту, по-видимому, совершилось в какой-то мере движение назад, произошло усиление древней родовой общины, первобытно-общинных отношений. Все же Армения III—II вв. до н. э. имела заметное социально-классовое расслоение, когда налицо были, с одной стороны, рабовладельческая аристократия — правящая верхушка, военная и жреческая знать и, с другой стороны, эксплуатируемое большинство — рабы и подневольные общинники. Вместе с тем, конечно, имелась также сельская община с коллективной собственностью на землю, со своими еще сохранившимися родовыми признаками. В целом, нужно предполагать, Армения находилась на стадии развития раннего рабовладельческого общества, в котором еще ощущалось наличие отмирающих первобытно-общинных отношений.

Новообразовавшаяся Армения получила в наследство высокую культуру своих предшественников; здесь мы имеем в виду главным образом культуру Урарту. Само по себе

понятно, что армянская культура не могла ограничиться лишь усвоением урартского наследства; она возвышалась над ним, намечая в своем развитии новые пути и приобретая свои характерные особенности. От урартийцев перешла к армянам материальная их культура: ирригационная и строительная техника, металлургия — употребление бронзы, меди и, в особенности, железа в самых широких размерах. Сюда мы относим также сравнительно высоко развитое земледелие и оседлое животноводство, виноградарство и виноделие. На основе значительного уровня ремесленной техники было развито также прикладное искусство — изготовление различных художественных изделий из бронзы, предметов домашнего обихода, ювелира, воинского снаряжения. Следует еще указать на стенные росписи, резьбу по камню и т. д. Формы общественного сознания армянского народа того времени по сравнению с предшествующими урартийскими ярче всего проявились в области мифологии и народных сказаний.

Если рассмотреть сложившееся к тому времени мировоззрение армянского народа, то оно вовсе не представляется отдельной областью разработанной системы воззрений со своими различными направлениями, понятиями и категориями. Это мировоззрение выражается как непосредственное отношение человека к природе, простое и наивное восприятие им окружающего бытия — естественной и социальной среды. Оно выступает не самостоятельно, а входит в основу творчества памятников культуры, в первую очередь литературы и искусства, выступает в творчестве народа в неотпочкованном и недифференцированном виде; наконец, оно представлено в религиозных мифах, созданных народом.

Именно на основе этих двух источников — памятников культуры и религиозных мифов — мы должны выяснить важнейшие черты мировоззрения армянского народа того времени, его идеи и мысли.

Быть может, в такую раннюю пору истории Армении ни одна форма общественного сознания не отражала столь богато конкретно-историческую действительность, как мифология — картина сверхчувственного мира, созданная

10609



народным воображением. Именно этот мифический мир, отраженный в творчестве народа, таит в себе в фантастическом преломлении реальность бытия человека, его земную жизнь. На низкой ступени общественного развития простое, непосредственное восприятие человеком естественной и социальной своей среды, представление картины мироздания, понимание жизни и смерти, попытка объяснить тайны природы, ее скрытых сил, — все это так или иначе находит свое отражение в «потустороннем» мире, в мифах народной религии. Все это может дать достаточное основание для определения основных черт мировоззрения народа.

Аналогичное утверждение правомерно и в отношении литературных памятников армянского народного творчества. Мы имеем в виду в первую очередь древнейший армянский эпос, старинные народные сказания, песни армянских гусанов, которые чудом сохранились и дошли до наших дней в виде отдельных фрагментов. В этом большая заслуга отца армянской историографии — Мовсеса Хоренаци, который в своей «Истории Армении» сохранил для потомства жемчужины народного творчества, литературные памятники, созданные в столь раннюю пору рабовладельческого общества в Армении. Эти памятники также служат основанием для определения мировоззренческих начал культуры Армении. Именно в этом аспекте для нашей цели они представляют значительный интерес.

Следует, помимо этого, отметить, что как армянская мифология, так и сказания армянского народа, будучи продуктом начального периода рабовладельческого общества, когда социально-классовое расслоение еще не завершилось, представляли духовный мир народа в целом, круг его воззрений, дум и чаяний. Однако, несмотря на это, в них нередко проявляются идеи и мысли одного только трудового народа, его интересы, вступающие в противоречие с интересами господствующей верхушки общества.

В армянской мифологии важное место занимал культ природы, обожествление явлений и сил естественной среды,

преклонение перед ними. Культ природы — это попытка обобщить начальную стадию познания бытия, возникшего на основе чисто внешнего и непосредственного наблюдения. Ведь обобщение не бывает без знания, точно так, как не бывает знания без обобщения. Знание и обобщение — суть единый процесс познания.

Человек наблюдает метаморфозы природы — видит как наступает зима и умирает природа, как она возрождается с наступлением весны. На живой гносеологической основе, при одностороннем подходе появляются мысли о том, что природа одухотворена, что ей присуще и действует в ней божественное начало. При этом важно то, что появляется мысль относительно воздействия обожествленной природы на человека. На этой начальной стадии своего развития человек начинает замечать, что его жизнь полностью и целиком зависит от природы, которая определяет для него не только блага, но и невзгоды, ибо она заключает в себе двойное начало, одно из которых представляет источник добра, другое — зла. И когда умирает человек, его поглощает та же самая природа, — эта владычица жизни и смерти человека и всего сущего.

Вместе с тем наблюдение за превращениями природы, за ее умиранием и воскресением, чередованием жизни и смерти всего существующего было у человека первой попыткой осознать диалектику окружающего его мира.

Культ природы в такую раннюю пору истории Армении нашел свое наиболее яркое выражение в культе Ара Прекрасного. Мовсес Хоренаци передает следующее: Шамирам, царица Ниневии, после войны с армянами, якобы воскрешает убитого Ара Прекрасного, ею возлюбленного царя Армении, тем, что чарами своего волшебства призывает богов Аралезов «лизать его раны»¹.

Сказанием о смерти и воскрешении Ара Прекрасного занимались многие исследователи², и все они утверждали,

¹ См. Мовсес Хоренаци (Монсей Хоренский), История Армении, М., 1893, кн. I, гл. 15.

² Н. Эмин, *Հայր Հայր Հայր*, М., 1850. Н. Адонц, *Հին Հայոց աշխարհագրությունը*, см. его *Պատմական աշխարհագրությունը*, Париж,

что это сказание об армянском царе пропущено через христианский фильтр. Вот почему воскрешение Ара в христианской редакции, которое приводится Мовсесом Хоренаци, ставится под сомнение, точнее, опровергается. А между тем представление о воскрешении Ара Прекрасного подтверждается хотя бы тем, что даже по христианской версии, как утверждает Н. Адонц, преемником Ара выступает его сын, тоже Ара, а сыном этого последнего является Анушаван, что означает «бессмертный дух». Наконец, имеется много легенд, утверждающих о вере в существование богов Аралезов в Армении, воскрешающих умерших от ран¹.

Однако есть еще другой древнейший источник о смерти и воскрешении Ара Прекрасного. Мы имеем в виду известный в армянской филологии рассказ Платона об этом армянском культе: «Жил Ир <или Ар> сын Армении, родом из Памфилии. Он был убит на войне. Когда через десять дней стали собирать тела убитых, которые уже испортились, тело Ира <Ара> было найдено неповрежденным и принесено домой для погребения. Но здесь, полежав на костре двенадцать дней, Ир <Ар> ожил и, оживши, рассказывал, что там видел»². Дальше у Платона следует содержание рассказа о том, что Ир (или Ар), вернее его душа, видел после своей смерти, рассказывается, какой это был мир, какое было воздаяние, рассказ о потустороннем бытии души, освобожденной от всего чувственно-конкретного.

Мы не будем рассматривать здесь истоки метафизики Платона, не ставим вопроса, какое отношение мог бы иметь армянский миф об умирающем и воскресающем Ара к философии Платона о двух мирах. Мы подчеркнем лишь общность содержания рассказа об Ара у Платона и мифа

об Ара Прекрасном у Мовсеса Хоренаци — общность о смерти и воскрешении героя.

Исходя из того, что культ Ара Прекрасного содержит представление о его смерти и воскрешении¹ или чередовании жизни и смерти, мы вправе утверждать, что это — олицетворение явлений природы, умирания и возрождения самой природы.

Континентальная страна, какой является Армения со своей суровой зимой и цветущим летом, для крестьянина-земледелца могла представляться как природа умирающая и возрождающаяся. А так как жизнь самого труженика в той примитивной стадии его борьбы с силами природы находилась в прямой зависимости от воздействия природы, то понятно, почему он должен был поклоняться этой природе, делая ее предметом культа: культ смерти природы, когда человек лишается ее благ, и воскрешение природы, когда человек получает от нее все жизненно необходимое. Отсюда явствует, что миф об умирании и воскрешении Ара Прекрасного имеет чисто земное происхождение, точно так, как аналогичные мифы у других народов на Востоке, к примеру Таммуз и Иштар в Месопотамии. Эти метаморфозы одухотворенной природы есть не что иное, как фантастическое преломление окружающей действительности в мышлении человека того времени.

Таким образом, в культе Ара Прекрасного мы усматриваем мировоззрение народа в этом его мифическом образе, восприятие им жизнеутверждающей природы, понимание окружающей естественной среды; мы имеем здесь определенное обобщение явлений природы, ее противоречивых сил и состояний, которые воздействуют на человека и вызывают в его мышлении представление о жизни и смерти природы, получившее свое олицетворение в культе этой самой природы.

¹ Проф. Н. Адонц утверждает, что «основной смысл культа Ара Прекрасного заключается в его смертном бессмертии, когда он умирает и воскрешается» (см. его «Պատմական ուսումնասիրություններ», стр. 233). То же самое вслед за Н. Адонцем утверждает акад. Гр. Капанцян (см. его «Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը», Ереван, 1945, стр. 46).

1948. Гр. Капанцян, *Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը*, Ереван, 1945
А. Матикян, *Արա Գեղեցիկ*, Вена, 1930 и другие авторы.

¹ Об Аралезах рассказывает Езник (см. его *Եղծ աղանդոց* («Опровержение сект»), кн. I, гл. 25), Давид Непобедимый (см. его *Գրքը անճանաչ*, Венеция, 1833, стр. 121) и другие.

² «Сочинения Платона», ч. III, Политика или государство, СПб. 1863, стр. 513—514.

Если в культе Ара Прекрасного обожествляется природа, ей приписывается жизнь и смерть, указываются присущие ей противоречивые силы и явления, то в мифе о Ваагне, в этом важнейшем культе армянского языческого пантеона, содержится уже борьба между этими противоречивыми силами природы во имя человека.

Сохранился фрагмент из посвящений Ваагну — шедевр армянской культуры того времени; мы приводим его целиком:

«Небеса и земля были в муках родин,
Морей багрянец был в страдании родин,
Из воды возник алый тростник,
Из горла его дым возник,
Из горла его пламень возник,
Из того огня младенец возник,
И были его власы из огня,
Была у него брада из огня,
И как солнце был прекрасен лик»
(пер. В. Брюсова).

Мовсес Хоренаци, приводя этот отрывок, добавляет, что «в песне воспевали борьбу Ваагна с драконами (вишапами) и победу над ними»¹.

Армянская филология имеет различные трактовки некоторых сторон культа Ваагна, но бесспорно, что, во-первых, Ваагн рождается из неба, земли, воды и огня; четыре элемента мира — породители бога Ваагна. Во-вторых, этот бог борется против драконов (вишапов) и побеждает; этим самым он заслуживает прозвище: «истребитель драконов» («Գրշապիւն»).

В мировоззренческом аспекте, если правы исследователи Н. Эмин и Г. Халатянц в том, что Ваагн — это солнце, а вишапы (драконы) — это мрак, и имеет место борьба между светом и тьмой, добрым и злым началом, то возникает армянский вариант зороастрийского дуализма. Такая трактовка вопроса не убеждает нас; мы находим, что Ваагн, рож-

денный из материального бытия, является олицетворением естественных сил природы, а победа его над вишапами (драконами) отражает существующую борьбу противоположностей в недрах единой субстанции — природы. Однако существует более важная сторона борьбы Ваагна с вишапами: мы имеем в виду предмет и сущность борьбы между этими двумя — добрым и злым — началами.

Сам Мовсес Хоренаци говорит, что «все воспеваемое о Ваагне имело большое сходство с подвигами Геракла»¹. Это означает, что Ваагн очень далек от того, чтобы мы могли его сравнить с богом, обладающим атрибутами солнца, и вместе с тем он очень близок к понятию героя-борца против чудовищ и всякого рода зла. Бесспорно, важнейший подвиг Ваагна, составляющий его сущность, — это борьба с драконами и его победа над ними.

Но что такое борьба с драконами в народном представлении?

В литературе этот вопрос достаточно хорошо разработан М. Абегианом², который показал, что вишап или дракон является олицетворением того злого духа, который задерживает воду, затмевает свет солнца и этим самым закрывает доступ человека к благам, созданным для него природой. Отсюда понятна сущность борьбы «истребителя драконов» Ваагна; ясно, почему борьба идет за воду — этот величайший источник жизни человека. Понятно также, почему Ваагн — культ грозы, почему он посылает гром и молнию — предвестников дождя.

В культе Ваагна чувствуется не только обожествление противоречивых сил и явлений природы, но также земные отношения людей, преломляющиеся в мышлении человека. Именно Ваагн в воображении народа тот герой, который борется против сильных мира сего, против тех, в руках которых находятся источники жизни, в первую очередь вода.

¹ Мовсес Хоренаци, История Армении, кн. I, гл. 31.

² См. М. Абегиан, *Գրշապիւն*, Ереван, 1941; «Հայ ժողովրդական տաղաներ», Вагаршанат, 1899; Его же «История древнеармянской литературы», кн. I, Ереван, 1944.

¹ Мовсес Хоренаци, История Армении, кн. I, гл. 31.

И это — в стране, где земледелие было испокон веков основано на системе ирригации.

Мировоззрение народа отражалось также в его художественном творчестве. Однако это творчество не совсем отделимо от религиозных мифов; оно связано с теми или иными историческими событиями, которые происходили в Армении в древности. Целостность народного творчества заключалась в том, что в литературных произведениях приводились в художественной форме религиозные мифы и легенды, идеи и воззрения, передавался действительный мир или его отдельные стороны, изображались в фантастическом преломлении отдельные люди и их деяния. Такие литературные произведения ствечали запросам жизни, отражали стремления и чаяния народа.

Разберем некоторые произведения такого рода в аспекте анализа мировоззрения их творцов.

Наиболее важным в этом смысле является эпос об Артавазде, созданный в сравнительно позднее время, в эпоху эллинизма. Если этот эпос имеет в истории Армении реальную основу, то это может быть связано только с сыном Тиграна II, армянским царем Артаваздом II. Дело в том, что в древнеармянском эпическом сказании имеется не только общее между Тиграном и Артаваздом — отцом и сыном, что соответствует действительности, но и продолжение повествования от Тиграна к Артавазду.

В эпосе восторженно повествуется о Тигране и его деяниях: он «возвысил наш народ и нас, находившихся под игом других»; он был «насадитель мира и зиждитель»; «владел своими страстями, был красноречив и целомудр во всем полезном для человечества»; наконец, он был «правосудный, нелюбимый, на весах ума своего взвешивал он поступки каждого, не завидовал лучшим мужам, не презирал простолюдина, а старался равномерно простирать на всех покров своей заботливости»¹.

Таким был Тигран в представлении народа: он патриот

¹ Мовсес Хоренаци, История Армении, кн. I, гл. 24

и победитель, миротворец и разумный правитель. После смерти Тиграна его место занимает Артавазд, обладавший такими же качествами, как и его отец; он представляется поистине народным героем, защитником и спасителем; только этим объясняется, почему злые духи загнали его в пещеру и заковали в железные цепи. Вот что говорит по этому поводу старейший армянский источник — Езник:

«Заблуждалась языческая Армения, веруя, что был Артавазд и что был он заточен в темницу драконами (злыми духами), что он жив и выйдет царствовать над страной. Так обнадеживали себя язычники Армении, как израильтяне питали себя надеждой, что вновь появится Давид, который восстановит Иерусалим, соберет сынов Израиля и станет царствовать над ними»¹. Отсюда явствует, что в армянском народном эпосе в лице Артавазда армяне создали героя, своего Прометея, и ждали того момента, когда он станет защитой родной страны от чужеземных захватчиков, поднимет народ на борьбу за отечество, утвердит мир и благополучие страны.

Таково социальное содержание народного сказания об Артавазде².

Некоторые из указанных черт мировоззрения народа более ярко проявляются в другом сказании; мы имеем в виду легенду о борьбе Гайка и Бэла.

Гайк — вождь армянского племени — выступает против самовласти Бэла, царя Вавилона. Между ними начинается война. В сражении Гайк убивает Бэла, победу одерживают

¹ Езник, Опровержение сект (или «Книга противоречий»), кн. I, гл. 25.

² Эпос об Артавазде имеет еще другой вариант, который приводит Мовсес Хоренаци. Согласно этому варианту, Артавазд — не сын Тиграна II, а Арташеса I, он является не добрым, а злым началом, и на него возложено проклятие отца, любимца народа. Вот почему следует полагать, что Артавазда заточили не злые, а добрые духи. По данному варианту, если Артавазд выйдет из темницы, то он «положит конец миру». И чтобы этого не случилось, «по воскресеньям кузнецы и по сей день ударяют трижды или четырежды молотом о наковальню, чтобы укрепились, как говорят, цепи Артавазда». См. Мовсес Хоренаци, кн. I, гл. 61.

армяне. В этом сказании нашли отражение следующие черты мировосприятия народа. Бэл является деспотом и тираном, он стремится захватить чужие страны, поработить свои и чужие народы. Гайк же, наоборот, свободолюбивый вождь своего племени, который борется против деспотизма и порабощения. Вот что говорит Гайк перед сражением с Бэлом: «Или умрем и наши люди поступят в рабство к Бэлу, или же, показав на нем меткость перстов наших, рассеем его полчище и явимся победителями»¹. В этом народном сказании торжествуют идеи патриотизма, свободолюбия, побеждает справедливая война против тирании и деспотизма.

Наконец, отметим еще одну черту в армянском народном творчестве. Это — идеализация героев; любой из них, если он положительный герой, обладает всеми достоинствами: он красив, силен, справедлив, благоразумен, ему присущи все добродетели. И это понятно: ведь народ желает видеть своего героя совершенным во всех отношениях — и физически и духовно.

Таким образом, в армянской мифологии и эпосе раскрываются ведущие черты мировоззрения народа в ранний период рабовладельческого общества.

Мы показали выше, как народ пытался осмыслить свою естественную среду, что выражалось в культе природы. В мировоззрении народа фантастически преломляется отношение человека к окружающей природе, восприятие этим человеком противоположных сил и явлений природы в процессе воздействия на него. Мы показали, как эти противоположные силы и явления природы олицетворяются в представлении народа как добрые и злые начала, и доброе начало борется на стороне человека против злого начала, выражая в конечном счете борьбу самого человека против природы, борьбу против социального зла, порабощения и чужеземного гнета. Наконец, как было показано, в эпическом творчестве народа выступают герои, которые воплощают важнейшие мировоззренческие идеи народа — его свободолюбие, патриотизм, добродетели во всех проявлениях.

¹ Мовсес Хоренаци, История Армении, кн. I, гл. 11.

Таковы зачатки, первые шаги развития философской мысли в Армении.

2. АРМЯНСКИЙ ЭЛЛИНИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ЭЛЛИНИЗМА В АРМЕНИИ

Рабовладельческая Армения развивалась дальше, вступив, наряду со многими странами Ближнего Востока, в новую, эллинистическую пору своей истории. Это было обусловлено завоеваниями Александра Македонского — внешним расцветом рабовладельческой Эллады, когда она вышла из своих пределов и разлилась по обширному Востоку, положив начало так называемому эллинизму.

Эллинизм следует рассматривать как новый этап развития рабовладельческой формации, где присущий этому обществу процесс воспроизводства материальных и духовных начал «повторяется на высшей ступени» (Фр. Энгельс).

Рабовладельческое общество на этой своей высшей ступени в какой-то мере смешивало и сливало социально-экономические, политические и культурные особенности Востока и Эллады; сливались и смешивались формы и начала организации производства, политические и государственно-правовые особенности, стирались в какой-то мере сословные перегородки, национальные и религиозные превосходства и преимущества.

Этот же процесс объединения социально-экономических и политических форм, сочетание и синкретизм культурных начал Эллады и Египта, Эллады и Сирии, Эллады и Малой Азии имеют много общего, но в то же время содержат немало отличительных черт.

Общее заключается почти в повсеместном расцвете института рабства, в возникновении крупных латифундий, основанных на рабском труде, а также в утверждении государственной собственности на землю, создании государственных хозяйств и мастерских, наконец, в утверждении деспотической монархии как формы правления. То же самое можно сказать и в отношении культуры с ее особенностями, присущими всему эллинистическому миру.

Различия же между эллинистическими странами и народами сказывались в экономической структуре каждой страны, в сословно-классовых отношениях и формах правления, а также в национальной традиции, в началах и принципах культуры. Понятно, что если эллинизм есть сочетание и смешение различных сторон материальной и духовной жизни Эллады и отдельных стран Востока, то это явление не может не быть по своим последствиям различным в отдельных странах эллинистического мира. Отсюда ясно, почему мы должны акцентировать внимание на понятии национального отличия эллинизма той или иной страны, почему, например, должны говорить об эллинизме египетском, эллинизме сирийском, эллинизме греческом и т. д., о присущих для каждой из этих стран особенностях. Национальные отличия не могли не определить характера эллинизма в каждой стране при всех его формах проявления.

Новая эра в истории народов Востока, связанная с завоеваниями Александра Македонского, не могла не включить в водоворот событий также Армению.

Армения входила сперва в состав единой державы Александра Македонского, а потом, после ее распада, осталась в пределах царства Селевкидов. Следовательно, с самого начала она находилась в сфере эллинистического мира. Больше того, Армения не вышла из этой сферы и тогда, когда она восстала против господства Селевкидов и создала свое независимое государство — царство Арташесидов. Факт, что могущественное армянское государство Тиграна II и его сына Артавазда в I в. до н. э. принадлежало эллинистическому миру; именно к этому периоду относится расцвет эллинизма в Армении.

Армянская эллинистическая культура явилась продуктом рабовладельческого общества Армении¹. Эта культура была создана усилиями господствующего класса — рабове-

¹ Относительно рабовладельческого строя в Армении см. работы С. Т. Еремяна: О рабстве и рабовладении в древней Армении,

дельческой знатю, которая нуждалась в ней и была заинтересована в ее расцвете.

Эллинистическая культура возникла, чтобы обслуживать потребности очень узкого круга людей, потребности царского двора, его приближенных и господствующей верхушки. Она выражала мысли и идеи, нравы и вкусы именно господствующей прослойки армянского общества. Эта изощренная, приспособленная к высшей среде культура проявлялась во многих областях интеллектуального труда — в искусстве, литературе и философии. Эллинизм выражался также в армянской мифологии.

Однако Армения не только творила эллинистическую культуру, но и отстаивала ее в борьбе с врагами эллинизма. Мы имеем в виду вторжение Рима на Восток. Армения, как и весь эллинистический мир, боролась против агрессивного Рима потому, что он, будучи государством-поработителем народов, пытался утвердить в качестве универсального порядка свои национальные формы жизни¹. В аспекте борьбы многих стран Востока за эллинизм характерно то обстоятельство, что когда Рим захватил эллинистическую Грецию, многие представители ее культуры нашли убежище в эллинистической Армении. Такими являлись так называемые «ненавистники Рима» Метродор Скепсийский, Амфиократ Афинский и другие.

«Вестник древней истории», 1950, № 1, и Опыт периодизации истории Армении эпохи феодализма, «Вопросы истории», 1951, № 7 и др.

¹ Битва при Каррах в 53 г. до н. э., где сложил свою голову римский триумвир Марк Красс, явилась грандиозной победой, одержанной Востоком над Западом. В столице Армении — Арташате — совершалось празднество в честь этой победы, во время которого в театре «артист Язон показывал публике отрубленную голову Марка Красса и декламировал стихи Эврипида из «Вакханок»: «Мы несем с горы в свой дом недавно срезанный плющ, добычу счастливой охоты» (Плутарх, Марк Красс). По этому поводу западноримский историк Т. Моммзен скорбит: «Глубокий смысл заключается в том, что для празднования этой победы лучшее произведение западного мира — греческая трагедия в этом страшном фарсе сама над собой издевалась устами своих павших представителей» (Т. Моммзен, История Рима, т. III, стр. 285). Борьбу между Востоком и Западом Моммзен понимает явно неправильно. Во-



Само по себе понятно, что философия, как и другие формы общественного сознания периода эллинизма, относится к рабовладельческому обществу и является продуктом эллинистической стадии его развития. Сущность и содержание этой науки также обуславливается сочетанием начал культуры классической Эллады и восточного мира, объясняется в конечном счете общественно-историческими условиями, существовавшими в то время в странах эллинистического мира.

Эллинистическая философия как таковая была представлена главным образом тремя важнейшими направлениями: стоицизмом, эпикуреизмом и, позднее, неоплатонизмом. Однако, кроме этих основных направлений эллинистической философии, существовали и другие: платоники — приверженцы Академии и перипатетики — приверженцы Лицея; были также скептики и эклектики. Все они так или иначе отражали современную им эпоху эллинизма.

Важнейшим центром развития эллинистической философской мысли являлась, наряду с Афинами, Александрия. Имелись также менее значительные центры — Эдесса, Антиохия, Пергам. Все эти города были доступны для культурного общения с другими странами и народами эллинистического мира, в том числе и Арменией. Армения сохраняла и строила самые тесные связи с Малой Азией, Сирией, Египтом на различных основах: военно-политической, торгово-экономической и религиозно-идеологической. Таковы были

пишущая неправда в тенденции представить Запад—Рим и Грецию в едином лагере. Весь эллинистический мир боролся против захватчиков-римлян; боролась против Рима не только Персия Аршакидов-филэллинов, но и коренные страны эллинизма — Греция, Пергам, Понт, Египет, Сирия и др. В этой борьбе именно Восток явился наследником и защитником эллинской и эллинистической культуры. Вопреки утверждению Моммзена, Греция была в лагере не Рима, а его противников из эллинистического мира, и артист Язон со своей трушней, представляя «Вакханок» Эврипида в эллинистическом Арташате, высмеивал не поражение Греции, а Рима — поработителя, поражение бесславного его триумвира Марка Красса.

внешние благоприятные условия для проникновения и распространения эллинистической философии в Армении. Существовала и внутренняя плодородная почва для восприятия эллинистической философии. Здесь имеется в виду, прежде всего, рабовладельческий строй: наличие в Армении эллинистического общества и эллинистической культуры, существование той объективной основы, на которой не могла не возникнуть адекватная философия. Эллинистическая Армения, безусловно, имела потребность в такой философии и, чтобы удовлетворить эту потребность, образованная часть ее общества восприняла уже выработанные в центрах эллинистического мира формы и нормы его философской культуры.

Так, в Армении в этот период были распространены некоторые направления эллинистической философии, в частности стоическая и эпикурейская философия. Об этом свидетельствуют армянские и греческие источники и те материалы, которые в какой-то мере сохранились и дошли до нас.

Факт распространения эллинистической философии в Армении предполагает наличие там своих приверженцев этой философии, наличие армянских стоиков, эпикурейцев и других последователей этой философии.

Важнейший армянский источник периода раннего феодализма — первой половины V в., Езник Кохбацци, посвятил греческой философии третью книгу своего труда, известного под названием «Опровержение сект». Все, что написано в этой книге против греческой философии, в частности против стоицизма и эпикуреизма эллинистической философии, надо полагать, было направлено также против приверженцев этой философии в армянской действительности. Это говорит о наличии в Армении в начальный период феодализма некоторых направлений эллинистической философии. Иначе зачем нужно было Езнику выступать в своем произведении против эллинистической философии или же заимствовать у современных ему греческих авторов идеи, направленные против той же философии, если эта борьба не имела для него практического значения. Не забудем, что книга

Езника целиком составлена под углом зрения борьбы в армянской действительности со всеми теми, кто не принадлежал к лагерю христианской философии, оспаривал те или иные ее положения. Нельзя не допустить, что изложенная Езником греческая рабовладельческая философия проникла также в рабовладельческую Армению. Вместе с тем невозможно предположить, что в раннефеодальной Армении при жизни Езника эта философия была распространена меньше, чем в период рабовладельческой Армении. Вот почему мы вправе утверждать, что приводимые в книге Езника Кохбаци идеи из философских направлений эллинизма, проникших в Армению в пору сформировавшегося феодализма, являлись пережитком философской культуры прошлого. Вот почему мы вправе рассматривать третью книгу сочинения Езника как один из источников изучения эллинистической философии в армянской действительности. Отметим еще и то, что своей трактовкой этой философии Езник дает некоторые основания рассматривать ее одновременно и как греческую — эллинскую и эллинистическую философию, и как совокупность воззрений, идей и мыслей армянских адептов этой философии.

Езник излагает эллинистическую философию, имея в виду ее онтологию — рассматривая ее с точки зрения отношения бога к природе. И как общее положение, характерное для всей этой философии, указывается следующее: «Они (представители греческой философии. — В. Ч. (ставят <в основу> как причину всего <сущего> нечто самобытное, которое существует, не имея происхождения ни от кого и ни от чего; оно само есть первое самобытное существование, бог же есть вторичное <существование>»¹.

Из этих слов видно, что греческая философия, как ее представляет Езник, материальное бытие ставит в основу всего сущего. В приведенном контексте хотя и не утверждается, что «нечто самобытное» или «первое существование» и есть материальное бытие, но суждение о боге как

¹ Езник, Опровержение сект, кн. III, §3.

вторичном существовании приводит к мысли о том, что первичное существование может быть только материальным, каковой является одна только реальная природа. Так передается Езником решение вопроса об отношении бога к природе у представителей эллинистической философии.

Однако наш источник изучения эллинистической философии тут же оговаривает, что «они (представители этой философии. — В. Ч.) не все одинаково рассуждают, у этих философов имеются различные убеждения»¹. И дальше, у Езника следует изложение отдельных взглядов представителей различных направлений эллинистической философии, изложение отдельных мыслей и идей из стоической, эпикурейской, платонической, перипатетической и пифагорейской философии.

Относительно стоической философии Езник говорит следующее: «Стоики, рассматривая видимый мир, признавали его телом; этот же видимый мир и все, что в нем имеется, считали они богом. А некоторые из них природу нашего мира выводили из сущности огня. Исходя из того, что разум воспринимает всё, стоики определили его богом, определили его как душу неба и земли и всего того, что в них имеется. При этом они утверждали, что <всякое> тело уничтожаемо, душа же переходит из одного тела в другое»². Приводимое Езником воззрение из онтологии стоической философии указывает не на своеобразие армянской стоической философии, а на факт распространения классического стоицизма в Армении.

О распространении эллинистической философии в Армении свидетельствует также следующее положение эпикурейцев, передаваемое Езником: «Наш мир эпикурейцы считают совершенно самобытным. <Тела>, говорят они, вначале находились, как мельчайшие частицы, в движении и были неделимые и отдельные, впоследствии же они соединились и образовали мир и все сущее в нем. И нет ни бога, ни его предопределений»³. Вот мысли и идеи эпикурейцев,

¹ Езник, кн. III, § 3.

² Там же, §§ 4 и 13.

³ Там же, §§ 4 и 14.

проникшие, как мы полагаем, в духовный мир Армении. То же самое можно сказать и об остальных философских направлениях эллинизма — о платониках, перипатетиках и пифагорейцах, которые представляются в сочинении Езника.

Относительно распространения эллинистической философии в Армении мы имеем еще и другие факты. Известно, что ко двору Тиграна II стекались многие греческие деятели культуры (это было весьма характерно для всех дворов эллинистических государств, и эллинистическое государство Армении в этом отношении не составляло исключения): в числе других были также философы, имена которых сохранились, даже больше того — до нас дошло упоминание о характере их деятельности. Так, при дворе Тиграна II жил и занимался философией упомянутый нами Метродор Скепсийский, «муж многоученый» (Плутарх), создавший в Армении сочинение о разуме животных¹. Он же написал историю царства Тиграна II. Можно упомянуть затем Амфикрата Афинского, ритора из двора Клеопатры — царицы Армении, о которой говорит Плутарх², и других.

Придворная философия периода эллинизма в Армении не только способствовала распространению эллинистической философии в Армении, но имела также своих представителей из армянской среды. В литературе известно, что армянский царь Артавазд Второй (I в. до н. э.) являлся именно таким представителем философии армянского эллинизма.

По свидетельству Плутарха, Артавазду не только не были чужды греческий язык и литература, но он «сочинял даже трагедии и писал речи и исторические произведения, из которых некоторые еще сохранились»³. Указанный греческий источник не сообщает, какие речи были написаны Артаваздом, но, зная обстановку духовной культуры того времени, можно полагать, что они относились к области риторики и философии и, возможно, носили этический и назидательный характер в духе стоицизма. Притом не-

¹ Ἀλλεξανδρῶς ἡ περὶ τοῦ λόγου ἔχον τὰ ἄλλα ξῆρα.

² Плутарх, Лукулл, 22, 3—6.

³ Плутарх, Марк Красс. Изб. биографии, М., 1941, стр. 266.

которые сочинения Артавазда сохранялись долгое время; по крайней мере известно, что они существовали еще в конце I в. н. э., как об этом свидетельствует Плутарх. И уже одно то, что эти речи дошли до Плутарха, доказывает, что сочинения Артавазда, известные также за пределами Армении, входили в культурный фонд большого эллинистического мира.

Сохранились так называемые Армавирские надписи, высеченные на камнях и относящиеся к периоду расцвета эллинизма в Армении. Эти надписи в стихах являются фрагментами «литературно-философского содержания» (акад. Я. И. Смирнов). Исследователи (Я. И. Смирнов, А. И. Болтунова, К. В. Тревер, Г. И. Гоян) склонны думать, что надписи на камнях представляют собой отрывки из сочинения Артавазда на греческом языке.

Нет никакого сомнения, что на камнях было высечено очень важное для того времени правило поведения, предлагаемое обществу со стороны господствующей его прослойки, а именно: «Кто совершает несправедливые и дурные поступки, тем самым сходит в могилу», такому человеку богиня (вероятно, Анаит) грозит «нисийскими ужасами» и что «слово ее не является хвастовством, а содержит правду».

Для нас здесь важно, что понимается под «несправедливыми и дурными поступками». Эти поступки, оказывается, — нарушение незыблемых прав рабовладельческого общества на земельную собственность и на раздел отцовского наследства. Именно о таком нарушении права собственности повествует первая из трех надписей Артавазда: «Знаменитый некогда Геснод, после того, как лишился земли и отцовского наследства, и сам Перс ободрил его, как это приличествует младшим братьям»¹. Возмущение богини несправедливым и коварным поступком младших братьев в отношении раздела отцовского наследства и в отношении

¹ См. А. И. Болтунова, Греческие надписи Армавира, «Известия» Армянского филиала АН СССР, Ереван, 1942, № 1—2, а также К. В. Тревер, Очерки по истории культуры древней Армении, М., 1953, стр. 104 и дальше, Г. И. Гоян, 2000 лет армянского театра, 1952, т. I, стр. 135 и далее.

права на землю — это проявление защиты правовых и моральных устоев рабовладельческого общества в Армении. И кому, как не Артавазду, главе эллинистического государства, идеологу рабовладельческого общества в Армении, охранять эти нормы и устои общества!

Вслед за отцом, Тиграном II, Артавазд возглавлял борьбу Армении против римских захватчиков. Совместно с парфянским царем Ородом I он одержал победу при Каррах над римским триумвиром Марком Крассом. В идеологии же отражением этой победы явилось представление «Вакханок» Эврипида в Арташатском театре. Известно также мужество Артавазда в плену у Антония в Египте, его стойкий моральный облик и проявление подлинного стоицизма на практике. Все это свидетельствует об Артавазде как о защитнике независимости эллинистической Армении, поборнике эллинизма в философии, литературе и искусстве.

Мы уже упоминали о связях и общениях Армении со многими передовыми странами эллинистического мира до утверждения феодализма. Эти связи и общения, а также восприятие и воздействие начал и идей эллинистического направления культуры между различными странами, сохранились и в период становления феодализма в Армении, продолжаясь весь начальный период раннего феодализма. Выше мы говорили о деятелях культуры и философии эллинистической Греции в Армении; однако следует также указать среди них на замечательные имена армян по происхождению, каким, например, был знаменитый ритор середины IV в. Проэресий (Паруйр).

Время Проэресия характеризуется теми особенностями, которые присущи началу переходного периода от рабовладельческого общества к феодализму, от культуры эллинизма к культуре феодализма, от языческой религии к христианству. Это был период, когда старое еще не до конца было уничтожено, а новое пока еще находилось в процессе становления. Характерна, например, деятельность современника и ученика Проэресия — императора Юлиана Отступника, под ударами которого уже утвердившееся в конце первой

четверти IV в. христианство переживает в начале шестидесятых годов страшное потрясение.

Юлиан «запретил преподавательскую деятельность риторам и грамматикам христианского исповедания» (Ам. Марцеллин), выдвинул в первый ряд эллинистическую философию, в частности неоплатонизм Ямвлиха и других, окружил себя деятелями из этого круга людей; особенно был близок он с ритором Либанием и с философом Максимом Эфесским. Все это интересно для нас потому, что представляет непосредственное окружение Проэресия, его духовную среду. Для полноты картины укажем еще на двух важнейших деятелей христианской церкви — Василия Великого и Григория Нисского, которые вместе с Юлианом проходили в Афинах курс риторики у Проэресия¹.

Ритор Проэресий был софистом по роду своих занятий; это означает, что он был учителем и наставником молодежи, являлся оратором при публичных состязаниях, был, наконец, сочинителем риторических произведений.

Сведения о Проэресии мы черпаем исключительно из греческих источников, армянские же источники о Проэресии совсем не упоминают, что свидетельствует о его оторванности от армянской действительности. О жизни Проэресия пишет его ближайший ученик Евнапий². Он сообщает, что Проэресий, после того как покинул Армению, обосновался в Антиохии, затем перебрался в Афины, где спустя некоторое время возглавил школу риториков, но почему-то попал в немилость и был сослан. После ссылки Проэресий снова вернулся в Афины и пользовался здесь небывалым успехом. Он был приглашен императором в Рим, где его приняли

¹ К этому же кругу деятелей принадлежит Евстафий Себасти — епископ армянской церкви в Малой Армении, который выступил против Василия Великого и возглавил целое еретическое движение, направленное против господствующей церкви. На эту тему см. монографию Л. С. Хачикяна, *Փորր Հայրի սոցիալական շարժումների պատմությունը (IV դ.)*, Ереван, 1951.

² Εὐνάπιος, *Βίαι φιλοσόφων καὶ Σοφιστῶν*, Parisiis, MDCCCLIX, см. гл. Проэресий καὶ Ἰουλιανός.

восторженно и почитали так, что на одной из площадей вечного города ему воздвигли памятник с надписью: «Regina rerum Roma, Regi Eloquentiae»¹.

О Проэресии с восхищением отзываются многие его современники и ученики. Так, даже его сильный противник из языческого лагеря — ритор Либаний в своих письмах признает, что Проэресий талантом своим завоевал мир, почет и славу. Аналогичное утверждение исходит также из христианского лагеря; мы имеем в виду высказывание Григория Нисского о том, что в то время никто из риторов не мог состязаться с Проэресием, все они были побеждены им — оратором, слову которого внимали как на Востоке, так и на Западе.

Несмотря на все это, мы должны, к сожалению, констатировать, что ни одно сочинение Проэресия не сохранилось, и потому нам очень трудно сказать что-нибудь определенное по существу системы его воззрений. К тому же источники, которые упоминают о Проэресии, ограничиваются только сведениями о его жизни и внешних сторонах общественно-педагогической и интеллектуальной деятельности и ничего не сообщают, по существу, о его образе мышления. Все же мы имеем основание предполагать, что произведения Проэресия, риторические по форме, должны были носить разный характер; вероятно, они рассматривали вопросы политики, истории², философии. Вместе с тем не может быть, чтобы у Проэресия, как и у многих других риторов того времени, не было различных панегириков, некрологов и тому подобных литературных выступлений. По характеру же мировоззрения мы склонны считать Проэресия приверженцем философии неоплатонизма. Для подобного утверждения имеется такое основание, как неоплатоническое окружение Проэресия, особенно его связи с деятелями сирийского направления этой философской школы, с группой Ямблиха. При этом следует подчеркнуть, что неоплатонизм Проэресия

¹ Согласно Евнапию: «Ἡ Βασιλευσὶς Ῥώμῃ, τὸν Βασιλευσὶν τῷ Ἰεροκλῆϊ» — Царица Рима царю слова (логоса). См. там же, стр. 490.

² Известно, что император Юлиан Отступник предложил Проэресию написать историю своих военных походов.

не мог помешать христианскому его исповеданию, ибо философия неоплатонизма имела много общего с христианством; во многих вопросах шаг за шагом она перерастала в теологию этой религии. Вот почему немало видных отцов христианской церкви стали последователями этой философии.

Итак, в эллинистической Армении развивалась эллинистическая философия как господствующая идеология правящего класса армянского рабовладельческого общества. Уровень расцвета этой философии в Армении, согласно тому материалу, который сохранился и которым мы располагаем, значительно отставал от уровня культуры философии многих стран эллинистического мира, — таких, которые больше, чем Армения, были вовлечены в водоворот эллинизма, ближе находились к ведущим центрам этого мира. Эллинистическая философия в Армении в своем развитии, безусловно, отставала по сравнению с такими странами и городскими центрами, как эллинистическая Сирия или же Пергам, не говоря уже об Александрии или Греции. И все же эллинистическая философия в Армении была настолько развита, что могла представлять важнейшие ее направления, те начала и характерные черты этой философии, которые были присущи ей в ведущих странах эллинистического мира.

Эллинистическая философия в Армении являлась такой же дворцовой философией, какой она была во многих иных странах; она имела, как мы полагаем, такие же направления, как и в других странах, в основном — стоицизм и эпикуреизм. В этом аспекте правомерно говорить, прежде всего, о распространении эллинистической философии в Армении, не исключая наличия здесь также своей интерпретации тех или иных проблем этой всеобщей для эллинистического мира идеологии.

Армянская философия рабовладельческого общества, претерпев различные изменения, развивалась дальше соответственно поступательному ходу социально-политической жизни страны. Зачатки философии трудового народа, появившиеся в мифологии и эпических творениях в раннюю пору фео-

дализма, более ярко выражали реально существующие отношения людей, социальные интересы трудового народа. Между тем эллинистическая философия рабовладельческой верхушки в новых общественно-политических условиях перестала занимать исключительно господствующее положение, уступив место христианской философии. В целом армянская философия, пройдя период рабовладельческого общества, вышла на более широкий путь развития, приобрела в духовной жизни народа большее значение. Во всем этом следует усматривать преемственность в развитии философской мысли в Армении от рабовладельческого общества к феодализму.

Глава вторая

ФИЛОСОФИЯ ПЕРИОДА РАННЕГО ФЕОДАЛИЗМА (V—IX века)

Армянское нагорье с давних пор являлось страной огромной стратегической важности; будучи плацдармом для широких завоеваний, она открывала ворота, с одной стороны, на Восток, в персидские просторы, и, с другой стороны, — на Запад к берегам Черного моря и в Малую Азию. Именно здесь, в Армении, сталкивались противоположные интересы двух могущественных ее соседей — Персии и Византии, создавались различные отношения — то враждебные, то мирные.

Однако в историческом развитии Армении внешние условия были неотделимы от ее внутренних условий — от жизни армянского народа. Эти две стороны всегда выступают в единстве, являясь факторами, обуславливающими все стороны жизни народа.

История развития армянского народа в период раннего феодализма протекала неровно. Так, были подъем и расцвет страны, были также упадок и деградация; были благоприятные связи и общения вне страны, опустошительные войны и разорение внутри страны.

Выясним некоторые стороны истории раннего феодализма в Армении, которые необходимы для понимания армянской философии того периода.

В недрах рабовладельческой Армении возникли новые, феодальные общественные отношения. Появилась родовая знать, класс землевладельцев, возникла целая система зависимых отношений крестьян от собственников земли. Место крупных латифундий, основанных на рабском труде, заня-

ли крестьянские общины на княжеских землях с правом их наследования. Утверждение феодализма означало появление крупного землевладения не только у светских, но также и у духовных феодалов. Известно, что христианская церковь в Армении завладела крупными земельными участками после того, как она стала институтом государственной религии¹. Здесь, во владениях церкви, также доминировали отношения зависимости между собственником земли — церковью и крестьянами — тружениками земли. Этим самым армянская церковь и духовенство включались в общую систему феодальных отношений страны, образуя вместе с армянским княжеством господствующую социальную прослойку.

Как и всякому феодализму, армянскому феодальному обществу была присуща определенная иерархия — зависимость отношений не только между непосредственными производителями и господствующими классами, но также между самими имущими слоями общества. На вершине иерархической лестницы находился царь, затем его четыре наместника на окраинах страны — бденхи, далее нахарары — крупные феодалы, потом шли азаты или сепухи — более мелкие феодалы. Существовала та же иерархическая лестница среди духовенства: католикос (патриарх), епископы, вардапеты, священники. При этом в начале господства христианской церкви на обладание престолом католикоса распространялось право наследства.

Угнетенные же слои общества имели между собою то общее, что они были лишены всяких политических прав. Шинаканы, свободные крестьяне, затем так называемые «мшаки» и «рамики», наконец рабы — все они были отстранены от общественно-политической жизни и находились в экономическом и внеэкономическом принуждении, подвергаясь жестокой эксплуатации, которая выражалась в барщинах, оброках, десятинах и т. д.

Разумеется, народное хозяйство страны оставалось

натуральным, преобладала переложная система земледелия, позднее же местами совершается переход к трехпольному земледелию. Однако натуральная форма хозяйства не исключала наличия в какой-то мере обмена продуктами, торговли внутри страны; правда, она была очень ограничена, не больше, чем это было возможно в рамках натурального хозяйства. Обмен совершался в пределах самого необходимого: обменивали соль, железо, некоторые ремесленные изделия. Следует еще отметить, что через Армению проходила дорога транзитной торговли между восточными и западными странами, что открывало для нее возможность известного экономического общения с соседними и отдаленными краями. Возникали города, центры крупных феодальных владений с феодальными замками, часто с крепостными стенами, за которыми совершались торговые сделки, обмен продуктами и т. д. Тут же размещались ремесленники, которые обслуживали в первую очередь знатную прослойку общества.

Замкнутость и ограниченность отдельных районов и областей Армении, ее экономическая раздробленность и на этой основе политическая разобщенность ставили под удар независимость страны. Раздробленность Армении увеличивала ее слабость перед могущественными соседями — Персией и Византией. Это хорошо понимали представители Аршакидской династии, что и заставило их, опираясь на мелких князей и довольно широкие круги народа, вести отчаянную борьбу за военно-политическую централизацию страны, выступать против крупных княжеских домов, их сепаратизма и центробежных стремлений.

Утверждение династии Сасанидов в Персии в начале второй четверти III в. привело к победе традиционно национального ее начала над эллинистическим, с одной стороны, и к усилению сопротивления в отношении Рима, с другой. Сасанидская Персия, могучая централизованная держава, находилась на пути восхождения, в то время как ее вековой соперник — Рим к тому времени переживал упадок. Это новое соотношение сил не могло не изменить поло-

¹ Известно, что армянская церковь захватила огромные земельные участки свергнутого армянского жречества, получила в дар от принявшего христианство царя Армении Трдата Великого большие участки земли «на предмет обслуживания духовенства» (Агатангелос).

жения Армении в международных, внешнеполитических отношениях.

Если до победы Сасанидов основной опасностью для Армении являлся Рим, который угрожал ее независимости, то после этой победы основную опасность стала представлять Персия. Теперь уже Персия домогается захватить Армению, утвердить на этом важнейшем плацдарме свое военно-политическое господство. Как некогда Персия стремилась превратить Армению в барьер против экспансии Рима на Востоке, так и теперь Рим старается создать в Армении преграду против экспансии Персии.

Таким образом, Армения, как буферное государство, являлось «предметом соперничества и кровавых споров» (Шапух II): оба ее соседа старались привлечь ее на свою сторону, сделать если не частицей своего государства, то хотя бы союзницей, верной опорой в борьбе с врагом. Сама же Армения стойко боролась за свою независимость, за политическую самостоятельность и самобытность культуры. Временами эта борьба увенчивалась победой, и Армения пользовалась ее плодами. Так, успешно завершилась борьба за независимость при Трдате I, и был водворен более чем на сто лет мир. Но случалось также, когда Армения терпела поражения. Так, в пору царствования Аршака II, а затем его сына Папа, Армения в войне с Персией и с Византией, несмотря на героические страницы, вписанные в историю этой борьбы, все же была побеждена, а страна опустошена и разгромлена.

Такое положение обуславливало появление двух направлений политической ориентации. Одной из них была персидская, другой — византийская. Но что подразумевалось под понятием политической ориентации? Безусловно, под той или иной ориентацией не имели в виду подчинение интересов Армении интересам соответствующей соседней державы или же их отождествление. Под ориентацией понималось стремление тех или иных армянских феодальных кругов, политических или религиозных деятелей использовать силы и средства чужой страны для разрешения собственных задач, учитывая то обстоятельство, что интересы и стремле-

ния двух стран — собственной и чужой на данном отрезке времени совпадают.

В выборе ориентации в сторону Персии или Византии немаловажную роль играло наличие общности или противоречия интересов того или иного феодала, территориальная близость его владения, связи и общения, пребывание под той или иной сферой влияния, наконец враждебное или верноподданническое отношение к центральной власти, в частности к Аршакидской династии.

В этой внутренней и внешнеполитической жизни страны заметную роль играло христианство.

Христианство на Западе возникло в результате крушения надежд низших слоев общества Римской империи на социальное равенство на земле. Потеря веры в земное освобождение приводила к мифу о «потустороннем» освобождении, о вечном и бессмертном блаженстве, к мифу о равенстве перед богом. В этом заключается реакционность религии, суть идеологии христианства. Поистине, переход от рабовладельческого общества к феодальному совершился помимо христианства и даже вопреки христианской религии, ибо на практике «социальные принципы христианства оправдывали античное рабство»¹.

Христианство проделало эволюцию. Оно возникло как религия низов, но восторжествовало как религия верхов — господствующих классов. Постепенно, шаг за шагом сливаясь с интересами правящих кругов общества, оно в конце концов стало надежной опорой восточно-римских императоров, верным оружием в руках господствующих классов в деле порабощения широких масс.

Затем, по мере утверждения в восточно-римской империи феодальных отношений, христианство перерастает в феодальную идеологию, становится религией господствующих классов феодального общества.

Вот это христианство, еще до того, как оно успело совершить эволюцию, проникло различными путями в Армению.

Передовые деятели Армении видели, что Персия и Ви-

¹ Н. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. V, стр. 173.

занятия стараются поглотить и ассимилировать Армению. Они видели, что армянское государство конца III в. настолько ослаблено, что сопротивление своим могущественным соседям все больше становилось для него делом безнадежным. То же самое относится к армянскому язычеству, которое, будучи синкретической — полугреческой и полуперсидской религией, не имевшей национального характера, не в состоянии было защищать армянский народ от грозившей опасности.

Вот почему правители Армении — Аршакиды, в первую очередь в целях национальной консолидации и борьбы за национальную самостоятельность, пытались использовать христианство точно так, как Сасаниды использовали зороастризм, сделав его средством национального объединения и преградой против чуждого им влияния, с Запада — христианства, а с Востока — буддизма.

Дата обращения армянского государства в христианство приводится отцом армянской историографии Мовсесом Хоренаци, согласно которому царь Трдат, его двор, нахарары, государство в целом и народ приняли христианство «в семнадцатом году царствования Трдата»¹, то есть в 279 г.² Это произошло, следовательно, задолго до того, как было принято христианство на Западе римским двором и императором Константином Великим (325 г.) и даже задолго до того, как в империи была провозглашена свобода христианского вероисповедания по Миланскому эдикту 313 г. Известно, вместе с тем, что в 318 г. этот эдикт был отменен, и за христианство вновь стали подвергать преследованию.

О таком раннем утверждении христианства в Армении в качестве государственной религии сообщают также греческие источники. Так, в известной своей церковной истории Евсевий³ пишет, что христианская Армения уже в

¹ Мовсес Хоренаци, кн. II, гл. 82.

² Согласно подсчетам акад. С. Малхасяна, см. «Էջմիածին», № 1, 1944.

³ «Եւսեբիոսի Կեսարացոյ պատմութիւն Եկեղեցոյ յղեալ յառաջին Ի հատ», Կենեաթի, 1877, էջ 688—689.

311 г. вела успешную религиозную войну с языческим Римом, в частности с Максимяном Даяном. Это приводит к мысли о том, что с принятием христианства Армения резко отмежевалась от Римской империи, где все еще властвовали императоры-язычники и где по-прежнему преследовалось христианство. Армения отмежевалась и от Персии с ее маизмизмом. Об этом свидетельствуют вооруженные столкновения, вылившиеся в форму религиозных войн с Персией, которые привели Армению на путь самосознания и отстаивания национального самоопределения. В этой связи становится понятным, почему христианство в Армении, в отличие от западных стран, распространялось не снизу, а сверху, со стороны правящего класса; оно было принято вначале царским двором и нахарарами, а затем, при поддержке и под нажимом государственной власти, и остальным населением.

Правильность нашего понимания роли христианства в Армении подтверждает тот факт, что когда вслед за Арменией Византийская империя приняла христианство, в Армении возникло свое понимание христианства, которое было противопоставлено византийскому. В отличие от Византии, армянское христианство стало монофизитским, армяно-грегорианским и выступило против византийского православного догматического христианства. Этот факт показывает не только стремление носителей армянского христианства сохранить его национальный облик в вопросах догматики церкви, но также служить делу борьбы за независимость и самостоятельность Армении.

Таким образом, передовые люди Армении очень рано поняли возможность использования христианства как оружия в борьбе за национальную независимость, и последующая история показала, насколько они в этом отношении были правы. Для оценки христианства в Армении не надо забывать и того, что оно в ту пору уже встало на путь эволюции, на путь срастания с господствующими классами и как таковое постепенно делалось адекватной феодальному способу производства религией. Отсюда понятно, что

христианство, ставшее надстройкой прогрессивной к тому времени феодальной формации в Армении, не могло не иметь прогрессивный характер.

Для полноты оценки христианства отметим еще, что в пору феодализма, когда культура погибшего армянского язычества не могла не только переживать расцвета, но даже отстаивать сравнительно низкий уровень своего развития, принятие христианства в Армении создало новый, высший этап в истории развития армянской культуры. С появлением христианства возникли необходимые для него литература, искусство, философия. Весь так называемый «золотой век» армянской культуры невозможно представить вне и независимо от обращения страны в христианство.

Несмотря на то, что армянское христианство способствовало борьбе против чуждого влияния с Востока и Запада, повышению национального самосознания и объединению страны перед внешними врагами, все же оно, понятно, не могло стать спасительным якорем в борьбе за государственную самостоятельность и целостность Армении.

Дело в том, что с давних времен периодически повторяющиеся войны между Персией и Византией с переменным успехом продолжались и поныне, грозя уничтожить Армению и сам армянский народ. Все больше и больше Персия и Византия, каждая из них в отдельности, добивались укрепиться в Армении, сделать ее надежной базой для более широкого завоевания. Они хотели превратить Армению в простую провинцию империи во всех отношениях — социально-политическом, военно-административном, церковно-религиозном и т. д. Больше того, могущественные соседи Армении стремились «устранить, — как говорил Шапух II, — яблоко раздора» — Армению. Ведь было же время, когда византийский император Маврикий предложил Персии совместно изгнать из Армении всех армян¹. Однако Маврикий и другие захватчики не учли одного — воли народа отстаивать в борьбе свое существование. Последующая история

показала, что армянский народ действительно смог защитить свою родную страну, разбить чудовищные планы своих врагов.

Все же положение Армении было очень тяжелым. Персия, начиная с 387 г., держала под своим контролем больше половины армянской территории; остальная часть страны входила в состав Византийской империи. Трудовые массы стонали под тяжестью двойного гнета — собственных феодалов и чужеземных завоевателей. К социальному порабощению прибавилось еще национальное угнетение. Вместе с тем постепенно все больше и больше ухудшается положение армянских князей-нахараров, а также армянской церкви и духовенства. Притеснение армянских нахараров и церкви дошло до того, что как в марзпанской, так и в византийской части Армении правители Персии и Византии стали лишать армянских феодалов и церковников их извечных прав и привилегий, в том числе даже основы основ нахарарского института — права на наследство. Эта политика особенно сильно выразилась в военно-административной реформе византийской части Армении, проведенной Юстинианом I, который лучше всех передает суть своей реформы: «Армяне во всем должны следовать римским законам, и Армения ничем не должна отличаться от империи». Эта реформа упраздняла самобытность и самую основу внутреннего уклада армянских районов, упраздняла территориальную и политическую самостоятельность армянских нахараров, их наследственное право, а также вооруженные силы.

Разумеется, такая политика Персии и Византии не могла не вызвать отчаянного сопротивления Армении, вплоть до вооруженного всенародного восстания. Против Персии Армения восстала в 450—451 гг.; восстала и в 481—484 гг. В этих героических вооруженных выступлениях армянского народа ковалась традиция борьбы с чужеземными захватчиками за свободу родной страны, за самобытность своей культуры. Ценой огромных жертв Армения отстаивала свою внутреннюю самостоятельность, добивалась в какой-то мере независимости, обретала возможность расцвета экономической и культурной жизни. По свидетельству Себеоса, после

¹ См. Себеос, *Պատմութիւն Սիւրբ Եկեղեցւոյ և Հերիդի, Բիֆիւս*, 1912, էջ 75:

победоносного восстания Ваган Мамиконян, правитель Армении, «возродил страну и вновь ее отстроил»¹.

То же самое было в византийской части Армении, где армяне также не раз поднимали восстания, борясь против ига Византии, ее политики захвата страны и порабощения народа.

В середине VII в. на исторической арене появилась новая сила, которая немало изменила положение вещей на Ближнем Востоке, что, в свою очередь, сказалось и на внешнем и на внутреннем положении Армении. Мы имеем в виду экспансию арабов.

Арабские племена, объединенные в могучее государство, начали свои завоевания еще в начале VII в. Они нанесли сокрушительные удары как Персии, так и Византии, завоевали Египет и северо-африканское побережье, Персию, Среднюю Азию, Сирию и Месопотамию. На Ближнем Востоке сложилось новое соотношение сил: главными соперниками между собой державами стали теперь арабский халифат и Византийская империя. Положение Армении при новых исторических условиях выражает одну и ту же закономерность: с одной стороны, постоянное состязание между могущественными соседями за покорение и порабощение Армении, с другой — борьба армянского народа за независимость и национальную самобытность страны.

Нашествие арабов на Армению началось с сороковых годов VII в. И хотя арабы подчинили себе Армению, все же до конца VII в., в силу заключенного в 652 г. договора между правителем Армении и арабским халифатом, она пользовалась полной самостоятельностью, находилась в таких политических условиях, которые обеспечили для нее нормальное развитие экономической и культурной жизни.

Но с начала VIII в., в силу ряда причин, действовавших внутри халифата, отношение этого последнего к Армении совершенно изменилось. Арабы силой оружия сломали сопротивление армян и подчинили себе всю страну. Они ликвидировали существовавшую до того внутреннюю ее само-

¹ Себеос, *Պատմութիւն Սեբեոսի Եկեղեցականի և Հերակլի, Թրփիս, 1912*, стр. 38.

стоятельность, провели новое, отвечающее требованиям завоевателей военно-административное деление с соответствующим управлением во главе с арабским эмиром — правителем Армении; разместили в самых стратегически важных пунктах армянской территории арабских переселенцев, предварительно изгнав из этих мест коренных жителей, и т. д. Арабы постоянно нарушали право собственности на феодальные владения тем, что захватывали множество земельных участков, принадлежавших армянским феодалам; больше того, они отняли у многих армянских нахараров наследственное право на земельные владения. Армения была лишена своей прославленной конницы, она потеряла огромные массы людей убитыми и пленными, пережила нахичеванскую трагедию 706 г., когда сожгли в армянских церквях около 800 человек — всех видных людей страны; наконец, арабы провели перепись армянского населения с целью учредить самую жестокую систему налогового обложения, когда вместо существующей подымной подати установили подушный налог, налог на землю, скот и пр. Арабские захватчики опустошали страну, приводя ее к упадку во всех областях жизни.

Позднее арабы изменили свою тактику, начав привлекать на свою сторону уцелевших армянских князей, а также высшее духовенство. На эту новую политику арабов вначале живо откликнулись из среды армянских феодалов княжеский дом Багратидов, а из среды духовенства — армянский католикос Иоанн Одзбеки. В этом они не были одиноки: они имели своих приверженцев — сторонников арабской ориентации. Со временем значительная часть нахараров и высшее духовенство стали сотрудничать с арабами, дабы сохранить свои наследственные владения. Такое сотрудничество привело, с одной стороны, к укреплению владычества арабов в стране, с другой — к улучшению положения армянских феодалов. Так, были восстановлены нахарарское землевладение, армянская конница, неприкосновенность церкви, упразднены взимаемые с нее налоги и т. д.

В этих условиях еще тяжелее стало положение трудового народа. Быть может, армянский народ никогда не был

так жестоко подавлен и поработен, как при арабах. Трудовые массы Армении находились под двойным гнетом: они подвергались чудовищной эксплуатации со стороны чужеземных завоевателей и отечественных поработителей — церкви, князей, всей феодальной верхушки.

Эта двойная эксплуатация трудового народа приняла столь невыносимый характер, что не раз приводила к стихийным выступлениям как против арабов, так и против отечественных поработителей, в том числе церкви. Иначе говоря, война народа приняла не только национально-освободительный, но и социально-классовый характер. В одном случае определяющей являлась национально-освободительная борьба народа, в другом случае — социально-классовая, иногда же переплетение этих двух форм борьбы. Так, народные массы восстали против ига арабов в 703 г. и изгнали поработителей из страны; восстали и в 747—750 гг., борясь, как свидетельствуют источники, против арабов и отечественных угнетателей¹; волна восстаний прокатилась затем в 774—775 гг.; наконец, вместе с грузинами и албанцами армяне подняли победоносное восстание в 850—855 гг.

К этому времени относится выступление павликиан — мощное движение трудящихся в Армении. Это движение, будучи по существу социально-классовым, антифеодальным, вместе с тем носило характер национально-освободительной борьбы, направленной против чужеземных завоевателей.

Борьба армянских павликиан с церковью и феодалами переплеталась с их борьбой против арабов и византийцев. Отсюда понятно, почему все эти поработители трудового народа объявили беспощадную войну павликианам. Вначале взялась за уничтожение павликиан армянская церковь. Глава церкви католикос Армении Иоанн Одзнецки пишет против павликиан не только изобличительную грамоту², но

¹ «Как иноплеменники и отщепенцы, в чадю безумия полонили своих братьев и сородичей и много похитили добычи, истязая и избивая единокровных своих». Так обрушивается против народных повстанцев Гевонд — представитель феодальных кругов того периода.

² См. «Յովհաննու Թադևոսիի Ազննցոյ ճառնագրութիւնը», Վենետիկ, 1833 (Domini Johannis Philosophi Ozniensis, Opera, Venetiis).

также прибегает к помощи арабской военной силы для разгрома павликианских общин. Однако даже это не смогло остановить широкого распространения павликианства. Спустя некоторое время оно твердо обосновалось в Западной Армении, затем проникло дальше, в соседние провинции Византии, угрожая ее социальной безопасности. Этим и объясняется борьба Византии с павликианами¹, которая продолжалась до тех пор, пока император Василий I в начале 70-х годов IX в. не нанес всему павликианскому движению смертельный удар. Последним актом этой борьбы явилось падение цитадели павликианского движения — города Тефрика в 872 г. и гибель его правителя Хрисохира², после чего в течение нескольких десятков лет наблюдается затишье и спад революционного движения социальных низов в Армении.

Выше мы говорили о прогрессивности становления в Армении феодального способа производства. Это доказывает тем, что, несмотря на частые войны и нашествия чужеземцев с их тяжелыми последствиями, все же феодальное общество в Армении развивалось, социально-экономическая жизнь его прогрессировала, богатели господствующие классы, в руках которых сосредоточивались материальные средства, о чем свидетельствуют производимые тогда по всей стране строительные работы, остатки множества монументальных архитектурных сооружений.

¹ Византийский источник — хронография Феодина Исповедника — передает, что императрица Феодора «возымела сильное желание привести к правой вере на Востоке павликиан, либо искоренить их и удалить из числа живых. Это принесло много бед нашей стране. Ибо она послала некоторых из магистров (Аргира, Дуку и Судалу — так именовались ее посланные); они одних распяли на дереве, других поразили мечом, третьих бросили в морскую пучину. Так погибло до 100 тыс. человек, как исчисляется. Их состояние было привезено и передано в императорскую казну» (См. «Сборник документов по социально-экономической истории Византии», Академия наук СССР, М., 1951, стр. 122—123).

² О борьбе и победе Василия I над павликианами рассказывает другой византийский источник — Theophanis Continuati. См. указанный «Сборник документов»..., стр. 141—143.

Таково было общество периода раннего феодализма в Армении. Вслед за его подъемом, во многих чертах продолжавшимся до конца VII в., в силу неблагоприятных политических условий, в Армении начался упадок, прежде всего упадок экономической жизни страны. Совершились определенные изменения также в характере деятельности господствующих классов, которые сыграли в период борьбы армянского трудового народа против владычества арабов реакционную роль. Такую же роль выполняла армянская церковь в борьбе против восставших павликиан — представителей трудовых слоев феодального общества Армении.

Подъем и упадок экономической и политической жизни в Армении раннего феодализма обусловили два периода развития армянской культуры: период IV—VII вв., когда армянская культура, находясь в стадии небывалого до того прогресса, обогатила сокровищницу всеобщей культуры величайшими памятниками во всех формах проявления общественного сознания, и период VIII—IX вв., когда она, находясь на пути к упадку, выражала преимущественно интересы реакционных кругов феодального общества, служила проводником идеологии господствующей христианской церкви.

В первый из указанных периодов Арменией были установлены самые тесные культурные связи с ближайшими к ней государствами и передовыми странами мира: с Византией, вначале с Эдессой и Александрией, затем с Константинополем, с соседней Грузией и, наконец, с Ираном.

Сирийский город на южной границе Армении, Эдесса, со своим ученым миром оказал большое влияние на армянскую культуру. Достаточно сказать, что первые книги из зарубежных стран, появившиеся на армянском языке, были из Сирии, в том числе Библия, которая впервые появилась на армянском языке в переводе с сирийского языка. И даже тогда, когда император Зенон в 489 г. закрыл Академию в Эдессе, культурное общение Сирии и Армении не прекратилось; оно продолжалось вплоть до завоевания Сирии арабами. То же самое можно сказать и в отношении Александрии — этого знаменитого в истории мировой цивилизации

города. Александрия, центр эллинистической культуры, оказала огромное влияние на творчество приверженцев эллинистической культуры в Армении, на ее историографию, грамматику, философию. Александрия повлияла также на армянскую патристику, — св. отцы армянской церкви во многом учились у деятелей христианской церкви Александрии, вместе с которыми они образовали единый лагерь монофизитов в борьбе с константинопольской и римской церковью. Так продолжалось до середины VII в., до тех пор, пока нашествие арабов не ликвидировало очаги античной культуры — школы, академии, музеи, библиотеки, пока не были уничтожены памятники этой культуры. Что же касается Константинополя, как центра «вселенской» церкви, то известно, что он оказал в период Никейского и Эфесского соборов известное влияние на армянскую церковь и ее идеологию.

Относительно общения Армении с Ираном можно сказать, что существующие религиозные распри не могли в тот период не препятствовать достижению на культурном поприще ощутимых результатов. Иначе было с Грузией, с которой сложились не враждебные, а дружественные отношения, закрепившиеся в совместной многолетней борьбе с Персией и Византией за национальную независимость и самобытность культуры. Именно к той эпохе относится, как свидетельствуют современники Корюн¹, Мовсес Хоренаци² и другие, создание грузинской письменности армянским просветителем Месропом Маштоцем (361—440), образование там школы на национальном языке, переводы на грузинский язык необходимой на первое время литературы с армянского языка и т. д.

Все эти связи и общения, однако, далеко не исключали борьбы Армении против чуждых для нее идей, проникающих в страну с Запада и Востока, не прекращали борьбы за отстаивание и дальнейшее развитие своей оригинальной культуры. Чуждыми и враждебными для Армении являлись

¹ См. Корюн, *Վարդ Մաշտոցի, երկեր*, 1941, էջ 62.

² См. Мовсес Хоренаци (Моисей Хоренский), *История Армении*, М., 1893, стр. 192 — 193.

главным образом идеи зороастризма и учение Мани с Востока, гностицизм Валентина и других, ересь Маркиона. Одни из них служили экспансии внешних завоевателей, другие, в конечном счете, подрывали почву национальной консолидации Армении, самобытность ее культуры.

Армянская культура первого периода раннефеодального общества (IV—VII вв.) по своей социально-классовой принадлежности имела различные направления. Из них основной и ведущей являлась культура, созданная апологетами армянского христианства, представителями господствующей **духовной** прослойки, и культура армянского позднего эллинизма — господствующей **светской** прослойки общества. Однако следует отметить, что в позднеэллинистическом направлении были такие деятели, которые сильно тяготели к христианскому миру, в какой-то мере совмещали эллинизм с апологетикой христианства. И, наоборот: в христианском направлении армянской культуры были такие деятели, которые тяготели к эллинскому и эллинистическому миру идей, в какой-то мере совмещали христианскую апологетику с эллинизмом.

Отцом первого направления был упомянутый выше Месроп Маштоц, с именем которого связано изобретение армянского национального алфавита в 396 г. Он положил начало новому этапу армянской письменности, целому движению просветителей на заре расцвета раннефеодальной культуры в Армении.

Культуру армянского христианства представляет, прежде всего, теология — армянская патристика, в широком смысле слова — философия христианства.* Возникновение этой философии было связано с распространением и укреплением христианства в Армении, точнее, с необходимостью защиты новой религии в борьбе против старой языческой веры, а также с задачами защиты ее в ожесточенных догматических спорах от западной церкви, наконец, с необходимостью борьбы против еретиков и раскольников различного рода. Множились и получили широкое распространение не только оригинальные произведения деятелей армянской церкви, труды армянских авторов — Григора Просветителя, Агата

гелоса, Езника, Петроса Сюнеци, Давида Харкаци, Иоанна Майраванеци и многих других, — но и различные переводы произведений патристической литературы с греческого и сирийского языков. Показателем значения и роста переводной литературы является, например, то, что в национальной литературе все деятели, почти без исключения, по традиции назывались «переводчиками», каковыми они в большинстве случаев и были на самом деле.

Венцом этой деятельности являлся замечательный перевод Библии, сделанный в начале V в. и получивший блестящую оценку в научной литературе. После перевода Библии, понятно, были в первую очередь переведены на армянский язык важнейшие памятники церковной литературы. Затем последовали переводы произведений общетеологического характера. Переводили и комментировали Филона Александрийского, Аристиды Афинского, Оригена, Евсевия Кесарийского, Дионисия Ареопагита, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста, Василия Кесарийского, Епифана Кипрского и многих других. Из них до нас дошли такие произведения, оригиналы которых не сохранились; к примеру укажем на «Хронику» Евсевия, «*Περὶ ἑσπερίας*» Аристиды и другие наиболее ценные памятники раннего христианства. Для армянской действительности значение этой литературы было огромно. В конечном счете победа христианства в Армении без этой литературы была бы невозможна; она определила христианское мировоззрение в Армении, способствовала проникновению его в толщу народных масс, короче говоря, являлась необходимой предпосылкой для упрочения новой религии и религиозной традиции.

Разумеется, культура, созданная армянским христианством, не исчерпывается патристикой. Она проявилась во многих отраслях: в архитектуре, ибо церковь строила божьи храмы, создавала такие шедевры архитектурного искусства, какими являются Рипсимэ, Звартноц и другие; в изобразительном искусстве, ибо церковь заботилась о художественном украшении своих монументальных построек, о чем свидетельствуют мозаика, фрески, орнаменты, скульптурные изображения в различных культовых сооружениях; в лите-

ратуре, ибо христианство заботилось о прославлении своей истории; ярким примером такой заботы в армянской историографии того времени служит сочинение Агатангелоса. Церковь, проповедуя свою идеологию, не могла не создать своей художественной литературы; отсюда появление всевозможных житий святых, мартирологии, духовных гимнов и других жанров художественного творчества.

В итоге всего этого под эгидой христианской церкви была создана высокая для того времени и многогранная культура, адекватная обществу раннего феодализма.

Другим ведущим направлением армянской культуры был, как мы называли, поздний эллинизм. Это тот эллинизм, который давал себя чувствовать исключительно в области культурной жизни страны. В этом последнем убежище старого эллинизма в Армении сказывалась эллинистическая традиция дофеодального периода, живучесть этой традиции в новом, еще не полностью утвердившемся и еще не совсем закрепленном феодальном обществе. Но, помимо того, в позднем эллинизме сказывалась реальность борьбы за бытие народа, за его самостоятельность и независимость. Именно на этой основе реальное восприятие действительности приводило к возникновению светской науки во многих ее проявлениях, приводило к новому этапу эллинистической культуры в Армении.

В то время как представители христианства были заняты обоснованием новой веры и творением адекватной своей религии культуры, приверженцы позднего эллинизма штудировали сочинения античных авторов из различных отраслей светской науки, учились слову мудрости у «язычников», у «мудрейшего из мудрых» Аристотеля и «божественного» Платона, переводили и комментировали наиболее важные труды эллинской и эллинистической науки и философии, направляли исследовательскую мысль на изучение светской жизни, истории своего народа, его творчества. Будучи страстными почитателями греческой культуры, представители этого направления считали Грецию «матерью и кормилицей науки»¹. Вместе с тем они оставались националь-

¹ Мовсес Хоренаци, ук. соч., кн. I, гл. 2.

ными деятелями: создавая армянскую науку во всех ее проявлениях, они преследовали задачи дальнейшего развития и углубления самобытной национальной культуры, способствуя великой исторической борьбе армянского народа за свою политическую и духовную самостоятельность.

Представители позднеэллинистического направления создали очень высокую национальную культуру на родном, ими же достаточно разработанном языке. Они добились того, что стало возможным передавать на родном языке абстрактные, отвлеченные мысли и понятия античных классиков, как и их собственные интерпретации. Этими представителями армянской научной мысли были созданы оригинальные произведения, не потерявшие огромного культурно-исторического значения и в настоящее время. Они затрагивали области историографии и литературы, лингвистики и грамматики, риторики и философии, географии и космографии, математики и естествознания. При этом в каждой отрасли знания они открывали новые пути исследования. Благодаря деятельности представителей позднеэллинистического направления передовые люди Армении более основательно познакомились с эллинской и эллинистической культурой Запада, с основными ее течениями. В этом аспекте важное место занимает огромная литература, переведенная с греческого языка на армянский. К ней относятся, в частности, две части «Органона» Аристотеля — «Категории» и «*Περὶ ἑρμηνείας*», затем толкование к этим сочинениям, труды Олимпиодора и др. Было переведено известное «Введение» Порфирия, появились на армянском языке псевдоаристотелевские труды — «О мире», «О добродетели» и др., «О природе» Зенона, риторические произведения Феона («*Περὶ ῥητορικῆς γρηγοριάνης*»), «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского и многие другие.

Всеобщее культурно-историческое значение этих переводов античных авторов заключается в том, что они были сделаны значительно раньше, чем с ними ознакомились арабы. При этом следует учесть то обстоятельство, что латинские переводы большей частью были осуществлены гораздо позже (не ранее X в.) и не с оригиналов, как у армян, а с

арабского языка. Однако известно, что сами арабы, в свою очередь, пользовались сирийскими переводами, а также услугами тех сирийцев, которые являлись посредниками между культурой греческой и арабской, точно так, как позднее испанские евреи стали посредниками между культурой арабской и культурой латинского мира.

Помимо этих двух направлений армянской культуры, была еще культура трудового народа, которая отражала думы и мысли народа, его воззрения на мир вещей, жизнь и борьбу. Правда, отражение социально-классовой борьбы народа в духовном его творчестве в период IV—VII вв. находилось, как и сама социально-классовая борьба, еще на очень низком уровне. Дело в том, что к тому времени еще недостаточно обострились противоречия между народом и господствующими классами; последние еще не стали играть реакционную роль, как и само феодальное общество в целом еще не перестало быть прогрессивным строем. Однако это не значит вместе с тем, что в тот период в Армении не было реакционеров из церковно-клерикальной среды, фанатиков, гонителей прогрессивных мыслителей, врагов науки и просвещения. Чтобы не быть голословным, мы сошлемся на свидетельства Мовсеса Хоренаци и Лазаря Парпеци — этих двух крупнейших деятелей армянской культуры того времени.

Первый из них вопрошает: «Кто наложит молчание на дерзость восставших против здравого учения, которые не имея в себе ничего твердого и прочного, беспрестанно меняют учителей и книги... Они издеваются над нами и пренебрегают нами, как людьми непостоянными, не владеющими никакою полезною наукою»¹. Эти слова Мовсеса Хоренаци не оставляют никакого сомнения о наличии в армянской культуре противоборствующих тенденций — прогрессивной и реакционной, о том, что Мовсес Хоренаци и другие из его лагеря подвергались гонениям и преследованиям. Преследовали их за то, что они являлись новаторами в

области науки и философии, деятелями культуры нового типа, такими деятелями, которые, разбив оковы религиозного мышления, обратились к реально-земной жизни своего народа, его истории и изучению его творчества. Будучи поклонниками античной культуры, представители армянского позднего эллинизма — Мовсес Хоренаци, Давид Непобедимый, Анания Ширакаци и многие другие не могли не вступать в противоречия с носителями старых национальных традиций — с отсталой, зачастую невежественной, но представляющей огромную силу действительностью.

Лазарь Парпеци, другой современник, в своем письме к тогдашнему правителю Армении Вагану Мамиконяну¹ прекрасно характеризует взаимоотношения этих двух противоположных образов мышления в армянской культуре — сторонников светской традиции, эллинизма и сторонников реакционно-консервативной и религиозно-клерикальной традиции, описывает выступления последних против деятельности прогрессивно настроенных мыслителей, изгнание многих из них из пределов родины.

Мы уже говорили, что положение вещей во многом изменилось со времени экспансии арабов. Это относится как к социально-экономической, так и к культурной жизни Армении. Однако следует также учесть, как повлияло это, в свою очередь, на культуру соседних с Арменией важнейших стран.

Александрийская и Афинская академии, музеи и библиотеки в 529 г. были закрыты императором Юстинианом I. Это означало формальный конец эллинистической цивилизации в стране. Конечно, было бы ошибочным утверждать, что именно закрытие Академии стало причиной конца этой культуры. Отнюдь нет! Юстиниан указанным актом только зафиксировал конец эллинистического этапа в истории культуры. Факт закрытия Академии и школы выражал начало перехода культуры от рабовладельческой к феодальной стадии развития. Христианство, порожденное рабовладельче-

¹ Мовсес Хоренаци, указ. соч., заключительная часть — «Плач».

¹ «Հաղարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց և Թուրք առ Վահան Մամիկոնեան», Թիֆլիս, 1907:

ским обществом, эллинизмом и ставшее господствующей идеологией господствующих классов, само же оказалось его могильщиком; оно уничтожило в этом эллинизме все, что могло уничтожить, все, что было связано с язычеством, в том числе школы, памятники культуры, даже самих людей — приверженцев эллинизма. На руинах культуры старого мира был водружен христианский крест под надежной защитой меча теократической власти Византии.

Последний удар остаткам александрийской культуры, той культуры, которая некогда открыла эру во всеобщей цивилизации, нанесли в 642 г. арабы в лице халифа Омара, этого поджигателя знаменитой александрийской библиотеки. С тех пор Александрия как мощный очаг культуры перестала существовать, а Константинополь, этот центр вселенской церкви и христианской ортодоксии, не мог заменить Александрию или Афины, эти прославленные некогда города эллинской и эллинистической культуры. Константинополь еще не стал центром культуры — науки и философии Византии хотя бы потому, что сама культура эта — наука и философия нового времени — пока не установилась. Что касается Сирии, то она находилась под владычеством арабов, а сами арабы и завоеванные ими страны еще долго не показывали никаких признаков ведущей деятельности во всеобщей культурной жизни. Так продолжалось вплоть до VIII в.

Иначе было в Армении. Здесь, как мы уже говорили, утверждение феодализма, господство его идеологии — христианства относится к концу III в. (значительно раньше, чем это было на Западе). Период же подъема прогрессивно-феодальной культуры продлился до конца VII в. На этом фоне высказывание армянского математика середины VII в. Анания Ширакаци о том, что он безуспешно путешествовал во многих странах, имея задачу найти школу или ученого мужа науки математики, соответствует действительности.

Культура Армении, в отличие от Византии и арабских стран, ко времени Анания Ширакаци находилась еще на стадии подъема; ее упадок начался, как было сказано, после VII в. и продолжался вплоть до начала X в.

Как культуру раннефеодальной Армении мы представляем в двух этапах ее развития, так и философию этого периода мы делим на периоды подъема, продолжавшегося до утверждения арабского господства, и упадка, длившегося до восстановления независимости Армении. То же самое следует сказать о различных проявлениях философской мысли раннего феодализма в Армении, о социальных корнях и классовой их принадлежности.

Философская мысль раннего феодализма в Армении делится на философию апологетики армянского христианства — эту идеологию господствующей духовной прослойки общества, и философию позднего эллинизма и его естественно-научного мировоззрения — идеологию господствующей светской прослойки общества; наконец, имеется мировоззрение трудового народа, мысли и идеи широких народных масс. Все эти течения в философии находились в борьбе с реакционными кругами господствующей официальной церкви, подвергались в большей или меньшей степени гонению. Это особенно сказалось в период, когда прогрессивная народная идеология открыто выступила против самой основы феодального правопорядка.

1. ФИЛОСОФИЯ АПОЛОГЕТИКИ ХРИСТИАНСТВА

Наиболее ярким представителем апологетики христианства в армянской философии периода раннего феодализма является **Езник Кохбац**.

О Езнике упоминает его современник Корюн¹, о нем пишет позднее отец армянской историографии Мовсес Хоренаци². Оба они связывают имя Езника с деятельностью Месропа Маштоца, говорят, что вначале он был послан в Эдессу, а затем в Византию в целях перевода важнейших сочинений с сирийского и греческого на армянский язык. Сохранилось сочинение Езника; оно впервые было издано в

¹ Корюн, *Վարդ Մշակողի*, էջ 74.

² Мовсес Хоренаци, стр. 201.

1762 г. в Смирне. Так как это сочинение не имело в рукописи названия, то издатель, исходя из содержания, озаглавил его «Книга противоречий»¹. Именно этот труд под различными заглавиями много раз издавался на армянском и на других языках².

Точная дата написания «Книги противоречий» неизвестна, но, исходя из ее содержания, постановки и решения основных вопросов, при сопоставлении их с историческим ходом развития армянской действительности, можно заключить, что она появилась в период разыгравшихся споров вокруг Эфесского собора (431 г.), с одной стороны, и борьбы против учения Зороастра, связанной с армяно-персидской войной середины V в., — с другой.

Сочинение Езника имеет свои литературные источники, среди которых наиболее важное место занимает Мефодий Олимпийский — христианский деятель начала IV в., подвергшийся за свои воззрения преследованию со стороны императора Диоклетиана, в результате чего его произведения почти не сохранились. Дошедшие до нас отрывки сочинений Мефодия Олимпийского получили некоторое пополнение благодаря найденному проф. Бонвечем славянскому переводу его работы «О боге, о материи и о свободе воли»³. Впоследствии выяснилось, что эта работа Мефодия, за исключением двух глав, была целиком включена Езником в состав своей книги, но без упоминания автора. В качестве литературного источника Езника укажем еще на

¹ «Գրքը ընդդիմութեան»:

² На армянском языке важно II издание под заглавием «Опровержение сект» («Եղծ տգանդոց»), Венеция, 1826. На немецком языке отдельные отрывки из сочинения Езника появились еще в 1834 г., затем французский перевод вышел в Париже в 1853 г. Le Vaillant de Florival, Pêfutation des différentes sectes des Païens de la religion des Perses, de la religion des Sages, de la Grice, de la secte des Marcion, par le Docteur Eznic, 1853, Paris. Некоторые главы из сочинения Езника, относящиеся к учению персидских магов, были изданы в русском переводе Г. Эзовым в 1858 г. Наконец, сочинение Езника в немецком полном, более или менее удовлетворительном переводе, вышло в 1900 г. — Y. M. Schmid, Des Wardapet Eznik von Kolb, Wider die Sektên, Wien, 1900.

³ Methodius von Olympus, von Bonwetsch, prof. in Dorpat, Leipzig, 1891

Енифания, теолога IV в. Доказано, что Езник заимствовал небольшой отрывок из его «Panarium». Затем идут Аристид (II в.) и Василий Кесарийский (IV в.). Езник широко использовал и разработал также армянские источники — мифологию, народный фольклор и т. д.¹

• Мир метафизики, согласно Езнику, это — непостижимая область невидимой, обладающей совершенством вечной сущности, которая дается человеку не на рассмотрение или исследование, а на догматическую веру. Езник не пытается рационалистически доказать существование бога; он приводит не логические аргументы или доводы разума, а провозглашает свою веру в существование «потустороннего» мира, сверхчувственного существа. Положение гностиков, этих носителей синкретического философско-религиозного мировоззрения в первых веках нашей эры, о том, что нужно дать предпочтение в постижении бога gnosis (знанию) перед верой, не могло быть приемлемым для Езника. По этому поводу Езник пишет: «И так как сущность <бога> по своей природе непостижима и неисследуема, то она должна представляться нам как нечто данное; сущность <бога> должна рассматриваться как предмет не для исследования, а догматической веры»². Таким образом, Езник различает две линии в вопросе понимания природы бога: познание сущности бога, которая превращается в объект исследования, и догматическая вера в непостижимое существо — бога. Первое понимание приводится Езником, чтобы его отрицать, а второе — чтобы утверждать.

• Если бытие бога не вызывает сомнения, то остается определить, что это такое, какова его природа. Но точно так, как у Филона Александрийского, у Езника трансцендентный бог настолько абстрактен, что почти не имеет ни-

¹ Подробности можно найти в следующих произведениях: Галемкарян, Новые источники сочинения Езника, Вена, 1919 (на арм. яз.); Louis Maries, Le de Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de «Contre les Sectes», Paris, 1924, Та шьян, Հանդես ամսօրեայ, 1892; Торосян, Բարձրագույն, 1889.

² См. Езник, кн. I, гл. 1.

³ История армянской философии

каких качеств и, как абсолютное существо, противопоставлен по своему совершенству и могуществу всяким конкретно-конечным существам.

Единственная субстанция Езника — бог — представляется как сущность постоянная и вечная, не имеющая ни начала, ни конца, которая ничем не определяется и не обуславливается; причину своего существования она несет в себе же самой и вместе с тем является причиной всего сущего, изменяющегося, движущегося¹.

Исходя из своей последовательно монистической позиции, Езник выступает против дуалистического зороастровского понимания добра и зла, как двух субстанциальных начал всего существующего, против религии маздеизма, ибо этот последний принимает зло как субстанцию, делает его в отношении людей фаталистическим, неизбежным роком.

Езник высказывается против греческого политеизма, говоря, что последователи его, достигнув высокой ступени знания, тем не менее «не постигли мудрости творца», не умели различать движение от движущего, произведенное от производящего, причину от причиненного и потому выдумывали множество богов. Если греческие мыслители, рассуждает Езник, смогли бы найти основу всего существующего, то они обязательно пришли бы к понятию единого бога.

Езник был также против стоического пантеизма, против его обожествления природы. Он одобряет стремление стоиков изучать природу, но возмущается, когда они все объявляют материальным и кроме этого ничего не хотят признавать. Материальный (телесный) мир, рассуждает Езник, неразумен и не может стать причиной своего существования; следовательно, бытие его должно быть обусловлено каким-то другим существом, которое необходимо рассматривать отдельно, независимо от им же произведенного существующего мира. Если же причина отделяется от причиненного, то этим самым и то и другое качественно определяется, а определение, по мысли Езника, есть разграни-

чение, которое не допускает тождества производящего и произведенного. Потому не правы стоики, когда не различают материального (телесного) мира от нематериального (нетелесного), считают видимый мир разумным, обожествляют его.

Наконец, Езник борется против атеизма — Эпикура и других; он проявляет глубокую проницательность в своем разборе происхождения языческих богов у греков и ариан. Езник на примере Зрвана из религии маздеизма анализирует процесс возникновения понятия относительно обожествленного земного бытия и дальше говорит о том, как человеческие отношения, нравы обожествляются ради земных интересов.

Езник ставит вопрос об отношении бога и природы и решает его идеалистически — в пользу первичности бога и вторичности природы. Вместе с тем он критикует гностический дуализм о вечном существовании материи наряду с богом, а также учение Платона о чувственном мире как «тени», исходящей от бога, что отрицает реальность природы.

Езник учит, что произведенная природа состоит из четырех элементов: огня, воздуха, воды, земли. В определении этих понятий у Езника имеется еще другое выражение: теплота, сухость, влажность и холод. Между этими двумя перечнями Езник не находит никакой разницы, и то и другое у него фигурирует под словом «элемент» («*ишрр*»).

Езник, будучи знатоком греческой философии, несомненно заимствовал из нее понятие четырех элементов мира, — воззрение, которое было, по свидетельству Аристотеля¹, окончательно оформлено Эмпедоклом.

Четыре элемента Езника являются не какими-то абстрактными понятиями, а качественно определенными, чувственными стихиями. Эти элементы представляются не в единстве, а в противостоянии друг к другу, но не так, как у Эмпедокла, у которого огонь помещается по одну сторону, а земля, вода и воздух — по другую. У Езника ни один

¹ См. Езник, кн. I, гл. 1.

¹ См. Аристотель, *Метафизика*, М., 1934, стр. 24.

за непосредственно-утилитарным побуждением, независимо от размышления.

Согласно учению Езника, животные обладают инстинктом точно так же, как и люди, но животное отличается от человека тем, что последний, кроме инстинкта, имеет еще способность к мышлению. Езник добавляет: «Когда человек лишается разумной осторожности, то защищается естественным чувством»¹, то есть при потере способности мыслить становится в положение животного, которое действует исключительно по инстинкту. В связи с вопросом об инстинкте Езник указывает еще на одну способность человека и животного. В основе поступков как у животного, так и у человека лежит «воспоминание» того, что было. В пределах этого понимания Езник при определении поведения человека часто ссылается на его опыт. Мудрость человека, учит Езник, дает ему возможность познавать существо природы вещей, ее законы в различных проявлениях. Притом не только постигать, но также использовать постигнутое для своих нужд, пользоваться плодами своих побед над природой.

Что касается человеческой души, то Езник мыслит следующее.

Прежде всего у человека имеются две природы: материальная (телесная) и нематериальная (нетелесная). Материальная природа человека, как и весь материальный мир, состоит из четырех элементов; отсюда вытекает, что человеческое тело не составляет исключения. Нематериальная природа человека — это его душа, особая — «тонкая природа» (*սուղիւմի բնութիւնը*), которая присуща человеку. Езник в двух местах упоминает платоновское разделение человеческой души и не возражает против него. Это дает основание полагать, что он признает существование души, если не в трех частях, размещенных в соответствующих местах человеческого тела, как это представляет Платон, то во всяком случае, в трех проявлениях: «разумном, гневном и алчном».

¹ Езник, кн. II, гл. 19.

Однако у Езника мы встречаем сильное возражение, направленное против Платона относительно той части его учения о человеческой душе, где проводится по интерпретации Езника мысль о том, что душа человека происходит от бога. «Если человеческая душа, — возражает Платону Езник, — от божественного существа, несотворенная и бессмертная, то откуда три части души — разумная, гневная и алчная?». Ведь бог стоит выше всяких желаний и побуждений, следовательно, если душа человека обладает указанными тремя качествами, то она не может быть от божественного существа.

Далее, в той же части «Книги противоречий», которая направлена против греческих мыслителей, мы читаем: «И как не постыдятся своих слов те, которые утверждают, что несотворенная, бессмертная и божественная душа <человека> происходит от природы бога, вместе с тем считают, что страдание и наказание этой же души является следствием преступного ее <деяния>. Совершают страшное надругательство <над богом>, когда сущность его делят на части, раздробляют на множество душ, так что одна часть природы <бога> мучает другую часть своей же природы, и часть находится во славе, часть — в бесчестии, одна часть попадает в рай, другая — в ад»¹.

Итак, если бы душа человека была частицей бога, той души, которая раздроблена на множество единиц, то достойные наказания преступные человеческие души оказались бы частицей души бога; больше того, это привело бы, в свою очередь, к тому, что сам бог наказал бы частицу своей же души, что божественная душа по божьей воле страдала бы в аду. Такова логика мышления Езника, направленная против понятия о душе у Платона и приверженцев его учения.

Хотя Езник не указывает, против кого направлены эти слова, все же есть основание предполагать, что он имел в виду учение Платона, согласно которому душа человека есть

¹ Езник, кн. III, гл. 6.

частица мирового разума, отделенная от божественной сущности и перешедшая к человеку, нечто среднее между богом и чувственным миром, и что тело человека — «темница души».

Вместе с тем ясно, что критика понятия души у Езника своим острием направлена против господствующей догматики христианства, ибо, как известно, христианство заимствовало у Платона его концепцию о душе человека так, как она представляется и опровергается Езником. Вместе с тем это показывает, что Езник, апологет христианства, воспринимал христианство по-своему, что он имел свое понимание идеологии христианской религии.

В сочинении Езника мы встречаем также возражение против мнения греческих философов о «переселении» души, которое он в равной мере приписывает как Пифагору, так и Платону. Надо признать, что Езник переселение души, по Пифагору, оценивает правильно, говоря, что оно носит у него этический характер. В одном случае после смерти человека душа его «переселяется в чистое или безгрешное тело другого человека или животного»¹; это — «возмездие за добрые деяния»², совершенные при жизни умершим. В другом случае «душа человека переселяется в нечистое или грешное тело другого человека или животного»³; это — «возмездие за злые деяния»⁴, совершенные при жизни умершим. Этим объясняет Езник отказ пифагорейцев от употребления мяса, от жертвоприношений и т. п.: ведь в животном теле, быть может, обитает божественная душа.

Езник подвергает уничтожающей критике множество предрассудков, суеверий, независимо от того, армянского они происхождения или же персидского и греческого. В равной мере он направляет свои удары как против понятий аралеза, вишапа, называя их «болтовней старых баб»⁵, так и против учения Пифагора о переселении души.

¹ Езник, кн. III, гл. 11.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Езник, кн. I, гл. 24.

Езник, выступая против учения зороастризма, гностицизма и некоторых других направлений в греческой философии, в своей работе «Книга противоречий» дает блестящие образцы логического мышления. Однако он не ограничивается применением законов логики и доводов разума. Как христианский теолог, он наряду с этим в своей борьбе и утверждении истин применяет догматику св. писания.

Характерно, что Езник, говоря о началах логического и догматического мышления, намеревается ограничить применение каждого из этих принципов определенной областью. Вот как рассуждает по этому поводу Езник: «Дело в том, чтобы внешних противников (речь идет об идеологических течениях нехристианского лагеря. — В. Ч.) опровергнуть на самом деле, истиной, независимой от св. писания (опровержения доводами разума. — В. Ч.), а внутренних (речь идет о разногласии внутри христианского лагеря. — В. Ч.) и неистинные <взгляды> опровергнуть св. писанием»¹. Отсюда явствует, что Езник, как исследователь и философ, выступая против своих противников, прибегает к логике вещей и разуму, но в борьбе, разыгравшейся в христианском лагере, он, будучи теологом, предлагает применять как средство к достижению истины догмы св. писания. Отметим, что в разграничении областей применения логики и догматики Езник не совсем последователен, так как он догматику как метод мышления часто направляет также против «внешних» врагов. Таким образом, у Езника получается раздвоение метода познания.

В чем же заключается сущность логического метода познания, с помощью которого он в борьбе со своими идейными противниками пытается постигнуть истину человеческого и божественного бытия?

Первое важнейшее требование логики Езника гласит: для достижения истины необходимо построить утверждения так, чтобы они были согласованы друг с другом и не противоречили друг другу. Основным положением логиче-

¹ Езник, кн. I, гл. 28.

ского мышления в «Книге противоречий» выступает именно это требование логики античного мира. Езник анализирует положения своих противников, рассматривая посылки их логической конструкции, и показывает, насколько они соответствуют сделанным ими выводам.

По поводу учения персидских магов, последователей Зороастра, Езник пишет: «На такие невероятные, нелепые и вымышленные речи невежд не надо было бы вовсе отвечать, потому что достаточно изобличают их безрассудность самые слова их, между собой несогласные и друг другу противоречащие»¹. Из этих слов очевидно, что Езник отвергает учение Зороастра потому, что оно содержит в себе противоречия и не соответствует требованиям разумного мышления.

Езник — остроумный и страстный полемист, умеющий вскрывать противоречия своих идейных противников, он — диалектик в античном смысле этого слова. Мастерски применяет Езник логику Аристотеля для выявления несостоятельности и непоследовательности суждений противников.

Другая черта логического мышления Езника — это такое понимание релятивизма, который представляет собою момент диалектики. Понятия абсолютного и относительного у него выступают в единстве: по Езнику ничто никогда не бывает абсолютно вредным или абсолютно полезным. Исходя из единства абсолютного и относительного, Езник решает главнейшую проблему «Книги противоречий» — проблему добра и зла. Он приходит к мысли о том, что даже любое животное, признаваемое вредным, например змея, оказывается в определенных условиях полезным — ведь со змеи можно содрать кожу. Наоборот, солнце, приносящее нам пользу, временами оказывается вредным; так что понятие добра включает в себя понятие зла и наоборот.

Что касается применяемой Езником догматики как метода доказательства, то она характеризуется исключительно ссылками на св. писание, определяется не критическим восприятием ряда положений христианской теологии,

которые преподносятся им в качестве доказательства истинности своих взглядов. Отсюда следует, что догматика Езника имеет в своей основе не разумное мышление, а беспредпосылочную и непосредственную веру.

Таким образом, мы наблюдаем у Езника, с одной стороны, логику преимущественно в античном аристотелевском духе с требованьем: «Согласуй свои утверждения одно с другим», а с другой стороны, христианскую догматику с ее категорическим императивом — «согласуй свои мысли с авторитетом».

После констатации этой своей исходной методологической позиции Езник приступает к изложению основного вопроса своей книги — вопроса добра и зла.

Проблема добра и зла, в частности вопрос о происхождении зла, играла в мировоззрении человека, особенно на Ближнем Востоке, в ту пору очень большую роль. Эта проблема являлась доминирующей и в учении Зороастра, и в манихействе, и у гностиков и т. д. Все философские и религиозные мировоззрения так или иначе трактовали этот вопрос, и каждое направление давало ему то или иное решение.

В сочинении Езника проблема добра и зла занимает, как правильно указано Н. Адонцом, центральное место, и все остальные вопросы рассматриваются им под углом зрения этой проблемы. Иначе и не могло быть, ибо «Книга противоречий» как полемическое произведение в основном направлено против тех идеологических течений, которые основывались на дуализме доброго и злого начал — учения Зороастра, Мани, Валентина, Маркиона и т. д.

Езник задался целью выяснить, откуда происходит зло или, как он любит часто выражаться, «неурядицы» (*անհարթութիւնք*) в природе и в обществе. О цели своего исследования он пишет: «Действительно, зло, которое происходит, приводит многих в смущение, и потому выдающиеся мыслители этим проблемам посвятили весьма большие исследования. Одни пытались поставить наряду с богом нечто не имеющее начала, другие нечто, подобное материи, что называли *օղի*, из которого возникло все существующее. Были такие, которые совершенно отказывались от

¹ Езник, кн. II, гл. 2.

рассмотрения <этого вопроса>, потому что он, по их мнению, не имел бы никакого конца; но мы, исходя из любви к нашим друзьям и из ошибочности взглядов наших противников, по нашей слабости надеясь на бога, направим к <выяснению> его речь»¹.

Из приведенных слов Езника видно, что целью его сочинения является исследование причин происхождения зла: «Откуда тьма, откуда зло, откуда насилие, откуда мучение, то от холода, то от жары?... и когда временами совершаются войны, рубят в равной мере и виновных и невинных, и <откуда> смерти несвоевременные и боли мучительные?»².

Прежде всего, что подразумевает Езник под понятиями добра и зла? На этот вопрос он отвечает, что все то, что полезно для человека, есть добро, а все то, что вредно — зло. Подобного же мнения придерживается Сократ, согласно которому «доброе и прекрасное есть не что иное, как полезное и годное к употреблению». Примерно такого же представления и Зороастр, по учению которого злое и доброе — это вредное и полезное для человека. Очевидно, по данному вопросу у древних мыслителей было общее определение, которое основывалось на представлении человека как такового, без дальнейшего разбора этого понятия.

Вопрос о добродетели Езник всецело связывает с практической полезностью — для него он имеет только утилитарное значение. Езник не признает добродетели вне и независимо от этой практической пользы как какого-то самобытного явления. То же самое можно сказать и по отношению ко злу, которое рассматривается им как вредное действие на человека, все равно откуда оно исходит — в силу явлений природы или же от самого человека.

По Езнику, все созданное богом прекрасно. Вместе с тем все сотворенное — по природе доброе, ибо «бог есть источник добра». Таким образом, зло не от бога, ибо «от доброго творца не может быть ничего злого», и не от материи, ибо «злого от природы не существует». Даже если некоторые животные, как грызуны и т. п., постоянно наносят вред че-

ловеку и против них он бессилен, то это опять-таки служит на пользу ему, так как он «снизойдет с преступной гордыни считать себя очень важным»¹.

Езник сам указывает на существование в природе вредных для человека стихий, животных и растений — этого он не отрицает, но он против того воззрения, когда эти так называемые вредные явления считаются неизбежными и их выводят из особого субстанционального начала.

Если принимаются две противоположные субстанции — свет (добро) и тьма (зло) — и если эти враждебные начала действуют неизбежно, то это обстоятельство не может не привести к понятию предопределенности всего существующего, всего совершающегося или к фатализму. На самом деле, персидские маги, халдейские астрологи всецело стояли именно на такой позиции. Езник прекрасно понимает, что признание зла в качестве самобытной субстанции безусловно приведет к фатализму, и потому он строит свою критику именно в этой плоскости. Если ничто не бывает от природы злым, то этим самым отстраняется неизбежность зла. Раз счастье или несчастье человека не предопределено судьбою, то человек, по Езнику, в состоянии воздействовать на ход развития своей жизни и изменить его: вредное сделать полезным, несчастье — счастьем. Судьба человека в его руках. Вот почему Езник находит нужным воздействовать на человека через него же самого и таким образом искоренить всевозможное зло из людского рода. Он не только верит этому, но и борется за это.

Хотя все существующее по природе являет собой доброе, однако оно может по отношению к человеку быть то добрым, то злым. Это положение носит у Езника универсальный характер; так, если взять четыре элемента мира, то мы увидим, что каждый из них, по Езнику, выступает как фактор то добра, то зла. Вода, например, полезное явление, но временами она приносит наводнение, разоряя людей; солнце — доброе явление, но случается, оно бывает палящим и выжигающим; то же самое можно сказать о земле и о воз-

¹ Езник, кн. II, гл. 11.

¹ Езник, кн. I, гл. 5.

² Там же, гл. 4.

духе. Кроме этих четырех элементов, Езник приводит массу примеров, когда животные и растения становятся для человека то полезными, то вредными.

Одним из ценных моментов в учении Езника является то, что критерием для данного вопроса он считает умение человека распознавать сущность предмета или явления, использовать их, приспособлять для себя, и этим самым в кажущемся вредном (злом) выявить полезное (доброе). Вот что пишет Езник: «Однако бог создал человека таким мудрым, что в тех вещах и явлениях, которые считались вредными, он мог определенными средствами выявить полезное в упрек поступкам безрассудных, не признающих того, что ничего злого по природе не существует»¹.

По Езнику, зло не носитель действия, не субъект, а предикат — определенное действие субъекта, в конечном счете результат этого действия. Езник пишет: «...Необходимо знать, что тот, кто делает нечто, сам не есть это нечто, как гончар, когда изготавливают посуду, сам не есть посуда, а только изготовитель посуды, и поэтому получает название по своему искусству; то же самое и со злодеем, — лишь при совершении зла он приобретает название злодея»². Однако гончар, изготавливающий посуду, может ее и не изготавливать; то же самое относится к субъекту зла: он может совершить известное действие с определенными последствиями, но может его и не совершать. Здесь неизбежно возникает вопрос: чем вызывается тот или иной поступок субъекта и как отвечает на этот вопрос Езник?

Езник ищет зло исключительно в действиях единственно одаренного разумом существа — человека; лишь ему он приписывает доброе и злое проявление воли. Именно на этом Езник сосредоточивает свое внимание, находя ключ к объяснению «неурядиц» жизни.

Езник рассматривает деятельность человека как источник зла не абстрактно, а в зависимости от конкретных условий его действия, от последствий этого действия. Это означает, что, по Езнику, конкретное действие человека

¹ Езник, кн. I, гл. 15.

² Там же, гл. 7.

только в определенных условиях может быть по своим последствиям злым явлением. Этот взгляд Езник более четко выразил в следующих словах: «Железо служит то добру, то злу: когда из него делается лемех, серп, коса, то оно служит добру; но когда из него выделяются меч, копье, стрела и другие оружия и этим вредят людям, то это есть злое дело, и причиной зла является не железо, а использующий его для злого деяния»¹. Как видим, зло рассматривается здесь в связи с конкретными результатами действия свободной человеческой воли.

Но что такое свобода воли по Езнику? Это индивидуальная возможность совершить какое-либо действие или же воздержаться от такового. Езник понимает свободу воли абсолютно, ни от чего не зависимо человека, как *liberum arbitrium*.

Разумеется, последовательное признание свободы воли в корне отрицает всякого рода божественное предопределение. Эти два понятия несовместимы друг с другом, и теологи, которые пытались сочетать свободу воли в своей системе взглядов с предопределением, неизбежно впадали в противоречие. Если предопределение означает не что иное, как зависимое положение всего существующего от «всемогущей воли всеведущего божества», то всякое действие человека заранее предопределено и должно иметь соответствующий характер в совершении добра и зла, а это означает уничтожение свободы воли или ее ограничение.

Езник представляет мир как нечто гармонически целое, как прекрасное создание, дарованное богом человеку, которому остается только воспринимать и созерцать красоту природы. Этот, как называет Езник, «неразумный мир» находится в предопределенном положении: «Все <неразумное>, — говорит Езник, — по принуждению служит божественному волеизъявлению и не в состоянии делать ничего другого, кроме того, что заранее предопределено»².

Однако из этого правила человек составляет исключе-

¹ Езник, кн. I, гл. 10.

² Там же, гл. 11.

ние. Божественное предопределение «неразумного» мира абсолютно не касается свободы воли человека. Здесь, конечно, предвидение бога, как и во всех случаях, не отвергается — бог заранее точно знает все предстоящие действия человека. Но, заявляет Езник, предвидение не есть предопределение действия человека, причина зла или добра: «одно дело знать, другое — желать».

Чем же обусловлена свобода человеческой воли? Она обусловлена тем, что человек — существо разумное. Вот этому-то Езник и придает решающее значение. Небесные тела, вода, земля и пр. выполняют предустановленное для них назначение и не сознают своего бытия, а человек, по Езнику, отличается от всего существующего тем, что имеет возможность проявить свое волеизъявление. Итак, разумность человека предполагает свободу его воли.

У Езника свобода воли связывается с проблемой добра и зла; именно для решения этой основной проблемы своего произведения Езник выдвигает стройную концепцию. Таким образом, причину добра и зла Езник находит в свободе человеческой воли. Только человек может стать причиной зла, так как только он имеет свободу воли. С другой стороны, зло не является прирожденным свойством человека; человек может быть причастен ко злу только тогда, когда он уже как зрелый субъект вполне организован.

Как вся работа Езника в целом, так и проблема свободы воли имели сугубо практическое значение. Признание индивидуальной свободы воли приводит к принципу ответственности человека за свои поступки. На вопрос, имеет ли человек возможность отречься от зла, быть невиновным, — Езник без колебаний отвечает утвердительно. Следовательно, по Езнику, человек может быть спасен без божественной благодати, только своими силами. Из этого теоретического рассуждения Езник делает практические выводы: он стоит на точке зрения защиты законов, направленных против зла; он защищает в криминологии принцип наказания — возмездия.

Конечно, Езник, будучи ограничен условиями своей эпохи, не был в силах познать суть проблемы свободы во-

ли, связать ее с необходимостью, проникнуть в сущность социально-исторического бытия и найти законы его развития. Езник, конечно, не мог понимать, что «свобода состоит в господстве над самим собой и над внешней природой, основанном на познании естественной необходимости» (Энгельс). И все же он стоял ближе к истине, чем его идейные противники из восточных и западных стран.

Так, современник Езника Августин, как известно, утверждал, что свобода воли бывает троякого рода: свобода воли бога, направленная исключительно на сотворение добра; свобода воли Адама — первочеловека, направленная в равной степени и на совершение добра и на совершение зла; и, наконец, свобода воли человека, направленная преимущественно на совершение зла. Грех первого человека перешел по наследству к его потомкам; последние — прирожденные виновники и отвечают за первое злодеяние их праотца. Если человек может совершать только злое, если все люди, как утверждает Августин, подлежат различному наказанию, и только божественная благодать может вернуть человека в положение Адама (ко второму состоянию свободы воли, в котором он сможет выбирать между добром и злом), то ясно, что от свободы воли человека остается только пустой звук.

Августин настойчиво защищает позицию предопределения, говоря, что в мире ничего не делается помимо воли бога: Все существующее со своими изменениями и движениями провозглашается Августином «извечным решением божьим» (Энгельс).

Эту точку зрения не разделяет Пелагий, который, наоборот, утверждает свободу воли человека, борясь против принципа предопределения Августина. Содержание этого спора послужило основанием для утверждения важнейшей догматики церкви; вот почему он стал центром внимания Эфесского вселенского собора отцов христианской церкви. Именно на этом соборе была отвергнута точка зрения Пелагия, которого признали еретиком, изгнали из церкви и сослали. Победила точка зрения Августина, понимание которого вошло в систему воззрения так называемой вселенской

христианской церкви, став основным положением ее догматики.

Современник Эфесского собора Езник также включился в спор о свободе воли и яростно защищал точку зрения еретика Пелагия, о чем свидетельствует, как было показано, его «Книга противоречий».

В итоге мы пришли к следующим выводам:

1. Господствующая теология вселенской церкви в период Езника по отношению к человеческой деятельности отстаивала принцип божественной предопределенности, а между тем Езник отрицает и высмеивает ее: «О, как слаба судьба и бессильно предопределение, если воры и разбойники могут нарушить ее, напав и лишив имущества и жизни»¹.

2. Господствующая догматика вселенской церкви для спасения человека преподносит божественную благодать; Езник же находит, что спасение человека зависит от него самого.

3. Вселенская церковь отрицала свободу воли, Езник же последовательно защищал ее.

Точка зрения Езника не имеет ничего общего с официально утвержденной христианской теологией. Езник, защищая христианство в Армении, отстаивал его в таком понимании, которое в известной мере отличалось от позиции господствующей на Западе корпорации отцов вселенской церкви. Больше того, Езник, как показывает наше изложение, вообще в какой-то мере вышел из рамок христианского мира идей, и совершенно прав Гельцер, когда утверждает, что «Езник более античный армянин, чем христианский доктор»², в труде которого звучит не христианское, рабское подчинение судьбе, а призыв к борьбе против всякой «неурядицы» в жизни людей.

«Когда разбойник, — пишет Езник, — нападет на страну, чтобы истребить жителей, то не должны ли жители соби-

¹ Езник, кн. II, гл. 15.

² Eznik und die Entwicklung der persischen Religionssysteme, «Zeitschrift für armenische Philologie», Marburg, 1902.

рать войска и составлять полки за полками для изгнания разбойника из страны?.. Но, собирая войска и изгоняя врага из страны, мы доказываем, что не по определению судьбы совершилось разорение, а вследствие насилия разбойника, который с жадностью разоряет страну и грабит имущество и достояние»¹. Это не только борьба против официальной догматики церкви того периода, но одновременно призыв к защите своей родины от завоевателей с Востока или с Запада, боевой клич собирать «полки за полками для изгнания из страны» врагов армянской земли. Бодрый, воинствующий дух у Езника часто берет верх над христианским образом его мышления. В конечном счете борьба Езника как против зароастризма — идеологической агрессии Ирана, так и против христианства в западном его понимании — идеологической агрессии Византии — отражала борьбу армянского народа за свое национальное существование, за независимость страны. В этом суть политической значимости учения Езника Кохбаци².

¹ Езник, кн. II, гл. 15.

² Все, что мы здесь изложили, передает понимание философии Езника, которое сложилось у нас еще в 1940 г., когда на эту тему мы опубликовали специальную книжку. Но, несмотря на данную нами оценку социально-политической значимости философии Езника, М. Абегиан все же упрекает нас в том, что мы якобы рассмотрели труд Езника как результат личных побуждений автора, его любознательности, независимо от практических потребностей того времени (см. его «История древнеармянской литературы», Ереван, 1944, т. I, стр. 128), упрекает, исходя не из всей нашей трактовки вопроса, а найденного в работе одного предложения: «Он (Езник) в своей работе лишь только философствует над проблемой добра и зла» (В. Чалоян, К вопросу об учении Езника Кохбаци, Ереван, 1940, стр. 60). Эта неудачная по стилю фраза, как видно из нашего изложения, далеко не может определить всю трактовку философии Езника. Однако М. Абегиан не прав не только в этом.

Наша мысль о том, что Езник по ряду вопросов расходился с догматикой официального христианства и защищал христианство в своем, с точки зрения вселенской церкви, еретическом его понимании, явно не понравилась М. Абегиану. Однако, выступая против нашей книги, он обходит выдвинутые нами вопросы, а именно, оставив в стороне разбор понимания Езником души, предопределения,

Езник не только составляет вежу на столбовой дороге армянской философии, но является также главой направления философии армянского христианства. У Езника были свои приверженцы и последователи, среди которых самой яркой фигурой является Егише — младший современник Езника, автор знаменитой книги «О Вардане и армянской войне».

Егише точно так, как Езник, решает вопросы онтологии — отношения бога и природы. «Бог, — пишет вслед за Езником Егише, — не имеет начала, он ничем не обуславливается»¹. После такой констатации монистического начала

свободы воли и т. д., ссылаясь на традиционное утверждение о том, что, мол, Езник принадлежал к корпорации деятелей армянской церкви. Мы утверждаем одно, а он преподносит нам другое. Допустим, что Езник на самом деле является отцом армянской церкви, но ведь это вовсе не отрицает факта его расхождения с положениями догматики вселенской церкви. Тут же М. Абегиан заключает: «Как раз потому, что он (Езник) является отцом армянской церкви, его работа приобретает еще большую историческую ценность» (М. Абегиан, История древнеармянской литературы, Ереван, 1944, т. I, стр. 128).

Разумеется, ничего другого не мог бы утверждать человек, который почти всю древнюю и средневековую литературу Армении объявляет «литературой церковно-политической борьбы».

Принадлежность Езника к духовной среде мы все еще считаем спорной. М. Абегиан ссылается на Корюна, который назвал Езника «братом»; но такое обращение, само по себе ничего не означающее, относится к нискольному периоду жизни Езника. Что стало с ним, когда он поехал в Сирию и в Византию, когда написал «Опровержение сект» («Книга противоречий»), — мы об этом решительно ничего не знаем.

Относительно же письма Езника, помещенного в каноническом сборнике («Կիր խոստի») Комитаса (VII в.), известно, что оно затрагивает вопросы, не имеющие ничего общего с вопросами, поставленными нами, в которых он расходится с догматикой вселенской церкви. Наконец, письмо и «Опровержение сект» («Книга противоречий») могли быть написаны в различные времена, в различные периоды формирования мировоззрения Езника. Ведь даже не известно, принадлежит ли это письмо и сочинение одному и тому же автору — Езнику.

¹ Егише, Վանի Վարդանի և Հայոց պատերազմին, Ереван, 1957, стр. 29 — 30.

всего сущего Егише утверждает, что именно «единый бог, как нечто, создал из ничего начало всего существующего; бог есть нечто, а все остальное возникло из него»¹.

У Егише эта произведенная природа, как и у Езника, имеет реальное существование. Однако Егише идет дальше: он находит, что реальный мир — природа — в какой-то мере похожа на бога. «Как бог, — пишет Егише, — существует сам по себе и нет ничего ему подобного, так и мир (природа) существует сам по себе в своей самобытности. Как бог не имеет начала в своем существовании, так и мир (природа), начало которого никем не отмечено»². Здесь у Егише первичность бога и вторичность природы, конечно, не отвергается; однако отставлять самобытное существование природы, утверждать, что ее возникновение никем не установлено, значит приблизиться к позиции об извечном существовании природы, к материализму в онтологии.

Егише уже пишет о реальности материального мира вещей: «Этот мир материален, материальные <вещества> <мира> различны и внутри себя противоположны»³.

На этой философской основе Егише вслед за Езником строит понятие о чувственном мире, конкретно-конечное его проявление из четырех элементов — огня, воды, земли, воздуха. «Эти элементы, — говорит Егише, — смешались так, что превратились как бы в одно тело, но вместе с тем ни один из них не лишился своей природы и не перестал быть противоположным другому»⁴.

Егише признает, что мир состоит из механического смешения и сочетания четырех элементов; одновременно с

¹ Егише, указ. соч., стр. 30.

² Л. Хачикян, «Толкование бытия» Егише, рукопись, Ереван, 1945, см. Приложение, стр. 233.

³ Егише, стр. 33.

⁴ Там же, стр. 34—35. Егише в другом месте в связи с трактовкой вопроса о существующих противоречиях в воде, земле, воздухе и человеке упоминает Гераклита, который «после того, как много трудился и познавал, сочинил книгу «О природе» (Л. Хачикян, указ. рукопись, Приложение, стр. 257).

подчеркивает, что это единство мира не отрицает противоречия в составе его частей.

Егише вслед за Езником делит мир на неразумные и разумные существа. Божественное предопределение распространяется на неразумные существа; что касается человека, то он, будучи разумным существом, обладает свободой воли и сам может творить свою судьбу, совершать либо добро, либо зло. Отсюда положение Егише о том, что зло не есть от бога, что оно не субстанциональное начало — положение, на котором строится вышеизложенная концепция Езника, направленная против дуализма Зороастра и религии персидских магов. Эта же концепция, усвоенная Егише, используется им в своей борьбе с религией маздеизма, против ее экспансии в Армению, в конечном счете, против порабощения персидскими завоевателями.

Егише глубоко размышляет над событиями политической жизни Армении середины V века, анализирует знаменитую в истории армянского народа Аварайрскую битву 451 г. и, будучи идеологом прогрессивных слоев феодального общества, выступает поборником единства армянского народа в борьбе с чужеземными поработителями; он призывает к единству во имя страны и народа, для всеобщего блага. На этой основе он решает вопрос об отношении личного и общественного. Если церковь отрицала личность человека ради божественной всеобщности, то Егише утверждает эту личность во имя общественных интересов. Вот почему Егише ставит в основу действия человека его «бескорыстную любовь к общественной пользе», любовь, которая должна быть выражена прежде всего в самоотверженной преданности родине, в защите свободы своего народа и страны. Герой в понимании Егише — это человек, который постиг великую истину о том, что «смерть неосознанная есть смерть, смерть осознанная есть бессмертие»¹. Именно смерть во имя родины Егише называет бессмертием.

Егише превозносит самые лучшие качества человека — свободолюбие и ненависть к тиранам; именно эти черты он имеет в виду, говоря, что в «армянской войне» привели они

¹ Егише, стр. 14.

к тому, что «отличались доблестью многие», и в этой справедливой войне великие идеи рождали мужество, презрение к смерти. Эту этику Егише завещает грядущим поколениям, призывая любить родную страну, ее свободу и мирный труд, он учит мужеству и самоотверженности, бесстрашию в борьбе, учит питать ненависть к врагам, трусам и изменникам.

Все это говорит о том, что Егише являлся представителем прогрессивного течения философской и общественно-политической мысли господствующего класса периода раннего феодализма в Армении.

К этому прогрессивному течению философии апологетики армянского христианства принадлежит также **Иоанн Майраванеци**, время деятельности которого относится к первой половине VII в.

Влияние Езника Кохбаци на творчество Иоанна Майраванеци бесспорно. Мы имеем в виду главным образом вопросы понимания предопределения и свободы воли. Вслед за Езником Майраванеци поучает: «Не заблуждайтесь как язычники в понимании рока, судьбы и предопределения»; человек силой собственной воли направляет свое действие, в этом и отличие его от неразумных созданий. Все это И. Майраванеци почти буквально берет из сочинений Езника. Таким образом, мы имеем право творчество Иоанна Майраванеци в какой-то мере отнести к направлению философии Езника Кохбаци.

До нас дошли не все сочинения Иоанна Майраванеци, а собрание 28 этико-наставительных речей, которыми мы располагаем, с давних пор носило имя патриарха V в. Иоанна Мандакун¹. Однако этот дошедший до нас сборник по своему содержанию не однородное произведение. Очень возможно, что в нем нашли себе место произведения не только И. Майраванеци, но и других авторов, в частности того же Иоанна Мандакуни. В подтверждение нашего мнения мы укажем на тот факт, что в сборнике имеются различия в трактовке отдельных вопросов: мы замечаем то прогрессивные, относительно свободные от богословия рас-

¹ См. сборник «Շնչափառ», Вагаршапат, 1913, стр. 84—113.

суждения, то утверждение догматики церкви, отстаивание ее традиций в самой реакционной форме.

На эту сторону вопроса проливает свет то обстоятельство, что Иоанн Майраванеци организовал против церкви оппозиционное движение, за что подвергся преследованиям и был изгнан из пределов страны. Есть сведения, что его приверженцы, Саргис и другие, сказались предшественниками павликианства, этого мощного еретического движения в Армении. Все это обусловило, быть может, те социальные воззрения, которые проявлялись у Иоанна Майраванеци.

В работах И. Майраванеци большое место занимает проблема социального расслоения. Иоанн Майраванеци был первым в армянской литературе, кто поставил вопрос о социальном неравенстве людей, указал на существование несправедливости в обществе.

Иоанн Майраванеци пишет: «Нужно думать и мыслить о страданиях бедных и обездоленных, нужно думать, что они — братья и нуждаются во всем необходимом так же, как и все остальные, думать о тех, которые, не имея покоя, бродят по дорогам и при угрозе голодной смерти прибегают к насилию, томятся от зноя, дрожат от холода, у которых пустой желудок и голое тело, увядшие, желтые лица; о тех, кто исхудалые и в лохмотьях блуждают ничего не ведая, добывая крохи хлеба в неимоверных страданиях»¹.

Причиной обогащения богатых и сильных Иоанн Майраванеци считает алчность и хищность людей. «Все люди, — рассуждает он, — сотворены равными, солнце светит для всех одинаково, у всех в жилах течет одна и та же кровь, но один поглощает долю других и создает неравенство между людьми». Иоанн Майраванеци особенно ненавидит ростовщиков, которые «безжалостно высасывают кровь обездоленных», которые в «бесплодной утробе ищут детей и не сея собирают урожай». «В то время, — продолжает Иоанн Майраванеци, — когда земледelec просит дождя, изобилия и довольства для всех, ростовщик мечтает о голоде и о растающей прибыли в процентах».

¹ *Զար*, Венеция, 1860, стр. 51 — 52. Мы уже отметили, что сочинения И. Майраванеци изданы под именем И. Мандакунни.

Иоанн Майраванеци не только ограничивается указанием на неравенство в обществе, на нищету и бедность одних и «алчность» и «хищность» других, но и показывает путь к исцелению. Однако его средства, направленные к улучшению жизни несчастных, не идут дальше обычной проповеди христианского милосердия. В конечном счете обездоленных Иоанн Майраванеци утешает надеждой на «потустороннее» освобождение и, следовательно, примиряет их с господствующими порядками, с феодальной эксплуатацией. Этим самым Иоанн Майраванеци остается верен своей классовой природе.

Философия апологетики армянского христианства имела еще свое реакционное течение — реакционную идеологию раннего феодализма в Армении. Ее представители или отстраивались от защиты интересов страны, замыкались в узком сословном кругу, ограничивая сферу своей деятельности церковно-религиозным миром и интересами этого мира или же вступали в открытую борьбу с народом не только тем, что защищали и обосновывали церковную догматику, проповедовали религиозное учение, но также тем, что выступали против мировоззрения народа с его стремлениями быть освобожденным от ига духовного и земного порабощения. Именно такими являлись Давид Харкаци (вторая половина VII в.) и Иоанн Одзнеци (начало VIII в.).

О жизни и деятельности Давида Харкаци мы ничего достоверного не знаем. Из его литературных трудов нам известны только небольшие фрагменты, напечатанные в армянском дореволюционном журнале «Арапат» за 1902 и 1906 гг. Разбор этих фрагментов показывает весьма обширные познания автора при защите им позиции монофизитской армянской церкви, выявляет последовательность его мышления, характеризуя его как важную фигуру в кругу спорящих сторон.

В фрагменте «Об Аристотеле» Давид Харкаци пытается доказать бытие бога. Давид Харкаци находит, что для познания природы вещей необходимо знать начало и причины их существования и существование вещей как начало

и причину других вещей. Если есть движение тела, то имеется и движущее; первое обуславливается вторым. Отсюда вытекает задача познания, а именно: найти начало и причины существования вещей. Если полагать, что небесные тела движутся, то эта мысль обязательно приводит к понятию движущего. Разумеется, рассуждает Давид Харкаци, небесные тела не могут пребывать в самодвижении, ибо этим свойством обладает только душа, следовательно, есть некто, кто движет небесные тела. Это движущее начало едино, потому что от одного движущего образуется множество движений; оно обладает беспредельной силой, так как движения небесных тел непрерывны и постоянны; оно беспредельно, потому что телесное всегда ограничено и обладает ограниченной силой, такая сила не может обуславливать постоянное и непрерывное движение; оно сущее без начала и конца, потому что сущее, имеющее начало, должно быть материальным и конечным.

Таким путем, шаг за шагом, устанавливаются атрибуты всеведущего, вездесущего, единого и беспредельного, не имеющего ни начала, ни конца; это и есть бог в понимании Давида Харкаци¹. Отсюда явствует, что Давид Харкаци отстаивает мысль о том, что движение обуславливается движущим и, в конечном счете, все движущееся — существованием бога; иначе говоря, отстаивает принцип познания производящего через произведенное.

Давид Харкаци в своем другом фрагменте — «Философские вопросы» в строгой последовательности и целеустремленности ставит 41 вопрос и приводит столько же ответов на них. Разбираются вопросы: что такое человек, дух человека, тело и элементы тела человека, ощущения человека и т. д., и когда заканчивается круг этих вопросов, автор обращается к присущим человеческой природе порокам, склонностям и к возможностям освободиться от таковых, после чего следуют вопросы, относящиеся к поведению человека, к должному в этом поведении — словом, к вопро-

сам морально-дидактического порядка. Работа заканчивается указанием на то, что смерть человека ведет его к перерождению и к бессмертию (воскресению)¹.

Все это не что иное, как обоснование философии религии.

Давид Харкаци — философ-богослов; он, как мы видели, пользуется философией, чтобы утвердить начала богословия. Будучи верным и преданным служителем церкви, он в своей литературной деятельности ограничивается областью философии религии — проповедью церковной догматики и религиозных мифов.

Реакционную идеологию господствующей духовной прослойки раннего феодализма в Армении в наиболее обнаженной форме представляет **Иоанн Одзнеци** (VIII в.).

Именно Иоанн Одзнеци выступил в теории и на практике против народного движения павликиан, явившись не только погромщиком этого движения, но также тем верным служителем господствующего богословия, который задался целью с позиции правоверной церкви опровергнуть учение павликиан. Иоанн Одзнеци пишет труд «Против павликиан» и в Двине на церковном соборе в 719 г. утверждает каноны против этих еретиков. В его деятельности, направленной против народа, проявляется классовая природа представителя господствующего класса Армении. Выступая против павликиан с этой социально-классовой позиции, он извращает их учение, клеветает на них, выдумывает чудовищные обвинения, дабы очернить, уничтожить своих противников.

Философия апологетики армянского христианства из господствующей духовной среды раннего феодального общества имеет также других представителей — **Мамбре Вердзаног** (V в.), **Петрос Сюнеци** (VI в.), **Степанос Сюнеци** (VIII в.) и др. Все они являлись поборниками христианской религии в Армении, интерпретаторами ее догматики и мировоззрения в национальном понимании.

¹ См. Давид Харкаци, *Վիճառանքի Արքիմանդիտ*, «Արարատ», 1902, стр. 968—973.

¹ См. Давид Харкаци, *Վիճառանքի Արքիմանդիտ*, «Արարատ», 1902, стр. 939 и дальше.

2. ФИЛОСОФИЯ ПОЗДНЕГО АРМЯНСКОГО ЭЛЛИНИЗМА

Философия позднего эллинизма в Армении — идеология прогрессивной части господствующей светской прослойки общества в период раннего феодализма — представлена преимущественно **Давидом Непобедимым**.

Мы располагаем значительным количеством дошедших до нас сочинений, носящих имя Давида Непобедимого¹, определенными историческими сведениями, множеством сообщений из армянских источников о жизни и характере деятельности этой выдающейся личности в ранний период феодализма. На основании имеющихся материалов можно прийти к заключению о том, что Давид из южных провинций Армении отправляется в начале VI в. в Александрию и здесь примыкает к группе Аммониса — Олимпиодора Младшего, где на философском поприще он играет заметную роль еще до своего возвращения на родину. Известно, что армянские источники на эту сторону вопроса дают прямые указания; об этом же свидетельствуют наличные произведения Давида на греческом языке².

У себя же на родине, по всем данным, Давид был принят враждебно, в силу чего он был вынужден, если верить сообщению Аракела Сюнеци³, покинуть Армению и удалиться в соседнюю Грузию. Однако, несмотря на преследования, он был одним из популярных мыслителей в Армении; здесь никогда не переставали им интересоваться, постоянно изучали его сочинения и распространяли их широко, всегда очень охотно ссылаясь на его авторитет.

¹ Доказано, что из многочисленных сочинений, приписываемых Давиду Непобедимому, принадлежат ему только следующие три произведения: *Սահմանք Բնաստիւթեան* («Определения философии»), *Վերլուծութիւն Ներածութեան Պորփիրի* (Анализ Введения Порфирия), *Մեկնութիւն չորեքասան գլխոց Արիստոտելի և Վերլուծական* (Толкование четырнадцати глав Аналитики Аристотеля). См. *Մատենադարանի հարկանոց՝ Կորիւն, Մամբրէ, Դաւիթ*, Венеция, 1833.

² См. Davidis Plogomena et in Porphyrii Isagogen commentarium, Bergolini, 1904.

³ См. *Առաքել Սրեկցի, Լուծմանք չաղազն Սահմանաց Դաւիթ Անշաղի փրկութեան, Մադրաս, 1797, стр. 172.*

Для Давида Непобедимого исходным методологическим принципом познания всего сущего служит исследование любого предмета или явления в кругу четырех следующих вопросов. Первый вопрос: существует ли независимо от мышления нечто сущее, подлежащее исследованию? Если такое существование устанавливается, тогда выдвигается вопрос: что такое сущее? Затем ставится вопрос: какова сущность познаваемого (сущего)? И, наконец, вопрос — для чего существует сущее — является завершающей ступенью в последовательном ходе познания¹. Отсюда явствует, что Давид вначале рассматривает вопрос о бытии предмета, констатирует факт его существования, после чего только ставит вопросы о его качествах. Эти вопросы у Давида имеют не только гносеологический характер; они у него обобщаются и, превращаясь в исходное начало его философии в целом, становятся правилом выяснения бытия и сущностей, «божественных и человеческих вещей».

Применение такой методологической концепции приводит Давида к определению вещей или сущего² в трех формах бытия: «бытие, которое не существует» (к примеру «козлоолень», «аралез» и т. д.), поскольку их создает наше мышление; затем «бытие, существование которого сомнительно» (к примеру надзвездное небо или антиподы), так как мы сомневаемся, существуют ли таковые или не существуют; наконец, «бытие, которое имеет несомненное существование»³ (как человек, орел, лошадь и т. д.).

Таким образом, по Давиду, имеются вещи, созданные не природой, а человеческим разумом, вещи не реальные, а воображаемые, присущие одному лишь мышлению, и наряду с этим — вещи сомнительной реальности. Реальное же существование представляется в двух различных прояв-

¹ См. «Сочинения Давида», Венеция, 1833, стр. 121. В дальнейшем цит. это издание. Отметим, что первоисточником изложенной концепции является Аристотель. См. *Aristotelis, Opera omnia, Volumen Primum, Parisiis*, знаменитое издание Дидо, MDCCCLXII, стр. 153.

² «Դրողութիւն», „ճշմարտ“.

³ Давид, стр. 121.

ниях: одно — это область умопостигаемых существ, «вершиной которой является бог», и другое — это область чувственного восприятия, мир окружающих человека материальных предметов.

Умопостигаемый бог — истинное бытие; он является единым началом всего сущего. Бога в качестве нематериального бытия человек постигает не непосредственно, а через восприятие его творческой деятельности: «Хотя само по себе божественное непознаваемо, но все же, созерцая то, что сделано и сотворено богом и наблюдая благоупорядоченное движение мира, мы приходим к мысли о творце, и незримое легко познаем через то, что зримо»¹.

У Давида нет неоплатонической идеи о непосредственном созерцании бога; в трактовке бога он примыкает скорее к учению Аристотеля, у которого мы впервые встречаем так называемое космологическое доказательство бытия бога — доказательство существования нематериального бытия через материальный мир, чистой формы через действия вещей. Неизменная первопричина всех движений, первый двигатель, как «вечная недвижимая сущность должна существовать необходимо»². Именно эту основную мысль Аристотеля имеет в виду Давид, когда утверждает, что в качестве движущего существует одно бестелесное, беспредельное и нетленное существо, и что оно есть не что иное, как бог.

Постижение всего сущего, «человеческих и божественных вещей», у Давида проходит через ряд последовательных стадий. Первая стадия это — исследование окружающих человека вещей, имеющих «по предмету (*ὑποκειμένον*) и по мышлению (*νόημα*) материальное бытие»³. Это означает, что вещь, подлежащая исследованию, реальна потому, что она имеет материальную природу; вещи, которые и по наличному бытию и по мышлению есть нечто наделенное материей — камни, деревья и другие чувственно

воспринимаемые предметы, — невозможно представить без их материального субстрата.

Второй стадией является постижение форм, имеющих «по предмету материальное, а по мышлению нематериальное бытие»¹. Формы по содержанию материальны, ибо не бывают без материи: треугольник, квадрат и т. п. суть формы, которые не могут существовать без материи, без чувственных вещей; как таковые, они пребывают «или в камнях, или в деревьях, или в каких-нибудь других вещах»². Вместе с тем по отношению к ним не мыслится ничего вещественного, ибо воссоздает их наше мышление; формы — абстрагированные от материального вещества образы.

Третьей стадией восхождения познания является постижение «по предмету и по мышлению нематериального бытия, каковы: бог, разум, душа; ибо они и по реальному существованию и по мысли не вещественны. Ведь невозможно постигнуть «материального бога или разум, или душу»³. Это означает, что имеются такие вещи, которые и не даны в материальном составе и к которым рассудок не примыкает ничего вещественного. Если бытие «по предмету и по мышлению материально», то оно как сущее поддается чувственному восприятию. А если бытие «по предмету и по мышлению нематериально», то оно как умообразное сущее поддается лишь интеллигибельному постижению. Между ними среднее место занимает познание формы; здесь чувственно постигается материальное вещество, а интеллигибельно — нематериальные образы. Познание материальных вещей как первая стадия познания предшествует познанию их формы, то есть материального по предмету и нематериального по мышлению бытия. Постигание нематериальных образов является подготовкой к постижению божественного бытия — по предмету и по мышлению нематериального мира. Без этой второй стадии невозможно постигнуть бытие бога.

Относительно же последнего вопроса — для чего суще-

¹ Давид, стр. 128—129.

² Аристотель, *Метафизика*, XII, 6, 1071 а 20.

³ Давид, стр. 193.

¹ Давид, стр. 193.

² Там же.

³ Там же.

ствует сущее — одного из исходных методологических начал Давида, — нужно сказать, что его положение о целесообразности всего сущего родственно аристотелевской телеологии. Что Давид в данном случае примкнул к Аристотелю, доказывает его исследование имманентной цели всякого сущего: «для чего» оно существует. Аристотелевское учение о том, что «каждая вещь существует ради чего-нибудь»¹, и поэтому «науке подлежит познавать «ради чего» и «цель»², «ибо не случайность, но целесообразность присутствует во всех произведениях природы»³, стало основанием методологического требования Давида — исходным в познании сущего из его цели.

Из круга вышеизложенных вопросов философии Давида явствует, что он вопрос об отношении бога и природы решает идеалистически. Давид признает первичность бога, его основной атрибут — производить природу. Однако эта произведенная природа имеет «несомненное бытие». Именно на этой основе вопрос об отношении природы и человеческого мышления, как ниже мы покажем, Давид решает в основном материалистически, ибо он признает первичность природы и вторичность мышления, признает не только реальность конкретно-чувственного мира вещей, но также возможности его познания.

По Давиду, то реальное сущее, что независимо от мышления, составляет объективный мир вещей и явлений, которых мышление человека не создает, когда он о них мыслит, как и не уничтожает, когда он о них не мыслит или забывает⁴.

Познание, по Давиду, имеет пять восходящих ступеней: ощущение (*դժարութիւն*), воображение (*կրկազայնութիւն*), мнение (*կարծիք*), размышление (*տրամախոնութիւն*) и разум (*միտք*).

Ощущение Давид относит к чувственному роду позна-

ния. Он исходит из того положения, что ощущение обуславливается существованием реальных вещей. «Зрение, — пишет Давид, — не может получить восприятие того, что не является обозримым <существующим объектом>, слух не может получить восприятие звука, если не находится достаточно близко к его источнику»¹. Это означает, что источник ощущений существует вне и независимо от человека, от его органов чувств. Однако ощущение, по мысли Давида, способно привести только к отдельному знанию: «всякое ощущение содержит лишь частичное знание»². Ощущение, как таковое, замыкается в единичном, не переходя к обобщению.

Кроме ощущения, к чувственному роду познания Давид относит воображение; оно также дает только частичное знание, однако, в отличие от ощущения, знание не наличной, непосредственно данной, а отсутствующей вещи, иначе говоря, воображение действует и при отсутствии непосредственного ощущения; вместе с тем в основе своей оно имеет ранее имевшееся ощущение, содержание которого памятью, этим связующим звеном, сохраняется и передается воображению. Таким образом, воображение как ступень познания также обуславливается объективной реальностью; эта последняя в конечном счете является его источником.

Мнение, как ступень познания, бывает, по Давиду, двух родов: причинно обоснованное и беспричинное. Мнение беспричинное это такое познание, которое не содержит объяснения. Например, утверждение, что разумная душа бессмертна, без объяснения основания (причины) бессмертия, составляет мнение беспричинное. Всякое такое мнение, без знания причины его образования, сводится к простому констатированию и составляет область единичных суждений. Мнение причинно обоснованное «есть умозаключение из предложений. Например, из предложений: душа самодвижущая, через положение о том, что самодвижущая — вечно движущая, умозаключается: душа вечно движущая — бессмерт-

¹ Аристотель, Физика, II, 194 в.

² Там же, II, 194 а.

³ Аристотель, О частях животных, I, 645 в.

⁴ См. Davidis, Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium, Berolini, 1904, 109, 5 — 7.

¹ Davidis, Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium, Berolini, 1904, стр. 46, 31 — 33.

² Давид, стр. 185.

7 История армянской философии

на»¹. Причинно обоснованное мнение содержит объяснение определенно существующего утверждения; в приведенном примере — объяснение бессмертия разумной души. Причинно обоснованное мнение становится областью общих суждений; этим самым оно становится причинно обоснованным знанием общего.

Если вспомнить, что ощущение и воображение, по Давиду, ограничены знанием чувственно единичного, не трудно заключить, в чем существенное отличие мнения от предыдущих форм (ступеней) познания: оно содержит обобщение. Так называемое «умозаключение из предложений» составляет форму такого обобщения. Отсюда понятно, то, что, согласно Давиду, мнение составляет по сравнению с ощущением и воображением более высокую ступень познания. Впрочем, мнение — в обоих своих видах — относится, как уже сказано, к ограниченному знанию, ибо, хотя оно и содержит в себе некое обобщение, все же оно в отвлечении познает в первом случае что-либо одно, единичное и во втором случае в ограниченном охвате общее. Эта ограниченность сохраняется и в том случае, когда мнение образуется как умозрительный вывод из некоего исходного положения.

Разбор мнения приводит нас к следующему заключению. Мнение, как беспричинное знание единичного, является чувственной формой познания; оно еще не вышло из рамок чувственного охвата явления, не совершило переход к рациональной форме познания, к теоретическому обобщению явлений бытия. Но мнение, как причинно обоснованное знание общего в ограниченном охвате бытия, является рациональной формой познания; оно уже вышло из рамок чувственного восприятия бытия, уже сделало переход к рациональному его обобщению. Таким образом, мнение, будучи ступенью познания, является переходным звеном от низшей ступени знания к более высокой; как знание единичного, оно связано с чувственной формой познания, как причинно обоснованное знание — с рациональной формой.

Следующей ступенью рационального познания является размышление. Существует общее между причинно обосно-

¹ Давид, стр. 185.

ванным мнением и размышлением; и то и другое возникает как причинно обоснованное познание общего. Но различаются они тем, что в то время как мнение является заключением из известных предпосылок, размышление само находит и подготавливает общеприемлемые положения, необходимые для исследования, которые становятся для него основанием для построения общетеоретических выводов, причинно обоснованных заключений общего характера¹.

Последней и высшей ступенью познания выступает разум. Разум есть высшая способность умозрения, он направлен на всеобщее; его проявления представляют предельные обобщения предельно широкого круга вещей. Этим завершаются рациональные формы познания у Давида.

Следует подчеркнуть мысль о том, что у Давида как эмпирические его формы познания — ощущение и воображение, так и рациональные — размышление и разум отражают внешний, объективно реальный мир, который существует независимо от нас и который определяет содержание нашего мышления. Именно в этом смысле Давид не раз повторяет фразу: «Разум попросту есть восприятие всего того, что существует»².

Такова в существенных чертах система познавательных способностей человека, преподносимая Давидом.

В учении о познании Давида интересует и другой его аспект — связь между отдельными ступенями познания и практическими задачами последнего. Проблема познания выступает здесь не как многообразие познавательных способностей разумной души, а как многообразие практического приложения этих способностей. Вместо способностей познания исходным началом здесь является круг типических условий, в которых эти способности обнаруживаются. Предметом анализа здесь выступает не познание само по себе, а цель, поставленная деятельностью сознания. Эта деятельность протекает по пяти основным направлениям, иначе говоря, рассматривая ступени познания под новым углом зрения, мы вскрываем пять других их проявлений: опыт

¹ См. Давид, стр. 185.

² Там же, стр. 195.

(*հմտութիւն*), эмпирию (*եւրհմտութիւն*), искусство (*արհեստ*), научное знание (*մաիցութիւն*) и философское знание (*իմաստասիրութիւն*). Если ощущение, воображение, мнение, размышление и разум являлись дифференциацией процесса познания, то опыт, эмпирия, искусство, научное знание и философия являются дифференциацией в содержании познания. Познание, как способность определенного чувственного и рационального постижения, на любой своей ступени обладает тем или иным содержанием — «общим или частным, беспричинным или причинно обоснованным»¹ знанием. Ступени познания — ощущение и воображение, а также беспричинное мнение образуют опытное и эмпирическое знание; причинно обоснованное мнение и размышление — знание искусства; размышление — научное знание, наконец, разум — философию.

Давид определяет опыт следующим образом: «Опыт есть беспричинное знание единичной вещи; к примеру, кто-либо знает одно лекарство, применяет его, не зная причины его <действия>»². Человек обнаруживает в определенном деле сноровку или практическое знание какого-либо одного предмета, при этом без теоретического обоснования и объяснения своих действий и самого этого предмета. Такое целеустремленное действие и подводится под понятие опыта. Выше мы показали, что у Давида ощущение может иметь лишь частичное знание, что оно способно объяснять только единичное; отсюда должно быть очевидно, почему ощущение является основанием образования опытного знания.

Понятие эмпирии Давидом определяется так: «Эмпирия есть беспричинное знание общего; к примеру, знание «эмпирических врачей», которым известно множество лекарств, но они не знают причины их действия»³. Согласно Давиду, в эмпирии одни и те же явления, множество раз повторяемые, запечатлеваются в памяти неосознанно, воспроизводятся в каждом отдельном случае неизменно. Человек обладает сноровкой и практическим знанием многих вещей, но

¹ Давид, стр. 181.

² Там же.

³ Там же.

в этой своей деятельности он также обходится без какого-либо теоретического обоснования. Такой образ действия и подводится под понятие эмпирии.

Над эмпирическим знанием возвышается другое, более высокое, когда человек не только имеет указанную сноровку и знание, но вдобавок обладает знанием и объяснением всего, что касается его деятельности и предметов последней. В этом случае мы имеем перед собою искусство, которое «есть причинно обоснованное знание общего или иначе, способность действовать надлежащим путем с помощью воображения, ибо искусство одновременно некая способность знания, которое <необходимо, чтобы> действовать правильно, то есть делать согласно цели. Говоря, — продолжает Давид, — с помощью воображения, мы имеем в виду природу, ибо и природа есть способность, которая обнаруживается во всем, где она действует: в человеке, в камне, в дереве или в чем угодно другом, при этом природа также действует всегда правильно (и по назначению), но она действует без <помощи> воображения. В то время как мастер искусства приступает к делу не раньше, чем поймет и осмыслит его, природа, действуя, обходится без всего этого»¹. Размышление, как причинно обоснованное знание общего, является основой образования искусства как знания общего. Но искусство — знание относится одновременно к причинно обоснованному мнению — причинно обоснованному знанию общего. К такому предположению приводит тезис Давида о том, что «искусство есть эмпирически приобретенная система понятий для совершения чего-нибудь полезного в жизни»².

Эту свою мысль Давид разъясняет следующим образом. Под «эмпирическим приобретением» понимается знание, добытое путем многократных проб и испытаний; приобретенное таким образом достоверное положение относится к самому искусству. Под «системой понятий» подразумевается сумма найденных знаний, образующих искусство, и под «совершенством чего-либо полезного в жизни» — противопо-

¹ Давид, стр. 181—182.

² Там же.

ставление злomu и бесполезному искусству. Искусство, понятое таким образом, приводит к ограниченному общему знанию, которое образует какое-нибудь одно искусство, как достоверное знание на основе многократных проб и испытаний; это уже вместе с тем причинно обоснованное знание общего.

Что касается вопроса о предварительном создании в воображении человека образа своего действия, то это обстоятельство указывает на воображение как на составную часть знания в искусстве. На основе такого понимания можно утверждать о наличии в рациональной форме познания элемента чувственного восприятия, а переходе познания от низшей ступени к высшей, когда проявляется в процессе познания высшее рациональное постижение.

Над искусством возвышается другое, более высокое знание, когда человек знает природу, причины и связи вещей и явлений, к какой бы сфере они ни относились, словом, обладает знанием всеобщего, причем самое такое знание, его приобретение составляет задачу целесообразного поведения человека. Такое знание и поведение подводится под понятие научного знания. Это понятие имеет у Давида следующее определение: «Научное знание есть всеобщее, безошибочное и неизменное знание. Научное знание есть безошибочное знание подлежащего, его природы, реального его бытия»¹.

В сфере познавательных способностей научное знание относится к размышлению — причинно обоснованному познанию общего. Научное знание, как и всякое иное знание, согласно Давиду, возникает на основе реальной природы вещей; этой последней обуславливается как опытное и эмпирическое, так и рациональное знание человека. Размышление является основой образования рационального или научного познания; последнее по своему познавательному значению отличается от иных форм познания тем, что является всеобщим, безошибочным и неизменным знанием. Оно — всеобщее потому, что относится не к чувственному, а к рациональному постижению, является сравнительно выс-

¹ Давид. стр. 182.

шей ступенью обобщения, более широким охватом бытия. Оно неизменно потому, что истина об общем всегда одна и та же; если знание, относящееся к общему, истинно, то оно должно оставаться таковым всегда. Оно безошибочно, ибо выражает собой подлинное, достоверное знание вещей.

Давид научное знание ставит выше искусства; объясняется это тем, что первое, по Давиду, устанавливает необходимые принципы для второго. И это с точки зрения Давида вполне объяснимо: чтобы знать, как создавать нечто из материала природы, необходимо изучить ее законы, свойства вещей, силу воздействия человека на природу. Отсюда понятно, почему искусство как ступень познания должно опираться на научные знания.

После научного знания остается еще рассмотреть философию. Человек не только познает причины и связи вещей, обладает всеобщим знанием реального мира, но и способен постигнуть самую сущность «божественных и человеческих вещей». Такова деятельность человека, которая подводится под понятие философии и по которой последний сравнивается с богом и уподобляется ему. Эта форма знания включает в себя задачу постижения всего сущего, какой бы природы последнее ни было: божественной или человеческой, словом — бытия в целом. Все формы знания, в частности научное знание, заимствуют у философии свои принципы. Давид рассуждает: «Как предметы искусства и научного знания относятся к самому искусству и научному знанию, так и эти две формы знания — искусство и научное знание — относятся к философии»¹.

Если человеческое тело является объектом для медицины, то сама медицина является объектом для философии. По такому же принципу все области научного знания относятся к философии. Философия возвышается над всеми знаниями, охватывая то общее, что есть между ними; этим самым она становится всеобъемлющим и всемогущим знанием, этим самым обладатель такого знания приобретает черты, благодаря которым он уподобляется богу. Такое

¹ Давид. стр. 176.

знание может относиться только к разуму. этой высшей ступени познания, которой присуще предельное обобщение наиболее широкого круга вещей.

Заканчивая изложение гносеологии Давида, следует отметить, что основной недостаток его теории познания заключается в том, что он не мог вскрыть диалектический переход от низшей ступени познания к высшей, от чувственного к рациональному, не смог установить связи и перехода между отдельными формами познания, и понятно, почему трактовка этих вопросов у Давида должна была носить характер мертвой абстракции, точно так, как и у его учителя Аристотеля, теория познания которого являлась основным источником учения Давида¹.

Эта сторона вопроса, конечно, не идет в разрез с нашей оценкой гносеологии Давида в мировоззренческом аспекте. В пользу его материализма в гносеологии говорят, как было показано, признание им существования реальной, независимо от мышления человека, действительности, а также признание возможности познания этой действительности. О его материализме в гносеологии свидетельствует утверждение им первичности природы, вторичности мышления человека, утверждение о том, что при чувственном восприятии постигаются в объективно существующих вещах и явлениях частности, при рациональном же восприятии — их всеобщности, что источником всех форм познания является объективная реальность.

Одним из важнейших вопросов главной работы Давида «Определения философии» является проблема дефиниции философии. Значительная часть этого произведения посвящена выяснению возможности существования философии, ее сути и задач. Исходя из учений классиков античной философии — Пифагора, Платона и Аристотеля, при определенном интерпретации их взглядов, Давид в духе своего синкретического мировоззрения приходит к собственному пониманию философии.

¹ О ступенях и формах познания у Аристотеля см. его «О душе», II 5, III 2, 3, 11; «Метафизика», 981 а 15—982 а 3, кн. I, гл. I.

Давид в данном случае также применяет свой методологический, указанный нами выше, принцип. Он ставит четыре вопроса: существует ли философия, что такое философия, какова сущность философии и, наконец, для чего существует она. При такой трактовке понятно, почему Давиду нужно было вначале отстаивать возможность познания вообще, возможность науки о вещах, философии в целом. С этой целью он вступает в полемику с представителями противоположного лагеря — со скептиками, в частности с Пирроном и его приверженцами, с мыслителями, не признававшими возможности истинного познания сущего, а в связи с этим и возможности философии.

По мысли Давида, подлинная философия должна не только уметь опровергать ложные идеи, но и выставлять и обосновывать в позитивной форме идеи истинные¹. Вот почему Давид после опровержения скептицизма, полного разгрома позиции Пиррона и его приверженцев переходит к определению, что такое философия — *τι ἐστὶ ἡ φιλοσοφία*.

В связи с дефиницией философии особенно рельефно выступает синкретический характер философии Давида. Он с различных точек зрения рассматривает определения философии у Пифагора, Платона и Аристотеля, старается образовать из них нечто общее и целое. Выдвинутые Давидом шесть различных определений философии не снимаются каким-либо одним новым определением; они все как одинаково истинные и взаимно не противоречащие сохраняются в построении Давида. Давид считает, что Пифагор, Платон и Аристотель, каждый со своей стороны, вскрывают те или иные стороны истины, а подытоживание всех этих сторон дает полное и исчерпывающее понимание философии.

Философия, как некая целостность, должна иметь свое единое определение, а как множество сторон целостного — внутреннее разделение.

Всякое определение должно исходить из двоякого начала: того, что в определяемом (познаваемом) служит подлежащим (предметом), и того, что служит его целью (за-

¹ См. Давид, стр. 130.

дачей). Далее, и в отношении подлежащего и в отношении его задач необходимо различать двоякое их определение: первичное и последующее. Определение первичное — когда предмет или задача рассматриваются в наиболее общих, еще не дифференцированных признаках, т. е. в том случае, когда определение относится к подлежащему в целом, или, когда оно относится к общей цели или назначению; определение последующее — когда предмет или задача рассматриваются в их частных, дифференцированных признаках, т. е. в том случае, когда определение относится к подлежащему предмету в конкретно-единичном существовании, или когда оно относится к выяснению конкретно-известной цели.

Если от этих общих предпосылок обратиться к шести определениям философии, то оказывается, что определение по подлежащему в первичном его выражении — «философия есть наука о сущем, как таковом» — ее первое определение: из ее задачи в следующем определении последней: «Философия есть наука о божественных и человеческих вещах» — ее второе определение; по задаче в ее первичном определении — «философия есть забота о смерти» — таково третье определение философии. Ее четвертое определение исходит из ее задачи в следующем определении последней: «Философия есть подражание богу, совершаемое в меру сил человеческих». Что касается двух остальных определений, то они основаны на отношении философского познания ко всем основным родам познания и на этимологическом составе самого слова философия¹.

Таким образом, философия, как высшая форма всеобщего познания, — это «искусство искусств и наука наук» и, наконец, «любовь к мудрости». Последнее служит завершающим определением, что само по себе естественно с точки зрения Давида, «ибо, — говорит он, — все вещи должны сначала существовать, чтобы затем уже получить свое наименование».

Сочетание различных определений философии, которое имеется у Давида, очень характерно для его неоплатониз-

ма. Оно вытекает из общей синкретической тенденции этой философии, из стремления объединить в одно целое мировоззренческие системы, невзирая на внутренние их расхождения и противоречия. Так именно происходит у Давида, когда он, заимствуя у Пифагора, Платона и Аристотеля их определения задач и принципов философии, формулирует собственное определение этих задач и принципов, сводя таким образом различные мировоззренческие системы к одной обобщенной системе. Это удается Давиду путем толкования соответствующих положений из объединяемых им различных систем.

¹Аналогичное происходит и в том случае, когда он вырабатывает свою теорию практической и теоретической философии, отправляясь от соответствующих теорий Пифагора, Платона и Аристотеля. Давид пытается объединить определение предмета философии, взятое у одного автора, — понимание, которое приводило Давида к так называемой теоретической части философии, с определением цели философии, взятым у другого автора, — понимание, которое приводило Давида к так называемой практической части философии. Сюда же включается понимание взаимоотношения философии с другими отраслями знания, взятое у третьего автора, — понимание, которое приводило Давида к определенной системе чередования наук, их классификации. И, несмотря на это, у Давида все же образуется целостное и последовательное понимание вопроса. Недостающие части продуманной им конструкции восполняются соответствующими положениями из основных направлений античной философии. Такая внутренне единая, исключая противоречия конструкция философии обусловлена сущностью синкретизма неоплатонизма — характерной особенностью мировоззрения Давида Непобедимого.

После определения философии Давид переходит к разбору составных ее частей.

Философию Давид делит на две основные части: на философскую теорию и практику. Такое подразделение выводится им из некоей теоретической посылки, согласно которой человек по природе своей склонен к размышлению о

¹ См. Давид, стр. 150 и дальше.

двух вещах: об объективном существе и о своем поведении. Соответственно с этим теоретическая философия стремится познать все сущее, а практическая — все то, что ведет человеческую душу к добру.

Философия составляет украшение человеческой души, которая в своей теоретической основе ищет познания истины в мире разумном и неразумном, а в своей практической части — познания добра и совершенства его в мире разумном. В этом делении и противопоставлении двух основ души и двух сторон философии Давид предпочитает добро нежели истину: «Добро, — пишет он, — более почитаемо, чем истина, так как все то, что истинно, то добро, но не все доброе истинно; ведь бывает, когда ложь оказывается добром»¹. Давид для подкрепления своей точки зрения прибегает к авторитету Платона, который называет «философом не человека, обладающего большой суммой знаний, и не человека, умеющего говорить о различных вещах, а того благородного и непорочного человека, образ жизни которого есть практика философии»². Конечно, Давид был еще очень далек от понимания общественной практики; он практику понимает в смысле подготовки образа жизни к созерцанию философской теории, той истины, откуда исходит начало поведения человека в жизни.

Подразделение теоретической части философии проводится у Давида по Аристотелю; мы встречаем здесь те же три области: естествознание, математику и теологию³. При этом сама математика у Давида делится на четыре части: арифметика, музыка, геометрия и астрономия. Общим для всех них является количество, составляющее сущность и содержание математики, основной ее признак. Так, в арифметике, говорит Давид, мы имеем число, которое уже само по себе количество; в музыке — теория оперирует числовыми отношениями: как определенное сочетание звуков, колеба-

¹ Давид, стр. 191.

² Там же, стр. 128, 209.

³ Аристотель пишет: «Таким образом, могут быть различны три теоретические философские дисциплины: математика, физика и наука о божестве»; «Метафизика», VI, I, 1026 а 32.

ния воздуха в определенных интервалах; в геометрии различия в местоположении земель измеряются количеством и, наконец, в астрономии движение небесных тел измеряется тем же¹.

Безусловный интерес представляет объяснение Давидом происхождения математики. От Давида мы узнаем, что финикийцы, «будучи торговцами, нуждались в счетном искусстве и вследствие этого открыли науку арифметики». Музыка «берет свое начало во Фракии, откуда родом Орфей»; сын музы Каллиопа, певец мифических времен, «как говорят, и есть основатель музыки». Возникновение астрономии Давид связывает с халдеями. «Ясное и безоблачное небо этой страны, чистый воздух давали возможность наблюдать и познавать движения небесных тел». Наконец, геометрию создали египтяне: необходимость определить и измерить участки земель, затопляемых Нилом, обусловила появление науки об измерении земли². Как мы видим, возникновение арифметики и геометрии Давид связывает с практическими потребностями и условиями жизни людей.

Последним в анализе понятия философии выступает вопрос: для чего она существует. Задачи и цели философии у Давида выводятся непосредственно из деятельности человеческой души, которая, как он утверждает, имеет двоякое проявление: познавательное и жизненное. В гносеологии Давида мы видели, в чем проявляется познавательная деятельность души. Это — ощущение, воображение, мнение, мышление и разум как восходящие ее ступени. Что касается жизненного проявления души, то оно, по Давиду, обнаруживается в четырех состояниях: в воле, выборе, желании и гневе. Если познавательная деятельность души развивается благодаря теоретической философии, то жизненная — благодаря практической философии. По разумению Давида, жизненное проявление души человека связывается с практикой, с поведением человека, его индивидуальной деятельностью. Именно эта философия приводит к понятию добродетели, с которой отождествляется сама практическая фи-

¹ См. Давид, стр. 196.

² См. там же.

лософия, та философия, которая указывает путь «избежания зла», что нужно философствовать для того, чтобы уметь не совершить зла; в этом — цель философии, в этом и завершение системы этических воззрений Давида.

Вспросы логики в произведениях Давида Непобедимого занимают значительное место. Разбор этих вопросов необходим не только для полноты изложения системы воззрений Давида, но также потому, что это в значительной мере помогает выяснить состояние и уровень культуры логики в Армении периода раннего феодализма.

Давид в своем «Анализе «Введения» Порфирия» рассматривает это «Введение» как необходимое условие для понимания «Категорий» Аристотеля и, если по утверждению Давида, «Категории» Аристотеля «полезны для всякой философии» и являются введением к ней, в силу того, что через них «изучается всякое сущее», то «Введение» Порфирия должно быть рассматриваемо как годное средство для изучения философии вообще. Пять обозначений Порфирия на самом деле были пролегомена к изучению десяти категорий Аристотеля. «Введение» облегчает их понимание, приводя их в целую систему, изложенную в определенной последовательности. В этом смысле Давид несомненно прав.

Все же понимание природы категорий у Аристотеля и у Порфирия совершенно различно. Если между ними и возможно найти общее, поскольку у обеих категорий «роды бытия» (Порфирий) и «высшие роды высказывания» (Аристотель) означают обширные и наиболее высокие логические обобщения бытия, однако в этом понимании между обоими мыслителями существует глубочайшее различие, характеризующее формально-логический образ мышления у одного и, в основном, материалистический — у другого. Это различие сводится к следующему: у Аристотеля категории как «высказывание о сущем» (*ἡ κατηγορία τοῦ ὄντος*) выводятся из объективного бытия, точнее, из обобщения с наибольшей полнотой сторон этого бытия, между тем как эти же категории у Порфирия возникают и складываются в сфере абстрактно-логического мышления и

означают некую схему бессодержательных понятий, согласованных внутри себя формально-логически, пригодную для того, чтобы охватить все мыслимое бытие в его многообразии и полноте сторон.

Природу категорий Давид толкует как «высказывание о сущем» в полном согласии с Аристотелем и в духе своей в основном материалистической гносеологии. Это также очевидно, как и то, что Порфирий разрешает вопросы логики в идеалистическом духе, на основе эклектического «примирения» Аристотеля с Платоном. Однако Давид вовсе не замечает того разительного противоречия, которое лежит между «категориями» Аристотеля и пятью обозначениями Порфирия. Это можно объяснить только одним: самого Порфирия он пытается толковать материалистически, в духе Аристотеля. Он не сомневается в том, что у Порфирия вслед за Аристотелем в «родах бытия», охватываемых пятью обозначениями, мы имеем те же аристотелевские «высшие роды высказываний», что общее имеет для Порфирия в представлении Давида столь же реальное существование, как и для Аристотеля и для самого Давида, что на познание именно такого общего направлены порфирьевские обозначения. Таким образом, порфириево «Введение» для Давида оказывается подлинным введением к «категориям» Аристотеля, как эти последние — введением ко всякой философии.

Давид относит логику к области разума, которая строит свои «простые и несложные» законы, опираясь на разум, и, как часть философии, включает в себя «диалектический метод» в том античном его понимании, когда «один спрашивает, а другой отвечает»¹. Эту диалектику Давид рассматривает в четырех ее формах, «ибо все, что имеется, может быть разделено, определено, доказано и анализировано; соответственно с этим образуются четыре метода диалектики: разделяющий, определяющий, доказывающий и анализирующий»². Чтобы определить, необходимо разграничить, и потому разделение предшествует определению; определение же предшествует доказательству, «ибо по Аристотелю,

¹ Давид, стр. 258.

² Там же.

начало доказательства есть определение, поскольку доказательство всегда исходит из природы подлежащей вещи, природы, выявленной ее определением»¹. Давид ставит анализ на крайнее место, «ибо анализ и разделение имеют обратное соотношение; разделение начинается от простого и кончается сложным, анализ же следует от сложного к простому»². У Давида анализ и определение имеют такое же отношение: при определении различные стороны природы представляются в единой природе, а при анализе обратное — единая природа расщепляется на множество отдельных сторон. То же самое относится к анализу и доказательству; в то время как доказательство выводится из сопоставления различных положений, анализ, наоборот, одно исходное разбивает на круг отдельных положений и изучает каждое из них в отдельности.

В системе всей этой диалектики наиболее важное место занимает определение. Если объект исследования не поддается определению, не обладая постоянным и неизменным характером, то он не поддается и познанию. «Если кто-либо, — пишет Давид, — желает правильно мыслить о вещах, он должен знать, прежде всего, их природу, то есть определение»³; при отсутствии последнего ускользает от нас и природа вещей. Стало быть, то, что еще не получило определения, не стало предметом науки.

Итак, определение, по Давиду, является исходным принципом всякого научного исследования. Выставляя этот тезис, Давид идет дальше и задается вопросом о том, как рождается у людей сама идея определения, откуда возникает понимание того, что именно означает определение и в чем его необходимость. Оказывается, по Давиду, что понятие определения вовсе не есть порождение самого разума, логического мышления. Жизнь людей, практика человеческих отношений — вот где таятся генетические корни этой логической категории. Более того, необходимость определения, диктуемая земельными отношениями, издавна требую-

¹ Давид, стр. 260.

² Там же.

³ Там же, стр. 133.

щими уточнения и размежевания границ владений, породила идею определения; раз возникши, эта идея становится прочным достоянием логического мышления. Мы у Давида читаем: «И должны знать, что определение переносится из земельных определений, ибо в прежние времена каждый стремился избежать несоразмерности, того, чтобы не было больше и не было меньше <в земельных владениях>... и вот находились и устанавливались определения этих владений, чтобы пользоваться своим и избежать чужого. Точно так и определение: оно ограничивает и отделяет одну вещь от других подлежащих <исследованию> вещей»¹.

Эта чрезвычайно важная мысль высказывается, однако, только мимоходом, не получая дальнейшего развития. Давид, быть может, не подозревает огромного принципиального значения высказанного здесь соображения, всей его мировоззренческой остроты. Тем не менее, даже в таком виде, как отдельно брошенная и еще не совсем зрелая мысль, приведенное соображение свидетельствует о материалистических тенденциях в логике Давида. В этой связи мы укажем на другое высказывание Давида: «Всякая вещь должна иметь свое предметное бытие, на основе которого она обретает свое название»². Сказанное здесь ничего другого не может означать, кроме одного: мышление есть фиксация объективного сущего.

Как уже говорилось, по Давиду, определение можно строить по одному из двух оснований: по подлежащему и

¹ Давид, стр. 142; «Սահմանը ամբ է փոխարարութենէ (ի փոխարարութենէ) գիւղից և տարազային սահմանաց»: Весьма кстати вспомнить письмо К. Маркса к Фр. Энгельсу от 25 марта 1868 г., где указывается возникновение логических понятий общего и частного из земельных границ общинного и частного владения. К. Маркс пишет: «Что сказал бы old Гегель, если бы он на том свете узнал, что «общее» (Allgemeine) означает у германцев и северян не что иное, как общинную землю (Gemeinland), а «частное» (Sundre, Besondre) — не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность (Sondereigen)? Тут логические категории — проклятие — прямо вытекают из наших отношений». См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. т. XXIV, стр. 34—35.

² Давид, стр. 155.

по исполнению (по цели) или же одновременно по обоим основаниям. Подлежащее, как поясняет Давид, «есть то, в силу чего нечто <определяемое> существует и действует»¹, а исполнение — «то, благодаря чему нечто совершается и приобретает форму»². Например, в определении плотничества дерево должно служить подлежащим, ибо своим существованием плотничество обязано дереву, точно так, как по тому же соображению таковым в медицине является человеческое тело. В первом случае к исполнению (цели) относится изготовление, скажем, мебели, во втором — сохранение либо восстановление здоровья. И другое: там, где возможно определение по исполнению, возможно и определение по подлежащему, как и определение по этим обоим основаниям одновременно; например, медицина есть искусство воздействия на человеческое тело, имеющее целью сохранение и восстановление здоровья. Добавим, что последнему роду определения Давид отдает предпочтение.

Итак, определение по исполнению всегда предполагает возможность дополнительного определения по подлежащему, но не наоборот: не всякое определение по подлежащему предполагает определение и по исполнению. Далее, формальному различию этих двух типов определения соответствует различие по содержанию самого определяемого, а именно: в определении по подлежащему познается действительность объективная, то есть действительность, данная вне и независимо от субъекта, от связей и отношений с человеком, между тем как в определении по исполнению познается не что иное, как сама сфера этих связей и отношений: познаваемое есть раскрытие целесообразного действия; иначе говоря, в определении по исполнению субъективность является познаваемой. Наконец, в полном определении мы имеем случай, когда познаваемое составляет действительность как единство субъективного и объективного.

Давид по признаку объективного и субъективного существования различает понятия *ὑποστασις* (*hypothesis*)

¹ Давид, стр. 143.

² Там же.

и *ἐπίνοια* (*epinoia*), разумея под первым «то, что создано природой, как: человек, лошадь, орел», и под вторым то, «бытие чего возникает в нашем суждении, а уничтожение — в нашем забвении»¹. Под углом зрения именно этих понятий Давид рассматривает проблему общего и единичного. При этом вопрос ставится так: должно ли общее быть отнесено к творениям природы или к порождениям мысли?

Давид Непобедимый приводит «из древних» положение Антисфена о нереальности общего: Антисфен, как известно, выступал с критикой платоновских общих идей. Точку зрения Антисфена Давид излагает правильно: «Антисфен говорил: Я вижу человека, но не человечность, лошадь, но не лошадность; говоря так, Антисфен выражал мысль о том, что существуют только частные и чувственные <вещи>, а общие и умопостигаемые реально существовать не могут»².

Далее излагается различие в понимании этого вопроса между Платоном и Аристотелем. Предварительно Давид говорит о возможности троякого разрешения вопроса о природе общего. Общее существует или «прежде множества, во множестве или на <основе> множества»³. При этом дается следующее пояснение: «прежде множества» означает, что общее «причиной своей имеет божественное творчество»; «во множестве» — общее «пребывает в самой материи <множества>»; и, наконец, «на <основе> множества» означает, что общее есть «знание в нашем мышлении»⁴, возникшее на основе реального существования множества вещей. Таким образом, общее может быть или независимо от чувственных единичных вещей, или — в самих вещах, или — в мышлении человека, связанном с вещами.

Указав на такое многообразие в постановке вопроса об общем, Давид переходит непосредственно к Платону и

¹ Давид, стр. 270.

² Там же, стр. 271.

³ Давид, стр. 275 — «ὅτι ἢ πρὶν τῶν πολλῶν ἢ ἐν αὐτοῖς ἢ ἐπὶ αὐτῶν».

⁴ Там же.

Аристотелю. По Платону, — продолжает Давид, — общее всегда существует «прежде множества», всегда — независимо от конечных, конкретно-чувственных вещей и раньше них. Такое разрешение вопроса отвергается Аристотелем; для последнего общее не «прежде множества», но именно в нем, оно — только в вещах и только через множество вещей возникает в нашем мышлении.

Давид правильно указывает на различие в воззрениях между Платоном и Аристотелем, ибо хорошо известно, что платоновское разрешение вопроса базируется на его учении о реальности метафизических идей, в то время как Аристотель на базе своей в основном материалистической концепции общее выводит из реальности предметно-чувственного мира, из реальности самих вещей: «Что же касается общего понятия животного, то оно либо вовсе ничто, либо образуется после <наличности отдельных экземпляров>»¹.

Итак, «Антисфен не прав, когда отрицает существование общего»²; не прав и Платон, когда признает существование общего «прежде множества», независимо от чувственных вещей. В противовес этим воззрениям Давид выдвигает свое понимание вопроса, а именно: общее есть не производное порождение мысли (*մտածանք*), а реальное сущее (*կանխորդ*) в том смысле, что оно имеет объективное основание. Этим основанием является множество, ибо множество действительно существует реально и оно таит в себе возможность общего. Тем самым реальность общего дана «не сама по себе, а в нашем мышлении», имеющем в основе существование объективных вещей. Общее «возникает в нашем суждении; рассматривая Сократа, Алкивиада и других, имеющих одинаковую природу, мы находим, что <между ними> существует общее»³, иначе говоря, идея общего существует потому, что существует общность сторон в реальных вещах и явлениях.

Здесь явно сказывается материалистическое влияние Аристотеля на Давида. Вспомним его соображение о том, что

¹ Аристотель, О душе, кн. I, гл. I.

² Давид, стр. 271.

³ Там же, стр. 278.

«человек, конь или другие подобные обозначения, относящиеся к отдельным вещам, но имеющие общий характер, это — не сущность, а некоторое целое из этого вот понятия и этой вот материи, взятых в обобщенном виде»¹. Признание общего как обобщение сторон единичных вещей является основой понимания исследуемого вопроса как у Аристотеля, так и у его армянского последователя — Давида. Однако Давид в этом вопросе, как ниже мы увидим, не был последователен, точно так, как его учитель Аристотель.

Давид определяет общее как «восприятие множества в одном числе по виду»², когда однородное множество выражается в едином представлении. Это единое понятие — общее — становится раз и навсегда признанным, чем-то постоянным и неизменным, становится существующей истиной. По Давиду, «сущее бывает частное и общее. Частное и все то, что имеется под луной (*կենդանիացիք*), никогда не содержит в своем бытии постоянства, а бытие общего, <наоборот>, всегда одно и то же»³. В силу того, что понятие общего является постоянным и неизменным, приобретая преимущество по времени в отношении частного, Давид пишет: «Общее прежде частного, если бы не существовало дерева вообще, не существовало бы и отдельного дерева, например, орехового или самшитового»⁴. Общее предшествует единичному; понятие животного предшествует понятию человека. Это означает, что, по Давиду, нужно исходить от общего к частному, что существование частного обуславливается существованием общего: частное существует на основе разделения общего. Благодаря разделению разъединенные части общего «теряют свой первоначальный вид», становятся качественно новыми сущими, но, вместе с тем, остаются в неразрывной связи с общим. Отсюда и образование отношения общего и частного.

¹ Аристотель, Метафизика, VII, 10, 1035 в 20.

² Давид, стр. 271 «Երկանոր է իր բնավ ըստ տեսլի ի բանաց ինչպիսիք».

³ Там же, стр. 265.

⁴ Там же, стр. 156.

Не трудно заметить, что в трактовке общего и частного у Давида имеется такая же неясность и такое же непонимание диалектики единства общего и единичного, какое наблюдается у Аристотеля. Так, с одной стороны, общее выступает как «восприятие множества в одном числе по виду», а единичное как исходное начало в образовании общего; с другой стороны, «общее предшествует особенному»¹. Здесь одновременно наблюдается влияние Аристотеля — единичное предшествует общему, и влияние Порфирия — общее (род) предшествует единичному (индивиду).

Обращаясь к логике Давида Непобедимого в целом, надо указать, что она строится на единой и общей с его гносеологией мировоззренческой основе. И это, понятно, не только потому, что оба эти раздела философии принадлежат одному и тому же мыслителю, но и в силу того, что гносеология нашего философа, со своей материалистической тенденцией в отношении внешней природы, с тенденцией осмыслить историческую действительность так, как она есть, искала и находила точно такой же порядок «определения мысли», правил и форм мышления. Разумеется, в то время удовлетворить такие потребности могла только античная логика. Вот почему взоры были обращены на великое наследство эллинской логики, вот почему Давид Непобедимый обращается к «Органону» Аристотеля, вот почему этот последний стал источником логики позднего эллинизма в Армении.

Философию Давида мы определяем как неоплатоническую систему воззрений, и уже в этом одном мы могли бы заметить черты синкретизма: так как «стойки, эпикурейцы и скептики растворяются в неоплатониках, ибо философия этих последних есть не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля»². Мы относим философию Давида к той разновидности неоплатонизма, которая овладела умами в Александрии в период

¹ Давид. стр. 155.

² К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. IV, стр. 122.

V—VI вв. и была связана с именем Олимпиодора, Аммониса — сына Гермия, Элиаса, самого Давида Армянина и др. Это была школа, которая сочетала учение Платона с Аристотелем, неоплатонизм с перипатетизмом. При этом категории метафизики и все вопросы, связанные с отношением бога и природы, решались идеалистически, в то время как категории логики и гносеологии, вопросы, связанные с отношением природы и мышления человека, решались в духе материалистической интерпретации учения Аристотеля. Примирение такого рода противоречий, несовместимых мировоззренческих начал было присуще в равной мере адепту этого направления неоплатонизма в Армении — Давиду Непобедимому. Этим синкретизмом в философии объясняется наличие в системе воззрений Давида одновременно как материализма, так и идеализма, наличие тенденции двух мировоззренческих начал.

Другим важнейшим представителем позднего армянского эллинизма являлся уже упомянутый Мовсес Хоренаци, автор «Истории Армении» — произведения мирового значения.

Мовсес Хоренаци, старший современник Давида Непобедимого, по национальному преданию, является даже его дядей. В биографии этих двух деятелей много общего. Они оба были в Александрии, учились в школе Олимпиодора, высоко почитали эллинскую и эллинистическую культуру, что стало, как было сказано, причиной их преследования у себя на родине. Однако между этими двумя представителями позднего эллинизма есть большое различие. Давид Непобедимый своим мышлением не выходит из круга античного мира идей, философии и науки. Именно здесь он ищет и находит ответы на вопросы, поставленные им же самим. Что касается Мовсеса Хоренаци, то у него, кроме этой сферы, имеется другой мир идей — христианство. В то время как в трудах Давида Непобедимого не содержится ничего такого, что мы могли бы отнести к христианскому миру идей, у нас даже нет основания решить вопрос, был ли Давид христианином или нет, у Мовсеса Хоренаци, наоборот, совмещаются античный и христианский мир. Хорена-

ци — христианин; больше того, он воспринял античную культуру через призму христианской религии. Вместе с тем это еще не означает, что он являлся апологетом христианства, далеко не так, ибо целью его деятельности не была защита христианской религии, церкви или системы ее догматики.

Эллинизм Мовсеса Хоренаци определил его духовную и политическую ориентацию. Культура Запада оказалась одним из источников духовного его обогащения во многих отношениях. Хоренаци в своей «Истории Армении» пользуется трудами западных авторов, часто ссылается на них, берет из них примеры, проводит сравнения и аналогии с историческими событиями из западной действительности. Он высоко ценит греческую классическую культуру, называя, как уже было сказано, «Грецию матерью или кормилицей наук». Но не только это: Запад, точнее, Византийская империя в оценке Хоренаци не раз предстают якорем спасения Армении в ее борьбе с «языческой» Персией; именно это и определило его политическую ориентацию.

По своим социально-политическим взглядам Хоренаци — самый яркий представитель своего класса. В «Истории Армении» он излагает преимущественно историю армянских нахараров-феодалов; он воздает им хвалу, когда замечает верность призванию феодала-владельца, и порицает, когда видит те или иные порочные с точки зрения этики феодального мира действия. Хоренаци не знает и не представляет другого социального порядка, кроме того, что было в его время, он не мыслит другого соотношения между социальными группами людей, помимо тех, которые существовали между господствующими феодалами и подчиненным трудовым народом. Для Хоренаци феодальная эксплуатация — естественное явление, основанное на феодальной собственности на средства производства и, прежде всего, на существовании земельной собственности. Хоренаци издевается над Бюраспом Аждахаком из персидского сказания, который утверждает мысль о том, что «никто не должен иметь собственности, что все должно быть общее, что мысль и поступок каждого должны быть известны»¹. Эти и тому

¹ Мовсес Хоренаци, История Армении, стр. 39.

подобные идеи, которые вызывают у Хоренаци отвращение, определяются с его стороны как «недобрые и бессмысленные».

О Хоренаци, как типичном идеологе феодального строя в Армении, свидетельствует его отрицательное отношение к попыткам Аршакидов — Аршака II и его сына Папа — централизовать государственную власть в Армении, сокрушить мощь нахараров, обуздав их сепаратистские и центробежные тенденции. Так, устами патриарха Нерсеса, Хоренаци выражает свое отрицательное отношение к борьбе между царем и нахарарами; Нерсес поучает царя Папа, чтобы тот «не следовал примеру своего отца, не делал несправедливости, не притеснял <нахараров>». Но, напротив, руководствовался бы правотою и имел отцовское попечение о нахарарах, чтобы последние не восставали против царя и не изменяли ему, но служили бы верно»¹. Это не что иное, как защита принципа феодальной разобщенности. При этом один из важнейших институтов нахарарской Армении, христианская церковь, которая выступала в роли крупнейшего феодала в стране, нашла оправдание своего бытия в лице Хоренаци.

Мовсес Хоренаци пережил упразднение независимости армянского государства, он видел упадок политической самостоятельности Армении, господство в стране ненавистных захватчиков с Востока и с Запада. Что нужно было делать? Ответ Хоренаци сводится к следующему. Нужно бороться за восстановление независимости страны, бороться за свободу отечества. Но чтобы достигнуть этой цели, следует изучить прошлое и настоящее своей родины, доблестные дела ее сынов, их подвиги, самоотверженность в борьбе за свободу. Несомненно, «История Армении» Мовсеса Хоренаци служит удовлетворению этой общественной потребности, точнее, делу борьбы всех слоев общества за восстановление независимости Армении и национальное освобождение армянского народа. Именно эту цель преследовал не только Мовсес Хоренаци, но и меценат его «Истории Армении», передовой человек своего времени Саак Багратуни.

¹ Мовсес Хоренаци, кн. III, гл. 38.

Мовсес Хоренаци пишет: «Хотя мы народ весьма малочисленный, слабосильный и часто находились под чужим господством, однако и в нашей стране много совершено подвигов мужества, достойных внесения в летопись <истории>»¹. После этих слов Мовсес Хоренаци показывает своих любимых героев из армянской истории, тех, которые могли бы стать примером для современников: «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 единственными его соплеменниками»². Хоренаци настолько увлекается, что идеализирует своих героев, делая их совершенными во всех отношениях (к примеру, укажем на Тиграна I, Трдата Великого, Саака Партева, Месропа Маштоца и многих других его кумиров). Чтобы утверждать свою идею об освобождении родной страны, Хоренаци даже использует эпическое сказание.

Такова политическая тенденция Мовсеса Хоренаци, тенденция, которая проявляется во всем его творчестве. Имея в виду именно эту сторону своего труда, Мовсес Хоренаци пишет следующее: «Эту историю мы изложим языком общепотребительным, дабы читатель, не ища красноречия, полюбив правдивый наш рассказ, все чаще и чаще с жадностью предавался чтению Отечественной нашей истории»³. Хоренаци стремился сделать идею, заложенную в основу своей книги, всеобщим достоянием. Все это дает нам право утверждать, что Мовсес Хоренаци историю отчизны ставит на службу ее возрождения. Этим стремлением Мовсеса Хоренаци объясняется еще то, что он бичует невежественных и самодовольных пастырей, жестоких и хвастливых воинов, хищных и алчных князей, бесчеловечных и неуважающих закон судей⁴.

В лице Хоренаци чувствуется большой колосс, человек, который воспитывает поколения, является учителем совре-

менных ему людей и многих поколений грядущих времен. Хоренаци воспитывает так, чтобы каждый, как он выражается, смертный оставил после себя бессмертную память.

Прогрессивность патриотизма Мовсеса Хоренаци объясняется его социальной принадлежностью, ибо защита феодализма в Армении в рамках национальных интересов страны в тот период не могла не носить прогрессивный характер.

Социально-политические воззрения Мовсеса Хоренаци обуславливали его правила и принципы философии истории. Хоренаци заслуженно считается отцом армянской историографии, хотя хронологически армянская историография не начинается с «Истории Армении» Хоренаци. Однако его заслуга заключается в том, что он впервые в Армении положил начало научной истории. Хоренаци использует данные архивов, хартий царей и правителей различных стран, всевозможные источники на различных языках, рассматривает народные предания, мифический и литературный материал настолько критически, что его творения открывают путь к научной истории.

Хоренаци утверждает, что без хронологии нет правдивой истории; она истинна только тогда, когда явления и события из жизни народов и стран рассматриваются в причинно обусловленной их связи во времени и в пространстве. Хоренаци за объективное изложение истории, но это далеко не отрицает наличия той социально-классовой тенденции в историографии, о которой мы выше говорили. Он пишет следующее: «Мы старались по возможности избегать излишних прикрас, недостоверных рассказов и суждений, следуя только по возможности истинному и справедливому, будет ли оно заимствованное или наше собственное»¹. Хоренаци старается до конца придерживаться этого правила. Однако это ему не всегда удается: в то время как он опровергает истинность мифических преданий Персии, множество дохристианских преданий Армении, верно и свято почитает мифы христианской религии.

Мовсес Хоренаци в своей книге обращается к своему меценату — Сааку Багратуни со следующими словами: «А

¹ Мовсес Хоренаци, кн. II, гл. 64.

¹ Мовсес Хоренаци, кн. I, гл. 3.

² Там же, кн. I, гл. 13.

³ Там же, кн. III, гл. I.

⁴ См. там же, Заключение — «Плач».

тебя, как прежде неоднократно, так и теперь прошу не принуждать меня к излишнему и из нашего добросовестного творения не делать труд бесполезный и пустой, что равно вредно для нас обоих»¹. Отсюда явствует, что Хоренаци глубоко осознает всю важность своей работы, он чувствует высокую ответственность за свой труд, непрестанно думает о его назначении — служении великому делу национального освобождения. На самом деле, «История Армении» на протяжении долгих веков верно служила идее освобождения Армении, особенно тогда, когда измученная и истерзанная страна поднималась на борьбу за свою свободу.



Представители позднего эллинизма в Армении весьма усердно занимались также грамматикой. Наука грамматики во всех странах эллинистического мира, в том числе и здесь, не ограничивалась рамками языкознания. В древности она охватывала совокупность лингвистических, литературоведческих, искусствоведческих, эстетических вопросов — словом, почти всю гуманитарную образованность эпохи. Такова была грамматика знаменитого Дионисия Фракийского из Александрии (II в. до н. э.). Такова была грамматика у представителей позднего эллинизма в Армении.

Сочинение Дионисия Фракийского называется «Τεχνη γραμματικη» — «Искусство грамматики». Причем под грамматикой понимается «эмпирическое знание того, что употребляется у поэтов и прозаиков в различных письменных изложениях наиболее часто»²; под искусством — «сумма знаний, добытых упражнением, в отношении того, что полезно в жизни»³. Эти формулировки показывают, что Дионисий Фракийский представляет под грамматикой и ее искусством множество областей творчества человека безраздельно и в единстве, что отдельные науки и роды искусства

¹ Мовсес Хоренаци, кн. II, гл. 64.

² «Περὶ τῆς Γραμματικῆς Τεχνῆς» (Τεχνη Γραμματικου) изд. Адонца. См. его «Дионисий Фракийский и армянские толкователи», Петроград, 1915.

³ Н. Адонц, там же, § 14, стр. 42.

у Дионисия Фракийского выступают еще в неотпочкованном виде; у него наука грамматики не отделена от филологии, искусство от ремесла. Из шести частей грамматики Дионисия только две части — этимология и аналогия относятся к самой грамматике, остальные же части — художественное и толковое чтение соответственно просодии, толкование творений поэтов, объяснение того, что относится к языкам и древним историям, критика художественного творчества — что является в искусстве самым прекрасным — безусловно выходят из рамок науки грамматики в современном ее понимании.

Армянские грамматики переводили сочинения Дионисия Фракийского еще в V веке, они пользовались ими, комментировали и на основе критического их освоения составили свою, армянскую грамматику. Следует подчеркнуть мысль о том, что армянские грамматики не идут слепо за Дионисием Фракийским и за его греческими толкователями¹. В частности, если для последних в познании художественного творчества определяющим началом является эмпирия, опытное знание практически полезных вещей, то для армянских грамматиков это далеко не достаточно: они в своей теории возвышаются до уровня чувственного и рассудочного осмысления явлений искусства, до их в какой-то мере всеобщих обобщений. Армянские грамматики обнаруживают оригинальность и самостоятельность в художественном мышлении, выдвигают новое понимание служения художественного творчества, его функции и значимости в жизни человека и общества.

Самый крупный представитель армянской грамматической науки позднего эллинизма **Давид Грамматик** (V в.) исходным положением для своего понимания искусства сделал два начала человеческой природы: «<Одно> — разумность души <человека>, <другое> — практическое <действие> тела <человека>»². Вот основание, на кото-

¹ Это хорошо показано в работе А. Адамяна, Эстетические воззрения в древней Армении, Ереван, 1955.

² «Մի էր քանի որ փիլիսոփայի, մի էր քանի որ արվեստի, մի էր քանի որ արվեստի» см. Н. Адонц, там же, стр. 79.

ром строит Давид Грамматик свое деление искусства на теоретическую и практическую части. Эти два подразделения искусства, каждое в свою очередь, проявляются в трех видах: искусство доброе, злое и среднее. Теоретическое (разумное) искусство доброе, это — сочинение духовных книг, песен и т. д. Искусство злое, это — колдовство и чародейство; искусство среднее, это — «пение про себя» и танцы. Практическое искусство доброе, это — полезное и нужное ремесло, такое как плотничество или же труд кузнеца; искусство злое, это — изготовление смертоносных лекарств; наконец, среднее искусство, это «быть вооруженным луком и копьем»¹.

Здесь следует отметить следующее. По Давиду Грамматику, хотя искусство души и тела «сами по себе отделены, <искусство> души — разумное теоретическое, а <искусство> тела — практическое действенное, но они по равенству едины: одно представляется мышлением, а другое, то же самое — совершается действием»². Именно на такой основе единства души и тела человека Давид Грамматик утверждает равный и общий принцип для разумного (теоретического) и практического (действенного) проявления искусства, принцип добра, иначе говоря, деятельность в пользу человека. Вот почему Давид Грамматик говорит, что мастер искусства «отвергая злое и среднее искусство, предается только искусству доброго»³. В этом суть критерия искусства у Давида Грамматика. Таким образом, по Давиду, подлинное искусство должно содержать в себе пользу для других, без этого не может быть никакого искусства. Вот почему признание Давидом злого искусства в конечном счете приводит к его отрицанию, ибо оно приносит другим не пользу; а вред. По этому же принципу признание среднего искус-

¹ Չափաքան փրկիւնքի տեսչի, Մկրտիչի քերականի, նախնային, см. Н. Адонц, стр. 79.

² См. Вестник Матенадарана, № 3, Ереван, 1956, стр. 244. Полный вариант грамматического текста Давида, публикация Г. Джукяна.

³ Там же, 245.

ства также ведет к его отрицанию, ибо оно также не представляет пользы для других.

Вопрос, поставленный Давидом Грамматиком, имеет еще другую сторону. Давид утверждает, что искусство бывает постоянное и преходящее, всеобщее и единичное. Примером постоянного и всеобщего искусства разумной (теоретической) части может служить создание книг, а преходящей и единичной части — пение и думы про себя; примером же постоянного и всеобщего искусства практической части может стать проведение оросительной системы, построение храмов, а преходящей и единичной части — незначительные и ничтожные дела¹. Не трудно заметить, что Давид Грамматик также здесь исходит из своего критерия искусства, а именно: искусство есть добро, а добро — это нечто полезное для других, для многих; чем шире польза, тем больше возвышается искусство. Таким высшим типом искусства может быть, как это явствует из приведенных слов Давида, одно только постоянное и всеобщее искусство, большая литература, оросительная система, а не пение под нос, про себя или же какие-нибудь ничтожные дела иного характера.

Мы уже говорили, что Дионисий Фракийский искусство считает эмпирическим познанием, что ни он, ни его греческие комментаторы дальше опыта не пошли. Давид Грамматик, наоборот, утверждает о единстве эмпирического и рационального познания; больше того, он пытается даже самого Дионисия представить сторонником одновременно как эмпирического, так и рационалистического метода познания искусства. Давид пишет: «<Суть> эмпирии в следующем: когда на вопрос, что такое глагол или имя, ты не можешь дать должный ответ, кроме того, что указываешь на унаследованную тобой от своих предков недостаточно обоснованную привычку, наподобие хождения животных по привычным местам. Рассудочно, если же <на поставленный вопрос> руководствоваться таким важным правилом, как восприятие человека понаслышке, подтвержденное во мно-

¹ См. Вестник Матенадарана, № 3, стр. 245.

го раз тем, что сказано поэтами и прозаиками «в различных письменных изложениях»¹.

Эти слова доказывают, что Давид Грамматик эмпирическое познание в искусстве считает низшей формой познания, которое, однако, не упраздняется при рациональном познании. Последняя форма познания искусства возвышается над эмпирической формой тем, что познание, добытое опытом, подтверждается разумно воспринятым опытом других — поэтов и прозаиков.

Вскользь отметим, что такое восприятие искусства не присуще всем армянским грамматикам. Так, Мовсес Керттол, деятель той же эпохи, пишет следующее: «Источник искусства — мысли; творец искусства — разумная идея; само искусство — двигатель мысли»². Нет сомнения, что в данном случае мы имеем дефиницию искусства на рационалистической основе.

Развитие науки грамматики в период раннего феодализма в Армении очень ярко отражает периоды подъема и упадка социально-экономической и культурной жизни страны. Период расцвета во всех проявлениях V—VII вв. обуславливал проявление науки грамматики позднего эллинизма — грамматики Давида Грамматика, Анонима и Мовсеса Керттола.

Все эти мыслители являлись представителями прогрессивного направления армянской грамматики — той науки, в рамках которой были заложены первые идеи философии искусства в Армении. Идеи эти не были развиты настолько, чтобы можно было говорить о социальных воззрениях или же о различных направлениях армянской эстетики. Далеко не так. Мы отмечаем лишь зачатки этой науки, отдельно, спорадически брошенные мысли, относящиеся к области философии искусства. В период же упадка социально-экономической и культурной жизни страны — в эпоху полного господства церкви и религиозной догматики, грамматика

¹ Չ ա ռ թ ք ի լ ի ո յ շ ի, Մեկնութիւն բերականի, նախըզան, см. Н. Адонц, там же, стр. 84.

² «Մովսիս բերդոյի մեկնութիւն բերականին», см. Н. Адонц, указ. соч., стр. 160.

приспосабливается к запросам церкви и христианской идеологии, становится по своим мировоззренческим основам проводником христианской системы воззрений, выразителем тенденции идеологии церкви. Степанос Сюнеци (VIII в.) и Амам Аревелци (IX в.) отражали в своих произведениях именно такую грамматику, представляли собой второй период раннего феодализма в Армении — период господства реакции.

Подытоживая наше изложение философии позднего эллинизма, отметим, что самое ценное, прогрессивное, что было в этом направлении философии, заключалось в том, что его представители были свободны от религиозной традиции в отношении церкви и ее догматики, они проявляли самостоятельность и независимость в мышлении, строили национальную культуру на светско-реальном, жизненно необходимом начале. Отсюда понятно, как это сказано выше, почему их преследовали, почему они были вынуждены в борьбе отстаивать свои принципы, созданные ими философию и науку, литературу и искусство.

3. ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПЕРИОДА РАННЕГО ФЕОДАЛИЗМА

Первый период раннего феодализма в Армении, период подъема и расцвета армянской культуры, ознаменовался значительным ростом естественно-научной мысли, что было обусловлено развитием необходимых социально-экономических и идейных предпосылок. Об этих исторически сложившихся предпосылках мы говорили достаточно много; здесь только отметим, что в социально-экономической жизни страны той поры возникла потребность в науке о природе, в частности математике, астрономии, географии. Определенное развитие производительных сил и на этой основе повышение производительности труда, расширение ирригационной сети страны, строительство множества монументальных сооружений, интенсивность общения на базе военно-политической, торговой и культурной с отдаленными странами — все это не могло не обусловить значительного роста естественно-научной мысли в стране и на этой основе —

9 История армянской философии

развития философии естествознания. Этому обстоятельству способствовало еще то, что в Армении к тому времени, как было показано, существовала достаточно развитая философия, были налицо различные, находящиеся в борьбе, мировоззренческие начала и системы воззрений. Мы имеем в виду, в первую очередь, философию позднего эллинизма, заключавшую в себе естественно-научную мысль раннего феодализма в Армении. Именно под влиянием больше всего философии позднего эллинизма появился интерес к познанию явлений природы. Иначе и не могло быть, ибо стремление охватить явления природы в целом, постижение природы в ее реальности и во множестве ее сторон было присуще позднему эллинизму, его светскому образу мышления.

Самым видным представителем естественно-научной мысли Армении периода раннего феодализма по праву принято считать **Ананию Ширакаци**.

Анания Ширакаци — математик, астроном, географ: во всех этих областях он в равной мере стремится к широким теоретическим обобщениям. Но среди перечисленных наук больше всего его привлекает «искусство числительное» как основа всего человеческого познания и мудрости. Анания пишет: «И, сильно возлюбив искусство числительное, всей мудрости матерью его почитая, помыслил я, что без числа никакое суждение не слагается»¹.

Сохранилась автобиография Анания Ширакаци, из которой явствует, что молодой Анания в первой половине VII в. в целях изучения естественных и математических наук путешествует по разным городам Малой Азии, но в конце концов остановился в Трапезунте, в школе «знатного ученого мужа Тюхика». По утверждению Анания Ширакаци, этот его учитель обладал большими познаниями — вот почему современники удостаивали его высокой оценки, вот почему к нему стекались слушатели из многих стран. «Учитель Тюхик, — рассказывает Ширакаци, — полюбил меня как сына и поверял мне все мысли свои. Ниспослал и мне бог благо-

¹ Анания Ширакаци, Сочинения, Ереван, 1944, *Չափի արվեստը* — *Искусство измерения*, стр. 206, изд. Ашота Абрамяна.

дать свою: я усвоил вполне числительную науку и с таким успехом, что соученики мои стали мне завидовать. Я пробыл у него восемь лет и изучил много книг, которые не были еще переведены на наш язык. Ибо у моего учителя было несметное количество книг: известных и неизвестных, <христианских> и языческих, книг об искусствах, исторических, медицинских и хронологических. К чему перечислять их поименно? Одним словом, нет такой книги, которой бы у него не было»¹.

После такой долгой и солидной подготовки Анания возвращается на родину. «И я, ничтожнейший из армян, — пишет Анания, — изучив у него (Тюхика) эту могучую науку, желанную царями, перенес ее в нашу страну, не будучи никем поддержан, обязанный только своему трудолюбию и молитвам св. Григора <Просветителя>»².

В Армении Анания Ширакаци целиком посвящает себя науке и обучению молодых людей. Однако он в этом деле не получает должной поддержки. Больше того, окружающая его среда, сильные мира сего, начали его преследовать, так что он был вынужден покинуть Армению. В его автобиографии есть слова, исполненные горечи: «И никто не поблагодарил и не оценил меня за труды мои ... унижали и оскорбляли меня»³. Иначе и не могло быть. Представители реакционных кругов общества, «святые отцы» армянской церкви, не могли терпеть учения Анании Ширакаци о мироздании и о природе — учения, во многих случаях противоречащего св. писанию.

В нашем распоряжении имеется много трудов Анании Ширакаци; они относятся преимущественно к математическим и космографическим наукам. Эти труды имеют большое культурно-историческое значение потому, что они свидетельствуют о высоком уровне естествознания, математики, астрономии и географии, достигнутом в Армении к середине VII в. Правда, научные труды Анании Ширакаци носят на себе печать христианского образа мышления, но все же в

¹ Анания Ширакаци, стр. 207.

² Там же, стр. 208.

³ Там же, стр. 208—209.

основных своих положительных выводах они относятся к эллинистическому миру, миру его идей. Большое культурно-историческое значение науки Анании Ширакаци особенно велико еще и потому, что на Западе в VII в. эта самая наука давно была похоронена. Как говорилось выше, в Александрии, в этом былом средоточии естествознания, и в других центрах на Западе уже давно погибли наука и философия вместе с гибелью эллинизма, погибло естествознание с гибелью античного общества. В период безраздельного господства христианской догматики, когда почти умерло естествознание, в частности космография Аристарха Самосского, Гиппарха и Птолемея, а новое еще не возникло, люди еще далеко не доросли до Ник. Кузанского и Коперника на Западе, до Бируни, Омар Хайяма и Улуг-бека на Востоке, — естествознание армянского позднего эллинизма, сочинения Анании Ширакаци приобретают особое значение.

Анания Ширакаци имеет своих предшественников, имеет литературные и идейные источники; предшественников как в армянской исторической действительности, так и на Западе, в античном и христианском литературном и идейном мире.

Из армянской действительности следует указать в первую очередь на Езника Кохбаци. Глава в самой важной работе Анании Ширакаци — «Космографии», направленная против халдейской астрологии¹, опирается на второй раздел «Опровержения сект» Езника Кохбаци. У Анании почти одни и те же вопросы, что у Езника, у обоих почти те же самые аргументы, одинаковая трактовка поставленных вопросов. Дальше, в качестве источника естественно-научных воззрений Анании Ширакаци укажем на Егише, имея в виду в первую очередь его работу «Толкование бытия»².

¹ См. Анания Ширакаци, *Տիեզերագրություն և տոմար* (Космография и теория календаря), Ереван, 1940, стр. 19—31, изд. А. Абрамяна.

² Полный текст «Толкования бытия» Егише не сохранился; отдельные его фрагменты извлечены и представлены Л. Хачикяном в диссертации «Работа «Толкование бытия» Егише», Ереван, 1945, рукопись.

Из Запада в качестве источника геоцентрической системы вселенной, изложенной в «Космографии» Анании Ширакаци, следует указать на «Альмагест» Птолемея, на сильное влияние этого последнего на всю его космографическую теорию, а также на его географию. Дальше укажем на «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплевства, затем «Шестидневны» Василия Кесарийского; наконец, Анания Ширакаци пользовался в древнеармянском переводе сочинением псевдо-Аристотеля «О мире». Как мы видим, у Анании Ширакаци имеются литературные источники, восходящие к христианскому и эллинистическому миру, имеются предшественники в системе его воззрений как в армянской, так и в западной действительности. Остановимся сначала на общеполитических воззрениях этого выдающегося ученого Армении.

Вопрос об отношении бога к природе Анания Ширакаци решает в пользу первичности бога и вторичности природы. Однако у него внешняя природа, сотворенная или произведенная, так же реальна, как реальна природа производящего бога. Анания Ширакаци излагает свое понимание вопроса следующим образом. Исходным началом для постижения всего сущего — небесного и земного — является разум, самое мышление, которое порождает слово или понятие чего-то. Рожденное разумом слово или понятие чего-то, утверждает Анания, есть нематериальное или бестелесное сущее. Следовательно, разум порождает понятие о бестелесном или, иначе говоря, нематериальном сущем. Именно это нематериальное или бестелесное сущее есть то самое понятие, с которого следует начать познавать. Отсюда явствует, что началом познания является познание нематериального сущего. Таким образом, по утверждению Анании Ширакаци, нематериальное сущее есть начало всего реально-материального сущего.

Дальше Анания Ширакаци выставляет новое положение, а именно: быть началом всего материального сущего — значит быть безначальным сущим, иначе говоря, не иметь начала; ибо если нематериальное сущее обуславливает все

многообразие мира вещей, то оно само не может быть обусловлено ничем другим. Отсюда следует, что причину своего существования оно имеет в самом себе, оно самобытно, а самобытное сущее не может иметь начала как безначальное сущее¹.

Постижение реально-материального бытия, утверждает Анания Ширакаци, еще не приводит к постижению безначального и нематериального сущего, это последнее «остается невысказанным и невыраженным»². Но это не означает, что оно остается вообще непознаваемым. И Анания Ширакаци ставит вопрос о том, как разум мог бы постичь это нематериальное сущее. Для этого, говорит Ширакаци, требуется необходимое разумное основание, требуются такие исходные логические предположения, которые могли бы привести к определенному суждению, в конечном счете к познанию нематериального сущего. Вот почему Анания утверждает, что познающие при наличии достаточно разумного основания познают «невыразимое», раскрывают его суть.

Итак, нематериальное и безначальное сущее познаваемо. А познать нематериальное сущее — значит утверждать его бытие. На этой основе Анания Ширакаци считает, что если нематериальное сущее существует и существует самобытно, то оно есть произведенное, произведенное же не имеет протяженности, оно не обладает местом, ибо само есть вместилище для всего сущего. Произведенное сущее — это творец всего существующего. Если было сказано, продолжает Анания, что творец есть произведенное сущее, то понятно, что все то, что возникало, имеет начало в произведенном сущем, стоящем выше, чем произведенный мир вещей, которые имеют возникновение. Это высшее и есть наисовершенный бог, «причина всего произведенного, видимого и познаваемого»³.

¹ См. Анания Ширакаци, *Տրեգերադիտութիւնք...*, стр. 2.—3.

² Там же.

³ Там же.

Таким образом, хотя, повторяем, вопрос об отношении бога и природы Анания Ширакаци решает в пользу первичности бога и вторичности природы, однако он решает вопрос не догматически: он не просто констатирует то, что провозглашает священное писание, а пытается рационалистически объяснить свое понимание об отношении бога и природы, пытается найти во всем этом необходимую логическую последовательность. Следовательно, для Анании Ширакаци важна не догма, а разумность решения поставленной задачи.

Здесь же отметим, что согласно учению Анании Ширакаци, бог создал природу и все остальное с определенной целью, а именно: «создал на пользу человека», создал величайшее благо для человека «по благодати своей и человеколюбия». Значит, любовь к человеку есть «причина истинного творчества и верной заботы»¹. Получается так, что человек в божественном творчестве становится центром земного бытия; больше того, к этому антропоцентризму прибавляется еще любовь к человеку, какой-то «небесный гуманизм».

Из решения Ананией Ширакаци вопроса об отношении бога к природе вполне определенно, ясно и отчетливо вытекает его тезис о том, что природа существует реально, имеет конкретно-определенное бытие. Но это не все. Из его учения вытекает еще то положение, что реально существующий чувственный мир поддается познанию человека, что этот последний обладает способностью постигнуть реальность объективного мира, воспринять сущность вещей, их связи и взаимоотношения. Дальнейшее изложение естественно-научных воззрений Анании Ширакаци покажет, что он на самом деле разделяет принцип реальности мира и возможности его познания.

В основу понимания природы Анания Ширакаци кладет учение о четырех элементах мира, с давних пор широко известное как в классической Греции, в частности у Эмпедокла, так и в Армении — у Езника и Египше. Это — огонь,

¹ Анания Ширакаци, *Տրեգերադիտութիւնք...*, стр. 31.

воздух, вода и земля. В понятие природы огня Анания включает сухость и теплоту; воздуха — теплоту и влажность; воды — влажность и холод; земли — холод и сухость. По мнению Анании, элементы общаются, переходят друг в друга при помощи того общего, что есть между ними. Для огня и воздуха соединяющим общим началом является теплота; для воздуха и воды — влажность, для воды и земли — холод и, наконец, для земли и огня — сухость¹. При наличии этих посредствующих звеньев имеет место взаимодействие, взаимосвязь элементов, соединение и переход одного в другой. Мир представляет собой не что иное, как определенное соединение этих элементов или, как говорит Анания, «определенный состав смешанных друг с другом элементов». Причем не только мир в целом представляет такое смешение элементов, но также и каждая конкретно-конечная вещь, предмет, животные и растения — словом, все в мире состоит из этих элементов.

Анания Ширакаци, как приверженец направления философии позднего эллинизма, рассматривает природу в ее целостности. И при всей недостаточности, а часто и ошибочности научных представлений, характерных для той эпохи, такое рассмотрение природы не могло не привести в какой-то мере к диалектическому образу мышления, к восприятию элементов диалектики природы.

Так, Анания Ширакаци, исходя из взаимосвязи четырех элементов мира, из взаимодействия отдельных его частей, утверждает мысль о постоянном и непрерывном возникновении и уничтожении вещей, отдельно сущих, как основного закона бытия; он дошел до понимания противоречий в природе как начала ее существования. Анания пишет: «От солнца через планеты передаются в нижние сферы воздух и свет, которые распространяются на землю. Воздух имеет прохладу, а свет — частица огня солнца. Благодаря этим двум тонким и легким элементам, при помощи морской воды земля становится животворящей <причиной> растений и

плодов, одушевленных животных различного вида, всяких пресмыкающихся и четвероногих, птиц и им подобных, зверей и скота; <становится причиной> уменьшения и увеличения, возникновения и уничтожения тел, недостатка и недостатка <пищи> для животных и людей, <становится> также причиной возникновения и уничтожения крови и души. Ибо возникновение есть начало уничтожения и уничтожение есть, в свою очередь, начало возникновения. Из этого неумирающего противоречия мир приобретает вечность своего существования»¹.

Здесь следует подчеркнуть два положения: первое — природа со всеми своими частями рассматривается как нечто целостное, но внутренне противоречивое; второе — из взаимосвязи и взаимодействия четырех элементов мира происходит процесс развития природы, процесс возникновения и уничтожения мира вещей, всего того, что существует. Эти идеи в мировоззрении Анании Ширакаци говорят о его диалектическом образе мышления, о диалектическом восприятии явлений природы.

Познание внешней природы, мира чувственных вещей совершается, по утверждению Ширакаци, через ощущения и через разум: «Есть такие <вещи>, которые <постигаются> зрением, есть и такие, постижение которых совершается через разум»². Анания Ширакаци в своей «Географии», там, где он разбирает господствовавшее в то время мнение о неизвестном море вокруг земли, утверждает, что он «описывает только то, что око человеческое видело и на что нога человеческая ступала»³.

Анания не раз указывает, что самым достоверным является то, что поддается ощущению человека. Но это далеко не означает, что ощущение — единственное средство познания, больше того, — само ощущение, будучи самым надежным родом познания, не всегда дает точное представление вещей, не всегда точно и до конца отражает ощущаемое.

¹ Анания Ширакаци, *Տիկզբնաղբիւնքի մասին...*, стр. 31.

² Анания Ширакаци, Соч., стр. 318.

³ Там же, стр. 339.

¹ См. Анания Ширакаци, *Տիկզբնաղբիւնքի մասին...*, стр. 4.

«Если кто-либо, — говорит Анания, — видел начерченный круг, но не увидел, откуда началось описание этого круга, то ему кажется, будто в действительности круг не имел никакого начала»¹. Из этих слов явствует, что там, где чувственное созерцание не в состоянии удовлетворить стремления человека к постижению явления реального бытия, выступает рассудочное восприятие, более высокая форма познания². Достоверным и точным познанием, согласно учению Анании Ширакаци, может быть только тогда, когда одновременно действуют и чувственная и рассудочная формы восприятия, когда они обе в состоянии дополнять друг друга.

Анания Ширакаци отмечает еще и то обстоятельство, что процесс восприятия непосредственно зависит от состояния предмета восприятия. Так, он приводит следующий пример: из тучи блещет молния, грохочет гром, и, несмотря на то, что гром и молния возникают одновременно, до ощущения человека это доходит не одновременно, сперва воздействует на органы чувств молния и только потом гром³. Следует отметить — и это интересно для характеристики уровня развития естественно-научной мысли в Армении — что Анания Ширакаци, вероятно, знал, что свет имеет большую скорость, чем звук. Для нас, однако, сейчас важно то обстоятельство, что Анания Ширакаци подчеркивает зависимость органов чувств от внешних предметов, объективных вещей, подчеркивает первичность ощущаемого, вторичность ощущения — сперва предмет, внешняя объективная реальность, после чего только ее отражение в органах чувств человека.

Если в вопросе об отношении природы и мышления Анания Ширакаци придерживается мнения о первичности природы и вторичности мышления, если он считает источ-

ником познания внешнюю природу, мир вещей, то понятно, что, по его мнению, для достижения познания нужно было начать с рассмотрения внешней природы, с предмета познания. Вот почему Анания придает огромное значение опыту и наблюдению явлений природы. Даже говоря о движении небесных светил, Анания показывает, как можно на основе опыта и наблюдения приобрести множество нужных и полезных познаний для практической жизни¹.

Подобных примеров, касающихся исследования явлений природы и их естественных свойств, можно найти в трудах Анании Ширакаци сколько угодно. А поэтому мы вправе утверждать, что он в своих естественно-научных воззрениях опирается прежде всего на опыт и наблюдение, на выяснение свойств объективно существующих вещей.

Однако здесь же следует оговориться, что для теории познания Анании Ширакаци важное значение имеет как учение «языческих» (античных) мыслителей, так и утверждения религии, учение церкви и «святых ее отцов».

Поэтому в некоторых случаях, объясняя опыт, он ссылается на те или иные положения религии. Так, например, доказывая, что Земля находится посередине атмосферы, а эта последняя окружена со всех сторон небом, он пишет: «Если кто-либо <для примера> возьмет глиняный сосуд и наполнит его водой, маслом и песком, то получится так, что песок займет нижнюю часть сосуда, масло — верхнюю часть, вода же останется в середине; при этом, понятно, стены сосуда со всех сторон окружают все то, что содержится в сосуде — воду, песок и масло. И если эти вещества так подобны тем небесным предметам, о которых мы рассказывали, то создатель всего сущего как много хотел бы, чтоб все сотворенное было образовано согласно своим естественным свойствам»².

Но, несмотря на то, что взгляды Анании Ширакаци формировались под сильным влиянием христианской теологии, и как священное писание, так и литература апологетов

¹ Анания Ширакаци, *Տիկզբնաղիտություն...*, стр. 5.

² В этой связи интересна и попытка Анании Ширакаци объяснить, почему на дальних расстояниях большие по объему тела кажутся нам маленькими, почему свет, чем дальше от нас, тем кажется нам менее ярким. См. там же, стр. 56—57.

³ См. там же, стр. 36—37.

¹ *Տիկզբնաղիտություն...*, стр. 42. Анания аналогично рассуждает и на стр. 50.

² Там же, стр. 10—11.

христианской церкви представляют для него известный авторитет, его беспристрастное и трезвое отношение к изучаемым предметам и явлениям, как и сама область его научных интересов, обуславливали в целом его выход за рамки христианской догматики и его обращение к естественно-научной мысли античных авторов.

Только человек, обладающий в большей мере смелостью и мужеством, мог в VII в. при безраздельном господстве христианской идеологии выставить следующее положение: «Не найдя в священном писании ничего обстоятельного о землеописании, кроме редких разбросанных и в то же время трудно постигаемых и темных сведений, мы были вынуждены обратиться к языческим (античным) писателям, которые установили географическую науку, опираясь на путешествия и мореплавание, и подтвердили ее геометрией, которая обязана своим происхождением астрономии»¹.

Из этих слов явствует, что Анания Ширакаци не довольствовался библейским представлением о мироздании; для него, безусловно, истина была важнее, чем догматика церкви, и истину эту он видел скорее в географии и геометрии, чем в священном писании.

¹ Анания Ширакаци, География, см. Сочинения, изд. А. Абрамяна, стр. 336. Отметим здесь, что знаменитую армянскую «Географию» мы рассматриваем как сочинение Анания Ширакаци и считаем, что долгий спор о том, принадлежит ли «География» перу Моисея Хоренского или же А. Ширакаци, разрешился в пользу последнего. Противоположная точка зрения академика Я. А. Манандяна (см. его «Когда и кем была составлена армянская «География». Визант. Врем., т. I, 1947; «Решение проблемы М. Хоренского» — на арм. яз., Ереван, 1934), неубедительная и необоснованная с самого начала, окончательно была опровергнута теми новыми данными и материалами, которыми пользовались последние годы его оппоненты (проф. А. Абрамян и др.). Достоин сожаления, что проф. Н. В. Пигулевская, совершенно верно указывая на наличие в это время на Ближнем Востоке двух взглядов на Вселенную, когда «одно течение представляло ученую традицию, идущую от античного знания, другое было связано с автором «Христианской топографии» (Н. В. Пигулевская, Византия на путях в Индию, М.—Л., 1951, стр. 157), придерживается ошибочного мнения в вопросах армянской географии и космографии. Эта

Приведем еще одно высказывание Анании Ширакаци: «Говорят, что океан окружает не только жаркий пояс, но и всю землю. На этом основании Константин Антиохийский в своей «Христианской топографии» заявляет, что Ковчег пришел к нам из восточной земли. Но Птоломей, люди которого при многолетних странствованиях измерили всю землю, говорит, что океан не окружает земли, а находится в северо-западном углу ее... и это справедливо»¹. Тут же по этому поводу Анания продолжает: «Так как были случаи, что наши люди обходили кругом моря Греческого (Средиземного) и Каспийского, то я полагаю, что и Индийское море находится в таком же положении, а не так, как говорят иные, будто океан окружает все. Но я верю тому, что говорит Птоломей, люди которого, начиная с жаркого пояса, прошли на Юг, с точностью описали народы, там живущие, измерили пространства их пределов, начиная от Агисимба до Лунных гор и далее до неизвестной страны»². Совершенно ясно, что здесь Анания Ширакаци отрицает учение христианской церкви, отстаивает и противопоставляет ему точку зрения «язычника» Птолемея. Также ясно, что Анания Ширакаци отрицает приведенное утверждение церкви только потому, что оно имеет догматический характер и, наоборот, отстаивает утверждение Птолемея только потому, что оно обусловлено «многолетним измерением всей земли», «точным описанием живущих там народов».

Таким образом, можно утверждать, что для Анании

точка зрения была высказана Я. А. Манандяном, который, желая то что бы то ни стало доказать, что Моисей Хоренский является автором не V, а IX в., пытается сделать его автором армянской «Географии», как новый аргумент для укрепления своей позиции. Только этим и объясняется его утверждение о существующих якобы противоречиях между «Географией» и «Космографией» Анании Ширакаци. Из нашего изложения естественно-научных взглядов Анании Ширакаци видно, что концепцию Н. В. Пигулевской о двух направлениях в космографии, которую (концепцию) она строит в отношении армянской науки при оценке учения Ширакаци на основе указания Я. Манандяна, следует пересмотреть.

¹ Анания Ширакаци, География, стр. 338.

² Там же, стр. 339.

Ширакаци истина, установленная опытным путем, выше, чем догматика церкви. Однако Анания Ширакаци не всегда последователен в этом вопросе. У него есть и противоречия и попытки совместить несовместимое. Это сказывается, в частности, в его отношении к античным мыслителям или, точнее, в попытке разделить всех античных мыслителей по «истинности» их взглядов на два лагеря — «на добрых» и «злых», как он говорит, философов. В качестве критерия для такого деления Анания Ширакаци служит признание или отрицание тем или иным мыслителем «единого бога, несотворенного и самого совершенного». «Добрые» философы не только признают такого бога, но еще считают его причиной «всего существующего, видимого и познаваемого»¹. «Злые» же философы — это те «сумасбродные язычники-мудрецы», которые не признают бога и «причиной становления <всего сущего> считают материю». Это означает, что в этом вопросе для Анания Ширакаци высшая истина заключается в признании бога творцом всего сущего.

Противоречивость воззрений Анания Ширакаци очень ярко выявляется в следующем его рассуждении: «Серединую обитаемой людьми земли, — пишет он, — Птоломей называет Счастливую Аравию, но я не верю ему, ибо Счастливую Аравию, откуда пришла царица Юга, Евангелие называет краем света. Серединую же называется такое место, которое находится на одинаковом расстоянии от всех концов. Таково именно положение Иерусалима, о чем свидетельствует св. писание, хотя по градусам Птолемея выходит, что к востоку <от Иерусалима> гораздо больше обитаемой земли, <чем к западу>; мы же будем описывать, соединяя два градуса в одном»².

Получается так, что Анания Ширакаци возражает против Птолемея только потому, что хочет отстоять учение церкви о том, что Иерусалим является центром земли. Таким образом, он высказывает не только положения, в которых отрицает истину античной мудрости, но приводит также

положения, в которых он отрицает истину античной мудрости, чтобы утверждать истину церкви. Анания Ширакаци отвергает те или иные положения античных писателей, но вместе с тем он воспринимает то ценное, что, на его взгляд, имеется у них. Анания Ширакаци отвергает те или иные положения из учения христианской церкви, но вместе с тем он берет то ценное, что, на его взгляд, содержится в этом учении; иначе говоря, Анания воспринимает не потому, что воспринятое принадлежит учению церкви, выражая ее систему взглядов, а потому, что, по его мнению, оно верно, истинно. Следовательно, несмотря на все противоречия, Анания Ширакаци в пределах своих научных интересов пытается не догматически, а критически подойти к познанию действительности.

Анания Ширакаци борется против ложного учения халдеев о предсказании событий и судьбы людей по движению небесных светил, против астрологии вообще, борется против суеверия, фатализма, борется, чтобы утверждать истинное понятие о мироздании, о строении земли и вселенной.

Анания отмечает, что философия и науки, особенно астрономия, зародились у халдеев, затем развились дальше у египтян и у греков; однако все они, по утверждению Анания, не смогли постигнуть тайны небесных светил, в силу чего приписывали им природу производящую, почитали их как богов. Вот это самое обожествление небесных светил есть исходное начало астрологии халдейцев. Именно эти боги в представлении халдейцев обуславливают все то, что происходит на земле, вплоть до рождения и смерти людей, их счастья и несчастья, обуславливают все их поступки. Против такого фатализма и выступает Анания Ширакаци.

Опровергая это учение, Анания Ширакаци, во-первых, разоблачает непоследовательность и противоречивость в суждениях его сторонников и, во-вторых, опровергает их положения как неразумное и не соответствующее действительности сумасбродство. Так, халдейские астрологи утверждали, что рождение человека под определенной звездой определяет его судьбу и что поэтому судьбу человека можно

¹ Анания Ширакаци, *Տիկնորացիութիւնսն...*, стр. 1—2.

² Анания Ширакаци, Соч., стр. 340.

заранее предсказать по звездам. Анания Ширакаци, возражая против этого, указывает, что рождение человека — не мгновенный акт, а процесс, и, следовательно, невозможно определить, под какой звездой рождается человек. Халдейские астрологи утверждали, что добро или зло в действиях человека предопределены свойствами тех или иных звезд. На это Анания Ширакаци возражает; он находит, что «если звезды на самом деле являются причиной зла, то они сами по своей природе злые существа; следовательно, злые, что творят зло»¹. По учению халдеев получается, что «звезды будто бы обладают волей и разумом, являются какими-то живыми существами, в силу чего они могут творить добро или зло. А между тем, рассуждает Анания Ширакаци, небесные светила — неодушевленные существа, они не имеют ни воли, ни разума — качеств, которые присущи только человеку. И если бы этих качеств не было у человека, он не обладал бы свободой воли, и тогда «были бы излишни законы, которые определяют нормы поведения и обязанности <человека>, определяют, что следует делать и от чего следует <ему> воздержаться»². Продолжая свое рассуждение, Анания Ширакаци утверждает, что если бы действия человека были предопределены и не было бы свободы выбора между добром и злом, то к чему судьи, которые отмечают тех, кто совершает добро, и наказывают тех, что совершает зло; ведь, согласно астрологии, злодейство воров прирожденно, оно заранее обусловлено свыше, со стороны небесных светил. И, с другой стороны, к чему усилия мастеров искусства, труд рабочих, стремления к прибыли у купцов, когда, согласно астрологам, совершается только то, чему суждено быть, и никто из людей не может изменить предопределения свыше.

Борьба против халдейской астрологии, против фатализма и на этой основе борьба против суеверия, чародейства и колдовства являлась, разумеется, прогрессивным началом в учении Анании Ширакаци. Это свидетельствует о его стремлении к правильному восприятию явлений при-

¹ Анания Ширакаци, *Տիկզբնաղբիւնք*..., стр. 27.

² Там же, стр. 28.

роды. У Анании, безусловно, имеется множество положений, воспринятых из христианской теологии, у него встречаются двойственность и противоречия, но, несмотря на это, в его учении здоровое, объективно-реальное понимание мира вещей обычно берет верх над религиозными предрассудками.

Очень показательна в этом отношении космография Анании Ширакаци, его теория мироздания, основные черты которой, связанные с его мировоззрением, мы попытаемся ниже изложить.

Но прежде напомним то положение, в котором находилась эта отрасль знания во времена Анании Ширакаци.

Теории мироздания, созданные Аристотелем, Гиппархом, Птолемеом, были отвергнуты господствующей христианской церковью, ибо они противоречили ее учению, подрывали «достоверность» священного писания. Церковь отвергла самое важное открытие античной космографии — учение о шарообразности земли — и в связи с этим она отвергла и утверждение об антиподах — обитателях взаимно противоположных пунктов земного шара. Взамен учения древних о вселенной церковь попыталась создать новое представление о мироздании, адекватное христианской догматике.

Это было сделано в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплевста¹, — этого ревностного апологета церкви первой половины VI в. Именно потому, что «Христианская топография» выражала учение церкви о вселенной, усилиями самой церкви она широко распространилась из Александрии по всему христианскому миру — как в греческом оригинале, так и в многочисленных переводах.

Христианское учение о мироздании, утверждает Козьма, не нуждается в доказательствах, а для подтверждения его истинности достаточно одного только «свидетельства священного писания». Это последнее вместе с тем является основанием отрицать «языческую» науку Птолемея, его учение о шарообразности земли со всеми вытекающими отсюда положениями. Козьма Индикоплевст, опровергая

¹ *Χριστιανική Τопоγραφία Παύλου Κόζμου*.

мнение о сферичности земли, возражает против существования антиподов в полном согласии с христианским верованием.

Апологет христианской церкви Козьма утверждал, что земля имеет прямоугольную форму и находится посреди морских вод; он утверждал, что дальше этих вод имеется снова земля, но уже безлюдная, сплошь необитаемая. Над плоской землей, которая держится на подпорках, возвышается небесный свод, который также держится на столбах; солнце, луна и звезды, бесконечно малые по сравнению с землей, движутся вокруг земли, земля же неподвижна, она образует собою центр вселенной. И так как целью всего божественного творчества является человек, то потому земля и небесные светила созданы для служения человеку. Если на самой нижней части вселенной обитает человек, то на самой ее верхней части — под небесным сводом — обитает бог, воля которого управляет движением небесных светил.

Но в ранний период становления феодализма на Востоке существовало и другое представление о мироздании — эллинистическое в своей основе. Базой этого позднего эллинизма являлась та высокообразованная среда общества, которая была очень далека от фанатизма новой религии и не чуждалась эллинской и эллинистической философии и науки. И христианская ортодоксия, и поздний эллинизм признавали принцип геоцентризма. Но по вопросу о форме земли между этими двумя направлениями было глубокое расхождение. Представители позднего эллинизма признавали шарообразность земли, представители же христианской ортодоксии считали землю четырехугольной плоскостью. Отсюда и различное отношение к системе мира Птолемея — отрицательное у христианских ортодоксов типа Козьмы Индикоплевста и положительное у представителей позднего эллинизма типа Иоанна Филопона из Александрийского круга деятелей и, несколько позже, и константинопольского патриарха Фотия¹.

¹ Эти два направления космографической теории того времени хорошо представлены в книге: Н. В. Пигулевская, Византия на путях в Индию, М.—Л., 1951, стр. 115 и дальше.

Автор работы «О сотворении мира» Иоанн Филопон, современник Козьмы, исходил из учения Птолемея; одновременно он старался не противоречить книге Бытия. Аналогичную позицию занимал Фотий, который выступил против «Христианской топографии» Козьмы, утверждая сферичность неба и земли, и в этом вопросе являлся приверженцем традиции античной науки и философии¹.

В Армении это же направление позднего эллинизма представляет в своей космографии Анания Ширакаци. В его космографии и топографии, отражающих основные положения Аристотеля-Птолемея, отрицается точка зрения Козьмы Индикоплевста и вместе с тем отдается дань учению церкви.

Анания Ширакаци отвергает положение о том, что «земля со всех сторон окружена морем, что она расположена как остров посреди моря, окружена водой сверху над воздухом и со всех сторон»². Такого безбрежного и безжизненного, окружающего землю, моря, утверждает Анания Ширакаци, не может быть, ибо, как же тогда совершалось бы свой восход и заход солнце? На самом деле, моря, говорит Анания Ширакаци, это те гигантские водные бассейны, которые находятся на земле, ограниченные и замкнутые, по которым люди могут путешествовать, в которых разводятся рыбы и множество других животных существ³. Опровергаемые им представления о том, что земля будто бы со всех сторон окружена морем, Анания Ширакаци приписывает «злым философам», «сумасбродным язычникам». На самом деле это те воззрения, которые были изложены, как известно, Козьмой Индикоплевстом, иначе говоря, являлись учением

¹ Следует отметить, что и на Западе в период расцвета феодализма учение христианства о мироздании подвергается некоторому изменению. Возрастающие потребности практики приводили к тому, что стало необходимо заимствовать кое-что у античных мыслителей. Церковь брала то, что не противоречило ее учению и что можно было приспособить к религиозной догматике; в частности, геоцентризм Аристотеля и Птолемея был приспособлен к учению церкви.

² Анания Ширакаци, *Տիկնոցի Գրքի մասին...*, стр. 15.

³ См. там же.

самой церкви. Получается, что Анания Ширакаци отвергает здесь основное положение учения церкви о мироздании.

В космографии Анании Ширакаци имеется зародыш нового представления, идущего вразрез с учением церкви о происхождении земли. Анания пишет: «Могучие вихри, проникая во внутрь земли, поднимают ее вверх, разряженные и рассеянные частицы земли впитывают в себя сырость воды, ветры сильно дуют вверх, земля же со своей густой земельной массой, падая вниз, уплотняется и этим самым образуется на земле твердая почва; вместе с тем выделяется вода, которая на поверхности земли образует то, что называется морем»¹. Отсюда явствует, что благодаря взаимодействию естественных стихий — воды, ветра и земли, которые как простые элементы мира имеют самобытное существование, образовался мир, и нет никакого сверхъестественного воздействия извне. Такое представление о происхождении земли, конечно, очень далеко от подлинно научного разрешения вопроса, однако эта идея резко противоречила мифу о сотворении земли.

Признавая учение о шарообразности земли, Анания Ширакаци прямо ссылается на «добрых» философов, иначе говоря, на истинную науку о мироздании, которая утверждает положение о шарообразности земли, об антиподах и т. д. «Если кто-либо, — пишет Анания Ширакаци, — хочет понимать теорию языческих мыслителей, в качестве примера для выражения структуры земли, я предложил бы яйцо: в середине яйца шарообразно устроен желток, а вокруг него белок, наконец, скорлупа окружает все со всех сторон. Точно так, Земля находится в середине, вокруг Земли имеется воздух и, наконец, небо окружает все со всех сторон»². Что Анания Ширакаци полностью разделяет мысли о шарообразности Земли, свидетельствует не только то, что он подчеркивает, что эту мысль высказали «добрые философы», учение которых, как мы уже знаем, он признавал истинным, но и то, что сферическую форму Земли он объявляет ре-

зультатом «естественного развития» самой природы¹. Таким образом, согласно взглядам Анании Ширакаци, вселенная представляется в следующем виде: небо круглое и шарообразное тело, оно окружает воздух и этим самым определяет его сферическую форму, а воздух определяет таким же образом сферическую форму земли.

И на самом деле, если небо не опирается на Землю, а окружает ее со всех сторон — и сверху, и снизу, и с боков, — то земля, ограниченная в объеме, должна быть шарообразна. Свою мысль о сферичности Земли Анания Ширакаци выражает более чем определенно. «Все то, — пишет он, — что окружено небом, шарообразно, это есть достигнутая в совершенстве форма: такова <по своей форме> и Земля»².

Анания Ширакаци прямо указывает источники своего представления о мироздании: «Чтобы изобразить вселенную, — пишет он в своей «Географии», — следует устроить ее наподобие шара; потом вычертить инструментом по тому же размеру другой круг, разделить им на половину большой круг, что составит 180 градусов, т. е. все пространство для обитаемой земли... В таком виде, т. е. в виде сферы, описал Птоломей вселенную. У него заимствовал и сократил Пап Александрийский, у которого мы сделали свои извлечения, сохранив только крупное и значительное, как-то: измерения расстояний, произведенные не по лицу Земли, а по наблюдениям посредством инструментов на вершинах высоких гор, через воздух, над лучами солнца, луны и звезд и над изменениями положения их в пределах семи климатов»³.

Таким образом, в вопросе о форме Земли Анания Ширакаци оказывается на уровне крупных достижений античной космогонии.

С проблемой шарообразности Земли тесно связан вопрос

¹ См. Анания Ширакаци, *Տիեզերագիտութիւն*..., стр. 11.

² Анания Ширакаци, Соч., стр. 332 — 333. Отметим, что в другом месте Анания Ширакаци говорит о молнии, которая «пронизывает плотность Земли, доходя до нижнего полушария» (там же, стр. 35 — 36).

³ Анания Ширакаци. География, перевод К. Патканова, стр. 6 — 7.

¹ Анания Ширакаци, *Տիեզերագիտութիւն*..., стр. 9.

² Там же, стр. 10.

об антиподах. Имеется ли жизнь, люди или животные, на противоположной стороне земного шара, имеются ли антиподы «подобно мухам, облепившим яблоко»? Анания Ширакаци разбирает этот острый в ту пору вопрос и решает его по-своему. По словам Анании Ширакаци, этот вопрос одно время мучил его днем и ночью, не давал ему покоя и иногда приводил его в состояние такого возбуждения, что даже во сне ему казалось, что он спрашивает самое солнце — светлого юношу, лучезарного и золотистого, кому оно после захода дает свет, что оно тогда освещает, есть ли жизнь на другой стороне Земли. Некоторое время Анания Ширакаци, вопреки, как он пишет, священному писанию, пророкам и наставникам церкви, верил, что существуют антиподы — люди и животные на противоположной стороне Земли, а «божественное слово считал ложью»¹. Но у него не было доказательств правильности этого предположения, и он в конечном итоге высказал мнение, что солнце после своего захода дает свет горам и ущельям, необитаемым пещерам².

Следовательно, у Анании Ширакаци отрицание жизни на противоположной стороне Земли не является результатом его преклонения перед догмами христианской космографии, а просто отражает низкий уровень конкретных знаний того времени. Подчеркивая мысль о необитаемости противоположной стороны Земли, Анания ссылается на то, что и на обитаемой стороне Земли имеются «большие необитаемые и ненаселенные места, где также светит солнце, даже больше, чем в обитаемых живыми существами местах. Так же необитаемы и не населены северные, покрытые ледниками страны, а также южные страны, которые от чрезмерной жары называются жарким поясом или же пустыни на Востоке, где совершенно нет жизни»³.

Идея о шарообразности Земли совершенно отчетливо проводится в «Географии» Анании Ширакаци. «Говорят также, — читаем мы там, — что жаркий пояс образовался от течения тонких и пламенных лучей солнца. Этот пояс отде-

¹ Анания Ширакаци, *Տիկղերադրանքի մասին...*, стр. 13.

² См. там же, стр. 13—14.

³ Там же, стр. 13.

ляет океаном обитаемую Землю от южного полушария, которое называют противоположной землей. Она величиною равняется пространству обитаемой земли, находящейся в северном полушарии, и называется сухою»¹.

Мы, следовательно, можем отметить, что Анания Ширакаци в разбираемом вопросе идет по стопам античных мыслителей, в частности Птолемея; Анания разделяет их воззрения о шарообразности Земли, хотя и не признает живых существ на противоположной стороне Земли.

Мысль о шарообразности Земли приводила Ананию Ширакаци к идее о шарообразности неба: «Небо кругообразно окружает шарообразную Землю, — писал он, — оно состоит из двух полушарий — верхнего и нижнего, которые сообразно форме Земли охватывают ее с двух сторон»².

Далее, Анания Ширакаци старается ответить на вопрос: из чего состоит это самое небо, что оно такое. Он не согласен с мнением тех «злых философов», которые утверждали, что существует «множество небес и бесконечность миров» и не возражает против мнения тех мыслителей, которые говорили, что небо есть некая особая сущность, отличная от четырех элементов природы, светлое и плотное, прозрачно-хрустальное тело. Анания ссылается на «греков, которые называли его эфиром, а эллины (в другом месте он говорит халдеи. — В. Ч.) уплотненным огнем»³. «Верхнее небо, — пишет Анания, — есть тело неизменное, чистое пламя, оно никем <не обусловлено> и не имеет себе равного, само представляется через себя; оно отдельное и неделимое, твердое и негибкое, недырявое и гладкое, без углубления и впадин, оно собою окружает стеной вокруг все <сущее>»⁴.

Таким образом, по мнению Анании Ширакаци, небо есть никем и ничем не обусловленное материальное сущее,

¹ Анания Ширакаци, *География*, перевод К. Патканова, стр. 10.

² Анания Ширакаци, *Соч.*, стр. 318.

³ Анания Ширакаци, *Соч.*, стр. 318, его же «Космография», стр. 4—5.

⁴ Анания Ширакаци, *Տիկղերադրանքի մասին...*, стр. 5—6.

оно в понимании Ширакаци есть эфир, своеобразное пламя, чуждое природе элемента огня.

Согласно космогонии Анании Ширакаци, между небом — эфиром и Землей имеются промежуточные сферы огня, воды и воздуха. Здесь важно подчеркнуть действие вихревой стихии, на что обращает внимание сам Анания Ширакаци. Вихревое движение воздуха внутри небесного свода окружает сферическую землю, сами вихри принимают сферическую форму, в силу чего они оказывают свое действие на Землю со всех ее сторон — сверху, снизу и по бокам. Это положение космографии Анании Ширакаци имеет очень важное, принципиальное значение, ибо оно дает ему возможность дать свой ответ на один из труднейших вопросов теории мироздания, а именно, на вопрос — на чем держится земля в безбрежном пространстве вселенной. Вот точный ответ самого Анании Ширакаци: «Земля в силу своей тяжести падает вниз, но вихрь со своей силой поднимает ее вверх; тяжесть земли не дает <вихрю> поднять землю вверх, а силы вихря не позволяют ей упасть книзу. Вот так образуется точка равновесия, и Земля остается на своем месте»¹.

Оценивая эти мысли Анании Ширакаци, мы не должны, понятно, забывать об условиях той эпохи, в какую они были высказаны, о том уровне знаний, который тогда был достигнут. Самым существенным и прогрессивным в этих взглядах является то, что Анания отказался от мысли, что небо и земля держатся на подпорках, то есть отказался от воззрений, развиваемых св. отцами церкви и священным писанием. Он прямо говорит, что слова псалма о том, что «имеются под морем столпы, которые держат тяжесть земли», вызывают у него «недоумение»: «Как может держаться на воде такая тяжесть земли и не погружаться?»².

¹ Анания Ширакаци, *Տիեզերագիտություն*..., стр. 9—10. Отметим, что источником этой мысли является Египте. См. приложение к книге Л. Хачикяна — Работа «Толкование бытия» Египте, Ереван, стр. 232 (рукопись диссертации).

² Анания Ширакаци, *Տիեզերագիտություն*..., стр. 12. Следует отметить, что тут же, вслед за этим вопросом, Анания Ширакаци,

Следует еще коротко остановиться на разборе воззрений Анании Ширакаци о природе небесных светил — солнца, луны, звезд.

Анания Ширакаци отчетливо понимает сложность этих вопросов. Он даже утверждает, что знание природы вещества солнца является божественной способностью, доступной лишь «почитаемым людям» из лагеря «добрых философов». И так как Анания Ширакаци разделяет мнение этих людей, то излагает их как истинное знание природы солнца. Это знание сводится к следующему: солнце, пишет Анания, «есть сжатое, плотное, чистое, шарообразное и круглое <тело>; оно совершенно без пятен и без царапин. Солнце по своей природе есть холодное <тело>, оно берет от огненной сферы («арпи») теплоту и свет, направляя их в воздух, через который согревает и освещает землю. В этом может всякого убедить следующий наш пример: когда направляешь на солнце шарик из кристалла, сам по себе весьма холодный, то он пропускает через себя лучи более яркие, чем свет самого солнца, и куда они ни попадут, обжигают, ибо от лучей кристалла возникает огонь, хотя сам кристалл по своей природе есть холодное <тело>. Именно так нужно понимать, и <природу> солнца»¹.

Во всем этом рассуждении для нас сейчас особенно важно то обстоятельство, что Анания Ширакаци для доказательства своей правоты приводит пример из реальной действительности, ссылается на объективные свойства пред-

в вопиющем противоречии со всем ходом предшествующего рассуждения, вдруг говорит: «Я верю слову другого псалма, в котором сказано, что я (бог) утвердил столпы <Земли>» (там же). Анания нигде не объясняет, как именно он понимает слова этого псалма и никогда больше не возвращается к этому утверждению. По-видимому, ссылкой на этот псалм Анания Ширакаци просто маскирует свое действительное понимание вопроса, за которое он мог подвергнуться преследованию со стороны церкви. Это предположение подтверждается тем, что Анания и не пытается привести какие-либо доказательства истинности второго псалма, в то время как противоположное этому воззрение он подробно излагает, аргументирует и доказывает.

¹ Анания Ширакаци, *Տիեզերագիտություն*..., стр. 47.

метов. Это еще раз подтверждает правильность данной нами выше характеристики общефилософских и, в частности, гносеологических взглядов Анании Ширакаци. Весьма примечательно, что, разбирая вопрос о природе солнца, Анания Ширакаци упоминает о взгляде церкви по данному вопросу только для того, чтобы выразить свое несогласие с ним, чтобы от него отмежеваться.

Очень интересны рассуждения Анании Ширакаци о величине солнца. Когда мы говорим больше или меньше, рассуждает Анания, то под этим подразумеваем выявление различия между однородными телами через сопоставления и сравнения. Идя таким путем, Анания Ширакаци выясняет, что солнце среди небесных тел самое большое, оно больше, чем Земля. Кроме того, солнце, как светило, больше, чем луна, чем звезды, ибо оно освещает дальше и сильнее, чем другие светила неба. Эту свою мысль Анания Ширакаци формулирует следующим образом: солнце больше «по своей безмерной величине <по объему>, по недостигаемой высоте <по отдаленности> и по бесконечному излучению <по свету>»¹.

При этом Анания Ширакаци пытается объяснить, почему чувственное ощущение величины небесных тел недостаточно, почему оно обманчиво. Анания знает, что «всякая большая по объему вещь издали кажется нам маленькой, что только тогда, когда мы ближе подходим к вещи, оказывается, что она не маленькая, а большая»². Это явление Анания объясняет тем, что «зоркость глаза теряется от слабого воздействия света, ибо недостает света для доведения воспринимаемого к зрению из-за отдаленности места. В результате светлое нам кажется темным, большее — маленьким»³. Как же далеко солнце и как оно велико, восклицает Анания Ширакаци, если оно воспринимается нами везде и всюду, во всех отношениях одинаково — «оно нам кажется в Индии таким же, каким кажется и в Британии»⁴.

¹ Анания Ширакаци, *Տիկզերազիտութիւն...*, стр. 58.

² Там же, стр. 55—56.

³ Там же, стр. 56.

⁴ Там же.

Это, конечно, не означает, что солнце не движется, нет, оно движется, и именно в результате его движения происходит смена дня и ночи и времен года. В плане нашего исследования наибольший интерес представляет понимание Ананием Ширакаци соотношения таких противоположностей, как день и ночь, свет и тьма. По мнению Анании, одно исключает другое: свет — тьму, тьма — свет; день исключает ночь, ночь — день: «день бывает от света солнца, ночь же — ни от кого; там, где нет света, есть тьма. Ночь — это тень земли, ибо все то, что противопоставляется свету, является причиной проявления тьмы... Во всех местах, где нет света, там тьма, такова <природа> ночи; когда солнце спускается к нижнему полушарию <Земли> и в воздухе уменьшается свет, тогда замечается тень земли, которая есть ночная тьма»¹. Из этих слов видно, что Анания Ширакаци, теоретически обобщая вопрос, дошел до мысли о взаимобусловленности противоположностей в явлениях природы.

«Второе светило» — луна — имеет, по мысли Анании Ширакаци, аналогичную с солнцем природу. Он приводит «мнение тех первых <исследователей>, которые, постигнув природу луны, определили ее как сжатое, плотное, чистое и шарообразное <тело>»². Для понимания природы луны было очень важно знать, обладает ли луна собственным светом, или ее свет — от солнца. И в этом вопросе Анания Ширакаци, хотя и обещает объединить воззрения античной науки и церкви, но все же в основном придерживается взглядов именно античной науки. Он, например, прямо выступает против тех «представителей учения церкви», которые утверждают, что луна имеет свой собственный свет и что лунный свет отличается от света солнца просто потому, что «для бога было нетрудно разделить свет на множество видов»³. Этому воззрению Анания Ширакаци противопоставляет свое понимание вопроса: «<Луна> по своей природе не имеет света, луна, благодаря своему общению с

¹ Анания Ширакаци, *Տիկզերազիտութիւն...*, стр. 54.

² Там же, стр. 39.

³ Там же, стр. 40.

солнцем, берет от него свой свет; как зеркало, поставленное напротив солнца, дает излучение, так и луна, которая, как утверждают древние мыслители, делает то же самое»¹. Утверждение же церкви, что различие света, солнца и луны — от бога, совершенно не убеждает Ананию Ширакаци. И здесь он хочет найти реальное объяснение вопроса. Поэтому он, ссылаясь на утверждения древних философов, говорит, что свет луны отличается от света солнца потому, что поверхность луны, отражающая солнечный свет, неровная. «Точно так же, — поясняет он свою мысль, — как шар кристалла, который имеет пятно или царапину, не в состоянии пропускать яркость световых лучей»².

Для понимания космографии Анании Ширакаци важно также его понимание соотношения движения солнца и луны, которое приводит к затмению. Анания Ширакаци пишет: «Уменьшение света солнца, которое называется его затмением, бывает тогда, когда закрывается тенью серединная часть солнечного диска, а свет солнца, как узкая лента, обозначается вокруг тени. Это <явление> объясняется тем, что луна, становясь напротив солнца, закрывает его свет... Луна и есть причина затмения солнца»³. Далее Анания Ширакаци напоминает, что движение солнца и луны приводит их еще к такой встрече, «когда солнце подходит близко к луне и освещение луны сильно уменьшается, ибо верхняя сторона лунного шара, которая направлена в сторону солнца, имеет полный свет, а нижняя ее сторона, которая обращена в сторону земли, скрывается в тени»⁴.

Анания Ширакаци разбирает еще много других общих и частных вопросов из области космографии, географии, теории календаря, уже не говоря о вопросах математики, которой, как мы упоминали выше, он придавал особое значение⁵.

¹ Анания Ширакаци, *Տիկզկերպիւնս թիկն...*, стр. 39.

² Там же, стр. 40.

³ Там же, стр. 58.

⁴ Там же, стр. 44—45.

⁵ Здесь нельзя не отметить, что вслед за К. Патканианом большую многолетнюю работу над текстами Анании Ширакаци, проделал проф.

Но на этих вопросах мы останавливаться не будем, так как они не имеют прямого отношения к теме нашей работы.

Уже сказанного достаточно для общей характеристики естественно-научных воззрений Анании Ширакаци, самого прогрессивного представителя армянской науки периода раннего феодализма. Наш анализ его важнейших произведений свидетельствует, что по своему образу мышления Анания Ширакаци принадлежал к той школе в армянской философии, которая нами была определена как поздний армянский эллинизм. Именно эта школа в конечном счете отражала интересы прогрессивной части феодальной прослойки армянского общества.

Во взглядах Ширакаци имелись противоречия; он не всегда был достаточно последовательным, во многих случаях он не смог преодолеть мифических положений христианской религии, но, тем не менее, он остался поборником научной истины, борцом за расцвет науки в стране, за ее культуру и просвещение. Его труды намного пережили их автора и оказали большое влияние на многих деятелей средневековой науки и в том числе на таких, как Григор Магистр и Иоанн Ерзынкаци в Армении и Николай Артавазд в Византии.

4. МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТРУДОВОГО НАРОДА ПЕРИОДА РАННЕГО ФЕОДАЛИЗМА

Естественно-научное мировоззрение Анании Ширакаци являлось последней стадией прогрессивно растущей культуры философии господствующих классов раннего феодализма в Армении. После Анании Ширакаци за весь период раннего феодализма в области философии эти классы не смогли создать ничего значительного. Общий упадок культуры, начавшая со второй половины VII в. и до конца IX в., очень резко сказалась также на развитии философской мысли. Однако

А. Абрамян, подготовивший и издавший важнейшие труды Ширакаци, особенно неизвестные научному миру его математические рукописи.

следует подчеркнуть, что благодаря возросшей в тот период социально-политической борьбе трудящихся против отечественных и чужеземных поработителей возникла новая система воззрений — антифеодалное мировоззрение трудового народа. Именно во второй период культуры раннего феодализма, в период упадка господствующей культуры, обострение классовой борьбы привело к подъему философской мысли народных масс.

Мы имеем в виду философскую концепцию ереси павликиан.

Марксистское понимание ереси — «революционной оппозиции», направленной против феодализма, сводится к следующему: «Если эта классовая борьба носила тогда религиозный отпечаток, если интересы, потребности и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой, то это нисколько не меняет дела и легко объясняется условиями времени... Ясно, что при этих условиях всеобщие нападки на феодализм и, прежде всего, нападки на церковь, все революционные, социальные и политические учения должны были представлять собою одновременно и богословские ереси. Для того чтобы возможно было нападать на общественные отношения, с них нужно совлечь покров святости»¹. У классиков марксизма имеется еще одно яркое высказывание: «Революционная оппозиция против феодализма проходит через все средневековье, — пишет Ф. Энгельс. — В зависимости от условий времени она выступает то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»². Такова методологическая основа понимания средневековой ереси, исходное начало для рассмотрения павликианской ереси в Армении.

Различные еретические учения существовали в Армении почти с самого начала появления христианства, знаменовавшего собой эпоху «чудовищного брожения умов», когда, как грибы после дождя, появились всевозможные религиозно-философские, гностические учения, ереси и секты. Прове-

тавшая патристическая литература, апологетика официального христианства не удовлетворяли запросов жизни, отсюда — возникновение различных крайне пестрых, зачастую противоположных систем воззрений.

Эти ереси позднее, в период VII—VIII в., когда трудовые массы Армении поднялись на ожесточенную борьбу с отечественными и чужеземными поработителями, преобразовались, носители этой ереси идейно перевооружились, стали во главе революционной оппозиции, направленной против феодального порабощения и в первую очередь против той церкви, которая, по словам Фр. Энгельса, «являлась наивысшим обобщением и санкцией существующего феодального строя»¹. В этом общественно-политическом значении армянской ереси. Таким образом, социальная борьба трудящихся против феодализма в идеологической сфере выступает в форме открытой религиозной ереси. Именно под этим углом зрения следует рассматривать павликианскую ересь в Армении.

Важнейшим идейным источником павликианской ереси было учение Мани. Это религиозно-философское учение происходит из Месопотамии — страны, где постоянно сталкивались монистические и дуалистические мировоззрения: с одной стороны — христианство, с другой — зороастризм. Манихейство представляло в какой-то мере синтез этих двух религий; из христианства оно заимствовало положение Мессии — «откровение через меня, Мани, посланника истинного бога» (Мани), а из учения Зороастра — принцип двух первоначально существующих субстанциальных начал бытия. Дуализм самостоятельно существующего первоначала добра, наряду с таким же первоначалом зла, стал определяющим стержнем мировоззрения Мани. Учение это, окончательно оформившееся в 50-х гг. III в., быстро распространилось по соседней Армении. Здесь поборниками дуалистического мировоззрения, наряду с последователями Мани, являлись приверженцы учения гностика Маркиона из Понта. С манихейством были весьма созвучны два начала бытия Маркиона —

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 128.

² Там же, стр. 128—129.

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 128.

его благой бог и сосуществующая с этим богом материя. Дуализм Мани и Маркиона, потерпев поражение в борьбе с христианской церковью, подвергся, в частности в учении Мани, различным видоизменениям, перестроившись в еретическое учение в самом христианстве. Именно этот дуализм манихейства стал стержнем философии павликианской ереси.

Дуализм павликианства настолько был близок к своему источнику — манихейскому дуализму, что византийские источники часто их отождествляли. Так, современник павликиан Феофан пишет: «Для манихеев, ныне именуемых павликианами, ... благочестивый император Михаил установил смертную казнь»¹. То же самое утверждает Петр Сицилиец: «...Согласно их (павликиан.— В. Ч.) воззрениям, признаются два начала — бог зла и бог добра. Один является создателем этого мира и властителем его: другой — будущего мира»². Таким образом, выясняется, что павликиане, точно так, как манихейцы, признавали две субстанции — доброго бога, владыки неба, и злого бога — демиурга материи, признавали эти два противоположных и самобытных начала. Душа человека и все возвышенное, доброе — от доброго бога, а все злое — от демиурга. Между этими началами идет вечная борьба за овладение человеком; тем самым человек становится центром борьбы двух противоположных начал; отсюда и определение его поведения, а именно: он должен своими действиями способствовать победе доброго начала, того доброго бога, который заботится о спасении человека и его души. Одним из важных моментов философии павликиан является неприязнь ко всему земному, ко всему тому, что создано демиургом. В этом сказывается не только враждебное отношение человека к злему началу, но также, согласно представлению павликиан, основа к возвышению самого человека, к совершенствованию его духа.

Философия дуализма павликианской ереси по сравне-

¹ «Павликианское движение из Феофана», см. «Сборник документов по социально-экономической истории Византии», Москва, 1951, стр. 122.

² Там же.

нию с идеалистическим монизмом христианства была значительным шагом вперед. Как бы ни вуалировалось под религиозным покровом понятие материи у павликиан, все же ими признавалась материя в качестве самобытной субстанции наравне с богом. В этом ценность философской концепции павликиан. Однако философия павликиан, как можно судить по тем источникам, которыми мы располагаем, не есть целостное, последовательное мировоззрение. Отдельные разрозненные ее части, возникшие на протяжении двух-трех веков, по-разному выражают те или иные стороны этой философии. Там, где у павликиан дуализм представляет собой не противоположные, извечно существующие субстанциальные начала — бог и материя, а два бога (один — творец добра, другой — зла), когда материя в таком понимании становится не извечной, а произведенной природой, тогда дуализм павликианской ереси по сравнению с христианским монизмом не имеет никакого прогрессивного значения.

Основные достоинства павликианского учения, его прогрессивно-революционный характер заключаются в признании равенства людей, необходимости борьбы против «наивысшего обобщения и санкции» социального неравенства — теории и практики христианской церкви. «В людях, — рассуждали павликиане, — нет разницы по происхождению, и женщины равны с мужчинами; правда, Ветхий Завет против нас, но ветхозаветные пророки противны святому духу». Значит, все люди, мужчины и женщины, равны, между ними нет никакого социального или сословного преимущества, а так как церковь защищает такое преимущество в отношении отдельной части общества, санкционирует общественное неравенство, потому ей и объявляется война от имени «святого духа». В условиях того времени это было подлинной революцией в мировоззрении, отрицанием старого и вместе с тем провозглашением нового принципа человеческой жизни.

Современник павликианского движения Петр Сицилиец пишет следующее: «Павликиане вечную деву <богороди-

цу> исключают из числа почитаемых добрыми людьми... Образ, воздействие и сила чтимого и животворящего креста ими не признается, и они подвергают его всяческому поруганию. Они не признают книги Ветхого Завета, называя пророков безумцами и обманщиками <и, наконец> ими отвергаются священнослужители церкви»¹. Прибавим к этому еще свидетельства Иоанна Одзнецки о том, что павликиане отрицали человеческую природу Христа, считая плотские его страдания лишь продуктом воображения без предметного основания². Непризнание богородицы, Ветхого Завета, как обмана для народа, отречение и от самих обманщиков-церковнослужителей, не могло не привести к отрицанию главных положений догматики церкви, к расшатыванию основ религиозного мирозерцания, наконец к отрицанию права на существование всей духовной корпорации.

Павликиане всячески пытались упразднить религиозный культ и его отправления; они боролись всеми средствами против ухищрений и догматических тонкостей официального христианства. В этом деле они пошли очень далеко — отрицали необходимость пышных религиозных обрядов, поклонение кресту, крещение и т. д. Особенно интересно иконоборчество павликиан, которое возникло в Армении, как об этом свидетельствует Иоанн Одзнецки, задолго до начала борьбы против иконопочитания в Византии³. Павликиане иконопочитание приравнивали к идолопоклонству; это также служило их основной идее — отрицанию церкви и церковной клики.

Теоретическое обоснование иконоборчества павликиан таково: «Нечестивое учреждение лжеименных икон не имеет для себя основания ни в христовом, ни в апостольском, ни в отеческом предании; нет также и священной молитвы, освящающей их, чтобы сделать их из обыкновенных предметов святыми; но постоянно остаются они вещами обык-

¹ «Павликианское движение из Феофана», см. «Сборник документов по социально-политической истории Византии», М., 1951, стр. 122.

² См. Иоанн Одзнецки, указ. сочинение, стр. 108.

³ Эдикт Льва Исавра против иконопочитания был провозглашен в 726 г.

новенными, не имеющими никакого особенного значения, кроме того, какое сообщил им живописец»¹.

Таким образом, иконы — «лжеименные»: никакое предание не указывает на их освященность, превращение из обыкновенных вещей в святыни. Икона делается живописцем; этот последний придает ей то качество, какое ему хочется. Отсюда понятно, почему павликиане иконопочитание считали идолопоклонством (самое страшное обвинение для правоверного христианина). Поскольку раскрывается тайна фетишизации творчества человека, снимается с икон покров их святости, это не могло не определить нового отношения к самой церкви, не могло не привести к ее отрицанию. Ведь павликиане понимали, что церковь точно так, как иконы, есть творение человека, что в ней нет никакой мистической силы, вложенной ее создателем — обыкновенным смертным человеком, строителем. Вот почему правоверные отцы церкви сетовали, что павликиане «священные сосуды и святыне храмы оскверняли, досточтимые монастыри обращали в гнусные мирские сборища... вместо священных гимнов и радостного голоса в них раздаются сатанинские звуки, а вместо непрестанных коленопреклонений в них происходят танцы и кривляния»². Именно так проявили павликиане свое отношение к церкви, свое непризнание мистификации какого-либо творения человека.

Вопрос иконоборчества имеет еще другую сторону. Иконоборчество павликиан стимулировало развитие рационалистического образа мышления, ибо у них иконоборчество не сводилось к церковно-догматическому спору в узком смысле этого слова. Вопрос заключался не в том, что одни были за иконы, а другие — против. Далеко не так. Борьба шла между двумя формами постижения бога. В то время как иконопочитатели не отрицали возможности познать бога через чувственное его изображение, приверженцы рационалистического восприятия бога, наоборот, требовали логиче-

¹ «Из деяний иконоборческого собора 754 г.», см. «Сборник документов по социально-экономической истории Византии», стр. 112.

² Там же.

ского оправдания божественного существования, его оправдания перед разумом. Если же этого нет, рушится вся система догматики, становится неизбежным отрицательное отношение ко всей воздвигнутой структуре церкви, как посреднице между человеком и богом.

Под конец отметим, что рационализм иконоборцев оформился в Армении, хотя источники этого воззрения идут к персидскому зороастризму, и под влиянием его, между прочим, к положению корана: «Бог неизобразим, ибо он — дух». Вскользь заметим еще то, что рационализм иконоборцев оставил определенный след в истории искусства Армении; в изобразительном искусстве было односторонне подчеркнуто идейное и светское содержание даже тогда, когда художник изображал сюжеты из мифических сказаний, не говоря уже о том, что благодаря рационализму иконоборцев определенные отрасли искусства не получили в Армении высокого развития.

Все это и составляло учение той «революционной оппозиции», которое было направлено против армянской церкви, санкционировавшей феодальную эксплуатацию трудового народа. Однако система взглядов павликиан была развита не настолько, чтобы в ней наметилась какая-нибудь определенная конструктивная идея о новой социальной жизни; больше того, идеология павликиан не могла даже обобщить борьбу трудовых масс против феодализма, подняться до отрицания феодализма не в отдельных, хоть и существенных моментах, а системы его общественных отношений в целом. Этим и объясняется известная тенденция павликиан вернуться ко временам первых христианских общин, когда новая религия — христианство — еще не стала господствующей идеологией, когда церковь и ее святые отцы еще не сделались выразителями и защитниками интересов господствующих классов. Разумеется, эта, хоть и не совсем определенно выраженная тенденция, не могла являться прогрессивной, не могла определять поступательное движение истории.

Историческое значение армянской ереси, помимо всего сказанного, заключается в том, что она стала источником

еретической мысли во многих других странах, в частности в ряде стран Запада.

О родстве и генетической связи основных религиозных ересей Запада с павликианской идеологией на Востоке можно сказать следующее.

Господствующие классы Армении оказались явно не в состоянии справиться с ересью павликиан; больше того, она сумела распространиться в соседние провинции Византийской империи и угрожала ее социальной безопасности. Вот почему византийские императоры вынуждены были не раз организовывать кровавые походы против павликиан на Востоке. Для искоренения ереси они прибегали и к другим средствам — насильственно высылали еретиков-армян целыми областями, охваченными ересью, из родных краев на Балканы, в частности в район города Филиппополь¹. В результате такого массового переселения армянское павликианство очень быстро распространилось в Византии, сплослось с местным оппозиционным движением.

Павликианство перекинулось потом в славянские страны — Болгарию, Киевскую Русь; затем оно распространяется в западном мире, в странах Южной и Центральной Европы. В славянских странах оно называлось ересью «богомилы»; в Италии носителей его называли «катарами» (возможно, как думают проф. К. М.—Оганджян и др., от армянского слова «катарял» — совершенный); во Франции — «альбигойцами» и т. д. Но все это — идеологическое движение одного и того же антицерковного и в конечном счете антифеодального характера с общими для всех началами мировоззрения. Истоки его лежат в той идеологии, которая зародилась на Востоке, в Армении и, подвергшись различным метаморфозам, получила широкое распространение на

¹ Массовая высылка армян имела место при императоре Константине V Исавре в 752 г., затем при Константине VI в 794 г.; позднее большая партия армянских павликиан была переселена в Сицилию; при императоре Василии I в 885 г. также большая партия павликиан была переселена в Италию. Наконец, массовые высылки армян происходили во второй половине X в. при императоре Иоанне Цимисхии.

Западе. «Катаризм,— говорит Л. Карсавин,— занесен в Италию, но он кажется деревом ее земли. Семена, заброшенные ветром Востока, пали на плодородную землю, умерли в ней и ожили, вскормленные соками итальянских полей — второй их родины»¹. Аналогичное утверждает акад. Н. Я. Марр: «Часть этих идеалистов жизни (речь идет об армянских павликианах.— В. Ч.) в несколько приемов была выслана в Болгарию, где они, если не бросили семя, уродившееся в богомилство и далее — в альбигойство, то вызвали новое брожение и потоками своей крови оплодотворили почву для более счастливых европейских реформационных движений»².

В заключение следует подчеркнуть, что для такого широкого распространения идей Востока на Запад в тот период исторической действительности должно было быть соответствующее социально-экономическое основание; должна была иметься там плодородная почва для воспринятых из других стран идей. Отвергая теорию о «кочующих» идеях, об их филиации, мы отстаиваем идею преемственности идеологии павликианской ереси на Западе, которая соответствовала реальным условиям исторической действительности Запада. Мы отстаиваем идею о том, что идеология павликианской ереси, распространившаяся в западных странах, стала явлением Запада и, как таковая, отражала его социально-экономическое бытие.

¹ Л. Карсавин, Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков, СПб, 1912, стр. 64.

² Н. Р. Марр, Ани, М.—Л., 1934, стр. 30.

Глава третья

ФИЛОСОФИЯ ПЕРИОДА РАСЦВЕТА ФЕОДАЛИЗМА (X—XIII века)

Расцвет феодализма в Армении относится к X—XIII вв. Он был обусловлен главным образом восстановлением политической независимости страны, а также ее благоприятным к этому времени положением в системе внешних отношений.

Армения в середине IX в. добилась политической самостоятельности в жестокой борьбе с арабским халифатом. Этому немало способствовало благоприятное для нее положение вещей в самом халифате. Дело в том, что социально-экономическое развитие стран, находившихся под властью арабов, приводило к усилению феодализации всего халифата, что, в свою очередь, обуславливало распад огромного государственного объединения на отдельные части. Если к этому еще прибавить повсеместные восстания различных народов, угнетенных арабами, то станет понятным, почему, начиная со второй половины VIII в., арабский халифат переживал упадок, почему он не смог удержать распад своих частей, в частности был вынужден отказаться от Армении и признать ее независимость.

Одновременно положение вещей в Византии также складывалось благоприятно для Армении. Мы имеем в виду то обстоятельство, что Византия в тот период была заинтересована в восстановлении ее самостоятельности, так как существование в ту пору независимой Армении означало ослабление в значительной мере сильного соперника Византии — арабского халифата.

Если в арабских странах усиливался процесс феодализации, то в Армении, где феодализм как господствующая система общественных отношений имел многовековую давность, он достиг уже своей зрелости. Здесь с конца IX в.

обнаруживаются социально-экономические сдвиги, которые привели к расцвету крупных землевладений, к появлению новых нахарарских родов и усилению уцелевших старых. Особенно вырос как экономически, так и политически дом Багратидов, который и возглавил возрожденное государство Армении, учредив в 886 г. свою династию.

Армения, добившись политической независимости, оказалась в стороне от соперничества и борьбы между халифатом и Византией. Это имело для нее исключительно важное значение. В стране не только водворился длительный мир, она оказалась в самом удобном положении во внешне-политическом, экономическом и культурном общении. Вот причина, почему Армения, начиная с конца IX в., вступила на путь бурного развития во всех областях своей жизни, пережив в экономической и культурной жизни небывалый до того времени расцвет.

Однако, несмотря на это, Армения все же не достигла такого военно-политического могущества, чтобы смогла играть во внешнем мире ведущую роль. И это не только потому, что она сама по себе была страной с небольшим удельным весом в международной политике, но и потому, что Багратидам, несмотря на их постоянные усилия, так и не удалось привести к мощному, строго централизованному военно-политическому единству всю армянскую территорию. Вне Анийского царства феодальная разобщенность по-прежнему продолжала существовать. Появились независимые или почти независимые царства в Васпуракане, Сюнике, Вананде и Лори — отдельные феодальные владения, достаточно самостоятельные в своих отношениях к центральной Анийской власти. Отсутствие централизованного государства, конечно, означало не силу Армении, а ее слабость, и эта внутренняя слабость всегда давала себя знать при столкновении с пришельцами-завоевателями.

Когда во второй четверти XI в. нарушилось прежнее соотношение внешних сил, изменилась международная обстановка Армении, то, несмотря на отчаянное сопротивление, упразднялись одно за другим Анийская Армения, ее вассальные и другие армянские царства. Это произошло, с

одной стороны, в результате появления на востоке сельджукских завоевателей и, с другой стороны, изменения на Западе политики Византии в отношении Армении. Византия, невзирая на сельджукскую опасность, пуская в ход всевозможные средства, добивалась ликвидации армянских царств и включения армянских земель в состав своей империи.

Одновременно происходили насильственное выселение и эмиграция армянского населения из родных краев в глубь империи. Подобное действие Византии имело, как это хорошо установлено в литературе, роковое значение не только для Армении, но также для самой Византии: упразднение армянского государства означало снятие того барьера, который в какой-то мере удерживал волну тюркских племен с Востока. Византия сама открыла свои границы на Востоке, что дало возможность тюркским полчищам занять впоследствии Армению и всю территорию Малой Азии.

Нашествие сельджуков на Армению началось с середины XI в., и этим самым было положено начало разорению и опустошению страны, принявшим чудовищные размеры при Алп-Арслане, когда были захвачены и разгромлены города Ани (1065) и Маназкерт (1071). Вскоре, со смертью султана Мелик-шаха (1092), большое государственное объединение сельджуков распалось, образовались местные эмирства, которые по-прежнему продолжали угнетать армянский трудовой люд.

Однако армянский народ, собравшись с силами, опрокидывает сельджукское владычество. Этому сильно способствует военно-политическое усиление Грузии и утверждение единства действий армянского и грузинского народов. Так постепенно, начиная с первой четверти XII в., была освобождена от господства сельджуков значительная часть армянской территории, в том числе политический и культурный центр Армении — город Ани. Армения снова вступает на путь расцвета экономики и культуры.

Этот подъем страны продолжался до нашествия монгольских полчищ, когда под ударами этих диких племен во второй четверти XIII века вновь было разрушено армянское национальное государство.

Монгольское нашествие для армянского народа было в его истории самым пагубным и сокрушительным. Как всюду, так и в Армении, монголы разоряли и опустошали страну, «растлевали и иссушали самую душу» (К. Маркс) народов, которые подпадали под их владычество. Эти кочевые орды преднамеренно истребляли население, чтобы дать простор своим кочующим стадам и табунам. Так, в результате оседлое земледельческое хозяйство Армении было заменено кочевым скотоводством. Одним из признаков экономической деградации страны явилось также разрушение вековой оросительной системы, этого самого важного фактора производственной жизни страны. Факт, что завоеватели-монголы не могли подняться до уровня материальной и духовной культуры завоеванных стран и народов.

Аналогично развитию коренной Армении складывалась история Киликийской Армении. Здесь также, как и там, действовали внутренние и внешние факторы. Бывало, когда внутреннее развитие страны приводило к общему ее расцвету, и бывало, когда внешние силы влекли разгром достижений внутри страны.

Армянское княжество, образовавшееся в Киликии (1080), постепенно крепло и приобретало значительную силу внутри и вне страны. Это привело к тому, что Киликийская Армения в конце XII в. уже была признана со стороны многих стран суверенным государством.

Армянское государство в Киликии пережило как подъем экономики и культуры, расцвет творческих сил и возможностей, так и упадок, наступивший вследствие разорительных войн. Последние страшные удары ему нанесли египетские мамелюки, и оно после трехвекового существования, в 1375 г., пало, утратив свою национальную независимость.

Расцвет экономической жизни Армении X—XIII вв. выражался не только в развитии производительных сил, но также на основе этого в какой-то мере в изменении характера производственных отношений; определенные сдвиги произошли и в экономической структуре феодального общества Армении.

Примитивное земледельческое орудие производства —

соха, начиная с X в., местами вытесняется тяжелым железным плугом; вводится трехпольная система обработки земли; осваиваются новые земли; расширяются посевные площади. Интенсивность обработки почвы приводит не только к выкорчевыванию сорняков, но и к применению удобрений, а также к созданию широкой системы оросительных каналов. Соответственно всему этому получают дальнейшее развитие зерновые и технические культуры, маслоделие, садоводство и виноградарство, виноделие, скотоводство, шелководство и другие отрасли сельского хозяйства. Показателем интенсивного развития сельского хозяйства Армении X—XIII вв. является то, что его продукция не только шла на удовлетворение внутреннего спроса страны, но и вывозилась на внешний рынок, — факт, который подтверждается сведениями многих источников.

Развитие производственных сил обусловило разделение труда, отделение ремесленного производства от сельского хозяйства. Ремесленный труд отныне обслуживал не личные потребности крестьянина, а всего производства деревни, сельского хозяйства в целом. Дальнейшее развитие производительных сил приводит к сосредоточению ремесленников в определенных центрах страны, что в наибольшей мере способствует процессу возникновения городов. Уже здесь, в городе, ремесленный труд не только окончательно отделяется от сельского хозяйства, но, в свою очередь, еще сильнее дифференцируется, иначе говоря, возникает множество специальных отраслей ремесленного труда. Такое широкое разделение труда со своей стороны оказывает положительное воздействие на последующее развитие производительных сил. Так начинается период расцвета городского производства в Армении.

Если производство продуктов города и деревни в известной мере было предназначено для рынка, то должно было существовать и общение производителя с потребителем через торговлю. Отсюда понятно, что все больше и больше возрастает значение торговли, ее роль в деле расширения внутреннего рынка. Торговые связи и обороты становятся составной частью экономической жизни страны, ее живи-

тельной артерией. Торговля делается способствующим фактором преобразования экономики страны на новых, более высоких началах — началах рыночных связей и отношений.

Важным обстоятельством в этом являлись благоприятные для страны внешние условия, а именно то, что Армения в X—XI вв. оказалась одним из основных участков артерии мировой торговли, одной из самых безопасных баз мирового экономического общения. Этим и объясняется тот факт, что, служа во многих отношениях мостом между Востоком и Западом, Севером и Югом, она в указанный период приобрела исключительно важное значение для весьма большого круга мировых торговых связей.

Говоря о торговле через территорию Армении, хочется подчеркнуть мысль о том, что Армения в этой области выступает со своей производственной жизнью в качестве участника мирового обмена. Армения не только принимала на своей территории и отправляла транзитные торговые караваны, но также покупала у них товары и продавала им свои. Она вывозила за пределы страны товары собственного производства и ввозила товары зарубежных стран. Из этого явствует, что международная торговля сочеталась в Армении с ее внешней и внутренней торговлей, со всей ее экономической жизнью. Именно такая широкая национальная и мировая торговля стала в жизни страны важнейшим экономическим фактором.

Одним из основных признаков изменения экономической жизни страны являлось возрастающее денежное обращение, возникновение ростовщического капитала, этого «близнеца» купеческого капитала. Производство товара для рынка не могло не привести к появлению денежного хозяйства, как нового фактора экономики Армении. Денежное обращение, разумеется, имело место и раньше, но оно теперь приобрело новое качество: в Армении появляется денежный капитал, иначе говоря, ростовщик в сложившихся исторических условиях связывается с торговой и производственной жизнью, выполняя для нее определенные функции. Так, известно, что ростовщический капитал при торговых или иных сделках, в частности при больших денежных переводах за пре-

делы страны, выполнял определенные функции банковского капитала. Этот факт сам по себе является показателем масштаба развития денежного капитала периода зрелого феодализма в Армении.

Армянские, арабские и византийские источники, а также археологические раскопки, дают возможность представить степень развития города и городской жизни Армении при расцвете феодального общества. Из этих источников и на основе сохранившихся памятников материальной культуры мы узнаем, что в Армении в X—XI вв. наблюдался небывалый до того времени рост городов, что, наряду с большим оживлением старых городов — Двина, Вана, Хлата и др., возникают и переживают мощный расцвет новые — Ани, Арцн, Карс и др.

Социальный состав этих городов крайне пестр; здесь имеются: торгово-ростовщическая прослойка, ремесленный люд и элементы, свободные в продаже своей рабочей силы, наконец, представители феодального сословия — царь со своим двором либо правители-князья со своей челядью.

Преуспевающая торгово-ростовщическая прослойка не только показала свой вес и могущество в экономике страны, но также дала о себе знать на общественно-политическом поприще. Именно в этом аспекте следует рассматривать появление городского управления в важнейших городах Армении — Ани, Двине, Карсе, с городскими старейшинами, с их функциями в пределах города законодательной и исполнительной власти. Это было не что иное, как политическое завоевание армянского бюргерства во главе с торгово-ростовщической прослойкой в борьбе с феодалами.

Важнейшие изменения совершились также в социальной жизни деревни. Жестокая эксплуатация приводила к обнищанию крестьян, что вызывало неизбежное их бегство из деревни. Отсюда не удивительно, почему в Армении примерно с X в. появляется крепостничество — закрепление крестьянина на участке своей земли.

Одновременно же начался процесс экспроприации крестьянства. Закрепление и экспроприация производителя являются двумя сторонами единого процесса, а именно

«разложения старых отношений» (К. Маркс) под влиянием развития торгового капитала. Крестьянство, подвергшееся закреплению на земле и вытеснению со своего участка земли — явление, казалось бы, несовместимое, однако, это — факт, который можно объяснить наличием экономических сдвигов, совершавшихся в зрелую пору феодализма в Армении.

Еще до того как появляется крепостничество, в силу этих экономических сдвигов, наступает процесс отделения производителя от средств производства.

Сильные мира — феодалы и новые владыки из торговой и ростовщической прослойки, в целях захвата земель и имущества крестьянских дворов, прибегали к насильственному и экономическому принуждению, ко всевозможным средствам экспроприации крестьянства. Именно об этом свидетельствует современник Аристаке Ластивертци, утверждая, что «богатеи захватывали дома и поля (нивы) бедняков»¹. В этом грабеже трудящихся не отставали и святые отцы армянской церкви, которые неустанно заботились о расширении земельных угодий церкви за счет экспроприации крестьян².

Современники в лаконических своих начертаниях с предельной ясностью выражали облик тогдашнего общества — общества роскоши и нищеты, чудовищной эксплуатации, разорения непосредственного производителя, когда его лишали самого необходимого. Это было общество, основанное на насильственном и экономическом порабощении трудящихся. Аристаке Ластивертци с горечью рассказывает, что в этот период умножали пшеницу не для пропитания людей, не на благо голодающих, а лишь как средство погашения процентов ростовщика, ибо, продолжает Ластивертци, «кто

надувал близкого — кичился мудростью своей, а кто урывал у другого — говорил: я могу!»¹.

Говоря о разгроме столицы Армении Ани сельджуками, Аристаке Ластивертци замечательно метко характеризует облик армянского общества того времени: «Это — удел неправедных городов, которые строятся на крови других и богатеют за счет бездомных, трудящихся в поте лица, — укрепляют дома свои на лихве и нарушениях прав, сами же жадно ищут себе удовольствия и неги, не имея в душе никакой жалости к бедным и бесприютным, и не чураются грязных дел, будучи охвачены страстями»².

Многие другие авторы того периода также рисуют характерные черты армянского общества. Так, имеется очень яркая картина общественных нравов, приписываемая Вардану Айгекци: «Порок эксплуатации и присвоения является злейшим и безжалостным, ибо он лютый и многоголовый зверь, имеющий клыки и когти. Этот зверь высасывает кровь у бедняков и разорившихся и губит их... Посмотрите и запомните, сколь сильно действует обирательство, присвоение и притеснение тайно и явно, вольно и невольно, на площадях, торжищах, на рынках, в лавках, на скрещенных дорогах и в горных проходах, в таможнях, при воровстве и взятках, при ростовщичестве и найме работников, в мерах и весах и при других делах и в других местах»³.

Приведем еще одно свидетельство, приписываемое этому же автору. Последний вопрошает бога: «Зачем создал людей такими, что, подобно тому, как крупные рыбы в море проглатывают мелких, так и среди них богатые поглощают бедных», которые не находят защиты, так как «золото безмолвно входит в зал суда и своим блеском поражает сердце судьбы»⁴.

¹ Аристаке Ластивертци, указ. соч., стр. 79—80.

² Там же, стр. 166—167.

³ Хранящаяся в Матенадаране рукопись № 8356, стр. 476. Мы пользовались переводом Г. Микаелина, см. его «Историю Киликийского армянского государства», Ереван, 1952, стр. 224.

⁴ Матенадаран, рукопись № 8356, стр. 163, 167.

¹ Аристаке Ластивертци, *Պատմություն*, Тифлис, 1912, стр. 79.

² Современник Степанос Орбелиан сообщает факт насильственной передачи крестьянских земель князем области Сюник монастырю Татева, см. его *Պատմություն Կաթողիկոսի Սրբազանի*, Тифлис, 1910, стр. 248.

Итак, процесс изменения производственных отношений в пору зрелого феодального общества Армении заключается не только в отделении производителя от средств производства, но также в накоплении огромных богатств в руках меньшинства. Правильность утверждения об образовании накопления подтверждают бесспорные свидетельства источников, памятников старины, найденные остатки материальной культуры, добытые археологическими раскопками.

Ко всему этому следует добавить еще и то, что в армянском обществе того периода усиливалась не старая феодальная знать, а новая преуспевающая прослойка. Экономическая мощь этой прослойки общества поставила родовые феодальные вотчины в зависимость от торгово-ростовщического капитала. Зачастую эти зависимые отношения принимали такие формы, что феодальные поместья переходили одно за другим в собственность торгово-ростовщических элементов — обстоятельство, которое в большей мере способствовало возрастанию процесса накопления богатств в руках новой преуспевающей группы людей.

Такова была картина общества, столь типичная для стадии зрелого феодализма, когда в его недрах созревают предпосылки к переходу в высшую формацию, иначе говоря, появляется так называемое первоначальное накопление капитала. В Армении такой переход не совершился в силу внешних обстоятельств — нашествия на страну турко-татарских диких полчищ.

Из анализа реальных социально-экономических условий страны не трудно заключить о неизбежности в Армении X—XIII вв. крайнего обострения классовой борьбы. Общество с таким классовым расслоением, когда в руках немногих сосредоточивались огромные, нажитые на поте и крови народных масс богатства, приобреталось могущество и власть, а у самих народных масс росли и ширились крайняя нищета, гнет и несправедливость, не могло не переживать острых социальных столкновений.

Здесь в первую очередь следует указать на крестьянские восстания в Айрарате, Васпуракане, Сюнике и в других

областях страны¹. Это была борьба трудового народа против жестокой эксплуатации, против социального неравенства. К тому же времени относится грозное движение тондракийцев — ожесточенная борьба трудового народа города и деревни за перестройку общества, которая потрясла устои феодального строя в Армении.

Социальное движение трудящихся города и деревни в форме религиозной ереси — новая и высшая ступень в развитии классовой борьбы в Армении X—XI вв. Движение социальных низов в известной мере перерастает в данном случае из стихийной формы в форму сознательной борьбы, становится при всей своей исторической ограниченности целеустремленным, вырабатывает определенную систему воззрений, свою идеологию.

Под этой новой ересью подразумевается движение тондракийцев, получившее свое наименование от деревни Тондрак, где зародилось и откуда распространилось это движение. Основателем и вождем его являлся Смбат из Зареавана.

Тондракийцы по сравнению со своими предшественниками-павликианами, о теории и практике которых мы уже говорили, совершили большой шаг вперед. Дело в том, что еретическое движение Армении, начиная с последней четверти IX в., возрастает по-новому, ознаменовав собой прилив могучей борьбы трудящихся с эксплуататорами, их борьбу с феодальным общественным строем.

Исторические условия времени, приводившие к различению павликианства от тондракийцев, сводятся к следующему: павликианство, как мы показали, это продукт раннего феодализма, тондракийство — периода зрелого феодализма; павликианство в своей социально-классовой борьбе еще не опирается на трудовую прослойку города хотя бы потому, что тогда не было повсеместного возникновения и расцвета городов, тондракийство же знает город и опирается

¹ Об этих восстаниях рассказывают современники Иоанн Драсханакертци (*Պատմութիւն Հայոց*, Тифлис, 1912, стр. 258—269), Степанос Орбелян (*Պատմութիւն Կաթողիկոսի Սրբապետի*, Тифлис, 1910, стр. 247 и дальше) и другие.

¹² История армянской философии

на его плебс, являясь уже вождем борьбы трудового народа города и деревни. Разумеется, различается также их идеология. Павликианство, этот дуализм добра и зла, относится к материальной действительности враждебно, ибо считает ее порождением злого демурга, препятствующим возвышению и совершенствованию духа. Павликианцами не было сделано в достаточной мере соответствующих выводов из своей же критики догматики церкви. Между тем тондракийцы развили свое учение дальше — до пантеизма и атеизма, разоблачали христианство как средство «обмана народа», выступали поборниками социального и имущественного равенства в обществе. Если борьба павликиан была направлена против отдельных сторон феодализма и постольку носила антифеодальный характер, то борьба тондракийцев была направлена против феодальной системы в целом.

В итоге можно утверждать, что не павликиане, а тондракийцы в условиях созревающих в недрах феодализма предпосылок перехода к новому обществу дали «первую решительную битву феодализму», битву, которая в общей закономерности явлений именуется Реформацией.

Господствующие классы Армении преодолели грозящую им опасность и спасли положение тем, что прибегли к помощи вооруженных сил, а также к силам Византийской империи, и учинили в середине XI в. страшный разгром тондракийцев. Один из гонителей тондракийцев, Григор Магистр, пишет: «Мы сожгли их дома и изгнали обитателей из наших пределов, но телесного вреда мы им не причиняли, хотя закон предписывает подвергнуть их высшему наказанию. До нас многие военные и гражданские начальники предавали их мечу без жалости и не щадили ни стариков, ни детей, и поступали совершенно правильно. Более того, наши патриархи выжигали на лбах их фигуры лисицы, другие же выкалывали им глаза»¹.

Разгрому тондракийцев сильно способствовало нашествие сельджуков, которые в период своего господства в

значительной мере задержали развитие социально-политической и культурной жизни страны во всех ее проявлениях.

Итак, чудовищная эксплуатация трудового народа периода расцвета феодализма в Армении обострила социально-классовые противоречия общества; она привела к острым столкновениям антагонистических классов, к высшим формам классовой борьбы.

Проделанный нами социально-экономический анализ показал наличие в армянской действительности двух противоположных социальных миров: с одной стороны, процесс обнищания трудящихся масс и, с другой стороны, обогащения класса имущих. Такое социально-классовое расслоение со всей необходимостью должно было отражаться на идеологии страны; больше того, оно приводило к тому, что в Армении складывались по-существу две враждебные друг другу культуры: одна — эксплуататорских и другая — эксплуатируемых классов.

Базису феодального общества соответствовала его надстройка — феодально-клерикальное мировоззрение господствующих классов. Именно система феодальных производственных отношений Армении X—XIII вв., будучи реакционной, обусловила господство реакционной системы воззрений во всех формах общественного сознания — господство философии, литературы, искусства феодально-клерикальной верхушки общества. Так, философия выступала не самобытно, она была растворена в богословии и выражалась через него. Для господствующей идеологии существовал лишь единственный аспект рассмотрения философии — аспект религиозного миросозерцания, реакционной системы воззрения феодального мира. В надстройку феодального общества включалась также литература феодально-клерикального направления. Это — жития святых, агиография и мартирология; художественное переложение отдельных страниц из Ветхого и Нового заветов, различные церковные проповеди и назидательные речи в литературной обработке. Аналогичное можно наблюдать в области искусства. Мы имеем в виду псалмы и шараканы — эти неизменные духовные песнопения, посвященные определенным дням церковного календаря; сюда

¹ Григор Магистр, *Բղթրը* (Письма), Александрополь. 1910, стр. 162.

же относится мистическая архитектура культовых сооружений, а также реакционное направление в миниатюре — книжном искусстве на страницах рукописей с религиозным содержанием. Все это — составная часть надстройки феодального общества.

Именно эта надстройка идеологически обосновала уход от реальной действительности, презрение к тленному земному миру во имя нравственного и духовного совершенствования человека, во имя спасения бессмертной его души. И потому противоречие между этой душой и земным телом человека получило свое разрешение в аскетизме — умерщвлении плоти.

Если экономический строй феодализма порождал адекватную ему надстройку, то внутренние его противоречия, а также качественно новые социально-экономические сдвиги в его недрах, не могли не порождать оппозиционной идеологии в противовес господствующей форме мышления, иначе говоря, в противовес феодально-клерикальной надстройке.

Оппозиционный образ мышления являлся преимущественно отражением социальной борьбы трудового народа и был направлен против угнетателей, против господствующих классов общества. Мировоззренческие начала оппозиционной идеологии выражались во всех формах общественного сознания. В противовес феодально-церковной идеологии, появились качественно новые философия, литература и искусство.

Когда мы говорим о философии трудового народа периода X—XIII вв., то мы, прежде всего, имеем в виду систему воззрений армянской ереси — идеологию тондракийского движения. Однако философия демократических слоев общества этим далеко не исчерпывается; философия в широком смысле, при охвате множества вопросов из общественно-политической жизни трудового народа, развивалась и после движения тондракийцев. В период XII—XIII вв. философия трудового народа находит свое отражение преимущественно в художественной литературе. Эта последняя дает нам больше чем достаточный материал для верного представле-

ния общественно-политических воззрений широких народных масс того времени.

Литература трудового народа была представлена широко и многогранно новыми жанрами и формами литературы народного творчества, новым устным творчеством, вершиной которого является героический эпос «Давид Сасунский». Далее следует отметить еще лирику, новеллы и притчи, а также социальную поэзию Фрика (XIII в.).

Необходимо указать, что феодальная культура проявлялась неодинаково; в ней было направление, представлявшее ту среду феодального мира, которая в какой-то мере прямо или косвенно была вовлечена в круговорот новых экономических связей и отношений или, свободное от влияния новых социально-экономических условий, все же противостоящее традиции феодального общества. Именно представители этой среды, ограниченно-прогрессивной части феодального общества, открыли новую страницу в различных областях культуры. Это была та культура, которая возникла в высшей школьной и образованной среде феодальной Армении X—XIII вв. В феодальной культуре, как отмечалось, существовало, естественно, направление, представлявшее консервативную, традиционно-церковную среду с исключительно религиозной формой мышления.

Вопрос не в том, что между этими двумя направлениями феодальной культуры были противоречия, — это вполне понятно и больше чем очевидно, — а в том, что само прогрессивное, светское направление феодальной культуры выражалось противоречиво. С одной стороны, обусловленное интересами земного мира, интересами дальнейшего обогащения восходящего торгово-ростовщического класса, оно не могло не привести к отражению реальной действительности, к ощущению чувственно-объективного мира, что означало стремление мыслить самостоятельно, независимо от системы церковной догматики, с другой же стороны, оно находилось в рамках христианской теологии с ее всеисильной традицией, было тесно переплетено с религиозным мироощущением. В этом — сущность противоречия прогрессивного направления феодальной культуры.

Тезис о том, что в средние века философия была служанкой теологии, правилен и по отношению к армянской средневековой действительности. Здесь также одно только св. писание являлось единственным источником мысли и основы действия человека. В рамках господствующей идеологии средневековья не было и не могло быть самостоятельной философии; она была сведена к христианской теологии, в те времена безраздельно господствующей системе воззрений. Сдвиг начался с того, что, вопреки исключительно религиозному мышлению, стали возникать отдельные самостоятельные, не зависящие от учения церкви и ее догматики, зачастую противоположные религии, идеи и мысли, порою даже целые системы воззрений. Это была борьба философии против церкви, направленная к тому, чтобы выступить отдельно от узаконенной теологии, и чем дальше философия освобождается от оков теологии, тем больше она приобретает самостоятельность в мышлении, направленная на восприятие явлений природы и общества, тем больше склоняется к пантеизму и материализму.

Вместе с тем случалось, когда отдельные авторы из самой теологии выступали с независимым образом мышления, выражавшемся в виде спорадически высказанных идей в рамках самой теологии. Мы считаем целесообразным их выделить, собрать воедино и, если возможно, составить из них некую целостность несовпадающих, противоречащих религии воззрений, определив мировоззренческую их значимость¹. Иначе и невозможно, ибо мы имеем дело с философской мыслью феодального общества — периода безраздельного господства религиозной формы мышления.

Философия прогрессивного направления господствующих классов Армении X—XIII вв. подлежит рассмотрению в следующих основных формах ее проявления. Это стремление выйти из пределов религиозного мышления, приобрести

¹ Одно то, что Иоанн Дунс Скот — выдающийся богослов, глава целой школы схоластов — ставил вопрос: «Не способна ли материя мыслить?» стало у К. Маркса основанием для утверждения, что Дунс Скот «заставил самое теологию проповедовать материализм», См. К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. III, стр. 157.

независимость и самостоятельность в понимании отношения бога и природы, отношения мышления человека к реальной действительности и возможности ее познания; затем — это естественно-научное мировоззрение, философские обобщения основных положений естествознания того времени; далее это — возрастающий интерес к античной, то есть эллинской и эллинистической философии, а также к позднеармянскому эллинистическому наследию; наконец, это — теоретическое обобщение социально-политических отношений в Армении.

Следует сказать несколько слов относительно интереса к античной культуре и философии вообще.

Поздняя армянская эллинистическая философия и философия классической античности и эллинизма в армянской действительности к VII — X вв., периода безраздельного господства христианской теологии, были совершенно забыты. Правда, временами у отдельных авторов (Степанос Сюнеци и др.) встречаются замечания относительно той или иной части философии Аристотеля или Давида Непобедимого, но только в угоду армянской церкви, в угоду ее догматическому спору с диофизитами, преимущественно из Византийской религиозной среды. Это было извращение и выхолащивание святыми отцами армянской церкви эллинской и эллинистической философии, приспособление ее к учению армянской церкви. Однако отношение к античной культуре сильно изменилось после X в., то есть в период расцвета феодализма в Армении.

У представителей школьной и образованной среды из прогрессивной части феодальной культуры проявился интерес к великому наследию античного мира. В результате возрождается древняя культура, появляется новый, повышенный интерес к авторам эллинской и эллинистической, а также к древнеармянской культуре, к их сочинениям по философии и логике, математике и естествознанию, истории и грамматике. Начинают усердно изучать таких авторов, какими являлись Давид Непобедимый, выдающийся представитель армянского позднего эллинизма, и Анания Ширакаци, с именем которого связывается блестящий расцвет естественно-научной мысли прошлых времен. Входят в науч-

ный обиход также древние и новые переводы представителей античной культуры. Сюда включаются: древнеармянские переводы сочинений по логике Аристотеля, комментарии к трудам Аристотеля, Порфирия, Олимпиодора, сочинение «О природе» Зенона, риторика Феона, знаменитого александрийца Каллимаха, перипатетика Андроника Родосского, грамматика Дионисия Фракийского, новые переводы некоторых сочинений Платона и т. д. Древняя оригинальная и переведенная на армянский язык античная литература все больше и больше становится предметом исследования и школьного преподавания. Кроме всего этого, составляются еще комментарии современных армянских авторов ко многим эллинским и эллинистическим памятникам в армянском переводе и к сочинениям древнеармянских авторов. Так, Иоанн Софист, Григор Татеваци и др. комментируют сочинения Давида Непобедимого; Иоанн Воротнеци и др. — сочинения Аристотеля; Григор Магистр, Иоанн Ерзынкаци и др. — грамматику Дионисия Фракийского; комментируют Порфирия, Олимпиодора и других древних авторов. Следует особо отметить появление на армянском языке «Геометрии» Эвклида в первой половине XI в., задолго до ее появления в латинском переводе на Западе.

В тот же период расцвета феодализма в Армении создаются по античному образцу научные центры — школы в Ахпате, Санаине, Ани, Нареке, Гладзоре, Татеве и других местах, где изучаются философия и логика, литература и искусство, математика и естествознание, грамматика и риторика. Здесь преподаются предметы по всем перечисленным отраслям знания. Добавим еще, что при этих высших школах основываются большие библиотеки — матенадараны с тысячами рукописных списков.

Все это приводило к Ренессансу в армянской культуре — философии, литературе и искусстве¹.

В итоге подчеркнем нашу мысль о том, что армянская культура X—XIII вв. содержала в себе два направления: культуру демократическую (духовное творчество трудового

¹ Исследованию этого вопроса мы посвятили специальную работу — «Армянский Ренессанс».

и эксплуатируемого народа) и культуру феодально-господствующую (творчество эксплуататорских слоев общества). Однако эта последняя, как мы утверждали, далеко неоднородна; она имела два основных проявления — традиционно-реакционное и светское, ограниченно-прогрессивное.

Перейдем к главным направлениям философской мысли периода расцвета феодализма — философии трудового народа города и деревни и прогрессивной прослойки эксплуататорских классов.

1. РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ТРУДОВОГО НАРОДА ГОРОДА И ДЕРЕВНИ

Философское мировоззрение трудового народа периода расцвета феодализма в Армении не представляет собой некую целостную систему воззрений. В мировоззрении трудового народа нашли себе место различные принципы, мысли и идеи не только не однородные, но зачастую противоречивые и даже противоположные. Иначе и не могло быть, ибо понятие культуры трудового народа слишком обширно и неоднородно. Сюда относятся памятники культуры различных социальных слоев трудящихся в разнообразном авторском творчестве и на различных стадиях развития культуры страны. И все же следует подчеркнуть, что, несмотря на многогранность сторон мировоззрения трудового народа, оно образует определенный круг демократических идей общества не только потому, что взгляды этого лагеря, несмотря на все различия, сами по себе к тому времени прогрессивны, но и потому, что они противопоставлены господствующей в Армении феодально-клерикальной системе воззрений.

В период расцвета феодализма хронологически первой выступает как мировоззрение трудового народа философская концепция тондракийцев.

Современник тондракийского движения Григор Магистр свидетельствует, что одной из трех форм проявления идеологии тондракийцев был атеизм, — представители его «как

эпикурейцы, проповедовали безбожие»¹. Это означает, что революционное народное движение породило соответствующее мировоззрение, приверженцы которого не только отрицали господствующую догматику христианской церкви, не только отрицали христианскую религию, но и всякую религию как таковую². Итак, трудовой народ в лице одной части тондракийцев противопоставил церкви самое ненавистное для нее мировоззренческое начало — атеизм.

Вторым проявлением идеологии тондракийцев, как указывает Григор Магистр, является «нечто подобное <учению> манихейцев, которое проклинается тондракийцами, но по которому они действуют»³. Здесь Гр. Магистр отождествляет учение манихейцев с учением павликиан, вернее, под системой взглядов первых он понимает павликианское учение, их теорию и практику. Это показывает, что среди тондракийцев были и такие, кто причислял себя к приверженцам идеологии старых павликиан, которая в какой-то мере сохранилась в рамках учения тондракийской ереси. И несмотря на то, что в учениях этих двух ересей было немало общего, что сказалось на перевооружении идеологии павликианства согласно новой обстановке и условиям времени, все же Григор Магистр их отличает от тондракийцев.

Наконец, третьим проявлением идеологии тондракийцев, о котором говорит Григор Магистр, было то, что они «учили по христианскому преданию»⁴, то есть согласно первоначальному христианству, когда проповедники его отстаивали равенство в религиозной общине без иерархической лестницы отчужденных от народа служителей культа, когда от-

¹ Григор Магистр, указ. соч., стр. 158—159.

² Очевидно, этому направлению творчества народа было присуще, кроме атеистического воззрения, еще пантеистическое мироощущение. Об этом дошли до нас отдельные, правда весьма скудные, свидетельства. Так, мы можем привести сохранившееся высказывание ближайшего ученика нами уже упомянутого вождя Смбата Заираванци Кюреха о том, что «бог во всем, он везде и всюду» (Мхитар Апаранци, *Աղանդաւոր Հայր Բ-ժէ գործք*: См. Алишан, *Հայապատմութիւն*, Венеция, 1901, стр. 550—551.

³ Григор Магистр, там же, стр. 159.

⁴ Там же.

стаивали народный дух раннего христианства. Понятно, что подобное проявление учения тондракийцев также должно было находиться в оппозиции с официальной церковью, вызывая на себя ее гнев и нападки.

Теперь мы можем констатировать тот факт, что действительно тондракийское учение не являлось целостным, однородным мировоззрением, что в нем были различные течения, хотя существовало и то общее, что определяло самую сущность всей идеологии этой революционной оппозиции. Мы имеем в виду антицерковный и антифеодальный характер учения тондракийцев во всех его проявлениях, их ожесточенную борьбу против социальной, санкционированной церковью, несправедливости, борьбу за земные интересы трудового народа.

Тондракийцы отрицали важнейшие догматы церкви, такие как «страшный суд» и «наказание — возмездие», «вечную деву-богородицу» и пр. Они подвергли жестокой критике Библию, особенно Ветхий Завет¹, считая, что все это «придумано для обмана народа», «обман со стороны христианства»². Это было настолько существенно, что христианская догматика как система вероучения теряла право на дальнейшее существование. Тондракийцы вслед за павликианами боролись против культовых обрядов церкви, в том числе против креста, крещения и т. д.³ Они, как и павликиане, являлись иконоборцами⁴, ставили вопрос о том, что бог не

¹ Об этом утверждают все источники. Так, Степанос Таронский свидетельствует, что глава тондракийцев Смбат был: «Հակոբակ ամենայն բրիտանիական կարգաց», *Պատմութիւն տիեզերական*, СПб, 1885, стр. 160; Григор Магистр пишет: «զի ոչ եթէ ի մինն միայն մեղանշին կամ չեղիտա, բայց ի բոլոր օրինադրութիւնս իրեանց ամենին արտաքոյ են հին և նոր օրինաց» (стр. 160) и дальше Гр. Магистр продолжает: «ոչ հաւատան բնաւին ոչ հնոյ կտակարանաց և ոչ նորոյս» (стр. 170); то же самое утверждают Гр. Нарекаци, Аристаке Ластивертци и др.

² См. Григор Магистр, там же, стр. 154, 157.

³ См. Григор Магистр, там же, Гр. Нарекаци, см. «Գիրք թղթաց», стр. 498—499; Аристаке Ластивертци, стр. 162.

⁴ Григор Магистр пишет: *Բազմաց մօլորեալ ի սնտի մտածութեան իրեանց լածման բազմազնն ի խորհուրդս իրեանց, կտակածանս բն-*

может быть представлен ни чувственно, ни рационально и, как таковой, он не может быть изображен. Сохранилось изречение тондракийцев: «Мы поклонники не материн, а бога»¹, где под понятием материн подразумевается церковь, которая в глазах тондракийцев являлась лишь материальным сооружением человека². По существу же это было не что иное, как отрицание самой церкви. Отсюда утверждение, что человек достигает блаженства независимо от церкви, что блаженство может быть только земное, оно в руках самого человека. Тондракийцы, наконец, признавали не божественную, а только человеческую природу Христа, почитали его как человека. И как бы подчеркивая именно это, главу общины своей ереси тондракийцы называли Христом³.

Из того позитивного, что проповедовали тондракийцы, подрывающей устои общества была идея равенства людей; конечно, равенство не перед богом или в потустороннем мире, а в отношении реально-земных благ — равенство на жизнь и на труд. Провозглашаемое тондракийцами равенство между людьми означало равенство мужчины и женщины⁴, равенство по происхождению, социальное равенство. Относительно последнего мы знаем достоверно только одно: тондракийцы совершенно отрицали социальную иерархию, всякую сословную и экономическую привилегию господствующих классов. Больше того, мы допускаем мысль, что тондракийцы являлись поборниками равенства также в отношении права собственности на средства производства. Ведь их принцип имущественного равенства не мог не означать равенства на право пользования землей, водой и всеми необходимыми средствами производства.

Тондракийцы не только проповедовали определенную систему воззрений, но также старались осуществить свои

ընտել կարկանտն զբարանութեամբ, կռապաշտութիւն զմերս պաշտօն համարելով իբր իթէ պատուական զնշան խաչին և զպատկերս սրբոցն» (стр. 168).

¹ См. Григор Магистр, там же, стр. 157.

² «Святая церковь не та, что строится из камня и из известня, а мы — люди», см. Н. Марр, Ани, М.—Л., стр. 31.

³ См. Гр. Нарекаци, *Գիրք թղթաց*.

⁴ «Եւ ոչ խորութիւնք տանց և կանանց և ոչ քնտանեաց» (Григор Магистр, стр. 160).

идеи на практике. На основании своего учения они делали прямое практическое заключение, а именно: не платить никаких налогов, отказаться от всякого рода повинностей в пользу церкви или светского феодала, презирать законы и правосудие господствующих. На этой почве у них были столкновения, доходившие до вооруженного восстания.

Даже весьма пристрастные источники, приверженцы господствующих классов, вынуждены признать, что в то время армянское общество «было разделено на две части»¹ и что к этому движению примыкали даже мелкие князья и связанное с народом мелкое духовенство. Тондракийское движение в Армении было самым массовым движением трудящихся в стране. О широком демократическом характере этого движения свидетельствует также участие в нем женщин, и не только из низших слоев общества, но также из княжеских родов — факт, который вызвал особую злобу и нападки на них со стороны ревнителей правоверного христианства.

У Аристакаса Ластивертци, современника тондракийского движения и ярого его противника, имеется горькое признание, что идеи тондракийцев «пожирают человека, подобно болезни рака, и как трудно лечить болезнь эту, также едва ли возможно исцеление людей, одержимых идеями тондракийцев»².

Мировоззренческая концепция тондракийцев по сравнению с учением павликиан была шагом вперед; она представляла собой новое качество в истории развития философской мысли трудового народа, который больше осознал задачи и цели своей борьбы. Иначе и не могло быть, ибо исторические условия тондракийского движения были иного характера, уже более развиты для победы над феодальной системой эксплуатации. Именно наличие объективных предпосылок к победе над феодализмом обуславливало новое качество теории и практики революционной оппозиции в Армении.

¹ Аристакас Ластивертци, стр. 148.

² Там же, стр. 144.

Развитие философской мысли трудового народа периода расцвета феодализма в Армении сказалось наиболее полно в мировоззренческих основах героического армянского эпоса «Давид Сасунский», являющегося плодом народного творчества ряда поколений.

Героические эпосы возникали на различных ступенях общественного развития. Гомеровский эпос возник в пору, когда наблюдались «в греческом общественном строе героической эпохи еще в полной силе древняя родовая организация, но, вместе с тем, и начало ее разрушения»¹; французский эпос «Песня о Роланде» (начало XII в.) возник, когда сформировалось феодальное общество; армянский же эпос «Давид Сасунский» — продукт эпохи X—XIII вв., расцвета феодальных отношений в Армении, когда совершилась «первая решительная битва против феодализма».

Отсюда понятно, почему эпосы различных времен и народов должны были нести принципиальные различия в системах взглядов, идейной направленности, социально-классовой значимости. Так, на основе мифологии, этого, по выражению К. Маркса, арсенала и почвы греческого художественного творчества², оформился гомеровский эпос, герои которого, наделенные вполне реальными человеческими чертами, утверждали идеал военной доблести («Илиада»), идеал хитрости, ловкости, изворотливости («Одиссея») — качества, необходимые греческим колонистам на островах и в городах Малой Азии и восточного побережья Средиземноморья. На основе же исторических событий, связанных с деятельностью Карла Великого, его племянника графа Роланда и подобных им представителей высшей феодальной среды, возник во Франции рыцарский эпос, герои которого сражались с иноверцами во имя торжества идей крестовых походов, боролись за национально-религиозный идеал и за идею патриотизма в феодально-аристократическом, классово-ограниченном понимании.

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 86.

² См. К. Маркс, К критике политической экономии, Введение, М., 1931, стр. 80—81.

Во всеобщей истории литературы совсем иное явление эпос «Давид Сасунский». Армянский эпос, возникший на совершенно другой почве, имеет другое содержание, иную социально-классовую значимость.

Исторической основой «Давида Сасунского», как это показывает анализ его содержания, являлась крайне обостренная социально-классовая борьба трудящихся против феодальной эксплуатации. В эпосе отразились не только вооруженные крестьянские выступления X—XI вв., но также историческая обстановка после их подавления, когда народ был вынужден запереть своего героя в скалу в ожидании лучшего дня для борьбы со «злым миром».

Мгер, герой эпоса — «вот кто истинный был отец бедняков»¹, и не только Мгер, но и все остальные положительные герои выражали идеи и мысли угнетенного и эксплуатируемого народа. Эпос «Давид Сасунский» создан именно на основе классовой борьбы против феодального порабощения, на почве тех чаяний народа, гуманизма и жизнеутверждающего начала, которые нашли в этом народном творении наивысшее свое обобщение.

Для армянского эпоса это главное, но его возникновение имеет в истории Армении еще другое основание. Это — самоотверженная борьба армянского народа против иноземных завоевателей, начиная от халифов Багдада до Саладина Египта, которая нашла яркое отражение в эпосе. И если для этой борьбы с чужеземными завоевателями знаменателен патриотизм «Давида Сасунского», то он выражает также мировоззрение народа. Ниже мы покажем, что патриотизм армянского эпоса принципиально отличается от патриотизма феодальной верхушки «Роланда» или «Нибелунгов».

Имеется еще другая сторона вопроса.

В армянском эпосе, кроме эпического повествования, присутствуют драматические и юмористические жанры, содержатся лирические и песенные мотивы, органически слитые в одно целое. «Давид Сасунский», будучи комплексом

¹ «Давид Сасунский», М., 1939, стр. 222.

различных форм художественного творчества, имеет стройную архитектонику, построен на четком и целенаправленном сюжете. Однако наличие такого рода сочетания жанров в «Давиде Сасунском» ничего общего не имеет с понятием «первобытного синкретизма» А. Веселовского в отношении «Роланда», «Нибелунгов» и других эпосов. Дело в том, что «первобытный синкретизм» был присущ только начальной, еще неотпочкованной стадии художественного творчества, а между тем эпос, лирика, драма, каждый из этих жанров в отдельности, ко времени появления эпоса «Давид Сасунский» уже насчитывали в Армении многовековую историю существования. Следовательно, «Давид Сасунский», как творчество армянского народа, является продуктом не начальной, а уже более высокой стадии его духовного развития.

Для мировоззренческих основ армянского эпоса «Давид Сасунский» характерно возмущение и протест против действий бога. Так, Мгер Младший, герой эпоса, открыто выступает против бога, вызывает его на бой и сражается с ним.

«...Мгер к богу воззвал:
— Или вступи со мною в бой,
Иль душу мою возьми.
Бог выслал семь ангелов на конях
Сражаться с Мгером.
С полудня до сумрака бились они...»¹.

Борьба Мгера с богом в народном воображении мыслится наивно-реально, с реальными человеческими чертами и людскими отношениями, как нечто данное в непосредственно чувственном восприятии.

Наивный реализм эпоса проявляется не только в вопросе борьбы человека с богом. В армянском эпосе вся система отношений человека к внешнему миру и восприятие этого мира базируются на этом мировоззренческом начале. Наивный реализм — это материализм в начальной стадии его раз-

¹ «Давид Сасунский», стр. 373.

вития, когда единственно достоверным становится ощущение непосредственного, чувственно конкретного. Этот реализм, будучи стихийно материалистическим мироощущением, не поднимается до высот теоретико-познавательных категорий, делая своим исходным началом непосредственно и правдиво воспринятое отношение человека к человеку и естественной его среде.

Именно наивный реализм армянского эпоса свое самое яркое выражение получил в вопросе материального начала всесущего — этой основной мировоззренческой проблеме эпоса. В этом аспекте так называемый «водный Антей»¹ армянского эпоса является блестящим тому доказательством.

Вода, как материальная стихия, в народном представлении являлась источником жизни, силы и могущества. Так, первые герои эпоса — Санасар и Багдасар — были зачаты из воды:

«И в ключ бессмертных сил она
Погружает ладонь,
Хлебнула горсточку воды,
Еще полгорсточки,
Вода ушла.
И зачала она от двух горстей воды...»².

В силу воздействия воды, эти герои возмужали, окрепли, стали сильными и отважными. Больше того, животворящая вода дала начало поколениям Санасара и его сына, внука, правнука — основным героям эпоса, таким же сильным и могучим, каким являлся Санасар:

¹ Акад. И. Орбели, ссылаясь на идею К. Тревер о «водном Антее», пишет: «В условиях жизни, богатой водою, но бедной пашнями Эллады, Антей получает свою мощь от земли, в условиях же жизни Армении, благосостояние которой всецело зависит от орошения, источником силы Санасара является вода». См. И. Орбели, Армянский народный героический эпос, предисловие к «Давиду Сасунскому», М., 1939, стр. XXII.

² «Давид Сасунский», стр. 11.

¹³ История армянской философии

«Всесильных то вода.
 Кто, выпьет воды у истока ее,
 Тот станет силен...
 И сын его будет силен.
 И сын ему сильного внука родит...
 И внук будет сильных иметь сыновей»¹.

Все это крайне наивно, но вместе с тем предельно ясно, что именно вода, эта материальная стихия, а не что-нибудь сверхъестественное, принимается за источник жизни, силы и могущества.

В эпосе акцентируется идея героической борьбы народа против своих врагов, против господствующих классов и созданного ими злого мира. Антифеодальная борьба в эпосе о Давиде Сасунском выражается в достаточно открытой форме. Именно здесь особенно чувствуется рост самосознания трудового народа, его уверенность в победе над врагами.

Борьба народа против феодалов отражена в эпосе двояко: как борьба с миром зла, воплощенного в мифических образах, и как борьба с классом эксплуататоров, с отдельными его представителями в прямом и непосредственном их значении.

Борьба против социального зла представляется как борьба за жизнь и свободу, за хлеб и воду. Своих классовых врагов народ изображал в виде Вишапа — мифического чудовища, который запрудил воду, чтобы взимать у народа за нее дань; хищного льва, который заграждает пути торговли, задерживая хлеб для людей; наконец, в виде черного быка — исчадия болота и тьмы, дэвов, этих злых духов, своих и чужеземных властителей.

Герои народа вступают в бой с Вишапом, совершают героические подвиги на благо человека, доставая для него нечто дороже огня Прометея — воду², убивают льва, чтобы

¹ «Давид Сасунский», стр. 28.

² ...«Тут вода была и зелень,
 Город был Зеленым назван
 И теперь на горе находится ключ,
 Да только к истоку его

было обилие хлеба для человека¹; аналогичное выражает и сражение с быком², с дэвами³ и т. д. Все это являлось отра-

Вишап подошел.
 Ключ запрудил.
 Не дает воде к городу течь.
 Мы боимся его, мы не смеем туда за водою ходить.
 И в неделю раз мы на корм ему девушку отдаем.
 Чтоб за это воды хоть немного давал»...

Когда же под ударами Багдасара и Санасара «Вишап окровавленный повернулся и сдох»,

«Открылся потока исток.
 И родник потек, — все бы тек и тек.
 Люди шли за водой
 И вдоволь каждый братъ ее мог»
 («Давид Сасунский», стр. 94—97).

¹ «...«Мы не пашем в Сасуне земли никогда,
 Мы разводим на пастбищах козын стада;
 А хлеб нам возили Шам и Алеп.
 Но отрезал дороги огромный лев,
 Пешим и конным пути преградил.
 Ни проехать к нам, ни пройти.
 Боязно стало ходить купцам
 Из Шама к нам, из Сасуна в Шам.
 Вот и пала дороговизна на мир».

Мгер вступает в единоборство со львом, чтобы открыть путь народу к хлебу:

«Сцепились Мгер и Лев.
 Льва за верхнюю челюсть одной рукой,
 За нижнюю — другой
 Мгер ухватил, пополам разорвал.
 На две части льва разорвал» (там же, стр. 122—123).

² ...«Мгер вскочил на Джалали
 И к черной горе поскакал.
 Увидел он болото на горе,
 А из болота черный бык
 Навстречу ему идет.
 Едва быка завидел Мгер,
 Молитву прошептал, меч-молнию занес
 И распорол живот быку
 Убил...» (там же, стр. 131).

³ ...«До Хлата весть дошла, что дэв убит.
 Обрадовался там народ.
 И Мгера он приветствовать пришел

жением в народном творчестве исторических событий, которые в то время происходили в Армении — крестьянской войны против феодального порабощения, долгой борьбы народа против чужеземных завоевателей.

Трудовой народ в своем творчестве в лице героев эпоса «Давида Сасунского» выступает против феодалов-царей и князей также без иносказаний, не прибегая к мифическим образам. Такова борьба Давида против феодальной привилегии, когда он разрушает стены заповедника¹; таково вступление героев в борьбу с отечественными и чужеземными поработителями — царями, князьями и им подобными; такова защита бедных людей: земледельцев, пастухов и т. д. от попов и феодальных хозяев или же помощь Давида пахарям своим личным трудом.

Вооруженное восстание крестьян и выступление антифеодальной тондракийской ереси относятся к первому периоду истории Анийской Армении (X—XI вв.). Этот общий подъем антифеодальной борьбы народных масс нашел свое художественное отображение в эпосе «Давид Сасунский». Однако нам хочется отметить еще то, что во второй период истории Анийской Армении (XII—XIII вв.), когда крестьянские войны и движение тондракийцев потерпели поражение, наступил упадок «революционной оппозиции» средневековья. Именно это новое положение вещей нашло свое отражение в последней части народного эпоса. Мы имеем в виду заключение бессмертного Мгера — героя эпоса — в скалу до нового штурма феодальной твердыни, до тех пор, пока не наступит его час.

И в гости в город свой повел.
Оттуда дэвы роем поднялись,—
Хотели Мгера в город не пустить.
Но выхватил он молнию-меч,
На дэвов кинулся, всех перебил
И город Хлат он их освободил» (там же, стр. 133).

Дальше в главе «Давид-пастух» рассказывается, как дэвы ограбили трудовой народ, захватили много богатств и как Давид их убивает и все награбленное ими добро возвращает народу.

¹ См. «Давид Сасунский», стр. 225.

Итак, в борьбе с феодальным миром трудовой народ потерпел поражение: «Холодным снегом Сасун покрыт»¹, и торжествует снова зло: «Мир полон зла», «земля лжива», она не держит Мгера — героя народа, расступается под ногами его коня. И Мгер понял, что ему «на этом свете — не жить».

«Ударил Мгер в скалу мечом,
Пополам раскололась скала.
Мгер и конь Джалали в скалу ушли,
Скала замкнулась, срослась»².

Это было художественное обобщение поражения народа в открытой войне со своими классовыми врагами. Однако народ не считал свое поражение конечным, — он вновь поднимется, призовет к борьбе своего героя Мгера, бессмертия которого выражало бессмертие народа, его неукротимое стремление к борьбе и победе. Мгер еще выйдет из скалы, «совершая сорокадневный путь за час», выйдет, «когда разрушится мир и воздвигнется вновь, когда будет пшеница, как лесной орех, как шиповника ягода будет ячмень»³.

В Анийской Армении на той ступени развития феодального общества, когда в его недрах созревали предпосылки к переходу в буржуазное общество, борьба трудящихся была направлена к уничтожению феодального строя, к упразднению общества гнета и эксплуатации трудового народа. Но на каких началах должна быть построена система отношений людей после победы над феодализмом, какая конструктивная система идей нового общественного строя предполагалась со стороны представителей трудового народа — это вопрос, ответ на который не последует, или почти не последует, ибо об этом мы знаем очень мало и не достаточно определенно.

Известно только то, что трудовой народ выступал против насилия и порабощения, против неравенства и несправедливости, что народ в своем творчестве отразил свои мечты

¹ «Давид Сасунский», стр. 372.

² Там же, стр. 373.

³ Там же, стр. 374.

и чаяния о раскрепощении и свободе мирного труда, о социальном и имущественном равенстве.

Под раскрепощением человека понималось его высвобождение от зависимых отношений, от политических и экономических уз феодального строя. В идеологии трудового народа раскрепощенный человек мыслится без феодальной государственной власти; больше того, в этом творчестве не чувствуется необходимости вообще власти одной части общества над другой. В идеальном царстве народа не представлялось никаких особых прав для той или иной группы людей, никаких привилегий ни в чем, ни для кого. Отсюда явствует, что общество в народном представлении не должно было иметь социального расслоения, то есть ни господствующих, ни подчиненных. В этом идеальном обществе не признается никаких налогов и податей¹, условий возможности захвата имущества, земли или воды у трудового люда, и, наоборот, утверждается равенство, всеобщая трудовая жизнь и защита от посягательств внешних и внутренних врагов народа.

Обобщая вопрос, мы приходим к мысли о том, что в «Давиде Сасунском» имеются такие идеи, которые могли бы возникнуть в те времена в идеологии трудового народа, имеются идеи, направленные против феодализма и мира его идей больше, чем позитивные начала, направленные к созиданию нового общественного строя. В «Давиде Сасунском» на самом деле проводится очень последовательно идея защиты интересов народа; вот почему, когда герою эпоса, борцу за народное благо, приходилось выбирать между личными и народными интересами, то предпочтение отдавалось последним². Эта подлинная народность проявляется и

¹ ...«И молвили многие...
Да, ей богу, пойдем мы в этот Сасун,
Где живут удалыцы Санасар, Багдасар,
Налогов они, податей не берут,
И не будет никто трогать наше добро»
(«Давид Сасунский», стр. 62).

² ...«Багдасар молвил брату:—Скажи,
Что начать нам, крепость взводить,

в том, что воспеваётся любовь к труду¹, выражается презрение ко всем лодырям и тем, кто богатеет за счет чужого труда.

Однако стремление народа к свободному мирному труду в те времена было неосуществимо. Народ не раз поднимался против феодальной эксплуатации, но еще далеко не созрели необходимые условия для победы, и потому в конечном счете он всегда терпел поражение. Несмотря на это, народ никогда не оставляет заветной своей мечты — свободно, мирно трудиться. И борьба продолжалась; она не теряла своей социально-классовой сущности и тогда, когда на страну нападали алчные к плодам чужого труда захватчики из внешних стран. Все это обуславливало глубокий патриотизм трудового народа, который зиждется именно на этой социально-классовой основе.

Иль взводить дома?

Санасар отвечал:

Сперва дома устроим для них,

Достроим крепость свою потом,

Кров иметь над головой

Бедный должен в летний зной!

И начинают с домов».

(там же, стр. 38).

...«И видит девушка Цовинар мир светлый, видит солнце
И свой у каждого есть труд,
С поливкой — там, со стадом — тут,
И люди пашут и поют.
Замлела девушка и молвила:— Эй-вах,
Такой красивый мир не видала и в снах».

И дальше:

«Ован-Горлап ввечеру воротился домой, сказал:

— Давид, солнце мое,

Не пойдешь ли ты в пастухи?

Ведь обеднели мы,

Получим проса мерки две—и сыты.

Давид ему:—Дядюшка, отчего же не пойти?

Не могу я лодырем жить...

Сделай милость, просьбу мою уважь,

На работу меня поставь».

(там же, стр. 194).

Если сущность и характер патриотизма при каждом его проявлении нельзя понять вне системы внутренних и внешних отношений страны, вне единства этих двух понятий, если каждому антагонистическому обществу присуще определенное социально-классовое содержание патриотизма и тем самым исключается отделение, тем более противопоставление, внешнего и внутреннего в аспекте понятия одного определенного класса, то само собою разумеется, что патриотизм как таковой может иметь не общенациональный, а только классовый характер. Отсюда явствует, почему следует строго различать патриотизм народа от патриотизма господствующих классов феодальной верхушки. Разумеется, по содержанию эти два различные понятия патриотизма не только не совпадают, но и являются противоположностями. И хотя между ними имеются также некоторые общие черты, однако эта общность — лишь внешнее совпадение, далеко не выражающее сущности предмета.

Патриотизм господствующих классов феодального общества заключается в защите родины, что означает защиту феодальных устоев от внутренних и внешних врагов; это — основное, но есть еще другое, а именно: стремление распространить свою систему экономического, политического и духовного порабощения за пределы страны, иначе говоря, применить феодальную эксплуатацию в отношении всех завоеванных стран и народов. Патриотизм такого рода не мог не вызывать противодействия со стороны народных масс внутри страны и всех слоев общества завоеванных стран, именно всех слоев, потому что господствующие классы стремятся вернуть свою монополию на эксплуатацию трудящихся, угнетенные же — освободиться от двойного — отечественного и чужеземного ига.

Патриотизм угнетенных и эксплуатируемых классов феодального общества — нечто другое; он заключается в борьбе за раскрепощение родины от внутренних и внешних поработителей. Это — основное, но есть еще другое, а именно: дружба и единение с угнетенными и эксплуатируемыми классами других стран в борьбе с общими — отечественными и чужеземными поработителями. Такой патриотизм не может

не вызвать сочувствия и поддержки со стороны трудящихся всех стран, с одной стороны, и злобы и ненависти у своих и иноземных угнетателей, стремящихся сохранить экономическое, политическое и духовное господство феодального класса — с другой.

Блестящее подтверждение такого понимания патриотизма дает народный эпос «Давид Сасунский».

В то время как духовные и светские князья, армянские и чужеземные, жаждут господства над своими и иными народами¹, хотят захватить блага, созданные их трудом, представители народа, наоборот, борются против эксплуатации труда своего и чужого народа.

В «Давиде Сасунском» совсем не чувствуется ни ненависти, ни вражды, уже не говоря о презрении к другим народам. Эпосу совершенно чуждо даже малейшее проявление национального чванства или высокомерия к враждующим с армянами иноземцам. То же самое можно сказать о других народах по отношению к армянскому; следовательно, в народном представлении враждуют между собою не народы, а феодалы — цари и князья с этими народами. И потому герои эпоса всю ярость направляют на своих общих угнетателей. Достаточно указать, что самые главные противоборствующие стороны в эпосе — Давид и Мера-Мелик Младший — два брата по отцу. Это означает, что основанием для вражды служит не различие крови, не вера, не национальная принадлежность, а жажда господства над людьми и над всеми народами, которая была у Мсырского царя Мелика.

Следовательно, Давид борется с Меликом потому, что Мелик — тиран и деспот, злостный угнетатель народов; в этом суть патриотизма трудового человека. Такое же понимание патриотизма присуще арабскому простому народу. Так, в эпосе обращение старика-араба к Давиду — это голос «обездоленных людей», которых «Мелик насильно на войну пригнал». «Мы, — говорит Давиду старик-араб, — не враги тебе! Твой враг — Мелик, иди и с ним вой!.. Коль ты

¹ Армянские «вардапеты и князья сказали (Мгеру)... Разве мы не хотим, чтоб весь мир был твоим? Иди и бери (Мсыр), готовое место зачем не занять?» (там же, стр. 140-141).

убьешь Мелика, Давид, молиться будут за тебя бойцы. Они домой уйдут, где ждут их дети и отцы»¹. Призыв к армянам убить арабского царя Мелика находит у армянского народа в лице Давида полное понимание: «Тогда Давид убийство прекратил и молвил: — Ну, старик, хорошее слово ты мне сказал, — исполняю слово твое!»².

В эпосе это не единственный случай помощи угнетенным народам; Давид поступает таким же образом, когда убивает Пап-Френка и его знатных князей, поставив на их место людей из народа³; так делает и Мгер Младший, когда, убив людоедку, освобождает страну, не желая быть там ни царем, ни хозяином⁴.

Таким образом, эпос «Давид Сасунский» призывает народы не воевать друг против друга, а бороться с общими для них врагами-поработителями и угнетателями. Это и есть отличительная черта народного патриотизма — основы дружбы между народами.

При таком истолковании патриотизма в эпосе понятно, почему народному представителю должны быть чужды захват чужих территорий, имущества или военной добычи в любой форме, утверждение власти над другими или взимание дани с побежденных. Так, после боя с Меликом, Давид обращается к армии Мелика:

«Вам всем дарую волю я!
Идите все туда, откуда вы пришли,
Идите по домам, живите, как вы жили,
И дани с вас не нужно мне!»⁵.

Давид и Кери-Торос отказываются и от военной добычи: «Что ж за добычу они везли? Ничего они не везли!»⁶.

¹ «Давид Сасунский», стр. 278 — 279.

² Там же.

³ ...«Но погнался за ним (Пап-Френком) Давид, схватил на месте убил... Он знатных всех заколол, вместо них простых назначил, сказал: — «Доколь вы живы, — не знайте войны! Лишь станет туго вам, пришлите мне письмо, и я приеду к вам» (там же, стр. 326).

⁴ См. там же, стр. 368—369.

⁵ Там же, стр. 292.

⁶ Там же, стр. 293.

Разве только уши Мелика — обещанный подарок трусу Верго.

Все это шло вразрез с господствующей идеологией, оспаривало и отрицало ее истинность. Это было не что иное, как отражение социально-классовой борьбы трудового народа со своими угнетателями, проявление противоречий между растущим новым и старым, все еще сильным миром.

Под таким углом зрения следует рассматривать социально-классовое содержание борьбы светского начала в восприятии природы, реальной действительности, с религиозным мироощущением, с презрением к природе, догматикой христианских мифов. Именно в таком аспекте следует рассматривать открытие человека и его индивидуального мира, познание реального, жизнеутверждающего начала.

Основным стержнем, на котором держится понятие индивидуальности человека, является реализм, под которым представляется метод воспроизведения действительности в ее объективных чертах. Реализм в отображении человека со всем его духовным миром и отношением к окружающей среде не мог не привести к такому философскому обобщению действительности, которое в конечном итоге не было бы направлено против религии и церкви; в этом и сказывается антифеодальный характер метода реализма.

Примером реализма в армянской светской литературе средневековья может служить именно эпос «Давид Сасунский». Здесь налицо простота и непосредственность человеческих отношений, объективность восприятия земного мира, естественной и человеческой среды. Действия героев эпоса строятся на конкретно-реальных явлениях, всегда доступных для понимания, убедительных в своих выражениях. То же самое можно сказать относительно стоящих перед героями эпоса целей и задач — всегда конкретно-определенных, всегда осуществимых по своим возможностям. Герои эпоса — это живые люди, одаренные богатым духовным миром: они глубоко человечны, оптимистичны, уверены в своих действиях в борьбе за счастье трудового народа.

Реализмом пронизан весь эпос. И если это эпическое народное творение изобилует событиями и явлениями, доведенными до гиперболических размеров, то это совсем не снижает качества его реализма. Гипербола всегда имеет под собою реальную основу: больше того, фантастическое преломление в эпосе отдельных сторон реальной действительности есть не что иное, как своеобразное подчеркивание этой действительности, выражение желания отметить ее значимость в особенно рельефной и легко воспринимаемой форме.

Мы изложили мировоззренческие основы великого эпоса «Давид Сасунский»; сама собой разумеется, что система его воззрений, независимо от того, в какой литературной форме она проявлялась, входит в золотой фонд истории философской мысли армянского народа.

Господствующая феодально-клерикальная идеология выступала в социально-политических вопросах в защиту основ феодального правопорядка, отстаивая его против тех, которые осмеливаются думать или действовать наперекор феодальной действительности. Именно против подобных дерзких и ропшущих людей из среды народа направлены следующие слова одного из представителей реакционно-феодальной идеологии, Вардана Айгекского: «Всякий, кто мятежен, любит мятежи и подстрекает людей к смуте и борьбе, является исчадием сатаны, ибо неиссякаемо благо мира»¹. Отсюда вытекает, что возникали смуты, были и «подстрекатели» к мятежам, поднимавшие на борьбу трудовых людей города и деревни. Эти «исчадия сатаны» уверяли, что нет загробной жизни, следовательно нет и наказания — возмездия. «В последнее время, — пишет Вардан, — начали появляться предтечи окаянного змея — антихриста, которые говорят, что нет возмездия за грехи, что нет воскресения из мертвых или ада»². «Антихристы», по мнению церкви, являются причиной всякого рода зла, и потому они должны быть истреблены. Церковь и ее идеологи учили, чтобы низшие подчинялись высшим, ибо таков порядок, установленный богом;

¹ Матенадаран, рукопись № 8356, стр. 136-6.

² Там же, стр. 105.

думать иначе — означало стать мятежником, нарушителем общественного порядка.

Итак, идеология господствующих классов защищала социальные основы феодального общества, проповедовала его незыблемость, освящала порядок подчинения низшего высшему.

Почти во всех видах литературных памятников народного творчества с достаточной ясностью обрисованы отношения, существовавшие между феодалами и трудовым народом, и та классовая борьба, которая происходила между этими двумя антагонистическими группами общества.

Классовая борьба трудового народа с наибольшей заостренностью выражается в общественно-политических его взглядах, проявленных в притчах и новеллах, которые созданы самим народом. Здесь содержится критика феодального общества, социального и имущественного неравенства, несправедливости духовных и светских властителей, насилия одних над другими, вскрываются все язвы и пороки феодальной системы. В этом творчестве отражены стремления и чаяния народа, его созидательный труд, направленный в какой-то мере на преобразование общества.

В армянских притчах и новеллах раскрывается существующая в обществе эксплуатация человека человеком, которая сказывается на присвоении одними труда, выжатого из пота и крови других. В творчестве народа со всей резкостью подчеркивается насилие эксплуататоров, ненасытная их жажда к беспредельному накоплению богатств.

Так, в новелле «Десять купцов, изображающих человечество» в форме аллегории — «пиявки, любящей мрак, которая всасывает в себя греховный гной и не насыщается»... — изображен мир эксплуатации. «Вот море воды... все реки мира втекают в него, но оно не наполняется и не говорит: «довольно», а напротив, рассылает по всему миру наемных вестников, чтобы собрали они в горах и ущельях последнюю каплю воды, где бы ее ни нашли, и принесли ему; таким образом, оно иссушает весь мир, а само не насыщается»¹.

¹ Н. Я. Марр, Сборник притч Вардана, ч. III, СПб, 1894, стр. 69.

Трудовой народ, проявляя новую, высшую форму классового самосознания, утверждает, что «есть на свете люди, которые постоянно работают и трудятся, как пчелы, а цари, князья и все другие кормятся их трудом, потом же идут в церковь благословлять бога...»¹.

Чудовищное неравенство и несправедливость в обществе, насилие и социальный гнет отражаются в народном творчестве с предельной ясностью: «Одни трудятся, как волю, а другие постоянно ездят верхом и опустошают страну...»². «Бедняки страдают от своей бедности и просят у бога имущества и достатка, а цари и деспоты отбирают и грабят у них и то, что у них есть...»³. «Богачи сосут мозг народа, и часто случается, что бедняк от гнетущих его бедствий умирает»⁴.

Мнение о том, что светские и духовные владыки общества якобы помогают бедным или защищают народ, является чистым обманом. Именно такова мораль притчи «Пташка и аист»: «Царь и князья не могут помочь народу и защитить его от врагов, но все же требуют от бедных как можно больше подати, а сами предаются неге. Равным образом поступают и духовные пастыри: не заботятся о пастве и не пекутся о больных и прокаженных грехами, а закалывают тучных и жиреют от тука»⁵. Таким образом, за господствующим классом не признается никакой общественно-полезной функции: царь, князья, духовные пастыри — одни лишь паразиты на теле трудового народа.

Трудовой народ в своем творчестве не только указывает на социально-классовое различие феодального общества, на существующее противоречие между антагонистическими классами, но также на непримиримость этих двух лагерей, на неизбежность борьбы между ними. «Трудно создать любовь и мир среди тех,—заключает притча из сборника Вардана Айгекского,—у которых сердце с самого

же начала ожесточилось от вражды и ненависти... человека к человеку, как это видим в отношениях богатых и бедных»¹.

Непримиримость борьбы между бедными и богатыми нашла свое отражение в памятниках культуры народа в различных формах, начиная от пассивного сопротивления трудящихся до открытой их вражды к господствующим классам.

Одна из форм социально-классовой борьбы в идеологии трудового народа сказалась в проявлении безразличия народных масс к церкви и ко всему тому, что она проповедует². Но не менее часто проявлялись активные формы борьбы с религией и церковью; в таких притчах и новеллах народ высмеивает даже самого бога³. Берется под сомнение

¹ Н. Я. Марр, Сборник притч Вардана, стр. 41—42.

² Вот пример такого равнодушия народа к церкви: «Жил один старик, очень болезненный, и имел он осла. Ходить в церковь старик не мог, так как был он стар и хил. Однажды поднялся он и, сев на осла, приехал в церковь молиться; привязал осла у дверей церкви, вошел внутрь и, обнажив голову, стал молиться, говоря: «Отче наш, иже еси на небесах, да святится имя (как бы не отвязался осел и не ушел!), да придет царствие (не увел бы кто-либо осла и не ушел!), да будет воля твоя, яко на небеси и на земли (и некому сторожить осла!), хлеб наш насущный дайждь нам днесь (интересно знать, на осле ли поклада или нет), остави нам долги наши, яко же и мы оставим (и сядо ведь новое—недавно только я купил: как бы не стащили!) и не введи нас во искушение, но избави (удила также заново отделаны, цепь нетронутая, и осел только что подкован мною). Яко твое есть царство и сила и слава во веки (пойду—найду ли, однако, осла или нет?)». См. Н. Я. Марр, Сборник притч Вардана, т. I, стр. 244—245.

В качестве примера безразличия народа к церкви и религии можно привести еще следующее изложение Мх. Гоша: «В день пасхи народ собрался причащаться; силой привели в церковь пастуха на причащение. Пастух, поняв, для чего его привели, сказал: «Это не обед, чтоб есть и не приглашение в гости» и покинул церковь без причащения». См. Мхитар Гош, *Умшһһր*, стр. 124.

³ Вдова имела корову, а пасынок ее имел осла. Пасынок воровал у коровы и отдавал ослу. Вдова молилась богу, чтобы осел подошел, а подошла корова. Вдова заплакала и говорит: «Горе мне, моя молитва обрушилась против меня, о бог, разве ты не мог различить осла от коровы?» (см. Н. Я. Марр, Сборник притч Вардана, стр. 107). Эта притча имеет еще заключительные строки религиозно-назидательного значения, которые, как нам кажется, являются последующей припиской.

¹ Н. Я. Марр, Сборник притч Вардана, ч. II, стр. 151.

² Там же, стр. 152.

³ Там же, стр. 196.

⁴ Там же, стр. 192.

⁵ Там же, стр. 198.

его справедливость, правдивость созданного им порядка вещей¹; наконец, народ прсклинает храм, обитель бога.

Относительно же служителей культа — духовных феодалов — памятники народного творчества дают обильный обличительный материал. Народ в своей идеологической борьбе срывает маску с благочестивых пастырей, показывает их лживость, когда они проповедуют одно, а делают другое²; корыстолюбие, когда «отлучают от церкви прелюбодеев и тому подобных и потом за взятки снова их принимают»³; прямое воровство⁴ и насилие⁵, стремление к наживе и ко

1 «Тот — царь и имеет несметные сокровища, а этот — нищий и умирает от голода. Тот стар и все же живет, а этот умирает младенцем или в утробе матери; тот прекрасен лицом, этот безобразен; тот грешен, но имеет много имущества, этот же человек — праведник, но нуждается в одежде и пище, и другие несовместимые, друг другу противоречащие дела сотворил ты, боже, после всех этих зол угрожаешь нам адом» (Матенадаран, рукопись № 8356, стр. 99-б).

2 «В церковь входит усталый бедняк. Его лохмотья промокли под дождем, и он весь дрожит от холода и голода. Появляется священник: начинает службу и читает евангелие: «Был я гол — вы одели меня, был голоден — накормили меня, томился жаждой — напоили меня». Услышав это, бедняк радуется: «Это обо мне сказано — мои желания скоро исполнятся». Однако священник, закончив службу и не обращая внимания на бедняка, ушел домой. Бедняк остался один. И сказал бедняк: «Книга, которую он читал — ложь». И взял он евангелие, привязал к камню и бросил в воду. Вернувшийся в церковь поп узнает, что евангелие выброшено бедняком и избивает его, а тот восклицает: «За что ты бьешь меня, бесстыдник? Если ты веришь в евангелие, почему же не выполняешь сказанного в нем? Ведь я гол — а вы не одеваете меня, я голоден — не кормите меня, я жаждой томим — не поите меня» (Н. Я. Марр, там же, стр. 264).

3 Там же, стр. 257.

4 «Священник украл у одной вдовы корову и повел в коровник. Женщина узнала и говорит священнику: «Батюшка, наступил час моей смерти, пойдем в коровник, исповедуюсь». Но вот священник провел корову во внутренний покой, оттуда — в часовню, а потом — в церковь. Тогда женщина сказала: «Батюшка, предсмертную исповедь надлежит держать у алтаря». Погнали корову на солею и задержали завесой. Когда вошли в церковь и уселись, то женщина приподняла завесу и говорит корове: «О, негодница, я знала тебя коровой: скажи мне, кто рукоположил тебя во священники?» (там же, стр. 73).

5 «Лев захватил гнену на воровстве, и она говорит: «Я ем мертвых, ибо живых не могу одолеть, а ты, поскольку ты могуч, не переста-

всем тем грехам, от которых служители церкви сами остерегают народ.

Вполне созвучна всему этому деятельность блестящего представителя армянской народной культуры средних веков Фрика (XIII в.), труды которого настолько опозитизировались, что стали художественными творениями, и вместе с тем настолько социологизировались, что стали социальной философией.

В идеологической борьбе против господствующих классов Фрик принимал самое активное участие. В творчестве Фрика исходным началом большого обобщения служит факт существования социального и имущественного неравенства; поэт пытается постигнуть причину появления общественного неравенства и приходит к убеждению, что во всем... виновата судьба. Он не верит, что у фортуны может быть справедливость или добродетель, ибо у нее «нет правды, нет совести, нет ничего»¹. Однако здесь же выясняется, что фортуна непричем, так как все, что она совершает, диктуется богом: «Все от бога и власть — его». Это означает, что подлинной причиной несправедливости в обществе является не кто иной, как бог. Вот почему Фрик гневно ополчается против бога, того самого бога, который терпит социальное неравенство, допускает насилие одних над другими, наделяя одних неисчислимыми богатствами, тогда как другие влачат

но это делаешь». Эта басня осуждает насильничающих князей, ибо они называют воров, а сами насильничеством творят то же» (Мх. Гош, *Անտիֆր*, стр. 29). Приведем еще одно доказательство: «Лев, волк и лиса на охоте поймали барана, овцу и ягненка. Лев велел волку поделить добычу. Волк ответил: «О, владыка, ведь бог уже поделил их: баран — тебе, овца — мне, а ягненок — лисе. Лев рассвирепел и ударил волка в челюсть с такой силой, что у того глаза вылезли на лоб. Лев велел лисе произвести дележ добычи. Она ответила: «О, повелитель, ведь бог уже поделил ее: баран — тебе на завтрак, овца — тебе на обед, ягненок — тебе же на ужин». «О, плутовка лисичка, кто научил тебя так справедливо распределять?» — воскликнул лев. «Меня научили глаза волка, которые выскочили наружу», — ответила лиса» («Н. Я. Марр, там же, стр. 197—198).

1 Фрик, Колесо судьбы, «Антология армянской поэзии», М., 1940, стр. 243.

14 История армянской философии

нищенское существование и умирают от голода. «Князей поставил ты, Господь,— возмущается Фрик,— чтобы терзать людскую плоть»¹.

Правда, Фрик под конец неожиданно заявляет, что бог прав в своих действиях, но это не что иное, как дань времени. Фрик, очевидно, не нашел в себе сил и смелости до конца, открыто порвать все свои связи с религией. Фрик не атеист, но он лишил бога важнейших атрибутов — добродетели и справедливости, тем самым он расчистил путь к атеизму.

Фрик, крупнейший представитель культуры трудового народа, описывает в ярких красках классовое расслоение общества, социальные антиподы развитого феодализма Армении. Его знаменитая в истории армянской культуры «Жалоба» имеет строфы о крайнем обострении противоречий между богатым и бедным, сильным и слабым, когда один обладает всеми благами земного мира, а другой влачит жалкое существование².

У Фрика социально-классовая борьба органически пере-

¹ Фрик, Колесо судьбы, стр. 243.

² «Тот родом знатен и богат,
А этот подаянью рад;
У одного нет ни овцы,
А у другого сотни стад.
Один всегда по горло сыт,
Другой от голода дрожит;
Один в порфиру облачен,
Другой лохмотьями покрыт.
Кто в красную парчу одет,
А у кого рубашки нет;
Тому дозволено грешить,
А этому на все запрет.
Один в кольчуге и броне
На гордом вскачь летит коне,
Другой же без штанов и бос—
Пешком плетется в стороне.
И волен всадник этот с плеч
Бедняге голову отсечь
И полонить его семью,
Подняв над ней свой острый меч».

(См. «Антология армянской поэзии», стр. 242—243)

плетается с национально-освободительной борьбой армянского трудового народа, направленной против чужеземных угнетателей. В этом и заключается истинный его патриотизм.

Фрик укоряет бога: «За что ты в гневе на армян?»¹. «Татарин сел на трон; всех обделил он, и воров поставил господами он»². «О, сколько крови пролито, и сколько каждый день невзгод»³. Однако Фрик, глубоко чувствуя гнет властвующих, их насилие повсюду и над всеми народами, выражает свой патриотизм в том, что борется не только против монгольского господства, но и выступает против всякого национального притеснения, где бы оно ни было. Поборник дружбы народов, он призывает установить мир между народами, утвердить между ними равенство.

Заканчивая главу о развитии философской мысли трудового народа города и деревни, хочется подчеркнуть, что доминирующим для этого по социально-классовой принадлежности направления является борьба против господствующих классов феодального общества в период, когда сильно обостренные классовые противоречия перерастали в вооруженные столкновения антагонистических классов. В связи с этим философия эта не только отражала социальную и национальную борьбу армянского народа, но и служила ей, являясь важной стороной этой борьбы. Такова суть и социальная значимость философии армянского трудового народа в пору расцвета феодализма.

2. РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПРОГРЕССИВНОЙ ПРОСЛОЙКИ ЭКСПЛУАТАТОРСКИХ КЛАССОВ

Прогрессивная прослойка господствующих классов в пору расцвета феодальных отношений имела огромные материальные возможности создавать свою культуру, свою классовую идеологию; кроме того, она располагала высшей школой и образованной средой, большим кругом деятелей

¹ См. «Антология армянской поэзии», стр. 241.

² Там же, стр. 243.

³ Там же, стр. 241.

культуры во всех ее разветвлениях, имела также многовековую традицию культурного творчества, обладала обширным культурным наследием.

Первым представителем философской мысли прогрессивной части эксплуататорских классов периода расцвета феодализма является Григор Нарекаци (X в.).

У Григора Нарекаци не ставится вопрос ни об отношении бога и природы, ни об отношении природы и мышления человека; у него выдвинут другой, определяющий систему его воззрений, вопрос, а именно вопрос об отношении между человеком и богом.

В «Книге скорбных песнопений» (или, по популярному названию, в «Нареке») Григор Нарекаци, как указано в литературе, не стремится ни разумом, ни чувством, а тем более авторитетом религиозной догматики доказать бытие бога, познать его сущность или утверждать какую-либо истину о нем. Он не пытается определить ни бога, ни божественные категории, не показывает истинность догматики церкви и не предлагает какой-нибудь новый катехизис. Для него бог с его атрибутами является абсолютно непререкаемым началом, не требующим никаких доказательств и не допускающим сомнения в его истинности.

Что касается человека, то он предстает у Григора Нарекаци без какого-либо социального различия или деления по национальной принадлежности, предстает как земное существо, со своим духовным миром, противоречиями и борьбой, страданиями и чаяниями. В работе Григора человек выступает не как представитель какой-то безликой массы, равной перед богом, как учила церковь, а со всеми своими реальными чертами и особенностями, глубоким индивидуально-внутренним миром, человек выступает как носитель борьбы двух начал — добра и зла, невзгод и неурядиц общества¹. Наконец, человек Григора Нарекаци представ-

¹ Гр. Нарекаци пишет: «Այժմէն գուշակեալ շարժմունս յուզմանց ներհակականաց, որ յիմունս անձին ցուցանի, խռովութիւնս ամբոխից, հարեալը ընդմիմեանս զէն առ սուսեր՝ խորհրդոցն հոյրը, շարեացն ընդ բարինս, և գերեալ զիս ի մահ բառ հին դիպուածոյն՝ որ նախքան զշնորհին ժամանկ առ իս...» Нарек. 1—II

ляет собой олицетворение людских грехов, самых различных, какие возможно представить, вплоть до восстаний, направленных против могущества бога, грехов, которые должны быть помилованы одной только божественной благодатью. Именно в таком восприятии у Григора Нарекаци человек предстает перед богом.

Человек ждет своего спасения от бога, он верит в это и надеется, ибо сам человек не виновен в том, что рожден грешным, он создан таковым всевышним, и бог должен его помиловать. При этом, если скорбь человека — всеобщая скорбь, то его спасение означает общечеловеческое спасение. В этом суть гуманизма Григора Нарекаци: его скорбь за человека, его мысли и думы о спасении этого человека¹. Именно здесь у Григора Нарекаци наряду с его гуманизмом проявляется оптимистическое убеждение в том, что человек обязательно будет спасен². Это спасение базируется на следующей концепции Григора Нарекаци.

Для человека, по Григору Нарекаци, совершенно не исключается возможность общаться с богом; больше того, Григор Нарекаци всем своим существом, своим разумом и чувством стремится к нему. «Из глубины сердца слово к богу»³, — гласят заглавные строки каждой части «Книги скорбных песнопений» Григора Нарекаци. Исследователи «Нарека» утверждают, что Григор Нарекаци «видел» бога, что он имел с ним непосредственную и долго продолжавшуюся беседу. Такой образ выражения, безусловно, правильно передает содержание главной работы Григора Нарекаци. В самом деле, у него эмоциональное стремление к

¹ «Եւ բանդի առ ամենայն հասարակ տնկեցեալ յերկրի ազգ բանականաց՝ այս պատուէր նկարագրական նորոգ մատենի ողորց նուագի, որ զամենեցունց անի բզկրից պատահմանց շաւակեալ յիւրում պատկերի, իբր կըցորդ մեծ զիտակական կարեաց համայնից, առ բոլոր գումարս բազմաշուով տիեզերական քրիստոնէից...», Нарек. 3—II.

² «Այլ յայտ անստուերագիր փտահոյթին ապաստան, կամ կործանեալ՝ կանգուն, թշուառացեալ՝ յաղթող, վրիպեալ՝ ի դարձն կենդանական, ամենաբըշուառ շարագործս՝ ի յոյսն, մահու մատենեցեալ՝ ի կեանսն, ընդ անպականութեամբ վաճառեալ՝ ի ձիրն, դժոխային գործովը գրաւեալ՝ ի յոյսն...», Нарек. 11—III.

³ «Ի խորոց սրտից խօսք ընդ Աստուծոյ»:

единению, слиянию с божеством до мистического экстаза, который поглощает всю его сущность, оставляя одну только мысль об абсолютном существе — боге.

Если мистицизм определяется в непосредственном общении или слиянии человека с божеством, то это наиболее отчетливо проявляется у Григора Нарекаци. Так, обращаясь к богу, он пишет: «И что более всего страшно сказать — это упоминание о твоём благодеении, что по твоему благодатному избранию мне быть даже богом и присоединением к твоему господнему телу, творец, объединиться с тобой, слившись с твоим светом жизни»¹. Это и есть конечная цель стремления Григора Нарекаци — соединиться с богом, слиться с ним.

У Григора Нарекаци мистицизм перерастает, правда, еще в недостаточно зрелой форме, в пантеизм. Мы имеем в виду не только приведенную нами мысль Гр. Нарекаци о единении человека с богом, где наряду с утверждением о присутствии бога в человеке заявляется и о нахождении человека в боге, но также тезис о том, что бог во всем, следовательно, и все в боге. Именно такое пантеистическое мироощущение мы находим в следующем обращении к богу: «Только ты в небе неисповедим и незрим на земле, ты материальное содержание сущего и завершение произведенной природы, начало всего <сущего>, и ты во всем своей целостной полнотой»².

Поскольку у Григора Нарекаци бог и человек сливаются воедино, то понятно, почему у него вера, обращенная непосредственно к богу, осмысливается далеко не так, как учила церковь. Здесь уместно вспомнить, что многие реформаторы христианской религии на Западе, а также Армении — часть тондракийцев — утверждали, что человеку не дадут спасения ни ухищренные обряды, таинства совершения догматических ритуалов, ни приношения в пользу церкви, что только непосредственная вера в бога приведет к божественной благодати и, совершенствуя, сделает его богоподобным.

¹ Григор Нарекаци, Нарек, 52—II.

² Там же, 41—II.

Отсюда нетрудно заключить, что церковь, как среднее звено между небом и землею, через которое достигается небесное блаженство, теряет право на существование, становится ненужной. На этом же строится у реформаторов отрицание традиции церкви — «священное предание», а также авторитета ее иерархической власти.

Аналогичное положение мы встречаем и у Григора Нарекаци; вера в спасение — это основная идея, на которой зиждется его мистицизм. Гр. Нарекаци поясняет, что «в начале скорбных песнопений должно быть воздвигнуто здание веры»¹, при этом он его строит, обращаясь не к церкви, а к богу, ибо не от церкви, а от бога и только от бога можно ждать благодати.

Таким образом, согласно концепции Гр. Нарекаци, спасение человека в его объединении с богом, то есть таком слиянии, при котором человек сам становится богом.

Отрыв человека от реальной действительности и перенесение его спасения в потусторонний мифический мир, конечно, у Григора Нарекаци воззрение реакционное. Однако имеет огромное прогрессивное значение не только раскрытие им внутреннего духовного мира человека, его страданий и чаяний, жизнеутверждающей природы, но также то, что Григор Нарекаци, добиваясь блаженства в непосредственном общении с богом, общения без посредника, сделал возможным выдвинуть на этой основе далеко идущие выводы о бессмысленности и ненужности церкви и церковной феодальной иерархии.

Литературное творчество Григора Нарекаци не дает нам оснований утверждать, что он сам сделал непосредственно вытекающие из его мистицизма выводы.

Однако это сделали другие его современники, которые были обязаны ему тем, что он подготовил для них необходимую почву. Мы имеем в виду тех тондракийцев, которые, независимо от того, непосредственно пользовались они учением Григора Нарекаци или нет, пришли к отрицанию всей духовной и светской феодально-иерархической системы. От-

¹ Григор Нарекаци, Нарек, 10—II.

сюда можно заключить, что мистицизм в Армении точно так, как это было в поздние времена на Западе, сыграл известную роль в идеологической подготовке Реформации в стране¹.

Мистика в средние века не только по форме и содержанию, но и по своей исторической значимости резко отличалась от господствующей религиозно-догматической системы воззрений. Официальное богословие отстаивало и обосновывало истинность и правомерность раз и навсегда данной системы религиозной догматики, незыблемые основы церкви; этим самым оно выражало церковное миропонимание. Отсюда понятно, почему богословие являлось апологетикой церкви. Мистика же представляла собой нечто другое; благодаря тому, что она находилась вне и независимо от церковной догматики и не была у нее в плену, она нашла иной путь для своего развития, путь, как мы говорили, непосредственного общения с богом, минуя церковь. В силу этого стало возможным проявить самостоятельность и оригинальность в религиозном мышлении, таким образом уйти дальше от ортодоксальных позиций господствующей теологии и даже зачастую выступать с критикой духовенства и церковной догматики.

Этим объясняется тот факт, что отдельные мистики на Западе и на Востоке часто подвергались преследованию со стороны церковной корпорации, ибо зачастую вступали в

¹ Возможно и сам Гр. Нарекаци являлся тондракийцем. Такое предположение не беспочвенно. Мы знаем, что отец Гр. Нарекаци — Хосров Андзеваци, как тондракиец, был предан анафеме; учитель и наставник Гр. Нарекаци — Анания Нарекаци — также являлся тондракийцем, который «пред смертью, не по доброй воле своей, а исполняя повеление католикоса, проклял тондракийцев»; наконец, факт, что сам Гр. Нарекаци был обвинен в принадлежности к движению тондракийцев и подвергся как еретик преследованию. Но имеется и такой факт, как его выступление — письмо, направленное против тондракийцев. Гр. Нарекаци пользовался большой популярностью и почетом среди народных масс, в то время как высшее духовенство относилось к нему враждебно, имея на это, очевидно, веское основание. Положение Гр. Нарекаци, его тондракийское окружение и среда, понятно, не могли не отразиться на его творчестве.

противоречие с теми или иными основополагающими положениями церкви, господствующего богословия святых ее отцов.

В этой связи армянская мистика Григора Нарекаци в целом не составляла исключения.

Отметим еще, что у Григора Нарекаци имеются отдельные, заслуживающие внимания, идеи, спорадически высказанные им в своих сочинениях, как, например: «Цари всех стран всегда дают не жизнь, а смерть, совершенствуют постоянно искусство смерти»¹; «служители алтаря — пресмыкающиеся, законник — жестокосердный, правитель — беззаконник, венценосец — подлец, кесарь — душегубец, князь — предатель»²; или же — «разбились орудия убийства и вместо этих бесполезных вещей выковали лемех и серп»³. Хотя эти и подобные им отдельные мысли у Гр. Нарекаци выступают в теологической оболочке, находясь в связи с отдельными положениями религии, все же они идут вразрез с господствующей идеологией, перекликаются с воззрениями народа. Однако это обстоятельство далеко не колеблет социальной основы его творчества. Григор Нарекаци принадлежит к прогрессивной прослойке господствующих классов Армении в период начала расцвета феодализма.

Мистицизм Григора Нарекаци со своей постановкой вопроса об отношении человека и бога являлся плодом борьбы монастырского затворничества и знаменовал протест против церковной иерархии. Между тем возраставший интерес к античной философии, отстаивание самостоятельности философии, новое восприятие проблемы об отношении мышления к реальной действительности являлись уже плодом университетской и образованной среды, знаменовали известное раскрепощение от гнета церковно-библейской идеологии.

Первым по времени деятелем этого направления был Григор Магистр (XI в.).

¹ Гр. Нарекаци, Нарек, 51—I.

² Там же, 56—II.

³ Там же, 92—VII.

Григор Магистр — выдающаяся фигура в истории армянской культуры. Деятель светской науки, он изучает естествознание и математику, грамматику и литературу, выступает как философ, поэт, переводчик и преподаватель. На всех этих поприщах культуры он чувствовал себя в отношении церкви и религиозной догматики в значительной мере свободным.

Григор Магистр создал по античному образцу научные центры в различных частях Армении. Сам Григор Магистр и другие под его руководством обучали молодых людей философии, логике, грамматике, естествознанию, математике, мифологии и теологии. В этот период вновь организуются переводы сочинений древних мыслителей. Гр. Магистр переводит, как об этом выше было упомянуто, «Тимей» и «Федон» Платона, «Геометрию» Эвклида и другие сочинения.

Григор Магистр был первым деятелем армянской культуры периода расцвета феодализма, который возродил античную философию, проявил живой интерес к античной культуре; он интересовался также культурой армянского позднего эллинизма, в частности философией Давида Непобедимого, математикой и естествознанием Анании Ширакаци¹.

Всю эту национальную и всеобщую культуру прошлого Гр. Магистр не только широко распространял, но также использовал ее для собственной системы воззрений.

Григор Магистр ставит перед собою задачу — «познать существование сущего»², разумея под понятием сущего

¹ В связи со своими занятиями по переводу сочинения Платона в письме к варданету Саргису Гр. Магистр пишет: «И нашел я переведенным на наш армянский язык сочинение Олимпиодора, о котором упоминает Давид <Непобедимый>» (Гр. Магистр, *Բղթեր*, стр. 66). Гр. Магистр восторженно отзывался о работах Анании Ширакаци, у которого «имеется не только искусство числительное, но и рассуждение о всем сущем» (там же, стр. 8). В другом письме, адресованном своим ученикам Барсегу и Егише, Гр. Магистр пишет о том, что он не желал бы беспокоить их просьбой прислать ему труды по логике Аристотеля и Порфирия, «ибо, — пишет Гр. Магистр, — они были в нашем распоряжении еще с юношеских лет» (там же, стр. 108).

² «Ընկալիմք զգոյութիւն զոյիւն» (Гр. Магистр, там же, стр. 71).

реальные вещи. В этом же духе он решает вопрос о содержании мышления человека. Он находит, что «мысль <человека> является, попросту, восприятием сущего»¹, восприятием внешнего мира, реальности чувственных вещей. Далее Гр. Магистр указывает на чувственный и рассудочный способы познания, говоря, что постижение мира вещей приводит к образованию «мнения» человека². Вместе с тем он подчеркивает мысль о том, что истинность «мнения» подлежит проверке, «ибо человек мыслит не всегда правильно, наблюдает качество <вещей>, не всегда присущее их форме, слышит не всегда верно»³. Поэтому Гр. Магистр считает, что следует еще доказать истинность «мнения» «специальным изучением вещей, их природы и обозначения»⁴.

Григор Магистр отразил в своих письмах логику Аристотеля с его категориями бытия, пять обозначений Порфирия, размышления Пифагора и неопифагорейцев о числах, их почитание в качестве начала бытия всего существующего, «четырех самобытных элементов, образующих нашу природу»⁵, и целый ряд других вопросов. Все это говорит о том, что Григор Магистр, в отличие от церкви и господствующей идеологии, поставил перед собой задачу постижения законов бытия, природы вещей, поставил вопрос о разработке законов мышления.

Мир, подлежащий изучению, Григор Магистр делит на три основные части и на соответствующие отрасли науки: естествознание, математику и теологию. Все эти области представляются в виде определенной системы знаний, восходящих от простого к сложному, от материальных к нематериальным явлениям, от конкретно-конечных вещей к сфе-

¹ «Քանզի միտք պարզաբար բերնումն գոյիցն է» Гр. Магистр, стр. 115). Эта фраза заимствована у Давида Непобедимого. См. его «Սահմանք իմաստասիրութեան», Венеция, 1833, стр. 195.

² «Վասն որոյ երբեք ծնանիմք զհարձիւն տրամախոհութեամբ և տեսութեամբ և ի լոյս» (Гр. Магистр, стр. 71) — мнение образуется на основе размышления, наблюдения и слышанного. Последние два способа познания, понятно, относятся к чувственному роду познания.

³ См. Гр. Магистр, стр. 71.

⁴ Там же.

⁵ Там же, стр. 182.

ре всеобщих категорий; иначе говоря, следует от естествознания подняться сперва к математике, после чего только к теологии. При этом математика выступает как средняя ступень для перехода от естествознания к теологии. Математика воспринимает только нематериальные формы материального субстрата, формы без материального содержания; эта особенность математики подготавливает человеческий ум к восприятию абстрактного бытия. Григор Магистр несколько раз повторяет эпиграф, приписываемый Платону: «Пусть не входит (сюда) незнающий геометрии» (*αὐτὸς μὲν εἰσέλθῃ*). тем самым подчеркивая невозможность перехода к изучению теологии без знания математики¹.

Отсюда явствует, что процесс познания у Григора Магистра идет от чувственно-материального мира к нематериальному абстрактному бытию. Получается различие между материальным миром вещей и божественным миром; при этом последний является областью не науки, а теологии, которая выступает у Григора Магистра как составная часть его мировоззрения. Если у Григора Магистра, с одной стороны, наблюдается возрастающий интерес к античной философии, что тесно связано со светским его мироощущением, то, с другой стороны, имеется христианская традиция, которая перерастает в его восприятии в рациональную теологию.

Григор Магистр заявляет: «Мы не являемся несведущими в афинской мудрости и во всем, что относится к эллинскому гению, но вера наша превысила их мудрость... Наша вера приводит нас к познанию невидимого сущего»². Через эту веру человек познает бога — его «бестелесную, чувственно непостижимую сущность». Отрицательное определение бога («бог не может выражаться ни в образах, ни в формах, ни в сравнениях» и т. д. до бесконечности) приводит Григора Магистра к рационалистическому постижению божественной сущности. Григор Магистр пишет: «Нет дру-

¹ См. Гр. Магистр, стр. 8 и 114; изложенная идея текстуально заимствована у Давида Непобедимого. См. его «*Περὶ τῆς ἀληθείας*», стр. 194.

² Гр. Магистр, стр. 174.

гого способа приближения к богу, как просвещение себя наукой»¹; надо полагать, что, по Григору Магистру, человек постигает божественную сущность только через познание мира.

Таким образом, Григор Магистр включает в состав своего мировоззрения одновременно два противоположных начала: с одной стороны, светское мировоззрение, эллинскую и эллинистическую философию так, как он знал ее и понимал, с другой стороны, религиозное мировоззрение — христианскую теологию в своей интерпретации. Не трудно заметить, что философия Григора Магистра была внутренне противоречива; она очень ярко выявляет противоречия эпохи, противоречия между умирающими и возникающими началами жизни страны.

Григор Магистр — гуманист. Но какое содержание мы в данном случае вкладываем в это понятие?

На Западе, в эпоху Возрождения, против богословия — *studia divina* была выдвинута «наука о человеке» — *studia humana*, подразумевая грамматику, словесность, филологию в самом широком смысле и все то, что относилось к «человековедению». Таково было начало гуманизма на Западе. Аналогичное присуще творчеству Григора Магистра, этого грамматика, филолога, вообще приверженца светской науки о человеке и природе.

Для позиции Григора Магистра очень характерно то, что он, точно так, как и гуманисты на Западе, презирал «чернь», ненавидел толпу — народ. Он издевался над тондракийцами за то, что они не имели академий, школ, не постигали тонкостей религиозных учений, науки и изощренного искусства. Гр. Магистр всегда находил случай высокомерно подчеркнуть свое умственное превосходство над другими. Так, он издевался над епископом из Бджни, Ефремом,

¹ Гр. Магистр, стр. 97. Когда Гр. Магистр выступает, при этом очень резко, против отшельничества, утверждая, что оно есть образ жизни не людей, а диких зверей, что «внимать слову бога можно не только в горах, но также везде и всюду» (стр. 91), то этим доказывает свой рационализм в понимании вопроса, свой отход от установленных правил и норм церковной практики.

за его «дерзкое» желание проникнуть в тайны «числительного искусства». «Немало удивления вызвало во мне,—пишет Григор Магистр Ефрему,— что твое мышление дерзнуло вступить в область геометрии», и, приводя притчу из Олимпиады, где мухи при попытке вырвать еду из челюсти спящего льва, подверглись такой опасности, что чуть не погибли, Григор Магистр высокомерно поучает Ефрема. «Пой псалмы там у себя в хате, в келье, в лачужке, не торопись в академию для пения, иначе будете раздавлены подобно мухам»¹.

Такова была психология представителя образованной среды социальных верхов Анийской Армении.

Следует отметить, что философия Григора Магистра не была оторвана от аналогичного процесса в мышлении, который в этот период переживали Византия, Грузия и другие страны Востока. В области культуры в Византии действовали не только греческие ученые, но и армянские², грузинские, сирийские и другие. Византия, как известно, была конгломератом различных этнических групп, что сказало на ее общем культурном расцвете. В XI в. отдельные народы внесли свою большую или малую долю в расцвет общей византийско-кавказской цивилизации³. Повышенный интерес к древней философии на Востоке начинается в Армении со времени деятельности Гр. Магистра, в Византии—

¹ Гр. Магистр, стр. 132.

² Можно указать на армянских ученых-математиков в Византии — Леона (IX в.) и Николая Артавазда (XIV в.), вошедших со своими открытиями в историю математики.

³ Отметим, что в то время было тесное общение культуры — науки и философии не только между странами и народами византийско-кавказского мира, но также с арабским Востоком. Так, сирийский историк Баребрей рассказывает: «Арабский философ Коста (сын Луки Баальбеекского) отправился в страну ромеев, приобрел там много греческих сочинений и вернулся в Сирию. Затем он был приглашен в Ирак для перевода книг. Ему принадлежат выдающиеся сочинения в сокращениях. Рассказывают, что Сенекерим (царь васпураканской области Армении — 1003—1024 гг.) его перетянул к себе в Армению, где он оставался до конца жизни. И построил царь Сенекерим над его могилой мавзолей в честь его так, как строят в честь царей и духовных глав» (см. Н. Я. Марр, Ани, стр. 36).

Михаила Пселла и Иоанна Итала, в Грузии—Иоанна Петриция. О трех последних правильно сказано, что они «не только деятели одной эпохи, но и одного поля пахари»¹. Сравним основанием это должно быть отнесено и к Григору Магистру.

Григор из Армении был магистром императора Константина Мономаха (1042—1055), «мужем любомудрым, одаренным в философском и риторическом началах, удивительным в спорах с учеными-римлянами на кафедре св. Софии»². Михаил Пселл — византиец, профессор философии университета, основанного тем же Константином Момахом, так же, как и Григор Магистр, был государственным деятелем крупного масштаба; Иоанн Итал с титулом ипата философов после удаления из Константинополя Михаила Пселла занимал его место; наконец, Иоанн Петриций — вершина философской культуры того периода в Грузии — находился с Иоанном Италом в самых дружеских отношениях. Все они были выразителями возрастающего интереса к эллинской и эллинистической философии в представляемых ими странах, каждый из них в отдельности усваивал труды древних мыслителей, толковал и пропагандировал их, внедряя новый интерес к античной культуре в целом. Все это не могло не противоречить господствовавшей христианской идеологии. Именно это противоречие и составляло важнейшую черту передовой в ту пору философии в указанных странах.

Такое положение вещей в философии Армении сохранялось и после Григора Магистра, вплоть до нашествия сельджуков. Достоверно известно, что в это время еще продолжали существовать очаги светской культуры, школы, основанные Григором Магистром. Нашествие сельджуков наносит всей этой культуре тяжелый удар. Однако, несмотря на постоянные войны, разорившие страну, появление на философском поприще новых фигур не заставляет себя долго ждать. Уже к концу XI в. выступает многогранный дея-

¹ Н. Я. Марр, Иоанн Петрицкий СПб, 1909, стр. 46.

² Матвей Эдесский, *Φωτιστικὴ καὶ ῥητορικὴ*, Вагаршпат, 1898, стр. 183.

тель армянской культуры Иоани Софист или Саркаваг (умер в 1129 г.).

Многие из произведений Иоанна Софиста не сохранились, но, судя по тому, что уцелело, можно заключить, что он являлся таким же сведущим в древней философии и культуре, как его предшественник Григор Магистр. Больше того, у Иоанна Софиста возрождение античной культуры и связанный с этим новый образ мышления еще сильнее углубили перелом в философии, начало которого было поставлено Григором Магистром.

Иоанн Софист теоретизирует тезис богословия о божественном сотворении мира из ничего. Вначале он пытается опровержением позиции, как он выражается, «языческих мудрецов», расчистить почву для философского обоснования вопроса с позиций христианской церкви. Иоанн Софист приводит следующий тезис, чтобы затем его опровергнуть: «Материя бескачественна, она существовала всегда, бог же придал ей качество, <определенную форму>, в результате чего определился наш мир таким, как он есть. Мир имеет не начало <существования>, а начало качественного определения. Вот почему материя вечна и мир не имеет в боге начала и бог не является творцом мира»¹. Приведенному тезису Иоанн Софист противопоставляет принцип сотворения материи, согласно которому бог является творцом мира, первичным в отношении природы. Основанием такого утверждения у Иоанна Софиста служит его вера: «Мы нашей верой познаем начало мира от бога, познаем божественное предопределение его возникновения и не <признаем никакой> самобытности мира, как это утверждают языческие мудрецы»². Однако у Иоанна Софиста, помимо веры, имеется еще логическое рассуждение о том, что необходимо начало каждой вещи, начало, которое приводит к возникновению «подобных вещей во множестве». Как пример Иоанн

¹ Матенадаран, рукопись № 2595. «Լուծմունք Եօաննի գրողի Փիլոսոֆիայի վերաբերյալ՝ Ստրկաշաք Հովհաննիս վարդապետի արարիւմը», стр. 242-а.

² Там же.

Софист указывает на Адама, положившего начало человеческому роду. Этим самым он пытается доказать правильность мысли о боге как начале возникновения всего сущего¹.

Таким образом, Иоанн Софист рассматривает произведенную природу как результат проявления божественной деятельности; при этом он добавляет, что «природа произведенных <вещей> безмолвно свидетельствует о незыблемости творчества бога, его истинности»². Нет сомнения, что Иоанн Софист выступает сторонником так называемого онтологического доказательства бытия бога.

При решении вопроса об отношении бога и природы Иоанн Софист опирается также на понятия Аристотеля о возможности и действительности. «В рассудке имеется, — пишет Иоанн Софист, — два <понятия>, которые приводят к определению становления всего сущего; это — возможность и действительность. Возможность — корень и начало того нечего, которое станет действительностью, то есть такого нечего или чувственного сущего, которого еще нет, но которое имеет силу стать таковым, быть тем, чем оно должно быть»³. Под этим углом зрения Иоанн Софист рассматривает вопрос о становлении природы. Он приписывает богу, его мышлению наличие возможности материального бытия еще до сотворения мира, возможности, которая становится действительностью — по воле бога появляется мир чувственных вещей⁴. Отсюда явствует, что Иоанн Софист не только знает Аристотеля, но и применяет его учение для доказательства приведенного положения христианского богословия.

Однако, наряду с богословием и вопреки богословию, в сочинениях Иоанна Софиста видны результаты его естественно-научных исследований. Весьма интересны его утверждения о происхождении космических тел и шарообразности земли. «Арпи» или космическую огненную сферу он считает той «безмерной и беспредельной материей», из которой

¹ См. Матенадаран, рукопись 2595, стр. 242-б.

² Там же, стр. 246-б.

³ Հովհաննիս Բժշմաշարի մատենադրութիւնը, Ереван, 1956, стр. 306, изд. А. Абрамяна.

⁴ См. там же, стр. 306—307.

15 История армянской философии

был создан космический мир — звезды, небо и земля. Иоанн Софист утверждает, что часть этой материи — огненной сферы «отделилась, пламя и вихри воздуха расширялись и уплотнялись, образовали небо, часть же пламени скрылась внутри земли, которая не имела своего света и которая освещалась образовавшимся к тому времени солнцем. Земля маленькая, она окружена со всех сторон небом»¹. Подчеркнем у Иоанна Софиста мысль о том, что мир материален, что одна только материя с присущими ей свойствами образовала космический мир — небо, солнце и землю. Относительно возникновения мира Иоанн Софист как естествоиспытатель ясно и четко выявляет свою позицию, утверждая, что «причина бытия мира не бог, а круговое движение неба»².

В представлении Иоанна Софиста шарообразная Земля держится в безбрежном пространстве благодаря «движению воздуха, огня и неба»; «Земля, — пишет Иоанн Софист, — круглая, она имеет форму шара и окружена со всех сторон воздухом и огнем»³.

Иоанн Софист во многих местах своих произведений говорит об известных четырех элементах: «мир состоит из этих четырех элементов»⁴, которые находятся как в «соединении и смешении между собою», так и «противостоят друг другу». В связи с последним Иоанн Софист высказывает следующую мысль: «Каждая вещь имеет природу, приспособленную к противоречиям, как, к примеру, лира, у которой различные струны, при исполнении какого-нибудь мотива приспособляются»⁵. Здесь, понятно, термин «приспособление» (в тексте *յարմարումն*) имеет значение понятия единства, и потому мы вправе утверждать, что Иоанн Софист, возможно под влиянием Гераклита⁶, вплотную подошел к понима-

¹ Матенадаран, рукопись № 2595, стр. 246-б.

² Там же. «Մի թէ պատճառ կարոյ աշխարհիս յԱստուծոյ է, ոչ, ալ ի յերկրիցն շրջապտուիմն է»:

³ Там же, стр. 246-б—247-а.

⁴ Там же, стр. 246-б.

⁵ Там же, стр. 255-а.

⁶ Иоанн Софист знает Гераклита и упоминает его книгу «О природе»; он отмечает, что содержание этой книги есть учение о противоре-

нию всеобщего закона о единстве противоположностей. Вместе с тем следует отметить, что Иоанн Софист в этих и подобных высказываниях не углубляется, не разворачивает полной картины своего понимания вопроса.

Выступая в качестве естествоиспытателя, Иоанн Софист заявляет, что одно только св. писание и творения св. отцов церкви недостаточны для постижения истины о природе, что нужна еще такая наука, которая существовала бы вне и независимо от церкви — светская наука о человеке и его познании, а материально-реальном сущем¹. Такое требование привело к тому, что он в гносеологии ставит и решает ряд положений, новых для истории развития философской мысли в Армении.

Иоанн Софист, опираясь опять-таки на теорию Аристотеля, утверждает о двух родах разумного познания — одно в «возможности и другое в действительности». В эти категории он вкладывает свое понимание: когда он говорит о познании в возможности, то понимает лишь способность человека к познанию, а когда говорит о познании в действительности, то подразумевает под этим приобретенную человеком сумму знаний.

«В возможности, — пишет Иоанн Софист, — <человек> имеет в <своем мышлении> все, знает обо всем, а в действительности <человек> может знать крайне мало, только то, что добыто исследованием. <Знание> в возможности — естественное бытие (способность) человека, а <знание> в действительности, это — знание, проникшее благодаря исследованию извне <в мышление человека>»². Из этих слов можно заключить, что, во-первых, Иоанн Софист счи-

чают. См. Матенадаран, рукопись № 2595, стр. 255-б.

¹ «Ամենին ըստ իր բնական պարտ է գոյ ձեռնարկողին այսմ, ոչ միայն սրտոյ և աստուածաշունչ գրոց, այլ և արտաքինոց»: Цитата взята из книги М. Абегамяна, см. его «Հայոց հին գրականության պատմություն», Ереван, 1946, т. II, стр. 49. Изучая рукопись № 2595 Иоанна Софиста, мы встретились с другим противоречивым его заявлением: «Թէպէտ աշխարհիս գիտութեան հասոյ են, սակայն կարօտ են յարտեանականին, այսինքն հոգեւոր գիտութեան», стр. 258-б.

² Հոգեւանէն իմաստասերի մատենագրութունը, стр. 307.

тает в принципе возможным познать все сущее; этим самым он преграждает путь скептицизму и всевозможным вылазкам агностиков, во-вторых, мышление человека рассматривается им только как способность, а содержание этого мышления — результат воздействия внешнего мира. Правильность такой интерпретации приведенного положения Иоанна Софиста подтверждает ряд других его высказываний.

Так, Иоанн Софист пишет: «Если слово болтунов кажется даже вероятным, то все же не нужно ему верить, ибо слово (мысль) есть не что иное, как выражение вещи. Будет верно, если мы проследим истину и не выразим ничего вопреки тому, что представляют вещи»¹. Приведем еще одно высказывание Иоанна Софиста: «Немало приходится трудиться и стараться, чтобы узнать истину мыслей и вещей. При этом <нужно знать, что> не мысли подтверждают вещи, а вещи подтверждают мысли; именно так привыкли искать и находить истину»².

Отсюда явствует, что Иоанн Софист считает первичным мир вещей, внешнюю природу и вторичным — мышление человека, признает критерием истины объективную реальность внешних предметов. Таково материалистическое решение им основного вопроса гносеологии — вопроса об отношении природы и человеческого мышления.

Иоанн Софист делает в развитии армянской философской мысли большой шаг вперед к постижению насущных запросов людской практики своего времени, к пониманию значения этой практики для ее теоретического обобщения. Только этим можно объяснить его требование проверить каждую мысль на опыте, на практике. Вот что пишет Иоанн Софист: «Хотя ты силен и искусен в сих <началах>, все же без опыта твое мнение не может стать достоверным, и только опыт достоверен и непоколебим... Ибо ты должен знать не только то, что было раньше, <знать прошлое на опыте прошлых поколений>, но и милостью божьей быть самодовлеющим, <т. е. иметь собственное мнение, прове-

¹ Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, стр. 238.

² Там же.

ренное на опыте»¹. «Мы без расследования не верим всякому слову и не подвергнем себя заблуждению, — говорит Иоанн Софист в другом месте. — Ибо без расследования и без <проверки> опытом нельзя верить слову»².

Таким образом, опыт и практика человека являются источником познания. Именно опыт и практика обогащают мышление человека, делают его мудрым и могучим. Нет сомнения, что под этим углом зрения следует воспринимать и слова о том, что «хотя имеется в камнях огонь, но без человека и без использования <с его помощью> железа он никак не проявляется и не движется»³ в нужном для нас направлении. Чтобы использовать на благо человека огонь и железо, учит естествоиспытатель Иоанн Софист, необходимо познать свойства этих вещей, внешнюю природу в целом. Однако это еще не все; нам кажется, что Иоанн Софист имеет в виду жизнь людей, историю общества, когда утверждает следующее: «Исходя из настоящего, изучая также прошлое, мы постигаем будущее»⁴. Это будущее, разумеется, он представлял в его прогрессивном развитии.

Философия Иоанна Софиста направляет человека учиться у природы, подражать ей в своем творчестве. На эту тему Иоанн Софист изложил целую поэму — знаменитое в истории армянской литературы «Слово мудрости»⁵.

В этой своей работе автор в беседе со скворцом, который олицетворяет внешнюю природу, разбирает вопрос об источнике поэтического вдохновения, точнее, ставит вопрос

¹ См. Л. Алишан, «Յուզիկը հայրենեաց հայոց», Венеция, 1921, стр. 262. Относительно опыта аналогичное высказывание было на Западе у Роджера Бэкона спустя примерно два века, и то как «единственное замечательное исключение» (К. Маркс, конспект работы Грина—История английского народа, см. Архив Маркса и Энгельса, т. VIII, стр. 344).

² Матенадаран, рукопись № 2595, стр. 250-а.

³ Там же, стр. 243-а-б.

⁴ Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, стр. 238.

⁵ «Բան Իմաստութեան ի պատճառս գրուանաց առ ձադն որ դադոթանցաւ Լորի անուկէր քաղցրածայն որ կոչի սարկկ»: Впервые было напечатано в «Բաղմալիզ» — Венеция, 1847. Перепечатано в «Известиях» АН Армянской ССР, 1944, № 1—2. Имеется также в «Трудах» Иоанна Софиста, изданных А. Абрамяном.

о том, является ли источником искусства божественное «откровение», как это было в те времена принято думать, или же реальная природа. Отрицая полностью «откровение» бога в художественном творчестве, Иоанн Софист обращается непосредственно к природе:

«Научи меня познать, я мудрец несовершенный. Прими меня в ученики, обучай простым языком»¹.

Итак, Иоанн Софист источником художественного творчества считает внешнюю природу; призывает наблюдать ее, постигнуть и отражать. На основе этого, по Иоанну Софисту, возникает «на грядущие времена внушительное увещание, которым мудрецы станут пользоваться»².

Отказаться от св. писания, от божественного откровения, обратиться непосредственно к реальной действительности было нечто новым в истории армянской философии искусства. Это новое привело к обогащению реализма в литературе и искусстве, реализма в отображении природы и человека, отношения человека к своей среде, его индивидуальности, сложного духовного мира.

Иоанн Софист, будучи прогрессивным идеологом феодальной прослойки периода Анийской Армении, не мог не видеть недостатки и противоречия своего общества. До нас дошли некоторые высказывания, которые определяют его отношение к этому обществу. Иоанн Софист пишет: «Те, которые нарядились пышно и красиво, украсились богатством, живя в городе, горделиво относятся к беднякам, которых запрягли, как лошадей, измучили и довели до гроба»³. Это не только указание на социальное расслоение общества, но также на эксплуатацию трудового народа как источник обогащения господствующих классов общества. «В городе, — добавляет к сказанному Иоанн Софист, — презируют правду и доброту, почитают ложь и злодеяния»⁴. Все это вызывает реакцию у Иоанна Софиста, он требует наказать виновных,

всех тех, которые нарушают законы и правила общества¹. Он призывает неустанно заботиться о человеке, создать для него благие условия жизни.

Но не только это. В средневековую пору развития общественной жизни Армении Иоанн Софист дошел до идеи о необходимости свободы слова, права на свободомыслие, выступил за раскрепощение духа средневекового человека. Иоанн Софист пишет: «Естественная добродетель — быть в мыслях правдивым, а слово сделать свободным, оно не должно находиться под насилием (принуждением) и должно выражать явную правду»². Эти мысли Иоанна Софиста, конечно, выходили за рамки средневековой идеологии, являлись адекватными идеями грядущего буржуазного общества.

Между двумя основными вехами развития философской мысли прогрессивной прослойки господствующих классов периода расцвета феодализма, между первым ее этапом, представленным Григором Магистром и Иоанном Софистом, и вторым этапом, представленным Ваграмом Рабуни и Татевской школой, возвышается в конце XII и в начале XIII вв. фигура **Мхитара Гоша**, в учении которого в наибольшей мере отразились социальные противоречия эпохи. Именно у Мхитара Гоша социально-экономические явления его времени нашли определенное теоретическое обобщение в аспекте прогрессивной части господствующих классов.

В своих сочинениях Мхитар Гош пытается дать объяснение системе людских отношений своего общества. За исходное начало в этом объяснении им принимается наличие имущественного неравенства. Всего интереснее отношение Мх. Гоша к происхождению такого неравенства.

Если в VII в. упомянутый выше Иоанн Майраванеци в своих наиболее прогрессивных выражениях искал причину людского неравенства в утрате правдивости, в эгоизме и алчности богатых, то для Мх. Гоша очевидно иное основание неравенства. Это — отсутствие у бедных собственной

¹ «Известия» АН Армянской ССР, 1944, № 1—2, стр. 54.

² Там же.

³ Матенадаран, рукопись № 2595, стр. 263-б.

⁴ Там же.

¹ Матенадаран, рукопись № 2595, стр. 265-а.

² Там же, стр. 261-а.

земли и воды. Нужда в земле и воде, являющихся основными средствами производства при феодальном способе производства, ставит трудовых людей в зависимость от тех, кто ими владеет. «Создатель, — пишет Мхитар Гош, — сотворил человеческие существа свободными — зависимость их от господ возникла из-за нужды в земле и воде»¹.

Мхитар Гош указывает не только на зависимые отношения между теми, кто лишен земли и воды и кто ими владеет, но и на целую систему иерархических отношений внутри церковной корпорации и светской власти. Больше того, он находит, что «люди, наблюдая земное царство человеческого рода, соответственно ищут того же и в небесном царстве»².

Следовательно, небесная иерархия есть не что иное, как отражение земной иерархии. Эта мифическая иерархия неба приводит к оправданию и освящению земной системы зависимых отношений. Мх. Гош идет дальше, он показывает, к чему приводят эти зависимые отношения людей: прежде всего, к беспощадной эксплуатации трудового народа со стороны господ, которые «не всегда делают добро, хотя и ласковы, а угнетают простой народ, и простой народ вопит»³.

Мх. Гош подчеркивает, что среди правящих классов также существует проявление господства одного над другим, власть сильного над слабым со всеми своими последствиями, но все они — малые или большие господа — вместе угнетают трудовой народ, каждый из них занимает определенную ступень, возвышаясь над народом в виде давящей пирамиды.

Мх. Гош приходит к мысли о борьбе трудового народа со своими угнетателями; больше того, он чувствует, что идея о необходимости организованного и совместного действия простых людей против сильных мира была воспринята народными массами, что «слабые и простые» люди не-

¹ Мх. Гош, *Դատարանային Գրք* (Судебник), Вагаршанат, 1880, стр. 320.

² Мх. Гош, *Առաջինը*, Ереван, 1951, стр. 62.

³ Притча Мх. Гоша, приведенная Н. Я. Марром в «Сборнике притч Вардана», т. I, стр. 78.

пременно победят, так как они многочисленны, а их объединение дает им превосходство над своими поработителями. Мх. Гош пишет: «Сильные пренебрегают слабыми и не боятся их, но мудростью слабые укрепляются, мудростью и побеждают сильных»¹. Однако Мх. Гош, будучи представителем господствующего класса, из своего социального анализа делает для своего класса поучительный вывод: «И вот мудрость: малых опасаться, как великих»².

Итак, Мх. Гош указывает на борьбу трудящихся против существующей феодальной власти, но, отражая эту борьбу, он вместе с тем осуждает «дерзость людей, которые смеют судить о делах повелителей и считают последних причиной многих зол, не понимая, что этим они колеблют власть (*Կարգը փշխանութեանն*) в стране»³.

Мхитар Гош не просто отстаивает «власть в стране», он борется за упрочение централизованного государства. Во всех основных своих произведениях он выступает за идею строго централизованной власти. Так, первая статья второй части «Судебника» Мх. Гоша устанавливает prerogatives царя как носителя преимуществ верховной власти, prerogatives, которые возвышают царя над понятием первого феодала среди феодалов.

В начале этой главы мы говорили о тенденции правителей Анийской Армении, как Багратидов, так и Захаридов, утвердить под скипетром царя могучее централизованное государство; такая тенденция существовала также при дворе Киликийского армянского государства. Здесь мы отметим, что теоретическим выразителем этого стремления являлся Мх. Гош. Именно он выступил против феодальной разобщенности, против усиления отдельных феодальных единиц в противовес центральной власти. И, чтобы разбить могущество феодалов и побороть опасность со стороны народных масс, Мх. Гош советует царю «поставить дело так, чтобы высшие и низшие слои общества выступали друг против друга, чтобы они воевали не против царя, а между со-

¹ Мх. Гош, *Առաջինը*, стр. 114.

² Там же.

³ Там же, стр. 74.

бою»¹. Такова была тенденция времени, выразителем которой стал Мхитар Гош.

Из учения Мхитара Гоша о государстве приведем еще понимание им природы права, на котором строится его криминалистика.

Исходным началом философии права Мх. Гоша является его раздвоение человека на душу и тело. Душа есть «одухотворенность праха земли», а тело — это «все четыре стихии природы, которыми наделена земля». Соответственно этой двойственной природе человека, вся его правовая сфера также разделяется на две части: каноническую и светскую. Первая относится к душе, а вторая — к телу. По этому поводу Мх. Гош пишет следующее: «Судебник наш имеет сходство с канонами, и мы должны сообразовать их друг с другом, дабы явить это сходство. И вот каково их сходство: как канон есть исправитель души, так и суд — исправитель тела, и, хотя они разделены друг от друга, все же совпадают во многом так же, как душа и тело, будучи по природе двумя неслитными существами, соединяясь друг с другом, становятся едиными и часто действуют единой волей»². Это единое право человек несет в себе, оно присуще его природе: «Законы писания пророков и евангелие мы носим в своей душе, как семя, и руководствуемся ими в судебном праве»³. Они у Мх. Гоша являются «завершением естественных законов», заключенных в самом человеке, так как «бог с самого начала определил природу человека — выбирать истинное»⁴. И поэтому во власти человека поступать истинно, стать добродетельным.

Таким образом, хотя законы исходят от бога, будучи его творениями, но они являют самого человека, его естественное бытие. Естественное право человека выражает самую природу его. Данное положение приводит к тому, что руководящим началом в правосознании становится человек с его духовными и физическими качествами. Такая постановка

¹ Мх. Гош, *Առաջինը*, стр. 45.

² Мх. Гош, *Գործադրականը*, стр. 18.

³ Там же, стр. 8.

⁴ Там же, стр. 6.

вопроса была для средневековой Армении совершенно новым явлением.

Вопросы о присущих человеку незыблемых правах, не подлежащих отчуждению, тех, которые обеспечивают правосудие и справедливость в общегитин, обсуждались еще в античном мире. Сократ, Платон, Аристотель, а позднее стоики трактовали вопросы этого рода, всегда связывая их с «естественным» бытием и требованиями свободного индивида. В период же средневековья «естественное право» подвергалось новому рассмотрению, — оно вытекало исключительно из св. писания как его единственного источника. Таким образом, естественное право Мх. Гоша имеет своим источником не столько христианскую, сколько античную философию. И поскольку Мх. Гош строит свою философию права на основе античной философии, постольку он выражает правосознание нового времени — периода расцвета феодализма, когда в его недрах развивались предпосылки к переходу в новую, высшую форму развития общества.

Дальше мы увидим достаточно ясно, как философия права Мх. Гоша идет вразрез с феодальной идеологией.

Мх. Гош говорит следующее о цели наказания: «И хотя лучше всего во всех делах милосердие, но в суде приличествует правда, дабы не лицеприествовать богатому и не потворствовать бедному...»¹. «Судья должен иметь и темницу, куда он ввергал бы преступников на исправление»².

Проиллюстрируем это еще одним высказыванием Мх. Гоша: «Хотя виновные в повреждении органов чувств по закону и достойны смерти, но пусть ограничиваются в отношении их отсечением руки и оставляют им жизнь, согласно евангелию. Такое решение мы считаем подобающим, и применять его следует с предосторожностью, с тем, что если не будет опасения повторения виновным того же злодеяния, то пусть не применяют и отсечения руки, а ограничиваются взысканием и покаянием»³.

Из приведенных положений явствует, что Мх. Гош ви-

¹ Мх. Гош, *Գործադրականը*, стр. 28.

² Там же, стр. 33.

³ Там же, стр. 324—325.

дит цель наказания в охране общества от злодеяния, он рассматривает наказание как меру исправления. Ему совершенно чужд взгляд на наказание как на возмездие.

Принцип наказания-исправления был известен и в среде античных мыслителей. В частности, Платон расценивал наказание как «средство врачевания болезненных состояний души, производящей преступление». Примерно такого же взгляда придерживался и Аристотель. Этот взгляд в целом не был чужд эллинистическому духу; христианская же церковь и ее идеологи придерживались другого принципа. Законы Моисея, средневековая юриспруденция и позднее так называемая классическая школа криминалистики, исходя из реакционной философской предпосылки по отношению к человеку, исходя из индетерминистических позиций, признавали принцип наказания-возмездия. Они понимали наказание как возмездие за совершенное зло, как «причинение страдания преступнику с целью возмездия и искупления вины» (формула классической школы). Такое понимание вопроса выводит правовой порядок из сферы божественного вмешательства, утверждает земной суд — отражение небесного правосудия. Принцип Мх. Гоша: наказание-исправление, связанный с понятием «естественного» права, ставит его вне правовой философии средневековья, вне воззрений церковной идеологии, определяет его как выразителя новых идей.

В заключение подчеркнем еще одно обстоятельство. Деятельность суда и применение правовых норм Мх. Гош ставит в зависимость от практики, от конкретных условий времени той или иной страны. В предисловии к «Судебнику» Мх. Гош пишет: «Законы пророков и евангелия неизменны; суд же по необходимости изменяется у разных народов и стран. Посему допустимо, чтобы люди, умудренные опытом, творили суд по обстоятельствам»¹. В другом месте Мх. Гош заявляет, что «законы меняются по времени»² и что сам его «Судебник» не составляет исключения: «Мы

положили начало, и необходимо, чтобы он (судебник) разрастался постепенно и все время, вбирая в себя по порядку все будущие судебные решения мудрых людей и пополняясь, мало-помалу совершенствовался»¹.

Таким образом, по Мхитару Гошу, правовые нормы и законы обуславливаются «обстоятельством времени», то есть конкретными условиями развивающейся действительности. Что Мхитар Гош понимает истину в своей конкретности, это мы особенно ясно видим из следующих его слов: «Разумная покорность понстине есть добродетель, безрассудная же покорность, когда не учитываются время и обстоятельства, есть отрицание добродетели»². Все это характеризует Мхитара Гоша как выразителя перелома в мировоззрении периода расцвета феодализма в Армении.

Итак, круг развития философской мысли Григора Магистра и Иоанна Софиста, а затем социальная философия Мх. Гоша знаменательны отдельными, не зависимыми в какой-то мере от религиозного мировоззрения, прогрессивными мыслями и идеями, порою материалистическими высказываниями, подготовившими переход к новой, более зрелой стадии развития армянской философии. Здесь мы имеем в виду новую ступень развития философской мысли прогрессивной прослойки господствующих классов — философию Ваграма Рабуни во второй половине XIII в. и, несколько позднее, философию школы Татева.

Во внешнем проявлении характерная особенность философии **Ваграма Рабуни**, этого важнейшего представителя философской мысли Киликийской Армении, заключается в сравнительно широком охвате теоретико-познавательных вопросов, в частности проблем логики и гносеологии, на основе усвоения и проработки армянской эллинистической и классической эллинской философии. По существу же у Ваграма Рабуни философия в значительной мере отделяется от теологии, приобретая независимость и самостоятельность. Это особенно чувствуется при интерпретации «Органона»

¹ Мх. Гош, *Գտնականություն*, стр. 9.

² Там же, стр. 228.

¹ Мх. Гош, *Գտնականություն*, стр. 66.

² Мх. Гош, *Առաջինը*, стр. 69.

Аристотеля, которая приводит его в основном к материалистической гносеологии и логике.

Философские произведения Ваграма Рабуни ограничиваются интерпретацией «Категорий» и «Об истолковании» из «Органона» Аристотеля и «Введения» Порфирия. В связи с этим философские взгляды Ваграма представляются нам не из трактатов по теологии, а через восприятие античной философии, которое приводило его исключительно к светскому образу мышления. Разумеется, разбор учения Аристотеля о понятии и суждении, а также пяти обозначений Порфирия, относящихся к учению о понятиях, должен был ограничить философствование Ваграма в основном пределами гносеологии и логики.

Гносеология Ваграма в главных своих чертах сводится к следующему.

Мир вещей существует реально и независимо от человеческого ощущения или мышления: «Ощущение <человека> есть только возможность, в то время как ощущаемые предметы являются действительностью»¹. Здесь же Ваграм утверждает о приоритете реальных вещей: «прежде — ощущаемые предметы», потом только ощущение. В другом месте он свое понимание соотношения объекта и субъекта излагает еще более определенно: «Внешне существует чувственный и умопостигаемый мир вещей, ощущение же бывает у человека и у животных. Чувственная вещь не в самом <ощущении> человека, а вне его: это — камень, дерево, море, плоды и все, что существует. То же самое умопостигаемый мир вещей, который существует вне и <независимо> от познания и который подлежит восприятию <со стороны человека>»². Таким образом, внешний мир существует независимо от человека; ощущение же как способность присуще человеку, через него человек познает мир вещей. Вот как Ваграм Рабуни решает вопрос об отношении внешнего мира и человеческого мышления, решает его материалистически.

¹ Ваграм Рабуни, *Լուծմունք ստորագրեցանց Արիստոտելի*, Матенадаран, рукопись № 4268, стр. 361-б.

² Там же, стр. 359-а.

У Ваграма Рабуни имеется также утверждение об «изменении <всякого> само по себе существующего, когда оно становится противоречивым в себе»¹. Так, человеческое «слово и мнение» подвергается соответствующему изменению. Но если появляются «слова и мнения», не совпадающие с действительностью, то это будет такое мышление, предмет которого возникает и уничтожается только в воображении человека; к примеру: козлоолень или аралез, мифические существа, которых, по Ваграму, нет и не бывает в действительности². Все это приводит к мысли о том, что у Ваграма мышление человека является отражением реальной действительности. На этой же основе он строит свое понимание критерия истины, заявляя, что «истина не утверждение или отрицание вне и независимо от сущего, а сущее само по себе, как оно является в объективной действительности и как оно своей реальностью подтверждает истинность утверждения или отрицания»³.

Ваграм Рабуни в своей интерпретации «Введения» Порфирия приходит, вопреки Порфирию, к заключению о том, что «общее, как и пять беспредметных обозначений Порфирия, не может существовать прежде сущего, не может быть в сущем»⁴. Общее не может существовать независимо от чувственно-единичных вещей, не может пребывать в самих вещах. Ваграм ссылается на Аристотеля, который «не признает первичности за общим и не считает последнее причиной бытия чувственных вещей»⁵.

Вопрос разрешается тем, что признается существование общего в мышлении человека на основе реального бытия: «Общее не обладает особой сущностью, как человек или земля, его сущность — это его бытие в мышлении человека»⁶.

¹ Ваграм Рабуни, *Լուծմունք ստորագրեցանց Արիստոտելի*, Матенадаран, рукопись № 4268, стр. 352-а-б.

² Там же, стр. 319-а.

³ Матенадаран, рукопись № 2595, стр. 221—222.

⁴ Рукопись № 4268, стр. 319-б.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

Далее Ваграм останавливается на утверждении Аристотеля относительно первичной и вторичной сущности, о первичности первой сущности и подчиненности второй. Он говорит: «Единичное совершенно не нуждается в общем, а общее — роды и виды, наоборот, не могут существовать без единичного. Ведь когда жил Адам одиноким, тогда человечество как общее не существовало»¹.

Все это характеризует Ваграма Рабуни как номиналиста и сторонника материалистической интерпретации Аристотеля, в частности его «Органона».

Эта позиция Ваграма Рабуни для нас приобретает особый смысл, если учесть, что именно он, зная хорошо западную идеологию, в особенности взгляды схоластов, их отношение к философии Платона и Аристотеля, — отмежевывается от религиозного образа мышления, вступает не только на путь признания независимости философии, но также, как мы отметили, на путь номинализма и материализма.

Вопросы, поставленные Ваграмом Рабуни, развивались дальше в школе Татева, философия которой явилась продолжением линии Ваграма Рабуни.

Философия школы Татева (XIV в.). Культура периода Анийской Армении пустила такие глубокие корни, что, несмотря на завоевания монголо-турецких племен, уничтоживших самостоятельность и независимость страны, приведших в упадок ее производство и торговлю, она все же продолжала давать всходы. В этом аспекте знаменателен расцвет философии школы Татева в Сюнике, которому сильно способствовало то, что Татев и вся Сюникская область, получившие от монгольского великого хана право на так называемый «инджу», подчинялись ему непосредственно, что дало им возможность самим распоряжаться своей внутренней жизнью.

Расцвету школы Татева способствовала также ее борьба против схоластики Запада, которая распространилась в Армении вместе с движением унитаров, этих сторонников объединения римской и армянской церквей.

¹ Ваграм Рабуни, рукопись № 4268, стр. 348-а.

Дело в том, что католическая церковь в лице так называемых «униторов» вербовала в Армении своих сторонников. Эти унитары являлись здесь проводниками политики римской курии. Самая видная фигура среди них Варфоломей, представитель наиболее реакционного доминиканского ордена, ученик и последователь Фомы Аквинского, был посланником самого папы в Армении, его верным оруженосцем. То же самое можно сказать и об Иоанне Крнеци, наиболее ревностном участнике движения унитаров, который после смерти Варфоломея побывал в Риме у папы, стал служителем той же доминиканской организации и, по возвращении в Армению, развернул здесь широкую литературную и проповедническую деятельность. Именно благодаря стараниям унитаров — доминиканских проповедников западная схоластика проникла в Армению.

Можно указать на такой знаменательный факт, как множество относящихся к XIII и XIV вв. переводов важнейших сочинений схоластики, в том числе: «Summa theologiae» и «Summa contra gentiles» Фомы Аквинского, а также на дошедшие до нас оригинальные труды армянских унитаров, написанные в том же духе.

Если движение унитаров являлось экспансией Запада на Восток, то его схоластика на Востоке, в Армении, послужила идеологическим обоснованием, идейной подготовкой домогательства римской курии.

Именно против этой схоластики выступили представители школы Татева, борьба которых имела прогрессивный характер, ибо они отстаивали национальные интересы Армении, самобытность и самостоятельность ее культуры. Это, конечно, еще не означает, что борьба школы Татева против схоластики Запада вышла за пределы религиозного образа мышления. Однако она далеко не ограничивалась рамками религии. Татевская школа в своей борьбе со схолистикой пользовалась не только оружием из религиозного арсенала, но также философским материалом нерелигиозно-светского характера. Мы имеем в виду классическую философию античного мира, философское наследие армянского позднего эллинизма. К этому еще добавим, что для школы Татева не 16 История армянской философии

был чужд тот светский образ мышления, который утвердился в результате новых исторических условий Анийской Армении. Вот основание, почему в школе Татева появились новые формулы философии — зачатки и ростки нового мировоззрения.

Нетрудно заметить, что философия школы Татева базируется на противоречивых началах. У нее имеется одновременно мышление религиозного и светского мироощущения, имеется в качестве исходного начала богословие — св. писание, творения св. отцов церкви и вся традиция христианской религии в Армении и, вместе с тем, античная философия. В первую очередь Аристотеля, и философия армянского позднего эллинизма — Давида Непобедимого и др. Представители школы Татева в борьбе с доминиканским орденом явились апологетами армянской церкви, защитниками ее догматики, но вместе с тем у них намечилось в какой-то мере отделение богословия от философии, причем в философии они проявили определенную самостоятельность.

Мы здесь остановимся на философии двух важнейших представителей школы Татева — **Иоанна Воротнеци** (1315—1386) и **Григора Татеваци** (1346—1409).

Иоанн Воротнеци проявляет не только возрастающий интерес к античной философии, но и старается по-новому ее использовать. Так, он обращается к «Аналитике» Аристотеля, где «имеются, — как пишет И. Воротнеци, — обобщения пяти разделов: доказательного, рассудочного, риторического, частичного и поэтического; если имеется только истина, — относится к разделу доказательства, если имеется ложь, — относится к поэтическому и легендарному разделу, если имеется в равной мере истина и ложь, — относится к риторическому разделу, если имеется больше истины, чем лжи, — относится к рассудительному разделу и, наконец, если имеется больше лжи, чем истины, то относится к частичному разделу»¹. Так передает Воротнеци положение Аристо-

теля — в данном случае свое исходное методологическое начало. Иначе не может быть, ибо тот же И. Воротнеци утверждает, что «согласно этому примеру <Аристотеля>, постигай и церковные учения, которые делятся <также> на пять частей»¹. Далее следует перечисление указанных учений, проповедуемых церковью. Это, во-первых, истины, не вызывающие никаких сомнений, как, например, св. писание; во-вторых, ложные учения, к примеру, книги легенд, составленные согласно истории Агурамазды или Гермеса, а также, позднее, рассказы о Медном городе и др.; в-третьих — такое учение, где истинного больше, чем ложного, как, например, писания св. отцов Афанасия, Василия Богослова и других им подобных; затем такое учение, где ложного больше, чем истинного, как, например, истории царей и посвященные им дифирамбы; и, наконец, такие учения, в которых истинное и ложное содержится в равной мере, что бывает у искусных вардапетов, проповедующих с церковных кафедр.

Все это показывает, что Татевская школа восприняла античную философию, в частности учение Аристотеля, для обоснования тех или иных положений христианской церкви. Больше того, рассматривая под углом зрения античной философии писания св. отцов церкви — патристику, Воротнеци находит, что в них не все правильно, что, наряду с истиной, там есть много ложного и неприемлемого. И. Воротнеци настолько отходит от религиозной традиции, что провозглашает предпочтение истины авторитету, имея в виду, конечно, отцов церкви, при этом ссылаясь на слова Аристотеля: «человек мне люб и истина любима, но из двух возлюбленных особенно любима истина»².

Ярким доказательством возрастающего интереса к античной философии со стороны школы Татева являются «Комментарии» Иоанна Воротнеци к «Категориям» Аристотеля. Но перед тем как начать изложение основных начал логики Иоанна Воротнеци, следует отметить следующее. Еще в период эллинизма, а также в средние века, как на

¹ И. Воротнеци, Հատրիւնք ի բանից իմաստասիրաց, Матенадаран, рукопись № 3207, стр. 137-б.

¹ И. Воротнеци, Հատրիւնք ի բանից իմաստասիրաց, стр. 138-а.

² Там же, рукопись № 1760, стр. 221-а.

Востоке, так и на Западе, было широко принято излагать научные и философские произведения в форме парафразы и комментариев к классическим трудам мыслителей прошлых времен. Именно такой формы изложения придерживался Иоанн Воротнеци.

Что касается системы затронутых в комментариях Иоанна Воротнеци вопросов, то здесь наш толкователь целиком идет по стопам Аристотеля; у него порядок, количество и объем категорий излагается точно так, как у Аристотеля. Иоанн Воротнеци прекрасно чувствует всю важность порядка последования категорий; он хорошо понимает, что первой категорией должна быть первичная сущность, ибо «если бы не существовало первичных сущностей, не могло бы существовать и ничего другого»¹. Иоанн Воротнеци воспринял у Аристотеля положение о том, что первая категория — сущность «не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем»², в то время как все остальные категории «сказываются о первичных сущностях как о подлежащих или же находятся в них как в подлежащих»³. Отсюда ясно, что категория сущности есть ядро всего этого учения, ибо если сущность имеет отдельное существование, то все остальные категории, не имея самостоятельного бытия, строятся на категории сущности, являясь ее акциденциями, выражают те или иные ее состояния. В этом и суть значимости категории сущности.

После категории сущности Иоанн Воротнеци последовательно переходит к остальным категориям — количества, отношения, качества и так далее по схеме Аристотеля. Иоанн Воротнеци заимствует у Аристотеля не только его систему «родов бытия», но также основные определения понятий категорий, всю систему их связей и отношений. Однако та концепция, согласно которой решаются вопросы философии и логики, та система воззрения, которая представлена в комментариях, хотя и базируется на учении Аристотеля, как на источнике, принадлежит Иоанну Воротнеци. Этот

¹ Аристотель, Категории, 2 в.

² Там же.

³ Там же.

последний в известных пределах разделяет философскую концепцию Аристотеля, но дает ей свое направление, развивает ее по-своему. До того, как нам перейти к изложению самой концепции Иоанна Воротнеци, отметим, что сам Аристотель дает основание трактовать ее с двух противоположных мировоззренческих позиций. И если И. Воротнеци последовательно придерживается одной, определенно выраженной интерпретации логики и гносеологии Аристотеля, то это также говорит в пользу того, что мировоззренческие начала, концепция затронутых в комментариях вопросов принадлежит Иоанну Воротнеци, что последний излагает именно свое понимание важнейших вопросов логики и гносеологии.

Вопрос об отношении бога и природы Иоанн Воротнеци решает идеалистически, ибо для него неоспорима первичность бога и вторичность природы. Бог первичен потому, что он производящая сущность, природа же вторична, она является произведением бога.

Иоанн Воротнеци выступает против тех, кто основой возникновения мира считает атом — «совечную божеству материю» или же один из четырех элементов — воду, огонь, воздух или землю, либо нечто бесконечное и беспредельное, или же мельчайшую пыль; он выступает против тех, которые считают, что мир возник из тьмы или что он есть тень божества. Иоанн Воротнеци, опровергая своих противников, утверждает свое понимание вопроса. Он находит, что следует строго различать создания искусства (ремесла), природы и бога: «Искусство не может создать нечто без основы, т. е. без материи. Искусство со свойственными ему возможностями не может дать изделиям существенной формы, а дает им форму случайную. Природа же обладает большими возможностями, чем искусство, ибо маленькая основа достаточна для нее, и к этому незначительному основанию она многое добавляет. Ведь основой для природы служит простая материя, сотворенная богом, без которой она ничего не может создать. Природа, беря в основу простую материю, прибавляет к ней не только случайную форму, но и существенный вид. Что касается бога, то он создает не

только случайную форму, как ремесленник, или же существенный вид, как природа, а творит и материю, ибо он не нуждается ни в какой основе, подобно искусству и природе, а сам создает основу и придает ей случайную форму и существенный вид»¹.

Таким образом, одно только божественное могущество «творит нечто из ничего»². Здесь Иоанн Воротнеци, конечно, имеет в виду сотворение богом самой природы из ничего. Иоанн Воротнеци пользуется Аристотелем, чтобы утверждать о существовании того, что всегда есть действительность, имея в виду бытие бога, о существовании того, что есть постоянная возможность, это — материя вообще, и о том, что существует иногда как возможность и иногда как действительность. Это те конкретно-конечные вещи, которые постоянно возникают и уничтожаются³.

Таким образом, в системе воззрений Иоанна Воротнеци бог — истинное бытие, материя — реально существующее нечто, та постоянная возможность, которая порождает действительность, иначе говоря обуславливает возникновение то одной, то другой конкретно-конечной вещи. Именно в этом проявляется реальность существования материи.

К сказанному прибавим еще одну идею Иоанна Воротнеци. «Бог, — говорит Воротнеци, — неизменен, а вещь, существующая по возможности, не пребывает в боге, ибо начало возникновения мира, его конец и середина бывают согласно течению времени, а <все это> в боге по существу всегда неизменно. Вот тебе пример — солнце: хотя для нас и меняются <чередуются> дни и ночи, месяцы, времена года и годы, однако солнце всегда есть одно и то же. Подобно этому же понимай ты бога»⁴. Из этих слов явствует, что в неизменном боге не содержится мир вещей, что возникно-

¹ См. И. Воротнеци, *Հոգևոր և բանական իմաստաբանություն*, рукопись № 3207, стр. 116-а.

² Там же.

³ См. там же, стр. 117-б—118-а.

⁴ См. Иоанн Воротнеци, Анализ категорий Аристотеля, Ереван, 1956, стр. 55—57.

вание и уничтожение вещей имеет место во времени, они, в отличие от понятия бога, изменчивы.

Итак, вопрос об отношении бога и природы у Иоанна Воротнеци решается в пользу первичности бога, вторичности природы. Однако природа у него «не содержится в боге», а существует вне бога, самобытно и реально.

Тезис Иоанна Воротнеци о том, что мир вещей существует объективно-реально, получает свое развитие в новом положении, а именно: мир вещей существует независимо от человеческого мышления. Этим самым у Иоанна Воротнеци ставится новый вопрос — отношение природы и человеческого мышления, гносеологическая проблема, которая им решается в пользу первичности природы и вторичности мышления человека.

Когда И. Воротнеци говорит о сущем, то он подразумевает вещь, которая «обладает сущностью», имеет реальное бытие. Существовать реально у Воротнеци означает иметь и обнаруживать свою природу, свою сущность; иначе говоря, реальность вещей относится к самой природе или сущности вещей. «Сущее, — читаем мы у И. Воротнеци, — есть вещь, которая по собственной своей природе существует и пребывает; несущее есть то, что никакой сущности, <собственной природы> не имеет. Мы говорим о чем-либо, что оно существует, когда оно есть, <пребывая по собственной природе>; мы говорим о чем-либо, что оно не существует, когда оно не пребывает, <не обладая собственной природой или сущностью>»¹. В пояснение этих соображений И. Воротнеци приводит пример: мир существует, бытие составляет его сущность; именно это мы и выражаем, когда говорим, что он существует; напротив, козлоолень не обладает собственной природой и поэтому не имеет бытия. Если бы и можно было говорить о сущности или природе козлоолени, то уж разве в том смысле, что сама эта сущность означает не его бытие; это мы и выражаем, когда говорим, что козлоолень не существует.

¹ И. Воротнеци, *Հոգևոր և բանական իմաստաբանություն*, Матенадаран, рукопись № 4268, стр. 183-а.

В этом духе Иоанн Воротнеци трактует понятие категории. Вслед за Аристотелем он рассматривает категории, как «наиболее обширные роды» бытия, считая, что десять аристотелевских категорий «содержат в себе все сущее», что «каждая категория сама по себе означает бытие и подлежащее». Следовательно, категория означает сущее и является его обозначением.

Все это говорит о том, что Иоанн Воротнеци признает реальность внешней природы, мир объективно существующих вещей; он признает правильной точку зрения тех мыслителей, которые «считают, что природа есть первопричина» существования «всех вещей», что природа есть начало движения и покоя»¹.

У И. Воротнеци имеется не только констатация реальности материального бытия, но также постановка и решение вопроса о соотношении этого материального мира вещей с ощущением человека. И. Воротнеци пишет: «Ощущение связано с телом и находится в нем, как, <например>, <зрение> с глазом, а то, что ощущается <тобой>, существует прежде твоего тела. Вспомни про Адама, так как до него были всевозможные чувственные вещи и только после них образовался человек. Следовательно, если уничтожить все чувственное, будет уничтожено и твое тело, а вместе с телом исчезнет и твое ощущение, а если ты уничтожишь свое ощущение, тело все же остается; уничтожишь же ты свое тело, то чувственный <мир> будет <продолжать> существовать»².

Итак, что же чему предшествует: материя ощущению или ощущение материи? На этот вопрос И. Воротнеци дает прямой и недвусмысленный ответ, где с предельной ясностью подчеркнуто важнейшее положение материалистического мировоззрения. Во-первых, утверждение первичности природы, мира чувственных вещей и вторичности тела, обладающего ощущением. Первое обуславливает второе, отрицание первого приводит к отрицанию второго, но отрицание второго

не приводит к отрицанию первого. Во-вторых, ощущение «связано с телом и находится в нем», оно рассматривается как атрибут тела; здесь имеется такое же соотношение, как и в первом случае, а именно: первое (тело) обуславливает второе (ощущение), отрицание первого есть отрицание второго, но отрицание второго не приводит к отрицанию первого.

Аналогичное между ощущением и ощущаемым И. Воротнеци выражает отношением знания к предмету знания: «сначала <имеется> познаваемое, а затем — познание; раньше то, что имеется во множестве. В самом деле, то, что познается, <познаваемые вещи>, составляет множество, чего нельзя сказать относительно самого познания, которое принадлежит <только> некоторым <людям>, вследствие чего он <Аристотель> и говорит часто, что <познаваемое> предшествует познанию. Кроме того, с исчезновением познания не исчезает познаваемое»¹. Об этом И. Воротнеци распространяется очень широко. Он находит, что «для геометрии началами служат: точка, линия, поверхность, диаметр, то есть тело, и уже после следует теория геометрии»². Нет сомнения, что И. Воротнеци и в других областях знания первичным считает не науку, а предмет науки.

Вопрос о возможности познания мира, окружающих человека реальных вещей и явлений у И. Воротнеци решается также материалистически: «Знание всегда по своему содержанию одно и то же, если одним и тем же останется предмет, к которому оно относится... Мысль, которая не таит в себе знания, ничего не таит, она чиста, как чистое зеркало, и как чистое зеркало запечатлевает в себе подобие предмета; и этим она заполняет свою чистоту. Точно так, как восприятие одно у всех, если первообраз у них один, так и первообраз у всех один, если восприятие одно»³. Отсюда явствует, что у И. Воротнеци человеческое мышление не привносит ничего из себя, оно есть абсолютно чистая спо-

¹ Иоанн Воротнеци, Анализ категорий Аристотеля, стр. 133.

² Там же, стр. 261.

³ И. Воротнеци, *Լուծմ. պիրիարմենիան զրոյն Արիստոտէլի*, рукопись № 4268, стр. 150-а-б.

¹ Иоанн Воротнеци, Анализ категорий Аристотеля, стр. 133.

² Там же, стр. 137.

способность, которая проявляется в зеркальном отображении движущегося мира вещей. Если содержание мышления имеет в себе противоречие, то оно относится не к самому мышлению, а к вещам, ибо «сущее и не сущее переходит одно в другое, и бывает, что сущее становится не сущим и не сущее — сущим. Точно так же изменяются истина и ложь: бывает, что утверждение истинно, а отрицание ложно, и бывает, когда отрицание становится истинным, а утверждение — ложным»¹.

Таким образом, процесс изменения, который происходит в вещах, отражается в мышлении человека. Истинность мышления подтверждается соответствующим положением вещей: «Если одни утверждают, что завтра будет дождь, а другие отрицают это, то прав один из них; или утверждение подтверждается тем, что идет дождь, или отрицание подтверждается тем, что не идет дождь. Не твое утверждение породило дождь или отрицание — отсутствие его, а событие, которое либо имеет место, либо нет; истинность твоего утверждения или отрицания показывает бытие или небытие вещей»². Следовательно, критерием истины суждений может быть только объективная реальность. Именно здесь, в реальной действительности, подтверждается или опровергается любое человеческое высказывание.

Эту свою мысль И. Воротнеци подчеркивает еще сильнее в следующих словах: «Когда указывают на вещи и говорят, что они являются таковыми <конкретно-определенными> или же не являются таковыми, то различие в вещах определяется не тем, что о них имеется то или иное высказывание, а, наоборот, вещи сами определяют то или иное высказывание о них. Имеется высказывание или нет, природа вещей остается такой, как она есть; никогда то или иное высказывание не изменяет природу вещей, это означает, что различие <противоречие> присуще именно вещам, а не голосу <слову человека>»³.

¹ И. Воротнеци, *Լսեմք պերիարմենիան գրոցն Արիստոտելի*, рукопись № 4268, стр. 184-а-б.

² Там же, стр. 177-а.

³ Там же, стр. 181-а.

Итак, если имеется противоречие в мышлении, то оно присуще объективному бытию; именно это последнее обуславливает то или иное содержание мышления.

И. Воротнеци выступает против понятия предопределенности действия человека, будь оно обусловлено религиозно-телеологическими догмами или механическим представлением явлений природы. Вот что пишет И. Воротнеци: «Итак, мы видим, что существуют случаи, думы и воля, следовательно, не правы те, которые утверждают, будто бы одна сторона противоречий <либо утверждение, либо отрицание> в отношении к изменяющимся совершается точно по предопределению»¹. Отсюда ясно, что И. Воротнеци допускает не только случайность явлений, эту преграду возможности стать действительностью, но также и наличие субъективного фактора в процессе воздействия на природу и изменение ее явлений. Именно на этом понимании построено утверждение И. Воротнеци о том, что «человек, который задумал строить церковь, приступая к делу, осуществляет то, что он наметил совершить; когда он заканчивает дело, наступает вторая пора, это — осуществление <конечного> задуманного. Также <во всяком> практическом исполнении имеются два начала: первое — замысел и второе — начало воплощения <замысла>»². На этом И. Воротнеци не останавливается; он находит, что «когда кто-нибудь приобретает добродетель или мудрость, после недолгого упражнения усваивает их, как нечто для себя природное»³. Таким образом, человек в процессе взаимоотношения с внешним миром приобретает новые духовные свойства, которые становятся его природой, естественным его качеством.

Из остальных гносеологических категорий, поставленных И. Воротнеци, приведем его понимание пространства и времени в гносеологическом аспекте. В комментариях И. Воротнеци к «Категориям» Аристотеля мы читаем: «Что касается пространства, то оно определяется телом, ибо нет

¹ И. Воротнеци, *Լսեմք պերիարմենիան գրոցն Արիստոտելի*, рукопись № 4268, стр. 178-а.

² Иоанн Воротнеци, Анализ категорий Аристотеля, стр. 267.

³ Там же, стр. 153.

тела без пространства, как и нет пространства без тела, поскольку тело находится в пространстве по своему положению, а пространство находится в теле по своей природе; и точно так, как мелкие части тела располагаются <соприкасаются> друг с другом у общей границы, и мелкие части пространства располагаются вместе <с частями> тела, так как нет части тела, которая была бы без пространства. Так, например, в пространстве находится кувшин, а в этом кувшине вино служит примером тела, так как походи кувшин на сито, не осталось бы в нем и малой частицы вина. Таким образом, тело и пространство не могут существовать друг без друга¹. Здесь под словом тело понимается предмет, конкретно-конечная вещь, следовательно, под телом понимается реально-материальное сущее, которое обладает пространством, которому присуще быть в пространстве.

Итак, материя не существует вне пространства, а пространство вне материи; оно обладает ею, ему присуще материальное бытие. Материя и пространство представляются в неразрывном единстве с двумя отдельными проявлениями: пространство с материальным бытием и материя с пространственным бытием.

И все же, несмотря на утверждения о единстве понятия пространства и материи, Иоанн Воротнеци в трактовке вопроса примыкает скорее к механистической концепции. «Если говорить поистине, — читаем мы у Воротнеци, — то место (пространство) не есть <то, что> разделяется трояко, но есть то, что содержит в себе трояко разделяемое, то есть тело... Место (пространство) есть вместилище того, что трояко разделяется, не будучи однако само трояко разделяемым»². Из этих слов явствует, что единство пространства и материи отнюдь не приводит к понятию пространства как формы существования материи, ибо понятие единства у Иоанна Воротнеци не снимает отдельное существование ни пространства, ни материи.

Относительно же понятия времени у Иоанна Воротнеци

¹ Иоанн Воротнеци, Анализ категорий Аристотеля, стр. 87—89.

² Там же, стр. 95.

нет достаточно развернутого изложения. Разбором этого вопроса И. Воротнеци, очевидно, не занимался, и все же отдельные его скудные высказывания дают нам основание утверждать, что ему присуще такое же понятие о времени, как и о пространстве, что у него в отношении этих двух вопросов имеются одни и те же принципы. Время относится к движущейся материи, выражает ее движение; время является связующим звеном настоящего с прошедшим и предстоящим. Если в основу понятия времени берется поступательное движение вещей, то, понятно, почему нельзя представить материю вне времени и время — независимо от материи. Именно таково может быть наше заключение относительно понятия времени у Иоанна Воротнеци. Однако Иоанн Воротнеци в отношении понятия единства времени и материи имеет свое ограничение: «Время и пространство, — говорит он, — сами по себе измеряют то, в чем они не находятся и не измеряют того, в чем находятся»¹. Отсюда понятно, что у И. Воротнеци время рассматривается как нечто отдельное от той вещи, движение которой оно измеряет. Время у Иоанна Воротнеци — это мерило движения материи, но не сама движущаяся материя, не форма ее существования.

Такова материалистическая гносеология Иоанна Воротнеци.

Трактовка логических категорий И. Воротнеци в своих мировоззренческих основах не расходится с его гносеологией. И. Воротнеци в вопросах логики выступает сторонником материалистической интерпретации учения Аристотеля, выступает поборником номинализма в истории развития философской мысли Армении.

Для логических взглядов И. Воротнеци характерна его ссылка на возникновение определения логических категорий. И. Воротнеци воспринял материалистическое положение Давида Непобедимого о том, что идея определения возникла из практики людских отношений, положение о том, что необходимость определения, диктуемая земельными отношениями, издавна требующими уточнения и размежевания границ владений, породила идею определения, которая и

¹ Иоанн Воротнеци, Анализ категорий Аристотеля, стр. 87.

стала достоянием логического мышления¹. Такой образ мышления проявляет И. Воротнеци во всех разбираемых им основных вопросах логики. И потому можно заключить, что его мировоззренческие основы понимания логических категорий восходят не только к «Органону» Аристотеля, но и к логике Давида Непобедимого. Именно на этих двух идейных и литературных источниках строится понимание логики у И. Воротнеци.

С этой точки зрения из затронутых И. Воротнеци логических категорий наибольший интерес представляет разбор проблемы единичного и общего, соотношение этих двух логических понятий.

Иоанн Воротнеци разбирает отношение общего (рода и вида) и единичного очень своеобразно. Соотношение этих двух понятий он впервые рассматривает под углом зрения их **первичности, равенства и преимущества**. Первично общее или единичное, равны или нет между собою общее и единичное и, наконец, следует ли отдавать преимущество общему над единичным или единичному над общим?

И. Воротнеци вопрос о первичности не решает ни в пользу общего, ни единичного. Он пишет: «В отношении первичности <отдельного и общего> надо уразуметь, что в одном случае является первичным род, а в другом — индивид»². Иоанн Воротнеци для подтверждения своей мысли приводит множество примеров, таких, как «род есть <не-что> первичное, будучи одинаковым и общим <для всяких единичных> предметов, как, например, всякое <отдельное> дерево <есть дерево>, но также и индивидум есть <не-что> первичное, существуя как что-то особое и отдельное, подобно вот этому дереву»; «род является первичным как начало бестелесного и скрытого существования, но и индивидум является первичным как начало видимого и явного существования; это подобно тому, как теневые очер-

¹ См. «*Ушддшр рдшшшррррррррррр*» Давида Непобедимого, венецианское изд., 1833, стр. 142, ссылку И. Воротнеци на положение Давида см. И. Воротнеци, *Лидд. шрррррррррррррр*, рукопись № 4268, стр. 148-б.

² Иоанн Воротнеци, Анализ категорий Аристотеля, стр. 35.

тания <силуэт> составляет первичное в рисовании картины <родового>, а заполнение картины составляет первичное в исполнении <отдельного>»; «род есть первичное как материя, но и индивидум есть первичное, как <то, что получает> свой вид и форму»; «род есть первичное как возможность, а индивидум есть первичное как действительность»; «род есть первичное как начало в размышлении о том, что надлежит сделать или построить, но и индивидум есть первичное как начинание самого дела или стройки»¹.

На этих и подобных им примерах И. Воротнеци доказывает, что приоритет нельзя отдавать ни общему, ни единичному. Это одна сторона вопроса; другая, более важная сторона, заключается в том, что он общее и единичное представляет в единстве. Из приведенных слов И. Воротнеци явствует, что он в единичном усматривает общее, а в общем — единичное; что общее существует во взаимосвязи с единичным, а единичное — с общим.

Такое единство общего и единичного, их взаимная обусловленность еще больше подтверждается при рассмотрении вопросов равенства общего и единичного. И. Воротнеци утверждает, что «так же, как род образует вид и индивидум, и индивидум является матерью и родителем, производя вид и род, и <это> — не одно какое-либо отдельное, а всякое отдельное, которое входит в общее. Как отрицая род, мы отрицаем вид и индивидум, так отрицая всякий индивидум, отрицаем и вид и род. Как род объемлет собою вид, а вид — индивидум, так и индивидум таит в себе вид и род, хотя и не объемлет, а <только> выражает его <собою>»².

Итак, совершенно ясно, что И. Воротнеци, разбирая вопрос по-новому, самостоятельно приходит к представлению единичного и общего во взаимной их связи, в единстве этих двух противоположностей.

Необходимо отметить, что когда И. Воротнеци говорит о первичности в отношении единичного и общего или об их

¹ Иоанн Воротнеци, Анализ категорий Аристотеля, стр. 33-35.

² Там же, стр. 37.

равенстве, то он еще не решает знаменитого для всей истории средневековья вопроса, поставленного Порфирием: «Существуют ли они (роды и виды) самостоятельно или же находятся в одних только мыслях»¹. И. Воротнеци выявляет свое понимание этой проблемы именно в своем положении о преимуществе единичного над общим. И. Воротнеци — номиналист; это видно уже из следующих его слов: «Отдельное есть в наибольшей мере подлежащее для всякого рода высказываний, <определений>, и оно может воплотить в себе сущность и случайное <в вещах>»; «отдельное <в своем существовании> не нуждается в том, чтобы было высказывание о нем рода и вида, последние же нуждаются <в нем как> в подлежащем, ибо они в нем и сложились и к нему прикрепились»; «отдельное, но не род, не вид или что-нибудь другое, рождается, растет и умирает, приемлет славу и муки, хвалу и поношение, и это отдельное есть олицетворенный вид и <конкретно-единичная> природа, <отдельное> есть род, ставший видом. Вот почему и говорит <Аристотель>, что отдельное есть главнейшее, первичное и преимущественное существование»². По этому вопросу приведем еще одно характерное высказывание И. Воротнеци: отдельное имеет «специальное свойство, которое <ничего> не говорит о другом <единичном> и <само> не находится в <чем-либо> другом, но в себе же самом имеет свое существование»³. Таким образом, не может быть никакого сомнения, что И. Воротнеци отдает предпочтение единичному, которое обладает реальным бытием и является основанием порождения рода и вида.

И. Воротнеци разбирает этот вопрос также в своей небольшой работе, посвященной «Введению» Порфирия. Здесь он говорит о познавательной деятельности рассудка, о той способности человека, когда он мысленно выделяет из подлежащего все, что составляет его особенность, иначе говоря, его материальную случайность. В силу этого он открывает в сущем его общее, общее в родовом и видовом его поня-

¹ Порфирий, Введение I-а.

² Иоанн Воротнеци, Анализ категорий Аристотеля, стр. 39.

³ Там же, стр. 39—41.

тии, общее как абстракцию, лишенную материальности, преходящих форм случайностей. Отсюда понятно, почему И. Воротнеци понадобилось определение общего, данное Давидом Непобедимым: «Восприятие множества в одном числе по виду»¹. И. Воротнеци на этом строит свое понимание отношения единичного и общего. Он в своем анализе «Введения» Порфирия находит, что в то время как единичное включает в себя общее, общее дает лишь отвлечение от единичного, лишая последнее присущей ему материальной особенности. Особенности единичного не передаются множеству, общее же есть «действительность множества». Единичное находится только «здесь» и существует только «теперь», общее же находится и «здесь» и «всюду», существует и «теперь» и «всегда». Наконец, единичное не подвергается разделению без отрицания своей определенности, а общее «разделяется на множество и остается неизменно».

В истории философии известна критика Антисфеном платоновских идей. Эта критика в Армении нашла свое отражение в логике Давида Непобедимого, который, однако, опровергая учение Платона, восходит не к Антисфену, а к учению Аристотеля². В средние же века тот же самый спор *universalia ante rem*, — точка зрения, исходящая из позиции Платона и *universalia in re*, — точка зрения, вытекающая из позиции Аристотеля, в Армении в лице Иоанна Воротнеци разрешается в пользу той концепции, источником которой являлся Аристотель. Отсюда сходство между взглядами Давида Непобедимого и Иоанна Воротнеци; отсюда и аналогичность в трактовке Иоанном Воротнеци спора между Антисфеном и Платоном, который сводится к следующему: общее, вопреки Антисфену, есть реальность, хотя оно чувственно и не воспринимается; оно, вопреки Платону, есть реальность именно в силу того, что в основе своей имеет

¹ «Ընդհանուր է մի թուով ըստ տեսակի ի բազմաց ընկալիլ», см. Давид Непобедимый, Սահմանք իմաստասիրութեան, Венеция, 1833, стр. 271.

² «Человек, конь или другие подобные обозначения, относящиеся к отдельным вещам, но имеющие общий характер, это — не сущность, а некоторое целое из этого, вот, понятия и этой, вот, материи, взятых в обобщенном виде» (Аристотель, Метафизика, VII, 10, 1035 в., 20).

чувственно-материальное бытие, будучи его высшим обобщением. Нет общего, если нет единичного; общее нематериально, но источник его есть конкретно-материальное; общее в такой же мере выше, полнее единичного, как и единичное выше общего, ибо единичное в своем существовании не зависит от общего (рода и вида), общее же возможно только там, где имеется единичность и его множество. Все это показывает, что И. Воротнеци в понимании соотношения общего и единичного склоняется в сторону Аристотеля, материалистически понятого.

В этом суть номинализма Иоанна Воротнеци.

Итак, Иоанн Воротнеци, обращаясь непосредственно к произведениям Аристотеля, отстаивает прогрессивную сторону его учения, на базе возрождения античной и армянской позднеэллинистической философии, на материалистической основе строит свою гносеологию и логику.

После смерти Иоанна Воротнеци руководство Татевской школой переходит к его ученику — Григору Татеваци, человеку энциклопедической эрудиции, плодовитому деятелю, оставившему огромное литературное наследство преимущественно по философии и богословию, а также по естествознанию. Григор Татеваци во всех отношениях продолжает линию Иоанна Воротнеци: он так же, как его предшественник, в определенных рамках отделяет философию от богословия, придает ей независимый и самостоятельный характер, он также возрождает античную и армянскую эллинистическую философию и на этой основе строит, как это делал его учитель, свою гносеологию и логику.

Как и у Иоанна Воротнеци, мы выделяем философию Григора Татеваци в его системе воззрений в самостоятельную область, рассматривая ее отдельно от теологии. На это имеется основание в самом характере творчества Григора Татеваци. Правомерность такого понимания вопроса была показана у Иоанна Воротнеци при изложении его философии, то же самое мы сделаем и у Григора Татеваци.

Вопрос об отношении бога и природы у Григора Татеваци решается в пользу первичности бога и вторичности природы. Однако, по Татеваци, произведенная природа

существует объективно реально, существует не только как многообразие мира вещей в своем движении и развитии, возникновении и уничтожении, но также как нечто первичное по отношению к мышлению человека. Еще до того как решить основной вопрос онтологии, Григор Татеваци упоминает «имеющийся у философов» принцип о том, что из несуществующего нигде и никогда ничего не бывает, иначе говоря, из ничто ничего не возникает, что одно только сущее может стать основанием для возникновения нового сущего. Этот тезис древней философии сам по себе, по утверждению Григора Татеваци, «не противоречит <учению> церкви»¹, но дает основание к тому, чтобы возникли различные ереси. Григор Татеваци считает еретической мысль о мире как несотворенной материи, мысль о самобытном его существовании, об объяснении возникновения многообразия мира через различные сочетания атомных веществ. Григор Татеваци считает еретическим признание мира также тенью бога, как это проповедуют сторонники учения Платона. Все это в представлении Гр. Татеваци ересь, потому, что нет признания бога как творца мира, ересь потому, что утверждается совечное с богом существование мира, когда самое большее, что приписывается богу, — это искусство ремесленника, который, как таковой, придал миру свойственные ему качества и только.

Дальше Григор Татеваци задает вопрос: «А как же мы относимся ко всему этому?» Иначе говоря, как он собирается решить вопрос об отношении бога и природы. У Григора Татеваци дается такой ответ: «Во-первых, мы утверждаем, что бог — творец, он из ничто согласно своей воле создал все <сущее>, что вопреки воле бога не бывает ничего, ни сущего, ни не-сущего. Во-вторых, мы утверждаем, что не-сущее нигде не существует, оно вначале как первообраз было <только> у бога, а затем со временем стало существовать. В-третьих, мы говорим, что не-сущее бывает двояко: одно, когда оно представляется как совершенное ничто, которое не существует и не будет существовать, и

¹ Гр. Татеваци, *Գրք Հարցման*, Константинополь, 1729, стр. 173.

другое, такое не-сущее, которое <теперь> не существует, но <со временем> будет существовать. Таким образом, совершенное ничто оставалось как ничто, а <другое ничто> вначале не имело существования, но после, по воле бога стало существовать»¹. Этим самым у Григора Татеваци проявляется идеалистическое решение вопроса об отношении бога и природы, точнее сказать, имеется решение вопроса с позиций христианского богословия. Однако у Григора Татеваци приведенная догматика церкви теоретизируется — он применяет в своем богословии вслед за Иоанном Софистом методологическое начало о возможности и действительности из философии Аристотеля. Одно ничто, утверждает Гр. Татеваци, является не-сущим и по возможности и по действительности, другое же ничто не-сущее по действительности, но сущее по возможности, ибо у бога имеется праобраз всего сущего². На этой же основе Григор Татеваци примиряет «мысль философов» прошлых времен — «из ничто ничего не возникает» со своим богословием тем, что утверждает о праобразе всего сущего в мышлении бога, как о том нечто, которое обладает существованием в потенции.

Превращение возможности в действительность — становление сущего у Григора Татеваци представляется как реальность внешней природы. У него «все, что существует, есть сущее, и все, что сущее, существует»³. Такое сущее, которое каждый раз проявляется объективно присущими ему признаками, ибо оно в понимании Гр. Татеваци выступает только в конкретно-конечном своем бытии, представляется количественными, качественными признаками, имеет форму, протяженность и другие свойства материального бытия. «Материя, — пишет Григор Татеваци, — есть телесное сущее, обладающее определенными телесными качествами, такими, как количество, качество и т. д. Когда мы утверждаем о <ма-

¹ См. Гр. Татеваци, *Գրք Հարցմանց*, стр. 173.

² Матенадаран, рукопись № 4268, *Նորին Գրիգորի Լուծմ. Համառատ ի տեսութիւն Դավիթ*, стр. 47-а—47-б.

³ Гр. Татеваци, *Համառատ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի*, Мадрас, 1793, стр. 327.

териальном> сущем, этим определяем и противопоставляем его не-сущему.

<Материальное сущее> отличается от бестелесного сущего (не-сущего) своими качественными признаками. Именно своим существованием и качественными признаками образуется тело <как таковое>»¹. Отсюда явствует, что для Григора Татеваци материя — объективная реальность, которая существует в многообразии с качественными, количественными и другими объективными признаками.

Многообразие материального мира, согласно учению Григора Татеваци, строится на четырех элементах — воздуха, воды, земли и огня. Это традиционное представление о четырех корнях мира вещей у Гр. Татеваци выражается следующим образом: «Всего четыре элемента — земля и вода, воздух и огонь. Без земли не бывает соприкосновения, без воды соединения, без воздуха — движения и без огня — проявления. Земля тяжелее воды и находится ниже, вода тяжелее воздуха, а воздух — огня»². Здесь Григор Татеваци проводит, во-первых, идею о соединении и смешении элементов, идею о возникновении мира вещей и, во-вторых, мысль о движении, присущем вещам. Правда, у него далеко не оригинально решается вопрос о соединении и смешении элементов. Исходя из того уже известного армянской философии положения, что каждый элемент имеет двойное качество³ — качество, присущее своему бытию и случайное для бытия, Григор Татеваци заключает: «Теплота и холод, сухость и влажность — непримиримые враги, но при объединении они становятся неразрывными любовниками»⁴. Эта

¹ Гр. Татеваци, *Գրք Հարցմանց*, стр. 175.

² Там же, стр. 181.

³ Огонь имеет теплоту и сухость, воздух — теплоту и влажность, вода — влажность и холод, земля — холод и сухость. Такое понятие о качествах элементов было еще в античном мире, оно нашло свое отражение, как мы выше показали, у армянского естествоиспытателя VII в. Апанни Ширакаци. Именно творчество этого последнего стало исходным положением аналогичного рассуждения Григора Татеваци. См. там же, стр. 181.

⁴ Гр. Татеваци, *Գրք Հարցմանց*, стр. 181.

«вражда» и «любовь» элементов образует основу для возникновения мира, многообразия его вещей.

Вопрос же о движении, присущем вещам, решается Григором Татеваци диалектически; конечно, постольку, поскольку это было возможно при тогдашней ступени развития общества и его естественно-научной мысли. Относительно движения как атрибута материи, приводящего к изменению вещей, у Григора Татеваци имеется следующее высказывание: «Всякое произведенное <сущее> находится в движении и изменении как со стороны случайных <признаков предмета>, так и со стороны его сущности, которая <возникает и> уничтожается»¹. В понимании Григора Татеваци каждый из предметов мира подвергается качественному изменению, в результате чего имеется вечный процесс возникновения и уничтожения вещей. «Предметы мира, — пишет Гр. Татеваци, — в возникновении и уничтожении неиссякаемы; уничтожение одних сущих есть возникновение других, возникновение одних сущих есть уничтожение других. Однако в таком круговороте <элементы> сохраняются вечно»².

Тут же Григор Татеваци поясняет свою мысль: «Одни уничтожаются, а <другие возникают>, целое же остается, точно так, как каждый отдельный человек живет и умирает, но <человечество> как целое остается»³. Эту мысль Григор Татеваци повторяет неоднократно; сошлемся еще на одно его высказывание: «Каждое единичное бытие уничтожается как по существенным, так и по случайным <признакам>, целостность же элементов и по существу и по материи остается, тогда как по качественным <признакам> подвергается уничтожению»⁴. Отсюда можно заключить, что, согласно Григору Татеваци, материальный мир и его элементы не уничтожаются, не прибавляются и не убавляются, что возникновение и уничтожение отдельных вещей является

¹ Григор Татеваци, *Գրքը որ Կարի Ուղեգրերի*, Константинополь, 1746, стр. 36.

² Гр. Татеваци, *Գրքը Հարցման*, стр. 181.

³ Там же.

⁴ Матенадаран, рукопись № 4268, стр. 55-б.

лишь видоизменением материального мира, изменением качественных сторон объективно существующих отдельных его частиц.

Мы должны в учении Григора Татеваци констатировать еще факт признания борьбы в единстве противоположностей в самой зачаточной, еще не совсем осознанной форме. Григор Татеваци пишет: «Каждое сущее по природе своей сопротивляется своему уничтожению и сколько может борется, чтобы не подвергнуться отрицанию. Это мы замечаем при рассмотрении <природы> огня, воды, животных и всех остальных вещей»¹. Это положение Гр. Татеваци распространяет и на человека: «Смерть есть конец и начало жизни, начало жизни есть конец жизни, жизнь неминуемо ведет к смерти, а смерть — к жизни»². Дальше приведенное положение у Гр. Татеваци завуалировано в теологической оболочке; однако, несмотря на это, здесь у него с предельной ясностью раскрыта диалектика единства жизни и смерти.

Относительно применения диалектической концепции к жизни человека в конкретном ее понимании приведем еще одно положение из сочинений Григора Татеваци: «Начало нашего существования возникло из того, что было изменчиво, то есть мы совершили переход из небытия в бытие. Следовательно, необходимо, чтобы конец наш был также изменчив, ибо все то, что имеет начало, по необходимости должно иметь также свой конец. И если начало и конец изменчивы, то необходимо, чтобы середина начала и конца были также изменчивы, то есть, чтобы сама жизнь наша была изменчива. Мы родились во времени, время изменчиво, следовательно, и мы в течение времени должны быть изменчивы»³.

Таким образом, концепция Григора Татеваци сводится не только к признанию реальности материального мира, но

¹ Гр. Татеваци, *Գրքը Բարոյութեան, Ժամանակին Հատոր*, Константинополь, 1741, стр. 586.

² Гр. Татеваци, *Գրքը Հարցման*, стр. 497.

³ Гр. Татеваци, *Գրքը Բարոյութեան, Ժամանակին Հատոր*, Константинополь, 1740, стр. 332.

также к тому утверждению, что все, что возникает и имеет начало, обязательно должно иметь и конец, что в процессе движения и изменения одно перерастает в другое, совершается диалектический переход от одной формы бытия в другую.

Григор Татеваци идет еще дальше, он отстраняет не только реальность внешнего мира, объективных вещей и явлений, но также и возможность их познания.

До того как изложить учение Григора Татеваци о первичности мира вещей и вторичности мышления человека, мы покажем его понимание познавательной способности человека. Говоря о душе человека, Григор Татеваци указывает на три стадии ее развития — несовершенную, среднюю и совершенную или «растительную, чувствующую и разумную. Из несовершенной <стадии> происходит переход в совершенную <стадию>, так как вначале была растительная душа, затем чувствующая, после чего только возникла разумная душа — совершенный человек»¹. Душа, по Гр. Татеваци, на растительной стадии развития представляет способность к жизни, такие телесные функции, какими являются обмен веществ, рост и размножение; душа на чувствующей стадии развития представляет способность тела к ощущению, к чувственному восприятию предметов внешней природы; наконец, душа на разумной стадии своего развития представляет способность тела к мышлению и к познанию всего сущего².

Познание, согласно Гр. Татеваци, бывает двух родов: «естественное» и «благодатное». Если «естественный» род познания раскрывает «истину в природе», то «благодатный» — постигает «истину бога»; последний род познания «простым и внутренним чувством поднимается до божественной истины»³. Понятно, что «благодатное» постижение основывается не на разуме, а на вере; здесь определяющими выступают «божественные откровения», сверхъестественные чу-

¹ Гр. Татеваци, *Գրք Հարցման*, стр. 231.

² См. рукопись № 4268, стр. 57-а—57-б. У Гр. Татеваци имеется в ряде мест также положение о том, что душа человека от бога, «от духа его» и, конечно, она бессмертна; указываются платоновские три части души — разумная, гневная и вожделенная, мысли о которых, как относящиеся к богословию, здесь нами пропущены.

³ Гр. Татеваци, *Գրք Հարցման*, стр. 120.

деса и тому подобные явления, приводящие к категориям метафизических истин. Таким образом, у Григора Татеваци имеется область двух истин, и поэтому он выступает в гносеологии сторонником двойственной истины: разума — познания природы и веры — постижения бога и других понятий из этой сферы.

Итак, в учении Григора Татеваци «естественное» познание занимает важное место, на его основе он и строит свою гносеологию.

Познание человека является, как утверждает Григор Татеваци, единым процессом, образующимся на основе чувственного восприятия и рассудочного знания. Гр. Татеваци пишет: «Знание <рассудка> и чувственное <восприятие> слиты как нечто единое в одном существе — человеке»¹. Кроме этих двух основных форм познания, Гр. Татеваци указывает еще на память; отсюда и получаются «три возможности постижения бытия»: «В голове <человека> имеются три органа — общее ощущение, рассуждение и воспоминание, которые действуют различно. Общее ощущение постигает настоящее (данное), рассуждение — будущее, а воспоминание — прошедшее. Однако рассуждение само по себе познает как будущее, так и прошедшее и настоящее <через> воспоминание и общего ощущения. Ибо рассуждение принимает и носит в себе постижение воспоминания (прошедшего) и общего ощущения (настоящего)»².

Итак, по Григору Татеваци, рассуждение обобщает результаты всех родов познания и, как таковое, является самым общим и достоверным познанием. Это, конечно, не означает, что у него чувственные и рассудочные формы познания отождествляются. Наоборот, Гр. Татеваци подчеркивает существование между ними различий, указывает, что в то время как ощущение постигает единичное и частное, как, например, отдельный человек, рассудок познает общее, как, например, человечество. Ощущение направлено к восприятию того, что находится здесь и существует в настоящее время, постигает данное, конкретно-конечное материальное. Рассудок же

¹ Гр. Татеваци, *Գրք Հարցման*, стр. 231.

² Гр. Татеваци, *Գրք բարոյական, ձեռնարկն Հատոր*, стр. 190.

познает отдельное и невидимое, всеобщее, абстрактное нематериальное. Ощущение воспринимает в вещах случайное и преходящее, рассудочное познание выявляет сущность в вещах, наконец, ощущение является «посредником между чувственными вещами и познающим рассудком», тогда как рассудок является направляющей и действующей причиной¹. Вершиной познавательной способности человека у Григора Татеваци служит познание рассудка, которое является «нечто действительным, привыкшим к постоянному движению, подобно воспламеняющемуся огню, поднимается выше и не успокаивается до тех пор, пока не достигнет поставленной перед собою задачи»².

Такое дерзание рассудка направлено на познание сущности бытия. Само же познание у Гр. Татеваци есть не что иное, как «знание вещей», оно является адекватным реальной действительности, как ею же обусловленным. Чтобы доказать правильность этой мысли, сошлемся на слова самого Григора Татеваци. Он пишет: «Прежде природа, потом только наше знание»³. «Если,— обращается Гр. Татеваци к своим противникам,— правильно то, что вы утверждаете, то тогда получается так, что не наше мышление следует за вещами, а наоборот, вещи — за мышлением, что, однако, явно не верно. Ибо постоянное не следует за непостоянным, а только в нем отражается. Так, следы идут за двигающимися ногами, а не ноги — за следами, тень следует за телом, а не тело за тенью. Отсюда ясно, что не мысли подтверждают истинность вещей, а наоборот, существование вещей подтверждает истинность мыслей»⁴. Таким образом, вначале вещь, после чего только идея вещи. Что эта мысль у Гр. Татеваци не носит случайный характер, доказывает еще одно его высказывание: «По поводу мысли Аристотеля о том, что лишь одна сторона противоречивого <понятия> истина, то есть <истина> либо утверждение, либо отрицание, находим, что Аристотель прав;

¹ Гр. Татеваци, *Քարոզչիւր, ձմեռային հատոր*, стр. 190, а также его *Գիրք հարցմանց*, стр. 121.

² Гр. Татеваци, *Գիրք հարցմանց*, стр. 2.

⁴ Рукопись № 4268, стр. 38-6.

³ Гр. Татеваци, *Գիրք հարցմանց*, стр. 9.

ибо по необходимости одно <понятие> должно быть истинно, а другое — ложно, но это не иначе, как сообразно существующим различиям в самих вещах»¹. Именно вещи и явления объективно существующей действительности доказывают истинность или ложность мышления человека. Таков материалистический критерий истины у Григора Татеваци.

Дальше укажем на разбор Гр. Татеваци связи явлений, остановимся на вопросе о категории причинности и случайности. Григор Татеваци утверждает, что «все, что совершается, имеет причину», через знание причины мы судим о предстоящем изменении вещей. В связи с этим он различает три возможных вида проявления причин: причина «необходимого совершення», «когда ничто не может воспрепятствовать совершению, к примеру, человек неминуемо должен умереть»; «причина воздействия», «когда бывает нечто препятствующее совершению; к примеру, ребенок станет музыкантом, если что-нибудь не будет этому препятствовать»; «причина внутреннего действия», «когда нечто равным образом может существовать и не существовать, к примеру, выйти на прогулку или нет»².

Причина воздействия приводит Гр. Татеваци к понятию о случайности. Случайное, по его мнению, это то, что препятствует необходимому, вытекающему из сущности, из имманентного развития предмета. Однако у него сама случайность связывается с необходимостью: случайность предполагает существование необходимости. Именно об этом свидетельствует утверждение Григора Татеваци о том, что «случайность проявляется из сущности вещей», что «случайность сама по себе, отдельно от сущности (бытия предмета) не может существовать»³. Это означает, что случайность существенна, она объективна, что существование ее является необходимостью.

Признание категории случайности у Григора Татеваци является одним из краеугольных камней его мировоззрения. И это потому, что он, основываясь на объективном характере

¹ Гр. Татеваци, *Գիրք հարցմանց*, стр. 9.

² Там же, стр. 9—10.

³ Там же, стр. 169.

случайного в явлениях реальной действительности, отрицает принцип субстанциальной (божественной) предопределенности. Однако Григор Татеваци в борьбе с фатализмом не ограничивается признанием случайности; он в числе других важнейших аргументов выдвигает признание свободы воли, как активного начала, вооружающего человека на борьбу за свое счастье, противопоставляемого фаталистическому началу предопределения халдейцев, зороастризма и детерминизму схоластики Запада¹.

Григор Татеваци очень много написал также по логике. По-видимому, представители школы Татева особенно чувствовали необходимость этой науки — острого оружия в идейной борьбе со своими противниками. В распоряжении Григора Татеваци были сочинения Аристотеля в их древнеармянском точном переводе, без извращений, в том виде, в каком они существовали в период эллинизма; он располагал также материалистической интерпретацией Аристотеля — комментариями Давида Непобедимого, Элиаса и других. Весь этот унаследованный «мыслительный материал» не мог не оказать своего влияния на создание в основном материалистической логики в школе Татева.

Воззрения Григора Татеваци в общих чертах сводятся к пониманию категорий как высказываний, с «точностью, совпадающих с бытием», как совокупности материи и видов, существенных и случайных признаков, к пониманию «единичного как истинного бытия», как «первого существования»,

¹ Следует отметить, что Григор Татеваци в вопросе о свободе воли повторяет своих предшественников. В спорах со своими противниками он вновь поднимает известное в истории философской мысли Армении положение о том, что разумные существа обладают свободой воли и сами творят свою судьбу, что зло не от бога, а особое проявление свободной воли человека (см. «Գրք Հարցման», I, § 1).

В то время как на Западе официальная идеология, начиная с Августина и кончая Мартином Лютером, либо совершенно отрицала свободу воли, либо ограничивала ее и этим полностью или частично становилась на позицию предопределения, в Армении, начиная с книги «Опровержение сект» Езника Кохбаци и приписываемого Григору Провосветителю «Յանխաչատուր» и до «Գրք Հարցման» Григора Татеваци и дальше, последовательно проводится принцип «liberum arbitrium».

на основании чего образуется «второе существование—общее бытие как бестелесное сущее в мышлении человека», иначе говоря, сводятся к тому в основном материалистическому толкованию, которое было так характерно как для эллинистического направления философской мысли в период раннего феодализма, так и для непосредственного предшественника Григора Татеваци, его учителя — Иоанна Воротнеци.

Из всего изложенного о философии Гр. Татеваци явствует, что он является последователем Иоанна Воротнеци, продолжателем его линии в философии. То новое, что имеется в философии Гр. Татеваци по сравнению с его предшественником, — это наиболее ясное представление о движении и изменении, в какой-то мере о диалектике развития всего сущего, а также разработка некоторых категорий философии, в частности причинности и случайности¹.

Относительно философии Татевской школы в целом можно сказать следующее: на основе известной самостоятельности философской мысли от теологии пробуждается новый интерес к античной философии, который приводит основных ее представителей к материалистической гносеологии и логике. В этом заключается главная заслуга Татевской школы, ее вклад в историю развития философской мысли в Армении.

3. ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПЕРИОДА РАСЦВЕТА ФЕОДАЛИЗМА

В свете прогрессивного направления развития философской мысли в Армении периода расцвета феодализма следует рассмотреть также достижения естественно-научного характера армянской действительности, показать то новое, что было в ту пору в мировоззрении армянских естествоиспытателей.

Разумеется, развитие таких отраслей знания, как математика, механика, естествознание в целом, тесно связано, прежде всего, с прогрессом производственной практики;

¹ Обстоятельный анализ философии Гр. Татеваци читатель может найти в монографии С. С. Аревшатяна, Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957.

именно последняя обуславливает степень развития науки о природе. И то обстоятельство, что в Армении ощущался рост производительных сил, происходила специализация отдельных отраслей городского производства и на этой основе массовое производство товара для рынка, при наличии широкого международного общения, дает нам основание предполагать о наличии в стране новой стадии развития естественно-научной мысли. Не случайно к этому времени относится появление на армянском языке геометрии Эвклида, математических трудов Иоанна Софиста: все это являлось результатом общественной потребности страны. Когда господствующие классы воздвигали грандиозные по тому времени сооружения различного характера, они не могли обойтись без механики и математики, точнее, сама практика большого строительства порождала нужную науку, возводя ее на новую ступень развития.

Эпоха сосредоточивала свое внимание на человеке, делала предметом исследования, с одной стороны, его внутренний духовный мир и, с другой стороны, физическую его природу. Если литература и искусство «открыли» человека с его эмоциональным миром, то естествознание «открыло», вопреки церкви, организм человека, его анатомию и физиологию, что, в свою очередь, привело к расцвету медицины в Армении.

Среди множества прогрессивных представителей медицины Армении периода X—XIV вв. наиболее важным, заслуживающим самого пристального внимания является **Мхитар Гераци** (XII в.).

В период расцвета феодализма в Армении область медицинской науки уже была достоянием людей не только из духовной, но также из светской среды, деятелей не религиозного, а светского образа мышления; одно это уже являлось достижением в истории научной мысли. Шагом вперед в теории было рассмотрение человека как частицы окружающей его внешней природы и на этой основе появление возрастающего интереса к античной науке в лице важнейших ее представителей — Аристотеля, Гиппократов и др., а в практике — создание клиники, лекарственная и диетическая терапия, физические методы лечения и т. п.

Мхитар Гераци — врач с большим опытом; это теоретик, который обобщает практику, свою и всеобщую, и на основе опыта и наблюдения изучает природу человека, строя адекватную науку. Для всего этого в Армении в тот период были, очевидно, соответствующие условия, не только связанные со сдвигами в социально-экономической жизни страны, переломом в идеологии, но также такого рода специальные условия, какими являются анатомические вскрытия и вивисекция — выполнение операций на живом организме с целью изучения функций какого-либо органа¹. Именно эти условия и способствовали достижению высокого уровня медицины у Мхитара Гераци, его теории и практики.

Мировоззренческие основы естествоиспытателя Мх. Гераци не имеют ничего общего с теологией; его естественно-научные взгляды, в основном материалистические, принадлежат к новым веяниям эпохи. Об этом свидетельствует, прежде всего, понятие Мх. Гераци о душе. Приведем соответствующую выдержку из основной его работы — «Утешение при лихорадках»: «Тело человека делится на три части: первой частью являются три пневмы, то есть три души, а именно: растительная душа — ее вместилищем служит печень, животная душа — ее вместилищем является сердце, и познавательная душа — ее вместилищем является первый желудочек мозга»². Отсюда явствует, что душа человека не сверхъестественна.

¹ У Иоанна Ерзынкаци (XIII в.) имеется ссылка на закон, допускающий в Армении вивисекцию: «Опытный и мудрый врач, получив <в свое распоряжение> какого-либо преступника, приговоренного к смерти, причиняя ему множество мучений и страданий, убивает его злой смертью, пока не изучит состояния его органов, нервов <кровеносных> сосудов и внутренностей. Таким образом, ценою страданий, причиненных одному <человеку>, он приносит пользу многим людям». См. Матенадаран, рукопись № 2713, стр. 214, публикация Л. Хачикяна, «Известия» АН Армянской ССР, 1947, № 4 (на арм. яз.).

² Мх. Гераци, Утешение при лихорадках, Ереван, 1955, гл. II. Об остальных двух частях тела Мх. Гераци пишет следующее: «Второй частью являются влаги, которые греки называют «силн», а арабы «хылт», что означает четыре материи или четыре субстанции, а именно: кровь, желтая желчь, слизь и черная желчь. Третьей частью являются сухие и твердые органы тела, а именно: кости, сухожилия, связки, нервы, мягкие и хрящевые кости» (там же).

венная частица метафизической субстанции, а определенная часть тела человека. Душа или пневма — это та материальная субстанция, которая выполняет в человеческом организме «растительные», «животные» и «познавательные» функции; в ней нет ничего сверхъестественного, ничего мифического¹.

Само собой разумеется, что душа человека, по Мх. Гераци, не может быть бессмертной, ибо если она является органом, выполняющим определенные функции организма в целом, то с уничтожением этого организма, когда «со смертью полностью прекращаются природные функции»², «погибает и душа человека»³.

Согласно теории Мх. Гераци, нормальное состояние человека — это нормальное отправление всех функций его организма; болезнь же — нарушение этих функций. Этиология Мх. Гераци — его учение о причинах болезней — имеет большое мировоззренческое значение. В этом вопросе у него появляются передовые идеи, сказываются по существу его материалистические воззрения.

Болезнь «происходит, — утверждает Мх. Гераци, — от внешних причин, а иногда — от внутренних. Внешними причи-

¹ Армянская рукопись неизвестного автора XIII в. под № 453 Матенадарана имеет следующее рассуждение о головном мозге человека: «Основой жизненных процессов человеческого организма является головной мозг... Головной мозг воспринимает и распознает предметы внешнего мира, проникающие в него при помощи органов чувств. Головной мозг действует при помощи пяти органов чувств: при помощи глаз различает цвета, обонянием распознает запах, осязанием распознает тяжесть, легкость. Благодаря этим пяти органам чувств образуются различные мысли, которые высказываются и передаются другим... Головной мозг имеет три желудочка: в первом помещен зрительный нерв, в среднем — центр разума, а в третьем — центр памяти», стр. 10-6, 11-а (сообщение А. С. Кцояна, Физиологические воззрения армян-врачей в эпоху расцвета феодальных отношений, «Известия» АН Армянской ССР, т. X, 1957, № 5, стр. 83, биологические и с.-х. науки).

² М. Гераци, Утешение при лихорадках, гл. II.

³ У Мх. Гераци имеются еще такие строки: так же, как и лихорадка, бессонница «поражает познавательную душу» (там же, гл. XI): «животная душа и познавательная душа переутомляются и повреждаются» (там же, гл. XVI).

нами в большинстве случаев являются: жаркий воздух или сильный холод, купание в серной или квасцовой воде или подобных им всякого рода вяжущих водах; внутренними же причинами являются: печаль, волнения, скорбь, горе, стыд, ужас или страх, половое влечение или зависть, и все, что подобно им, или горячая по природе пища и питье, которую часто употребляют люди»¹.

Говоря о внешних причинах болезни, Мх. Гераци имел в виду, очевидно, окружающую человека среду, а то, что он называет внутренними причинами, обусловлено преимущественно внешними факторами, приводящими к нарушению тех или иных функций организма, иначе говоря, вызывающими болезнь. Однако Мх. Гераци на этом не останавливается; он находит, что условия труда оказывают свое воздействие на организм человека, порождая в нем болезни определенного рода. Болезни возникают, когда человек «по своей профессии находится около огня, как, например, занимающиеся профессией кузнеца, стеклодува или другими ремеслами, ибо все это и им подобные причины согревают и сушат тело, способствуя выработке желтой желчи»². Итак, Мх. Гераци объясняет болезнь и смерть человека только материальными, объективно существующими причинами, а не чем-то сверхъестественным, мистическим.

Основная цель, которую преследует Мх. Гераци — лечение болезни человека; но чтобы лечить, разумеется, нужно многое знать. Необходимость познания приводит его к изучению анатомии и физиологии организма. При этом Мх. Гераци изучает не только общие законы природы человека, но стремится постигнуть «каждую болезнь в отдельности»³, ибо «всякое лечение, — утверждает он, — должно соответствовать характеру болезни и силам больного, чтобы болезнь скорее разрешалась»⁴. Получается, что человек, вопреки представ-

¹ Мх. Гераци, Утешение при лихорадках, гл. II.

² Там же, гл. XXXIII.

³ Там же, гл. VIII.

⁴ Там же, гл. X.

лениям церкви, не только по своему духовному миру, но также по своей физической природе обладает индивидуальным различием; это не серое безликое общее, а единичное сущее со свойственными ему особенностями и чертами.

Другая же область натурфилософии периода X—XIV вв. строилась на учении о четырех элементах мира, оформленного впервые Эмпедоклом и получившего свое завершение у Аристотеля. Утверждение принципа о четырех элементах в натурфилософии Армении этого времени зиждется в равной мере на традиции школы Анании Ширакаци, представлявшего эллинистическое направление естествознания в армянской действительности.

Все деятели культуры периода феодализма в Армении, рассматривая вопросы натурфилософии, исходили из четырех элементов мира. Так было, как мы видели, с Иоанном Софистом, таковыми являлись Вардан Великий (XIII в.), позднее Иоанн Воротнеци, Григор Татеваци и другие. Однако среди этих мыслителей выделялся **Иоанн Ерзынкаци—Плуз** (XIII в.)—естествоиспытатель и философ, поэт и грамматик, автор многочисленных работ по различным отраслям знания.

Иоанн Ерзынкаци в специальном труде, посвященном вопросам о четырех элементах мира, пишет: «Для построения мира бог сотворил четыре материальных вещества: огонь и воздух, воду и землю, которые суть начало и корень существующего <мира>, но в то же время находятся между собою в противоречии... Именно эти четыре элемента, смешиваясь друг с другом, образовали все существующее, <в том числе> растения и животных. Для построения мира эти четыре стихии были необходимы, ибо без земли не было бы плотного тела, без воды—смешения и соединения, без воздуха (ветра) не было бы движения, а без огня—цвета и видимости»¹.

Здесь Иоанн Ерзынкаци признает за богом лишь первый акт творения мира—создание четырех элементов, которым исчерпываются его функции; и это все, что оправдывает

¹ Иоанн Ерзынкаци, *Տնտեսական և լեզվաբանական գիտություններ*, Нахичевань-на-Дону, 1792, стр. 1.

бытие бога. Вот почему Иоанн Ерзынкаци должен был признать четыре материальных элемента «началом и концом всего существующего», расценивать их как основу возникновения многообразия мира.

Основываясь на взаимосвязи четырех элементов мира, Иоанн Ерзынкаци излагает свою теорию об образовании вселенной: «Огонь,— пишет он,— который по своей сущности легок и стремится кверху, шарообразно окружил прочие три стихии; между ними проник воздух, разделил их на шесть сторон: вверх, вниз и в четыре стороны света,— это образование последовало за огненным небом, в лоне которого находился ветер, как бы заключенный в сосуде. Земля же наша, то есть земля и вода, утвердилась посреди небес»¹. Эта мысль Иоанна Ерзынкаци, а также его доказательство шарообразности земли, рассуждение о том, как держится земной шар в пространстве, воззрения о небесных светилах, их вращении и о других вопросах космографии опираются на естественно-научную мысль возрожденного в ту пору эллинистического направления в Армении. Во всех этих вопросах Иоанн Ерзынкаци идет по стопам своего далекого предшественника—Анании Ширакаци, прокладывая новые пути к пониманию ряда вопросов естествознания, к научному восприятию природы в целом. Это, конечно, далеко не означает, что он был свободен от всецельной теологии в решении поставленных им вопросов теории.

Величайшим достижением естественно-научной мысли того времени является положение Иоанна Ерзынкаци о том, что всевозможные единичные предметы или вещи в своих конкретно-конечных выражениях возникают и уничтожаются, а материя или вещество как таковое сохраняется, материальный мир существует вечно. Эта философская концепция у Иоанна Ерзынкаци основывается на принципе движения, изменения и сохранения вещества, всего сущего.

Иоанн Ерзынкаци утверждает, что весь космический мир, как и мир материальных вещей, находится в постоян-

¹ Там же, стр. 2. Аналогичное высказывание у Иоанна Ерзынкаци имеется в рукописи Матенадарана № 2173, стр. 22-а—23-б.

ном движении. Движение Земли обусловлено богом, движется не только Земля, но и все то, что имеется на ней¹. Согласно Иоанну Ерзынкаци, в этом движении находится также человек (имеются в виду его субъективные переживания, стремления и действия) — словом «нет ничего, что не было бы в движении»².

Движение приводит к неизбежному изменению; ему подвержено все, что содержит небо и земля; «животные, растения и всеископаемые, благородные металлы — золото и серебро, драгоценные камни. Все они, возникшие с течением времени из материи, в силу своей материальности со временем подвергнутся изменению»³. По Иоанну Ерзынкаци, изменяются не только природа и мир вещей, но также человек, его имущественное и социальное положение, весь его духовный мир.

Иоанн Ерзынкаци, говоря об изменении вещей, имеет в виду процесс возникновения и уничтожения всего сущего, понимая, «как по закону становления с течением времени образуются сущие и как они с течением времени погибают <согласно закону> уничтожения»⁴. «Все, что существует в мире (природе), имеет свое начало и свой конец; начало есть становление, конец — уничтожение»⁵. Частное и единичное возникают и уничтожаются, целое же существует вечно⁶.

Следует отметить, что у Иоанна Ерзынкаци важное место занимает понятие соотношения материи и вида. Для него

¹ См. Матенадаран, рукопись № 2173, стр. 62-а-б.

² Там же, стр. 44-б.

³ Там же, стр. 62-а.

⁴ Там же, стр. 320-а.

⁵ Рукопись № 6670, стр. 106-а.

⁶ Эту мысль Иоанн Ерзынкаци выразил также в одном прекрасном четверостишии:

«Наш мир подобен колесу: то вверх, то вниз влечет судьба;

Вверх падает, и вновь ему вознестись настанет череда.

Так плотник мастерит равно и колыбели и гроба:

Приходит сей, уходит тот, а он работает всегда».

(См. «Поэзия Армении», под ред. В. Брюсова, Москва, 1918, стр. 187).

«всякое тело состоит из материи и вида»¹, первое не может быть без второго, и наоборот. На этой основе Иоанн Ерзынкаци утверждает: «Для сущего количество и качество выступают в отношении друг друга как материя и вид, количество как материя, а качество как вид; к примеру, сорочка — вид, а бязь — материя, бязь <в свою очередь> является видом, а пряжа материей»², и так далее «до простого вещества» как такового, до материи во всеобщем и самом широком понятии.

Однако Иоанн Ерзынкаци на этом не останавливается. В той же рукописи, в главе «О становлении и уничтожении», он пишет следующее: «...Изменение есть не что иное, как уничтожение, уничтожение вида. Так, соль под воздействием земли и воды изменяет свой вид — уничтожается... На наших глазах соль на огне превращается в нечто другое и растворяется в воздухе. То же самое происходит с другими предметами, когда они уничтожаются как виды. Однако вещество как таковое, материя никогда не уничтожается»³. Таким образом, еще в XIII в. в Армении в лице Иоанна Ерзынкаци-Плуза утверждали о превращении материи и сохранении вещества.

«Окружающая нас произведенная природа, — говорит Иоанн Ерзынкаци, — является большим миром, человек же — малым миром. Как человек, так и <большой> мир представляют собой тело и душу. И все, что имеется в большом мире — телесное и духовное, постоянное и преходящее, существенное и случайное — имеется также в малом мире;

¹ Рукопись № 6670, стр. 101-б. На стр. 106-а той же рукописи вновь излагается вышеприведенная мысль; однако после слов о том, что материя — первая причина сущего, пропущено определение второй причины его бытия. Это впервые отмечено А. Срапян в ее исследовании о поэзии Иоанна Ерзынкаци. Исходя из контекста двух аналогичных положений Иоанна Ерзынкаци, мы думаем, что пропущенное слово может быть только «вид» («տեսիլ»). Мы приведем здесь эту фразу с нашим дополнением: «Եւ կազմութիւն գոյութեան յերկու պատճառաց է՝ տեսիլն է նիւթն, երկրորդն է տեսիլն».

² Там же, стр. 93-а-б. В приведенной цитате из текста Иоанна Ерзынкаци написано переписчика рукописи мы исправили.

³ Рукопись № 6670, стр. 96-а.

через малый <мир> мы познаем большой мир»¹. Если к приведенному прибавим еще то, что, по Иоанну Ерзынкаци, имеется еще интеллигибельный божественный мир, то получится: «Бог <рассудочно> постижимый мир; природа — чувственно воспринимаемый мир; человек — рассудочно постигающий и чувственно воспринимающий мир»². Человек одарен способностью познавать не только бога и природу, но и самого себя; «первая мудрость человека, — пишет Иоанн Ерзынкаци, — познать самого себя»³, познать свой духовный и физический мир, все стороны этого микрокосмоса.

Человек рассудочно постигает метафизический мир, чувственно-физическую природу, этим самым он отражает в себе и одновременно представляет собою божественный и материальный мир. Согласно рассуждению Иоанна Ерзынкаци, божественный мир — это и по «подлежащему» и по «мышлению» нематериальное бытие, физический же мир; наоборот, это — материальное бытие. Между этими двумя родами восприятия нематериального и материального бытия выступает область познания математики, для которой объектами познания являются, с одной стороны, чувственные вещи, опирающиеся на физический мир, а с другой стороны, нематериальное бытие, относящееся к божественному миру. На этой основе строится утверждение, что математика адекватна человеческой природе, ибо человек включает в себя постижение как божественно-рационального, так и физическо-чувственного⁴.

Далее Иоанн Ерзынкаци утверждает, что «человек имеет две способности — ум и душу; ум находится в душе, точно так, как свет в огне»⁵. Это означает, что ум человека не что иное, как свойство его души, душа же неотделима от тела человека; больше того, «первой причиной существова-

ния души является материя»¹; материя, или тело человека, и душа его — единое целое. Результатом такого объединения является разумность человека — качество, которое проявляется в человеческом мышлении и ощущении.

Нет никакого сомнения, что Иоанн Ерзынкаци основой разумного отправления человека считает физическое строение его организма. «Место разума <человека>, — пишет он, — это — мозг его головы, который имеет три впадины. Первая впадина относится к зрению, когда выражается возможность не то что разумного, а чувственного восприятия, и когда через органы чувств происходит воздействие на предмет ощущения или же ощущается осязаемое. Средняя впадина, находящаяся впереди головного мозга, относится к познанию, когда на основе чувственного восприятия человек рассуждает, что истинно в вещах, либо отрицает, либо утверждает что-то. <Наконец>, третья впадина, расположенная в задней части мозга, относится к памяти»². Таким образом, Иоанн Ерзынкаци приписывает головному мозгу способность, направленную к ощущению реально существующих вещей, затем способность, направленную к мышлению над предметами ощущения, наконец, способность сохранять в памяти как приобретенные ощущения, так и добытые результаты мышления. Благодаря этим способностям человек познает «малый», «большой» и метафизический миры.

Иоанн Ерзынкаци отстаивает точку зрения о том, что в «большом мире» нет ничего такого, что могло бы быть вне сферы чувственного восприятия. Все, что имеется во внешней природе, можно видеть, слышать или обонять, осязать или вкушать³, ибо мир вещей воздействует на наши органы чувств; «цвет и качества <вещей> в своих прекрасных проявлениях, звучание музыкальных инструментов, голоса различных животных и звуки неодушевленных предметов, передаваемые воздухом, вкус и запах осязаемых тел входят

¹ Рукопись № 6670, стр. 106-а.

² Рукопись № 2173, стр. 103-б.

³ Рукопись № 6670, стр. 100-а.

⁴ См. рукопись № 2173, стр. 103-б—104-а.

⁵ Рукопись № 6670, стр. 102-б.

¹ Рукопись № 6670, стр. 102 а.

² Рукопись № 2173, стр. 106-б. Выше мы указали на такое же разделение головного мозга у неизвестного автора рукописи № 453.

³ См. рукопись № 2173, стр. 1-а.

<через ощущение> как бы через широкие городские ворота в нашу мысль»¹.

В представлении Иоанна Ерзынкаци мысль человека, как «зеркальное отражение», показывает «нечто подобное первообразу», отражает внешнюю природу, весь мир вещей². Мысль, как высшая форма познания, упорядочивает наши ощущения, выявляет истину бытия, дает направление действиям человека.

Заканчивая этим наше изложение естественно-научного мировоззрения периода расцвета феодализма в Армении, отметим, что из данной большой темы это пока все, что мы смогли на сей день представить нашему читателю: не сомневаемся, что в скором будущем другие исследователи в своих специальных трудах покажут больше.

¹ См. рукопись № 2473, стр. 103-б—104-а.

² См. там же, стр. 187-а.

Глава четвертая

ФИЛОСОФИЯ ПЕРИОДА ДЕГРАДАЦИИ И УПАДКА ФЕОДАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ (XV—XVI вв.)

После падения армянского государства страна на долгое время превратилась в поприще борьбы между различными кочевыми племенами, пришельцами из других стран. В кровавой борьбе во имя утверждения господства над армянской страной соперничали монгольские орды и полчища Ленк-Тимура, тюркские племена Ак-Коюнлу и Кара-Коюнлу, за которыми последовали распри и самые жестокие войны на территории Армении между персидскими и турецкими захватчиками.

Социально-экономическая жизнь Армении XIV в. находилась в полной деградации, политическое руководство внешней и внутренней жизнью было в руках чужеземных поработителей. Но еще более мрачным стало положение вещей в XV и XVI вв., когда самое существование армянского народа было поставлено под вопрос.

Итак, с начала XV в. Армения превратилась в арену борьбы между татаро-туркменскими завоевателями, между Каратимуром и его наследниками, с одной стороны, и Кара-Юсуфом и его преемниками, с другой стороны. После ряда побед и поражений над Арменией устанавливается господство племени Кара-Коюнлу. Однако это господство оспаривается другим туркменским племенем — Ак-Коюнлу. Последнее в середине XV в. укрепляется в западных районах Армении и на юге ее, где привлекает на свою сторону курдские племена и вступает в затяжную войну с Кара-Коюнлу. В этой войне, длившейся свыше двух десятилетий, в конце концов побеждает Ак-Коюнлу. Вместе с тем на за-

паде Армении господству этого последнего начало угрожать все усиливающееся племя турок-османов. Это кочевое племя, пришедшее из Средней Азии, обосновалось в центре Малой Азии во второй половине XV в. и превратилось в чудовищную угрозу для народов Ближнего Востока, Африки и Европы. Турки-османы после захвата ими Киликии двинулись на Восток и завоевали западные районы Армении.

В своей экспансии турки не могли не сталкиваться с Персией — той страной, которая на обломках туркменского владычества восстановила свою независимость и стала в начале XVI в. такой сильной державой, что смогла успешно сражаться с Турцией. Начало этой новой истории Персии связано с утверждением династии Сефевидов, которая, опираясь на военно-феодальную силу страны, проявила яркий фанатизм в защите секты шиитов магометанской религии, точно так, как это случилось некогда в Турции, могущество которой было основано на военно-феодальном ее государстве и которая также проявила фанатизм в защите секты суннитства той же религии магометанства.

Таким образом, на территории Армении на этот раз столкнулись две могучие силы — Персия и Турция. Вот почему историю Армении XVI в. нельзя рассматривать иначе, как под углом зрения турко-персидских войн.

Войны между турками и персами происходили в 1514, 1532—1533, 1550, 1554 гг. Целью их являлся захват друг у друга земель, богатств, торговых путей. В результате этих разбойнических войн народ Армении становился добычей то одной, то другой страны. Еще страшнее было то, что Армения постоянно оказывалась разделенной на две части: восточные районы попадали под власть Персии, западные районы отходили к Турции. Раздел Армении приводил к нарушению ее единства, целостности как живого организма. Отсюда трудность оказать сопротивление, бороться за свое самостоятельное существование.

К концу 70-х годов XVI в., после короткого периода относительного мира, вновь возникла война между Турцией и Персией. Турки проникли в глубь Закавказья и в начале

90-х годов принудили Шах-Абаса заключить унижительный для него мирный договор.

Таким образом, Армения на протяжении XVI в., как и в предыдущем веке, превратилась в арену войны между двумя ее захватчиками, которые грабили и опустошали страну, захватывали в плен и массами убивали людей. Ко всему этому следует добавить еще повсеместный голод, мор и эмиграцию армян в различные страны.

Социально-экономическая жизнь Армении при таких условиях неизбежно должна была переживать самую глубокую деградацию, совершить движение назад, к варварству, к уровню развития своих чужеземных поработителей. В результате, несмотря на то, что феодализм в Армении некогда достиг такого уровня развития, что в его недрах появились предпосылки к переходу в новое высшее общество, такого перехода не только не произошло, но вследствие воздействия внешней силы совершилось движение вспять, к самой начальной стадии феодализма.

В XV—XVI вв. в Армении резко сказался упадок развития производительных сил в проведении ирригационных работ и пользовании оросительной системой, в обработке земель, особенно под технические культуры, наконец упадок остро ощущался в торговле и ремесле. Говоря об упадке торговли, нужно сделать исключение для города Джульфы на левом берегу реки Аракса. Дело в том, что после разгрома города Ани часть его жителей обосновалась здесь, в этом удобном пункте торгового пути из Индии и Персии через Астрахань по так называемой армянской дороге в Казань и Москву, Архангельск и далее на Запад. Джульфа играла большую роль в экономическом общении с отдаленными странами, в частности с Россией. Однако этот цветущий город в начале XVII в. был разрушен и совершенно уничтожен Шах-Абасом.

Весь этот период больше всего страдал трудовой народ Армении; он не имел никаких прав ни на свой труд, ни на свое имущество, ни на самое свою жизнь. Достаточно сказать, что в те времена было в порядке вещей насильственно забирать женщин, детей и вообще людей, способных к

труду, и в качестве рабов продавать в различных городах — в Египте, Багдаде, Хорасане и других местах. Работоторговля являлась важнейшим источником обогащения татаро-туркменских и турко-персидских захватчиков.

Большие и малые правители — персидские ханы и турецкие паши, обладавшие безграничной властью над трудовым армянским народом, произвольно взыскивали с него всевозможные налоги, заставляли людей трудиться как крепостных невольников, нести всевозможные повинности.

Ухудшилось также положение армянских господствующих классов.

Армянские феодалы и князья большей частью были истреблены, их земли и поместья отобраны, поэтому политическое значение армянской знати было совершенно уничтожено, была сведена на нет также ее экономическая сила. Жалкие остатки некогда могучих феодалов стали либо мелкими управителями на местах, либо вступали в армию чужеземцев и принимали участие в их походах; бывало также, когда они принимали ислам и ассимилировались с пришельцами.

Сравнительно лучше было положение армянского духовенства. Армянская церковь временами пользовалась некоторыми привилегиями, сохраняла свои земельные угодья; случалось, когда она не только освобождалась от налогов, но даже представляла перед чужеземными правителями армянскую нацию. Вот почему в среде армянского духовенства в этот период возникла идея создания армянской теократической власти. Это означает, что армянское духовенство порой чувствовало себя настолько сильным, что даже помогало политической власти.

В истории армянского народа XV и XVI вв. являются не только периодами упадка и гибели больших культурных ценностей, созданных упорным трудом народа в течение многих веков, но вместе с тем периодом зарождения мысли о том, что так дальше продолжаться не может, что нужно в политической жизни страны во что бы то ни стало изменить положение вещей. Ведь понятно, что невыносимые условия жизни армянского народа, кризис его бытия долж-

ны были порождать идею борьбы против чужеземных поработителей, идею национального освобождения. Пробуждение такой идеи и начало самой борьбы за национальное освобождение армянского народа относятся к середине XV в., но борьба эта развернулась, стала кровью и плотью широких народных масс позднее, в XVII—XVIII вв. и в особенности в XIX в.

Все социальные слои армянского общества выступали за долгий период освободительной борьбы поборниками национального освобождения армянской страны, однако каждый социальный слой по-своему понимал вопрос, по-своему включался в эту борьбу. Когда армянское духовенство в начале сороковых годов XV века перенесло резиденцию армянского католикоса из Киликии в Эчмиадзин и сделало его центром армянского духовенства и церкви, то это было средством консолидации сил народа вокруг единого духовного центра. Но духовенство на этом не остановилось; известно тайное совещание духовных лиц и феодальной знати в Эчмиадзине в 1547 г., когда было решено обратиться с просьбой о помощи к римскому папе и к некоторым государствам Европы, в частности к Венецианской республике, и если путешествие католикоса Степаноса Салмастеци с этой целью по Европе не имело никаких реальных результатов, то это ничуть не отрицает основного, а именно стремления освободить Армению от ига Турции и Персии. Известно также другое тайное совещание, в 1562 г. в городе Себа-стии у католикоса Микаела Себастиаци, и подобные же решения на нем. Такая же попытка была предпринята в Киликии в 1585 г., были еще другие попытки. В данном случае нас интересует, прежде всего, сама идея национального освобождения, ибо в XV—XVI вв. мы не знаем более или менее значительных выступлений различных слоев общества за национальное освобождение.

Что касается истории культуры периода XV—XVI вв., то следует отметить ее общий упадок, как отражение упадка социально-экономической и политической жизни страны. Однако упадок еще не означает перерыва в общем творческом развитии. И не следует представлять, что отдельные

отрасли духовной культуры армянского народа переживали упадок одинаково, так как одни из них в своем развитии почти полностью остановились, другие же развивались дальше. Были и такие поприща духовной культуры Армении, где продвижение вперед ничуть не прекратилось; больше того, наблюдался даже новый, значительный подъем, как, например, в поэзии народного творчества. И все же, несмотря на отдельные признаки развития ряда областей национальной культуры, бесспорно, что в то время имел место упадок и ослабление теоретической мысли.

В период XV—XVI вв. заметно сократилось количество школ при монастырях в различных местах страны — этих важнейших очагов культуры средневековой Армении. В армянских монастырях и за их пределами почти перестали изучать философию, естественные и другие науки. Особенно отстали в изучении естественных наук, математики и астрономии. Исключение составляла одна только медицина, которая в XV в. дала знаменитого своими трудами и практикой врача Амирдовлата¹.

Очень бедно выглядит армянская историография XV—XVI вв. Товма Мецопеци, автор первой половины XV в., — вот почти единственный историограф Армении периода упадка ее культуры.

Такая же картина наблюдалась в армянском искусстве того времени. Однако в изобразительном искусстве, несомненно, представляют некоторый интерес надгробные (крестовые) камни города Джульфы, сложная орнаментация которых основывается на творчестве мастеров города Ани в пору его расцвета. Кроме того, некогда знаменитая школа живописи Татевы еще некоторое время продолжала существовать; здесь появились новые рукописи с художественными изображениями, такими, как портрет Григора Татеваци². Самое тяжелое положение было в области архитектуры, и это вполне понятно: ведь в эти века страшного упадка всей экономической жизни страны не воздвигли ни граж-

данских, ни церковных сооружений; разве лишь несколько необходимых караван-сараев по караванной дороге от Сюника до Вайоц-дзора и самый важный из них Яйджа, близ гор. Гориса.

Совершенно другую картину представляет армянская поэзия XV—XVI вв. По сравнению с остальными формами общественного сознания по количеству произведений и авторов, по идейному содержанию и мастерству армянская поэзия XV—XVI вв. в истории культуры Армении занимает важное место.

Эту поэзию следует рассматривать по своей социально-классовой принадлежности в двух направлениях. Во-первых, в тот период была поэзия господствующей верхушки общества и главным образом духовенства. В ней чувствовалось полное подчинение художественного творчества запросам церкви; идейное содержание и сюжет произведений строился на священном писании, учении церкви. Как пример можно указать на «Книгу об Адаме» Аракела Сюнеци, где приводится легенда о первочеловеке в схоластической интерпретации в духе учения церкви. Во-вторых, существовала поэзия трудового народа, которая возникла не в монастырских кельях, не в среде сильных мира сего, а в гуще демократических слоев. В этой поэзии чувствовалось отражение тяжелой доли народа, его надежд на лучшее существование. Поэзия эта отражала социальные мотивы, реальную жизнь и внутренний эмоциональный мир человека.

Именно такими являлись поэты Мкртич Нагаш, Ов. Тлкуранци, Кучак и другие, для творчества которых определяющими началами были мотивы любви, восхваление природы, художественная передача историко-политических событий, гуманизм и патриотизм. Другой мотив — это передача глубочайшей скорби армянского народа. Однако в то время как скорбь у многих выходцев из духовной среды приводит к приспособлению к существующим порядкам вещей, у многих выходцев из демократической среды она рождает подъем чувств, укрепляет надежду на лучшее будущее.

Мкртич Нагаш (XVI в.) — представитель народа — безжа-

¹ Амирдовлат оставил множество трудов, главными из которых являются «Польза врачевания», «Невеждам невпрок», «Фармакология» и др.

² См. «Древнеармянская миниатюра», Атлас 48, Ереван, 1952.

лостно, разоблачает светских феодалов и служителей церкви. Считая причиной всех зол жадность господствующих классов, Мх. Нагаш пишет:

«У жадного и бога нет,— апостол говорит святой,—
Того он бога признает, под чьей находится пятой.
Он — хищный волк. Его закон: людскую кровь пускать рекой.
Хоть и богат и властен он, но по природе он такой:
Всех обездолить норовит, все захватить своей рукой...
Цари садятся на коней, цари воюют меж собой,
Гоня покорных на убой,— все из-за жадности людской.
Чтоб увести народы в плен, проходят вихрем над страной,
Равняют города с землей,— все из-за жадности людской.
В католикосы лезет всяк, кто в беззаконии герой,
Пролез в епископы иной,— все из-за жадности людской»¹.

Итак, жаден тот, кто имеет власть и богатство; больше того, перечисленные Мх. Нагашем носители этого порока свидетельствуют о том, что жадность присуща всем эксплуататорам общества.

Народ борется за земную, полную радости жизнь. Он ненавидит смерть; жизнь — такое блаженство, которое для него лучше, чем рай Адама². Народ прекрасно понимал, что источником радости является труд человека: «...Нет истинной любви,— говорит Наапет Кучак,— но мне подсказал разум: руки любви свои!»³.

Такому образу мышления было присуще утверждение о равенстве людей на почве реально-земного равенства во всех отношениях — национальном, социальном и имущественном. В то время как Аракел Сюнеци, поборник церковной догматики, проявляет ненависть к женщинам, считая их источником зла и обвиняя во всех грехах, представители народа утверждают равенство женщины с мужчиной, ра-

¹ «Антология армянской поэзии», стр. 263.

² См. Ов. Тулкуранци (XVI в.), «Антология армянской поэзии», стр. 271.

³ Наапет Кучак, Стихотворения, Ереван, 1941, стр. 38. Эти и приведенные дальше строки Н. Кучака некоторые исследователи-филологи относят к безымянному творению народа.

венство в любви: «Блаженство в том, чтоб любовь как нечто новое знать обоим»¹.

Широко поставленный вопрос о равенстве затрагивает также отношение души и тела человека, ставит вопрос о соотношении неба и земли.

Об отношении души и тела высказывается следующая мысль, приписываемая Наапету Кучаку:

«Мученья пройдя, душа прах тела в земле кляла;
Ответило тело, речь сквозь землю к душе дошла:
— Грешили и ты и я, вина обоих была;
Я было землей и есмь; тебя ж мечта извела»².

Здесь представляется единство действия души и тела — «вина обоих была»: душа была в муках, а тело стало прахом в земле, но это единство не отрицает их различия в стремлениях — души оторваться от тела, а телу опираться на землю. Об этом еще яснее сказано в следующем четверостишии:

«О дружбе двонх скажу—земли и души моей;
Стремится все вверх душа, но тяга земли сильней.
Быть верным земле боюсь: лишуся души огней,
И страшно парить с душой средь горных ее полей»³.

Тут возникает новый вопрос: что имеет предпочтение — душа или тело? Однако поставленный вопрос не получает разрешения; неизвестно, которому из них следует отдать преимущество — влечению души, ее порывам или тяготению к земле, реальному бытию.

Но когда встает вопрос о соотношении неба и земли, то преимущество отдается земле, как это видно из «Спора

¹ Наапет Кучак, Стихотворения, стр. 28. Вот еще другой пример из того же цикла стихотворений:

«Կողմի, քեզ բանիկ մ'ապիմ, քո ահուգ չեմ իշխել ասել.
Անոր համար չիմ ասեր՝ դուք հարուստ էք ու մեր տապիկ.
— Մո՛, ասի էլ մի վախեր, շատ հարուստ է տապիկացի,
Ինչաք հարուստի դրամիկ տապիկի ծոցիկ է պառկել»:

(См. Ар. Чопанян, *Հայրենիքի քաղաքացի*, Париж, 1940, стр. 208).

² Наапет Кучак, Стихотворения, стр. 34.

³ Там же, стр. 36.

между небом и землею» — небольшого произведения, которое по недоразумению приписывается Нерсесу Мокаци¹.

В этом «Споре» небо представляется и как физическая природа и как метафизический мир. И вот небо и земля спорят между собой, и каждый из них пытается доказать свое превосходство в отношении другого. Небо считает своим преимуществом, что оно имеет звезды, а земля противопоставляет этому свои цветы. Небо говорит, что оно может не окропить росой цветы и они погибнут, или же уничтожить их под палящими лучами солнца, земля же отвечает, что росу небо берет из ее морей, и она может защитить свои цветы от солнечных лучей той водой, которая имеется в ее недрах. Небо утверждает, что на его стороне не только солнце, луна и звезды, но даже ангелы и сам бог творец; на это земля отвечает, что на ее стороне апостолы, пророки и что солнце, луна, звезды должны падать вниз и бог тоже спустится на землю и совершит на ней свой страшный суд. В конце концов небо сдается, оно склоняется перед землей и признает ее преимущество.

В мировоззренческом аспекте это произведение интересно тем, что небо, под которым понимается, как было сказано, и физическая природа, и метафизический мир, ставится по сравнению с землей на второе место; однако это еще далеко не означает первичность земли (природы) и вторичность неба (бога или души) и, конечно, не приводит к мысли об обусловленности неба землею. Но поставить природу (землю) на первом плане и дать ей предпочтение перед небом есть попытка, вступив в противоборство с идеологией церкви, приблизиться к материалистическому образу мышления.

¹ Ас. Мнацаканян на основе рукописи Матенадарана № 7709 от 1608 г. и на основе других материалов показал, что, во-первых, этот «Спор» принадлежит не Нерсесу Мокаци, а народному безымянному творчеству, и, во-вторых, это произведение создано не в начале XVIII в., а значительно раньше (см. «Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր (բնագրեր և համեմատական տերմիններ)», изд. А. Мнацаканяна, Ереван, 1956.

Такова была в своих мировоззренческих основах армянская демократическая поэзия XV—XVI вв., представленная в самых общих своих чертах.

Наиболее значительной фигурой в философии периода упадка является Аракел Сюнеци (начало XV в.).

Аракел Сюнеци был представителем школы Татева, но того периода ее, когда она переживала упадок по всем направлениям творческой жизни. Единственная работа Аракела Сюнеци по философии, содержащая свыше пятисот страниц, посвящена разбору «Определений философии» Давида Непобедимого. Аракел Сюнеци задался целью толковать это важнейшее произведение позднего эллинизма Армении «для слушателей» философии, вероятно Татевской школы.

Давида Непобедимого, этого самого яркого представителя светской науки, поборника эллинизма в Армении, Аракел Сюнеци обрабатывает под христианского теолога. С чувством неподдельного восхищения автор комментариев сравнивает его с библейским Моисеем, считая его таковым для армянской философии. «Как Моисей,— пишет Аракел Сюнеци,— являлся великим и первым пророком <среди иудеев>, так и Давид был великим и первым философом среди армян»¹. Чтобы превратить Давида Непобедимого в св. отца армянской правоверной церкви, Аракел Сюнеци всячески извращает его мысли, приспособляя их к догматике церкви. При этом он не только сам опирается на св. писание, но и сочинение Давида Непобедимого рассматривает в том же аспекте.

Если с внешней стороны сочинение Аракела Сюнеци представляет комментированный пересказ давидовских «Определений философии», то по существу оно есть не что

¹ Ա. և Բ. Սյունեցի, Հովհաննիս շաղափ սահմանադրող <գրք> Գալիլիական փիլիսոփայի (Аракел Сюнеци, Толкование «Определений философии» Давида Непобедимого, Мадрас, 1797, стр. 166).

иное, как попытка использовать высокий авторитет Давида для проповеди воззрений, прямо противоположных ему. Автор комментариев рабски следует за Давидом как в распределении материала, так и в системе изложения. Но этим материалом он умело пользуется именно для того, чтобы выхолостить содержание философии Давида: он подвергает толкованию не принципы давидовского мышления, а выхваченные из текста Давида положения, отдельные замечания и даже слова без какого-либо усмотрения реальной внутренней их связи. Такой формалистический подход позволяет автору излагать по существу не Давида, а собственные воззрения, точнее, ортодоксальные воззрения армянской церкви, ради их проповеди приписываемых Давиду. Аракел Сюнеци поступил с учением Давида Непобедимого точно так же, как схоласты на Западе с учением Аристотеля. По сравнению со своими предшественниками из школы Татевы — Иоанном Воротнеци и Григором Татеваци он знаменовал во всех отношениях движение назад, представляя упадок армянской философии.

Аракел Сюнеци не без основания указывает, что работа Давида «Определения философии» была написана против пирронистов, утверждавших, будто философия не имеет ни сущности (реального смысла), ни истинного существования. Давид же, по рассуждению Аракела Сюнеци, показал, «что сущностью и существованием обладает все, что способно иметь определение, и так как философия имеет свое определение, то в силу этого она имеет и сущность и существование»¹. Однако борьба с пирронистами, по Аракелу Сюнеци, вовсе не единственный мотив появления указанного труда Давида Непобедимого. Аракел Сюнеци перечисляет еще множество других мотивов, в числе которых едва ли не самыми существенными служат чисто просветительские цели. Аракел Сюнеци уверен, что данное Давидом определение философии само по себе настолько прекрасно, что вызывает чувство любования, а это чувство побуждает обладать мудростью ради философии, как прекрасный вид

¹ Ա. Կ. Չալոյան, Վերականգնողական փիլիսոփայության հիմունքները, Երևան, 1990, էջ 152.

плода, доставляющий удовольствие глазам, побуждает вкушать его сладость.

Таким образом, задачей Давида, по Аракелу Сюнеци, является не только и не столько защита от пирронистов философии, сколько обладание ею и по возможности более широкое ее распространение в Армении. Сами определения философии, по убеждению Аракела Сюнеци, являются необходимой основой философского обучения и школой для тех, кто может стать в этом деле учителем. Однако здесь, как и всюду, Аракел Сюнеци не может обойтись без теологии. Он заявляет, что без бога не может быть ни определения, ни существования философии, точно так, как без солнца не могут проникнуть лучи света в жилище человека¹.

Если без бога не может быть определения философии, то как быть с определением самого бога? Так ставит Аракел Сюнеци вопрос об определении бога. И не только ставит, но и пытается его разрешить.

У Аракела Сюнеци имеется известное положение о том, что для определения необходимо нечто более широкое по объему, чем определяемое; к примеру, чтобы определить осла, необходимо выяснить понятие животного. «Определение, — пишет Аракел, — это мера»²; «наивысший род не дается в определении, ибо выше (или шире) этого рода нет никакого другого родового <понятия>»³. Точно так же в отношении определения бога, представляющего самое высшее понятие, которое не подлежит никакому определению: «Бог — безмерный и бесконечный, и потому конечная <по природе> какая-либо мерка не может измерить его»⁴. Вот основание, почему бог, по Аракелу Сюнеци, не только не поддается, но и «не нуждается в определении».

Но если бог не поддается определению, то это еще не означает, что он не познаваем. Однако положительное утверждение о возможности познания бога Аракел Сюнеци

¹ Ա. Կ. Չալոյան, Վերականգնողական փիլիսոփայության հիմունքները, Երևան, 1990, էջ 199.

² Там же, стр. 165.

³ Там же, стр. 164.

⁴ Там же, стр. 165.

сводит к вопросу о возможности доказательства бытия бога. Это, конечно, не значит, что Аракел Сюнеци не понимает, что одно дело познать бога, его сущность и атрибуты, другое дело доказать его бытие. Если речь идет о возможности познания бога, то у Аракела Сюнеци имеется очень ясный и четкий ответ: «Произведенное не может познать производящего»¹, иначе говоря, человек не в состоянии познать бога в силу того, что он является творением бога. Утверждение же Аракела Сюнеци о возможности доказательства бытия бога ничего нового в себе не содержит; оно сводится к следующему: «Созерцая сотворенное, мы познаем его творца; когда мы видим круговращение <небесных> светил, изменение <фазы> луны, перемены времени года, расцвет растений, красоту цветов и все то, что сотворено, то узнаем <самого> творца. Вот почему <ап.> Павел говорит, что через видимого сотворенного мы узнаем невидимого бога. Все, что сотворено, указывает <своим бытием> на творца своего, ибо творец и сотворенный <мир> имеют между собою такое отношение, что творец являет сотворенное, а сотворенный — творца его как <понятие> большого и малого»². Это очень известное положение теологии Аракел Сюнеци повторяет часто, что свидетельствует об упадке теоретической мысли, указывает, как философия превращается на самом деле в служанку теологии.

Аракел Сюнеци в своем усердии подчинить философию богословию идет еще дальше; с этой целью он обращается к учению Аристотеля, которого он представляет своим слушателям в следующем виде: «Аристотель говорит, существует нечто, которое движет небо и которое есть тело всемогущее, безначальное и бесконечное; оно и есть творец всего сущего»³. Представление о том, что бог есть нечто телесное, которое Аракелом Сюнеци приписывается Аристотелю, здесь совершенно не противоречит христианской тео-

логии, ибо последняя, признавая бога в образе человека, стоит на позиции антропоморфизма.

Дальше, касаясь онтологии, Аракел Сюнеци утверждает, что «бог создал мир» из «бескачественного тела», под которым им понимается «материя» и которая отождествляется у него с понятием *մայր* (*shmat*)¹. Однако тут же выясняется, что эта материя или бескачественное тело также создано богом; следовательно все, что существует, начиная с первоматерии, вплоть до многообразия мира представляет собой божественное творчество. Аракел Сюнеци пишет: «Бог создал материю, после чего он создал четыре бестелесных качества, <а именно: теплоту, холод, сухость и влажность>, затем эти четыре качества соединил с материей, в результате чего образовалось четыре элемента мира — вода, земля, огонь и воздух»². На основе же различных сочетаний и соединений этих четырех элементов возникло многообразие мира.

Итак, Аракел Сюнеци указывает, как при помощи четырех качеств образуются четыре элемента мира и его многообразие. Однако он здесь по-своему повторяет известное в школе Татева воззрение, проникшее в армянскую философию со времени Анании Ширакаци. «Каждый элемент, — пишет Аракел Сюнеци, — имеет двойное качество, одно — существенное качество и другое — случайное. Так, земля имеет сухость как существенное качество и влажность как случайное качество; вода имеет влажность как существенное и холод как случайное качество; воздух имеет холод как существенное и теплоту как случайное качество; наконец, огонь имеет теплоту, как существенное и сухость как случайное качество. Так, каждый элемент со своим существенным качеством связывается со случайным качеством другого элемента»³. Именно на этой основе, по суждению Аракела Сюнеци, возникают видимый мир, его конкретно-конечные вещи.

¹ Առաքել Սյունեցի, Լուծմունք յաղագս սահմանաց <գրոց> Գաթրի Անյաղթ փրկիտփայլի, стр. 519—520.

² Там же, стр. 520.

³ Там же, стр. 520—521.

¹ Առաքել Սյունեցի, Լուծմունք յաղագս սահմանաց <գրոց> Գաթրի Անյաղթ փրկիտփայլի, стр. 165.

² Там же, стр. 371.

³ Там же, стр. 216.

Глава пятая

ФИЛОСОФИЯ ПЕРИОДА ЗАРОЖДЕНИЯ
БУРЖУАЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ
(XVII—XVIII вв.)

В начале XVII в. Шах-Абас возобновляет на территории Армении военные действия против Турции. Затем, спустя некоторое время, снова начинаются на территории Армении военные походы Турции против Персии. Между этими двумя военно-феодальными государствами вплоть до конца тридцатых годов был то мир, то война с переменными успехами. Все это в значительной мере определило историю Армении на долгий период времени.

Заклученный в 1639 г. мир между Турцией и Персией сравнительно улучшил положение вещей в стране, и последующие более чем 80 лет мирной жизни дали возможность армянскому народу, хоть и разделенному на две части — Восточная в пределах господства Персии и Западная — в пределах господства Турции, в какой-то мере залечить свои раны, возродить (насколько это было возможно в условиях деспотизма завоевателей) экономику страны, соответственно поднять свою культурную жизнь.

Постепенно, начиная с середины XVII в., происходят изменения в экономике Армении. Мы имеем в виду, прежде всего, развитие городского производства, ремесленного труда, торговли внутри страны и участие армянского торгового капитала во внешней торговле, его связи и отношения с мировым рынком. Рост городского производства и торговли особенно чувствовался в Ереване, Эрзеруме, Багеше, Ерзынка и в некоторых других городах. Товары, изготовленные в Армении, вывозились за пределы страны (особенно

но шелк-сырец, кожи, ковры, краски и другие товары) и продавались на рынках Европы, как и товары Европы — сукно, парча, стеклянные, металлические изделия и т. д. привозились в Армению. Был открыт и индийский рынок: драгоценные камни, пряности, ткани и другие товары вывозились транзитным путем вплоть до самой России и дальше на Запад, а товары, изготовленные в России, особенно дорогие меха, полотно, воск, ввозились в Армению. Армянские купцы играли крупную роль в этой большой торговле; торговые компании армянских купцов твердо обосновались в Персии и Индии, в Италии и России.

Как известно, начиная со второй половины XVII в., армянская торговая буржуазия заняла в социально-экономической жизни страны важнейшее место, явившись фактором изменения социальных отношений в феодальном обществе. Будучи прогрессивной прослойкой, она сказывала свое воздействие и на духовную жизнь страны во всех ее проявлениях.

О симптомах разложения феодального общества говорят не только масштабы действия торгово-ростовщической буржуазии, рост городов и городского производства, предназначенного для внутреннего и внешнего рынка, но также изменение социальных отношений в деревне. Мы имеем в виду рост товарно-денежных отношений в сельском хозяйстве, переход на денежную ренту и на денежные подати, социальное расслоение крестьянства и т. д. И все же господствующая система общественных отношений оставалась феодальной. Больше того, местами произошло даже укрупнение феодальных владений, особенно усилились полунезависимые армянские феодалы-мелики в Карабахской и Сюникской областях. Не отставала и армянская церковь, которая являлась мощной феодальной корпорацией в армянской действительности, а Эчмиадзин со своим католикосатом служил главой этой корпорации, одним из самых крупных земельных владельцев в стране. Однако армянские духовные и светские феодалы постоянно находились в зависимом отношении от правителей феодалов Персии и Турции.

Политическое и социально-экономическое положение

Армении породило такое явление в истории армянского народа, как возникновение в различных местах Европы и Азии армянских колоний. Они появились в Турции и на Балканах, в частности в Константинополе, в Персии — Нор Джуга, в Индии — Мадрасе, в Италии — Венеции и Риме, далее во Франции — Марселе и в Голландии — Амстердаме, в Крыму, в Польше и в Галиции. Наконец, армянские колонии были в России — в Астрахани, Москве, Петербурге, в Нахичевани-на-Дону. Одни из этих колоний возникали в связи с ростом армянского торгового капитала и являлись базой широкого торгового обращения, расширяясь за счет притока ширских слоев армянского эмиграционного потока; такими были колонии Астрахани и Москвы в России, Мадраса в Индии, Венеции в Италии. Другие же возникали в результате массового переселения беженцев из родной страны в места более безопасные, где только возможно было сохранение жизни, имущества, религии. К ним принадлежат колонии Крыма, Нахичевани-на-Дону, Галиции и Польши, Константинополя и на Балканах.

Как те, так и другие колонии, находясь далеко за пределами Армении, были тем не менее тесно связаны с нею. Связь осуществлялась на различных основах; армянская торговая буржуазия в колониях была связана с Арменией экономически, она же играла в жизни страны большую политическую роль не только по силе своего экономического воздействия, но также своей постоянной борьбой за изменение хода вещей в армянской действительности. В целом армянские колонии были связаны с Арменией в своей культурной деятельности. Например, они являлись инициаторами в деле издания для Армении трудов — оригинальных и переводных, а также публикации литературных источников из прошлого армянского культурного наследия. Наконец, армянские колонии в Константинополе, Нор Джуге, Мадрасе, Астрахани, Нор Нахичевани, Москве и др. были связаны с Арменией религиозно, признавали Эчмиадзин и католика «всех армян» главой всех своих религиозных общин, институтов и учреждений.

Итак, армянские колонии за пределами Армении в пе-

рисд XVII—XVIII вв. играли в жизни армянского народа важнейшую роль.

Такое положение вещей в армянской действительности, когда трудовой народ подвергался чудовищному поработению со стороны отечественных и чужеземных эксплуататоров, сами же господствующие классы армянского общества находились под пятой чужеземных завоевателей, а торговая буржуазия внутри страны и в колониях на пути своего развития наталкивалась на феодальные преграды, не могло не привести к обострению социально-классовой борьбы, а также к национально-освободительной борьбе с персидскими и турецкими захватчиками.

Носителями социально-классовой борьбы против феодальной эксплуатации и произвола со стороны господствующей верхушки общества являлись крестьяне и ремесленники города. Эти трудовые слои общества не раз выступали против своих угнетателей; так, известно выступление крестьян и городской бедноты под водительством монаха Гандзасарского монастыря Мехлу в первой четверти XVII в. Примечательно, что к движению Мехлу присоединились также трудовые массы азербайджанского населения, и это понятно, так как отрицание со стороны Мехлу загробной жизни и блаженства после смерти, борьба за лучшую земную жизнь, за утверждение общественной собственности на землю не могли не разбить национальные и религиозные преграды между трудовыми массами двух народов. Вот почему движение Мехлу распространялось дальше Карабаха, охватив также Арабатскую долину, и вызвало гнев католика Эчмиадзина и ереванского хана, которые в конечном счете и являлись инициаторами разгрома этого движения.

Выступление Мехлу далеко не единственный случай такого рода социально-классовой борьбы. Подобный же характер носили восстание крестьян Нахичеванской области в 1673 г., крестьянские волнения в районе Аштарака, Вана и других местах. Открытое выступление трудового народа произошло даже в далекой армянской колонии Нор Джуга в Персии, где армянские ремесленники и подмастерья во

главе с Черным Петросом и Тумиком в сороковых годах XVII века не только выступили против своих эксплуататоров — торгсвой буржуазии и духовенства, но также сообщили своей борьбе в какой-то мере идеологическое обоснование — отрицали важнейшие догмы церкви, считали всех, принадлежащих к касте духовенства, обманщиками и т. п.

Еще шире развернулось национально-освободительное движение всех слоев армянского общества против чужеземного порабощения — Персии и Турции в XVII—XVIII вв. Однако отметим, что каждая социально-классовая прослойка армянского общества по-своему воспринимала национально-освободительную борьбу, по-своему вступала в нее. Вот почему мы должны различать в этом национально-освободительном движении интересы, стремления, с одной стороны, трудового народа, с другой — феодальной верхушки и национальной буржуазии. Так, очень важно знать, что в то время как в одном случае национально-освободительная борьба переплеталась с социально-освободительной борьбой против всякой эксплуатации, в другом случае было нечто иное; национально-освободительное движение переплеталось с борьбой против феодализма, имея задачу не упразднение эксплуатации как таковой, а утверждение общественного строя, соответствующего интересам буржуазии. Однако было нечто общее для всех этих направлений армянского национально-освободительного движения. Мы имеем в виду ориентацию на Россию. Дело в том, что в борьбе с Персией и Турцией Армения не раз была жестоко подавляема при попытке освободиться от ига чужеземных поработителей собственными силами. Вот почему все слои общества Армении почти без исключения ждали своего освобождения от России, связывали с нею надежду на победу своей национально-освободительной борьбы. Эта ориентация господствовала как в коренной Армении, так и в армянских колониях, особенно в колониях на территории России, Персии и Индии, которые очень активно включились в эту национально-освободительную борьбу.

Для армянского национально-освободительного движения XVII—XVIII вв. следует отметить два периода, ознаме-

нованных наиболее острой борьбой. Первый период охватывает конец XVII и начало XVIII вв.; к 20-м годам XVIII в. относится перерастание национально-освободительного движения в вооруженное восстание против персидских и турецких поработителей. Второй же период охватывает последнюю четверть XVIII в., когда широко развернулись практика борьбы и теоретическое осмысление этой практики, когда со всей четкостью определились различные направления в армянском национально-освободительном движении.

Начало подъема национально-освободительного движения первого периода связывается с попыткой собрать воедино силы страны, объединиться с Грузией, которая также стонала под игом чужеземных захватчиков, наконец связаться с государствами других стран — Запада и России, дабы получить помощь в борьбе с Персией и Турцией. С этой целью, начиная с 70-х годов XVII в., созывается ряд тайных совещаний в Эчмиадзине и Карабахе, направляются делегации и послания в различные страны и государства. Движение это зародилось в кругах духовенства и полунезависимых карабахских феодалов, его вождями являлись Исраел Ори, Минас вардапет Тигранян, патриарх Есан и другие представители феодальной прослойки общества. Однако, начиная с 20-х годов XVIII в., это национально-освободительное движение приобретает массовый характер, к нему примыкает трудовой народ — крестьянство. Именно на стадии становления национально-освободительного движения всеобщим национальным явлением борьба за освобождение Армении от персидского и турецкого ига переплетается с борьбой за ее присоединение к России. С этого периода начинается самое интенсивное сношение русского двора — Петра Первого с руководителями армянского освободительного движения. Была даже обещана помощь, предприняты определенные практические действия, но ничего решительного со стороны России в этом отношении не удалось осуществить: помешало международное положение Российской империи, война со шведами, неподготовленность России к новым походам и другие обстоятельства. Но все же в Армении массовое национально-освободительное движение места-

ми переросло в вооруженное восстание. Мы имеем в виду восстание в Карабахе и Сюнике, восстание под водительством Давид-Бека, блестящую защиту города Еревана в борьбе с наступавшей турецкой армией.

В указанный период национально-освободительная борьба армян не достигла своей цели. Однако это не привело к потере надежды на освобождение, надежды о присоединении Армении к России. Вопрос об освобождении Армении с помощью русских стоял по-прежнему. Эта идея продолжала доминировать в мыслях прогрессивных деятелей армянской действительности.

С 60-х годов XVIII в. начинается новый этап развития национально-освободительного движения в Армении. По стране возобновляются тайные совещания, усиливается стремление сплотить все силы страны в борьбе за освобождение, вновь завязывается переписка с русским двором, сношения с Грузией. К борьбе готовились не только армянские мелики, подвластные Персии, но и простой народ, в особенности в западных областях Армении, подвластных Турции.

На этот раз в армянском национально-освободительном движении играла важнейшую роль армянская буржуазия, в частности буржуазия индийской армянской колонии. Дело в том, что армянская буржуазия в Индии была вынуждена уступить свои торговые и экономические позиции более сильной английской буржуазии. Это заставляло ее искать новые поприща деятельности. Вот почему она обратила свои взоры на тот узловой пункт мировой торговли, где скрещивались пути, идущие от Индии в глубь России и дальше на Запад. Армянская буржуазия стремилась иметь освобожденную от феодальных оков и чужеземных властителей буржуазную Армению в качестве своего опорного пункта. Поэтому-то она очень активно включилась в борьбу за освобождение страны, развернула широкую пропаганду за освобождение Армении, вступила в переговоры с грузинским царем Ираклием, с русским двором, составляла договоры и различные проекты, наконец подготовила вооруженное выступление против Персии и Турции.

Таким образом, на втором этапе армянского национально-освободительного движения образовались два направления: одно феодальное, которое было представлено духовенством и землевладельцами, и другое — буржуазно-демократическое, представленное торговой буржуазией.

Представители феодального направления армянского национально-освободительного движения стремились создать самостоятельную монархическую Армению — армянское государство при помощи русских и по типу Российской империи и выступали в защиту ее интересов на Ближнем Востоке. Буржуазное же направление ставило задачей создание буржуазной республики — независимой Армении, также при помощи русских, но не по образцу русского государства. Первое направление представляло свое государство на базе крепостных порядков в интересах феодальной прослойки, второе же направление стремилось создать политические и экономические условия для расцвета буржуазных отношений.

Культуру Армении XVII—XVIII вв. следует рассматривать внутри Армении и вне ее — в армянских колониях. Внутри страны культурная жизнь развивалась в основном на прежних началах, но более интенсивно по сравнению с предыдущим периодом. По социально-классовому содержанию культура внутренней Армении по-прежнему представляла интересы и стремления, с одной стороны, господствующей феодальной прослойки общества, духовенства в первую очередь, с другой стороны — жизнь и чаяния простых людей города и деревни. В армянских же колониях, где господствовала буржуазия, под влиянием передовых идей западно-европейских стран складываются новые начала культуры, возникает по существу буржуазное течение в армянской действительности. Это новое направление культуры проникает из отдаленных армянских колоний в коренную Армению, где для восприятия его имелось в какой-то мере основание, ибо появились первые ростки грядущего социально-экономического строя. Конечно, это далеко не означает, что армянская культура в колониях была только буржуазной, что через армянский торговый капитал проникала в самое Армению лишь передовая буржуазная культура. Далеко нет.

В армянских колониях, там, где школы, типография, печать находились в руках духовенства, господствовала преимущественно феодальная идеология. Вместе с тем зарождение армянской буржуазной культуры нельзя отнести к усилиям буржуазии только из армянских колоний, ибо в самой Армении на основе возникших буржуазных отношений не могли не возникнуть также зачатки буржуазной культуры.

Феодальная культура в Армении сосредоточилась по-прежнему в монастырских школах, которые еще в недавнем прошлом захирели, пережили упадок и стали исчезать; но, начиная с XVII в., в различных местах Армении возникают новые очаги культуры. Особенно были знамениты школа в области Сюника, недалеко от Татева, при монастыре «Мец анапат» и школа Багеша при монастыре «Амрдолу» («Амлвордво»). Можно еще упомянуть школу при монастыре на острове Лим Ванского озера. Позднее появилась также школа в Эчмиадзине. Эти школы были наиболее важными центрами культуры феодального направления, хотя существовали в различных местах многие другие школы; были таковые также в армянских колониях — в Венеции, Триесте, Нор Джуга, во Львове и т. д.

В этих школах изучали культуру прошлого, философское наследие, теологию, армянский язык и грамматику, составляли различные словари, изучали историю Армении, собирали и переписывали рукописи прошлых веков, опубликовывали наиболее значительные на их взгляд произведения, переводили на армянский язык и печатали произведения древних и современных авторов из различных стран. Известно, что печатный станок выпустил первую армянскую книгу еще в 1512 г., однако дело типографического издания развернулось только в XVII в. и особенно широко в XVIII в., когда были основаны армянские типографии во многих армянских колониях и в самой Армении.

В армянской культуре феодального направления XVII—XVIII вв., кроме традиционной армянской теологии, получила широкое распространение еще идеология так называемых армянских униторов, попросту говоря армянских католиков. В этой идеологии доминировало учение Фомы Аквин-

ского, сочинения которого сторонники римской церкви переводили на армянский язык и широко распространяли. Сталкивались принципы армянской и римской церкви, возникали самые ожесточенные религиозные споры, которые не могли не пробудить интереса к изучению философии, не могли не вызвать необходимости серьезной подготовки в этой области¹. Именно так можно объяснить интерес к философии у Барсега из Багешской школы, его ученика Нерсеса Мокаци, Меликсета в Сюникской школе, Воскана Ереванци, Симеона Джугаеци и других.

Относительно буржуазного направления армянской культуры XVII—XVIII вв. прибавим к вышесказанному еще то, что армянская буржуазия создала необходимые для практики торгового капитала книги по арифметике, которые появились на армянском языке в Марселе. Утилитарное значение имела также первая армянская газета «Аздарар» («Вестник») в Мадрасе, где печатали важные для торговой буржуазии коммерческие сведения, объявления и т. д.

Что касается народного творчества, то оно, понятно, развивалось вне официального мира, вдалеке от монастырских школ и религиозных учреждений. Народное творчество XVII—XVIII вв. в наибольшей мере дало себя почувствовать в литературе, точнее в поэзии народных гусанов, где отражались невзгоды трудового народа, его стремления и чаяния. В то время как поэты Багдасар Дпир и Петрос Капанци выражали религиозные настроения духовенства, консервативных кругов феодального общества, поэты-гусаны Нагаш Овнатан, особенно бессмертный Саят-Нова, поведали о думах и настроениях трудового народа города и деревни.

Согласно всему изложенному, армянская философия периода XVII—XVIII вв. отражала историческую обстановку армянской действительности, интересы отдельных социально-классовых групп общества.

Армянскую философию этого отрезка времени мы рассматриваем в двух основных направлениях: философию феодальных слоев общества и философию армянской буржуазии.

¹ См. Аракел Даврижеци, *Պատմություն*, Вагаршапат, 1896, стр. 398—399.

1. ФИЛОСОФИЯ ФЕОДАЛЬНЫХ СЛОЕВ АРМЯНСКОГО ОБЩЕСТВА XVII—XVIII вв.

Философия феодальных слоев армянского общества в XVII—XVIII вв. еще продолжала занимать ведущее место: еще господствовало религиозно-идеалистическое мировоззрение как в самой Армении, так и в армянских колониях. Правда, в этот период все больше и больше усиливалось в философии оппозиционное мышление, которое сталкивалось с религиозно-идеалистической идеологией и вступало с нею в открытую борьбу, но все же ему было пока очень далеко, чтобы встать на положение господствующей философии в обществе того времени.

Само собой понятно, что феодальная философия, как таковая, в своем развитии имела, согласно ходу исторической действительности, то восхождение и расцвет, то нисхождение и упадок. Так, феодальное направление философии, переживавшее в предыдущий период страшный упадок, теперь, начиная с XVII в., совершает путь восхождения. Если первая половина XVII в. являлась для феодальной философии периодом освоения философской культуры, то время до конца XVIII в. было для нее уже новым циклом развития, когда в этой области широко развернулось литературное творчество. В истории философской мысли Армении этот цикл феодальной философии начинается с появления сочинений Симеона Джугаеци и длится вплоть до деятельности Симеона Ереванци — важнейшего представителя феодальной идеологии в армянской действительности.

Отметим, что представители этого направления философии чувствовали необходимость изучать культуру философии прошлого, в частности труды представителей философии армянского позднего эллинизма, в какой-то мере возродить эту философию, в том числе философию Аристотеля, а также Порфирия и других неоплатоников. Разработка наследства философии, несомненно, была положительным явлением; это, в какой-то мере, возрождение древней философии,

не могло не воздействовать на современную интеллектуальную жизнь общества.

Важнейшим источником армянской философии первой половины XVII в. является «История» Аракела Даврижеци (ум. в 1670 г.), описавшего картину пробуждения интереса к философии в различных армянских школах, упомянувшего отдельных представителей ее, деятельность которых ограничивалась преимущественно изучением и преподаванием философии в школьной среде.

Первым представителем этого направления философии является Барсег Ахбакеци (первая половина XVII в.). Самоотверженно занимаясь изучением и пропагандой философии, Барсег, согласно свидетельству Аракела Даврижеци, собрал множество рукописей философских произведений прошлых времен, среди которых были «Книга определений» («Определения философии») Давида Непобедимого, «Введение» Порфирия, «Категории», «Об истолковании» и «Аналитики» Аристотеля и, наконец, «О мире» и «О добродетели» псевдо-Аристотеля в древнеармянском переводе. Тщательно изучив эту литературу, Барсег собрал группу слушателей и стал обучать их философии. Долгие годы он отдавал этому делу все свои силы и знания. Тот же историк Аракел Даврижеци рассказывает, что уже на смертном одре Барсег созвал всех своих учеников и почитателей, чтобы передать им свое единственное завещание: самоотверженно предаться философской деятельности, постоянно учиться и учить других, сделав служение философии целью своей жизни. Двое из учеников Барсега — Нерсес Мокаци и Меликсет Вжанеци — в свою очередь собрали многочисленную группу учеников, которым преподавали философию¹.

Из этой же философской среды вышел Симеон Джугаеци (ум. в 1657 г.), оставивший несколько философских сочинений, из которых широко известны «Логика» и комментарии к «Элементам теологии» Прокла Диадоха². Симеон

¹ См. Аракел Даврижеци, *Պատմություն*, Вагаршанат, 1896, стр. 391 и дальше.

² Симеон Джугаеци пользовался сочинением Прокла Диадоха в переводе с грузинского языка, а грузины пользовались, в свою очередь,

Джугаеци оставил также переводы философских произведений на армянский язык и работу по грамматике.

Если говорить об источниках сочинений Симеона Джугаеци, то следует указать, прежде всего, на древнеармянскую философскую литературу. Симеон Джугаеци, несомненно, знал также современную ему философию Запада. Мы имеем в виду преимущественно литературу по философии армянских унитаров, приверженцев философии Фомы Аквинского и ему подобных.

У Симеона Джугаеци имеется двоякое понимание философии. Одно относится к таким началам поведения человека, которые строятся не на основе знания, а на вере; другое же понимание определяется на основе «знания теоретических и практических <вещей>»¹. Первое понимание философии, которое ведет к богословию, заимствовано у теологов, второе же определение принадлежит Давиду Непобедимому. Однако Симеон Джугаеци не ограничивается повторением формулы Давида Непобедимого; он, помимо того, излагает свое понимание вопроса. Симеон Джугаеци пишет: «Некоторые разделы философии представляются только как познание, каковым является учение о душе, другие же представляются и как познание, и как действия, каковым является учение о добродетели, ибо добродетель есть область не только познания, но также и действия»². Вот основание, на котором Симеон Джугаеци строит свое понятие теоретической и практической философии. При этом если под теоретической философией он понимает «естественное», «разумное» и «метафизическое» познание, то под практической — действие и поведение человека, его этические нормы.

Далее, у Симеона Джугаеци следуют определения каждой из этих отраслей познания. Так, «разумное» познание

сочинением Симеона Джугаеци в переводе с армянского на грузинский язык. См. исследования: Н. Я. Марр, Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII века, 1909, СПб, Г. Каландаришвили, Очерки по истории логики в Грузии, Тбилиси, 1952.

¹ Симеон Джугаеци, *Համառոտ հայտարարման տրամաբանութեան*, Константинополь, 1794, стр. 104—105.

² Там же, стр. 105.

относится им к учению обо всем том, что в своем проявлении разумно, например: поэзия, логика, риторика, судопроизводство; «этическое» же познание — к учению о добродетели, задача которой направить волю человека к совершенному добру; наконец, «естественное» и «метафизическое» познание учит о природе вещей, но под различным углом зрения. В то время как «естественное» познание постигает материальный мир благодаря «естественному движению» четырех элементов, сущему в своем частном и конкретном проявлении, то «метафизическое» познание постигает сущее в своей общей самобытности и непроемкости, выясняя тем самым то общее, которое находится в каждом частном и единичном¹.

У Симеона Джугаеци получается единство двух форм познания — физики и метафизики. Это подтверждает сам Симеон Джугаеци, говоря, что «одно из них не может быть без другого», что оба они всегда бывают совместно и дополняют друг друга. В итоге оба аспекта познания преследуют у Симеона Джугаеци одну и ту же задачу, а именно — добиться «истинного восприятия всего сущего»².

Небезынтересно отметить еще и то, что Симеон Джугаеци, говоря о «естественном» и «разумном» познании, первичным считает «естественное» познание, ибо природа, которая постигается «естественным» познанием, существует прежде чем возникают мысли о ней, то есть «разумное» познание³. Этому положению совершенно не противоречит мысль Симеона Джугаеци о том, что наше знание о способности разума предшествует знанию природы. Ведь наука логики, как разумная наука, является лишь формой постижения вещей, способом нахождения неизвестного. Симеон Джугаеци тут же объясняет, что до тех пор, пока мы не будем обладать определенным методом познания, под которым сам он подразумевает науку логики, мы не сможем постигнуть другие науки. Иначе говоря, по мысли Симеона Джу-

¹ См. Симеон Джугаеци, *Համառոտ հայտարարման տրամաբանութեան*, стр. 106—107.

² Там же, стр. 106, 114.

³ См. там же, стр. 108.

гаеци, без метода познания не может быть познания естественных наук. На этом основании Симеон Джугаеци считает, что логика должна входить в состав «разумного» познания и как таковая быть «частицей философии»¹.

Вопрос об отношении бога к природе Симеон Джугаеци решает идеалистически — в пользу первичности бога и вторичности природы. Мы встречаем у него понятие единого непронизведенного сущего; если, утверждает Симеон, сущее — пронизведенное, то оно не первичное, ибо первичным может быть только сущее непронизведенное, которое, вместе с тем, обуславливает собою пронизведенное сущее. Одно только единое непронизведенное может стать причиной бытия множества пронизведенных сущих².

Здесь Симеон Джугаеци пользуется категориями возможности и действительности Аристотеля, утверждая, что действительность единого непронизведенного сущего есть не что иное, как возможность порождать пронизведенные сущие, которые в силу такой возможности становятся в свою очередь действительностью. Однако в то время как единое непронизведенное сущее исключает возможность быть чем-нибудь другим, чем оно есть, пронизведенное сущее есть постоянный процесс перехода от возможности к действительности, иначе говоря, переход от одного качества к другому³.

Нетрудно понять, что у Симеона Джугаеци «непронизведенное сущее», причина бытия всего пронизведенного, есть не что иное, как бог. Бог, как единая первопричина, как безначальное сущее, не имеющее ни возникновения, ни уничтожения, как наивысший род — это всеобщее определение, которое включает в себя в потенции все сущее. Это такая всеобщность, которая как возможность обуславливает собою многообразие единичных вещей, постоянно возникающих и гибнущих. Подобная возможность, согласно Симеону Джугаеци, становится действительностью в духе понимания

¹ См. Симеон Джугаеци, *Հոգևորական Գիտությունը և Գիտությունը*, стр. 109.

² Матенадаран, Рукопись № 1918, стр. 9-6—10-а. Комментарий Симеона Джугаеци к «Элементарам богословия» Прокла Днадоха.

³ См. там же, стр. 57-6.

вопроса Аристотелем, такой действительностью, которая выступает реально и самобытно, существуя как мир конкретно-конечных сущих, как внешняя природа.

Реальное сущее представляется Симеоном Джугаеци как то единичное, которое «все содержит в себе и все выводит из себя»¹, являясь основанием для «высказывания всякого всеобщего». Далее Джугаеци утверждает, что единичное сущее это нечто материальное, для которого материя не есть что-то случайное, «ибо когда мы отрицаем случайное, не уничтожается подлежащее, а когда отрицаем материю, подлежащее уничтожается»². Это означает, что основой природы является ее материальное бытие, в конечном счете с давних пор известные четыре элемента.

В представлении Симеона Джугаеци человек, частица этого материального мира, по своей природе является «разумным и познающим существом» — признак, который объясняется тем, что человек выступает «в единстве тела и разумной души»³.

Симеон Джугаеци говорит о круговороте всего сущего; он признает не только круговорот небесных тел, которые, «совершая круг движения, постоянно возвращаются к своим исходным положениям». Джугаеци подчеркивает круговорот всех вещей и, как пример, указывает на движение воды: «С морской поверхности испаряется вода, переходит в воздух, затем снова превращается в воду, падает на землю и течет в море»⁴.

В аспекте движения сущих Симеон Джугаеци делит их на такие, которые не движутся, каковыми являются бог и другие метафизические существа, и на такие, которые являются самодвижущимися, к примеру, душа человека, наконец, на такие, которые движутся в силу внешнего воздействия (имеются в виду неодушевленные предметы), а также тело человека. Симеон Джугаеци утверждает, что есть су-

¹ См. Джугаеци, *Տրամաբանություն*, стр. 157.

² Там же.

³ Там же, стр. 164.

⁴ Рукопись № 1918, стр. 19-6—20-а. Комментарий Симеона Джугаеци к «Элементарам богословия» Прокла Днадоха.

щие, которые движут, но сами не движутся, есть такие, которые сами движутся и вместе с тем движут другие, есть и такие, которые движутся, но не движут других¹. И так как бог, по Симеону Джугаеци, первичен по отношению к душе, душа же первична по отношению к телу, то получается так, что в конечном счете источником движения мира материальных вещей является бог; единственное исключение составляет самодвижущая душа, вторичная по отношению к богу и зависимая от бога.

Здесь вскользь отметим, что у Симеона Джугаеци возникновение и уничтожение, жизнь и смерть суть процессы движения. «Смерть, — пишет Симеон Джугаеци, — противоположна жизни, уничтожение противоположно становлению; смерть есть движение назад, оно приводит к уничтожению, жизнь есть существование, не что иное, как движение, которое приводит к возникновению»². Следовательно, возникновение и уничтожение вещей обусловлено движением и является результатом различных форм его проявления.

Утверждение Симеона Джугаеци о реальности внешней природы служит исходным положением его теории познания. В этом плане очень важно рассмотрение физической природы человека и познавательных его органов. Симеон Джугаеци не только анализирует органы чувств, их соотношение, функции и значение, но пытается разобраться в строении мозга человека. Симеон пишет: «Головной мозг разделяется на три части — передний, средний и задний. Передняя — та часть мозга, которая <направляет> внешние чувства, она является органом всякого <рода> ощущений и связана с венами и нервами внешних чувств; задняя — та часть мозга, которая расположена на задней стороне, где имеется начало и конец нервов, является органом памяти; средняя же часть мозга, расположенная наверху, является органом мнения и размышления»³.

¹ См. Рукопись № 1918, стр. 19-б—20-а. Комментарии Симеона Джугаеци к «Элементарам богословия» Прокла Диадокха.

² Рукопись № 2360, стр. 263-а-б. Սրբոյ փառապնիր Ջոզիբյան, արարիւ զարմարանիքն հասարակն.

³ С. м. Джугаеци, *Տրմարանիքն*, стр. 193. Наш читатель уже знает, что в данном вопросе Сим. Джугаеци далеко не оригинален.

Отсюда явствует, что мозг человека, согласно Симеону, является тем материальным субстратом, который обуславливает отдельные формы познания — ощущение, память, мнение и размышление. Важно, что Симеон Джугаеци не представляет ощущение без органа ощущения; восприятие он считает лишь свойством тела человека. Это свойство человека приводит его через ощущения, память, мнение и размышления к постижению качества вещей.

Итак, Симеон Джугаеци признает реальность мира вещей, признает также первичность этого мира в отношении мышления человека. «Предмет знания, — пишет Симеон Джугаеци, — существует прежде, чем знание, ведь имеется множество предметов, которые еще не познаны. То же самое можно сказать относительно предмета ощущения: прежде ощущаемое, потом только ощущение»¹.

Отдельные формы познания у Симеона Джугаеци определяются следующими признаками. Простое ощущение рассматривается как восприятие частного или единичного без постижения общего; мнение — как восприятие вещей через ощущения как единичного, так и общего; размышление также определяется как восприятие, но такое, которое направлено на выводы и обобщения, которое соединяет прошедшее с настоящим и постигает предстоящее. Наконец, Симеон Джугаеци указывает на память и фантазию, являющихся почти одинаковыми понятиями: память, как способность субъекта сохранить в себе все воспринятое, фантазия же как способность субъекта воспроизводить в памяти то, что было в прошлом непосредственно в ощущениях². Все формы познания Симеон Джугаеци называет чувственными восприятиями, но из контекста его работы, приведенного нами, по существу нетрудно понять, что он устанавливает определенные ступени познания, начиная от ощущения и кончая размышлением, определяет как чувственные, так и рациональные формы познания.

Мы уже отмечали, что Симеон Джугаеци науку логики

¹ С. м. Джугаеци, *Տրմարանիքն*, стр. 35.

² См. там же, стр. 188 и дальше.

считает частью философии и рассматривает ее как таковую. Симеон Джугаеци, конечно, признает Аристотеля основоположником этой науки; больше того, он скромно заявляет, что его (Симеона Джугаеци.— В. Ч.) логика есть только изложение на армянском языке логики Аристотеля¹. Если это заявление правильно в целом, в отношении общих вопросов и принципов логики Симеона Джугаеци, то в частности оно далеко не соответствует действительности, поскольку Симеон Джугаеци в своей «Логике», излагая Аристотеля, широко пользовался сочинениями Порфирия, Давида Непобедимого и других авторов. Вместе с тем у Симеона Джугаеци имеется толкование ряда вопросов логики в духе господствовавшей к тому времени в Армении христианской теологии.

Свою «Логик» Симеон Джугаеци представляет в трех частях: «Простое выражение» (*սրբաշինութիւն*), куда включается учение о понятии, излагаются вопросы из «Категорий» Аристотеля; «Связанное выражение» (*շարժաշինութիւն*) — учение о суждении, разбор некоторых глав из сочинения «Об истолковании», входящего в «Органон» Аристотеля, наконец, «Заключение» (*շարժաշինութիւն*), куда входит в основном учение о силлогизмах из «Аналитики» Аристотеля.

Первая часть—«Простое выражение» начинается с разбора пяти обозначений Порфирия, как-то: род, вид, различающий, специальный и приводящий признаки. Однако Симеон Джугаеци не следует рабски за Порфирием; он не только излагает по-своему вопросы, поставленные и решенные Порфирием, но даже отходит в значительной мере от его схемы. Так, у Симеона Джугаеци из вышеперечисленных пяти обозначений Порфирия вместо приводящего признака разбирается вопрос о единичном в плане его соотношения с видом и родом². Так же поступает Симеон Джугаеци с Аристотелем, когда, излагая его понятия одноименного, соименного и отыменного из первой главы «Категорий», вводит новое понятие — «*դասիւն*», под которым он

подразумевает восприятие очередности обозначения предмета¹.

В таком же порядке Симеон Джугаеци излагает свое понимание категорий Аристотеля — сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и страдание.

Вторая часть «Логики» Симеона Джугаеци — «Связанное выражение» содержит краткий разбор некоторых сторон учения о суждении — об имени и слове, об утверждении и отрицании. Не останавливаясь на этом подробно, он переходит к третьей части своей логики, к учению о силлогизмах. В этой части Симеон Джугаеци опирается не только на «Аналитику» Аристотеля, но и на «Анализ введения Порфирия» Давида Непобедимого. Он приводит известные ему фигуры силлогизмов, давая им объяснения, и пытается выяснить, насколько они истинно отражают положение вещей в процессе мышления.

В определении истинных форм суждения Симеон Джугаеци следует за Давидом Непобедимым. Согласно его пониманию, из указанных Давидом трех форм суждения — когда выявляется «во всеобщем единичное», «в единичном когдa выявляется «во всеобщем единичное», «в единичном всеобщее» и «в равном равное» — наиболее достоверной является первая форма, т. е. постижение единичного через всеобщее. Если все животные одушевленные, а человек — животное, то он также должен быть одушевленным². Симеон Джугаеци, утверждая дедуктивный метод доказательства, отрицает вслед за Давидом, но без упоминания имени Давида, так называемый «наводящий» (*մղածաղակ*) метод доказательства — постижения всеобщего через единичное. Если у человека, быка или лошади движется нижняя челюсть, то это не означает, что у всех животных подвижны нижние челюсти; тут приводится пример Давида о том, что у крокодила движется не нижняя, а верхняя челюсть³. Симеон Джугаеци не признает также «равнозначным» (*լարձանոյշ*

¹ См. Сим. Джугаеци, *Տրմաշինութիւն*, стр. 17—18.

² См. там же, стр. 91.

³ См. там же, стр. 101.

¹ См. Сим. Джугаеци, *Տրմաշինութիւն*, стр. 153.

² См. там же, стр. 14—15.

հան) метод доказательства — постижение равного через равное: если одно убийство являлось добром, то это не означает, что другое убийство может быть также добрым деянием.

У Симеона Джугаеци есть указание еще на «краткое выражение» (հարձարանի հան) силлогизма, которого у Давида не имеется. Это такой метод доказательства, когда заключение не следует, а предполагается в самом содержании. Так, «если кто-либо не потерял чего-нибудь, то он его имеет»¹. Однако Симеон Джугаеци этот метод доказательства также отвергает по той простой причине, что нельзя потерять того, чего не имеется.

Дальше Симеон Джугаеци излагает ряд других вопросов из «Органона» Аристотеля и в конечном счете дает нам суммарное понятие о логике античного мира, в чем его большая заслуга перед армянской философией.

Выше мы говорили, что Симеон Джугаеци написал комментарии к «Элементарам» Прокла Диадоха; в этих комментариях имеются обширные рассуждения относительно тех или иных положений богословия. Здесь содержится немало схоластики, но встречаются и такие мысли и идеи, которые безусловно заслуживают внимания современного исследователя. Такова, например, мысль Симеона Джугаеци об отношении общего и единичного, этого важнейшего вопроса философии того времени.

Симеон Джугаеци в своих комментариях к сочинениям Прокла пишет: «Перипатетики частное, то есть единичное, ставят вначале как первичное, а общее, что идет после, считают вторичным и зависимым от частного (единичного). Платоники же, <наоборот>, общее считают первичным, которое порождает все остальное <единичное>... Однако следует знать, что правы перипатетики, ибо общее есть не что иное, как то, подобное чему имеется в вещах; ведь каждое общее представляется нам как нечто такое, которое состоит из частей... Следовательно, не общее <порождает> единичное, а единичное <порождает> общее»². Из этих

¹ Сим. Джугаеци, *Տրամաբանութիւն*, стр. 102.

² Рукопись № 1918, стр. 31-б—32-а. Коммент. гл. XXIX соч. Прокла.

слов Симеона Джугаеци вытекает, что для него исходным началом является единичное, которое как первичное обуславливает собою общее.

Остается выяснить вопрос о реальности существования общего. На этот счет имеется следующее высказывание Симеона Джугаеци: «Всеобщее не есть <продукт> голого мышления, ибо мысль α всеобщем образуется не сама по себе, не из ничего, а из действительно существующих единичных <вещей>»¹. Таким образом, общее рождается в мышлении человека как отражение реально существующих тождественных (общих) черт, качеств, сторон единичных вещей. Как мы видим, линия номинализма прошлой армянской философии, в частности школы Татева, очень сильно дает себя знать в логике Симеона Джугаеци.

К этой же философской среде принадлежит современный Симеона Джугаеци **Степанос Львовский** (ум. в 1687 г.).

Степанос — выходец из армянской колонии Львова, где он получил солидное по тому времени образование, а затем приехал в Армению и навсегда обосновался в Эчмиадзине, посвятив себя философской и переводческой деятельности. Перу Степаноса Львовского принадлежит значительное количество переводов, среди которых мы находим перевод с латинского на армянский язык «Метафизики» Аристотеля, снабженный его замечаниями, а также переводы «Liber de causis» Прокла, «О небесной иерархии» псевдо-Дионисия Ареопагита, «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, «Корана» Магомета и других памятников мировой культуры. Но Степанос Львовский не ограничивался одними переводами. Им составлен объемистый словарь философских и богословских понятий, в котором получили свое отражение основные положения системы воззрений Степаноса Львовского. Этот лексикон философско-богословских понятий вместе с замечаниями, сделанными в рукописи перевода «Метафизики» Аристотеля, представляет значительный интерес для исследования истории армянской философской мысли.

¹ Сим. Джугаеци, *Տրամաբանութիւն*, стр. 151.

Следует отметить, что из работ Степаноса Львовского издан только его перевод «Истории» Иосифа Флавия; вся остальная литература, созданная им, пока что поконится на полках Ереванского «Матенадарана». В библиографическом указателе философских рукописей «Матенадарана» значится один вариант перевода «Метафизики» Аристотеля с замечаниями Степаноса Львовского¹. Однако в процессе нашей работы над философскими рукописями хранилища мы обнаружили еще другие варианты перевода «Метафизики» Степаноса Львовского, также снабженные его замечаниями, в частности рукопись с таким же текстом под № 3844. При этом выяснилось, что в то время как замечания Степаноса Львовского к «Метафизике» в рукописи № 4027 следуют за текстом Аристотеля как отдельное по форме произведение — «*Արիստոթելի գրքին Մեթաֆիզիկոյ Արիստոթելի, շարադրեցեալ ի Ստեփանոսի*», в рукописи № 3844 эти замечания размещены на полях почти каждой страницы армянского текста «Метафизики» в виде отдельных разъяснений или дополнений переводчика к той или иной мысли Аристотеля.

Достоверно известно, что «Метафизику» Аристотеля знали в Армении еще в раннюю пору феодализма; были с ней знакомы, в частности, представители школы позднего эллинизма. В Армении было известно об этом произведении также в период расцвета феодализма. Однако, если точно установлено, что здесь в далеком прошлом изучали «Метафизику», ссылались на нее или оспаривали отдельные положения, то о существовании этой книги на армянском языке сведений нет. Мы совершенно не знаем, переводилась ли она на армянский язык, но не дошла до нас, или же никогда не была переведена до этого. Нам остается констатировать как факт, что армянская философия располагала «Метафизикой» Аристотеля на армянском языке только со времени Степаноса Львовского, пока что известного нам первого ее переводчика. Все же знаменательно, что перевод «Метафизики» Аристотеля на армянский язык осуществился так рано — в начале второй половины XVII в. в городе

¹ См. «Вестник Матенадарана», № 3, Ереван, 1956, стр. 449. Указание на рукописи № 4027 от 1757 г.

Эчмиадзине. Нельзя не подчеркнуть важность этого факта в культурной жизни армянского народа. Ведь «Метафизика» — важнейшее произведение Аристотеля, этого «величайшего мыслителя древности» (К. Маркс), оказавшего огромное влияние на интеллектуальную жизнь людей на протяжении многих веков.

Степанос Львовский переводил «Метафизику» как философ-профессионал. В этом легко можно убедиться не только при знакомстве с переводом этого труда Аристотеля, но и при исследовании его замечаний на полях переведенного им армянского текста Аристотеля. В целом Степанос Львовский приемлет философские положения, мысли и идеи Аристотеля; и хотя Степанос Львовский не вступает с Аристотелем в полемику и не возражает ему ни в чем, он тем не менее в своих замечаниях проявляет самостоятельность суждений, как прогрессивный представитель философии.

Так, после перевода фразы Аристотеля: «В какой мере каждая вещь причастна к бытию, в такой и к истине»¹, Степанос Львовский делает следующее замечание: «Какое бытие, такова и истина, бытие вещи есть основа истины»². Нетрудно заметить, что Степанос Львовский вносит точность в понимание вопроса; он развивает дальше приведенную мысль Аристотеля, ясно и четко определяет связь мышления с бытием предмета и утверждает истину как отражение бытия.

Приведем еще одно замечание Степаноса Львовского. Известно, что Аристотель противоречит себе в понятии общего и отдельного, и Степанос Львовский отмечает это. Так, после слов Аристотеля о том, что «роды не являются началами вещей; но поскольку мы каждую вещь познаем через посредство определений, а началами определений являются роды, эти последние должны быть также началами и для тех вещей, которые обозначены через определения»³,

¹ Матенадаран, рукопись № 3844, стр. 36-а, 51-б.

² Там же.

³ Рукопись № 3844, стр. 51-б. Мы приводили в переводе А. Кубицкого (см. Аристотель, Метафизика, М., 1934, стр. 49).

Степанос пишет: Аристотель «говорит сам против себя»¹. В самом деле, по Аристотелю получается, что роды «не являются началами вещей» и вместе с тем эти же роды, будучи «началами определения» каждой вещи, являются их исходными началами. Таков характер замечаний армянского переводчика «Метафизики» Аристотеля. Правда, в его рассуждениях много схоластики и христианской философии.

Философский и богословский «Лексикон» Степаноса Львовского несравненно глубже и шире, чем его «замечания» по поводу «Метафизики». В «Лексиконе» содержится разбор онтологических, гносеологических, логических, социально-этических вопросов, а также затрагиваются вопросы из области эстетики и искусства. Само собой понятно, что каждый из этих разделов философии отразился в «Лексиконе» в виде отдельных, между собой не связанных вопросов, далеко не равноценных по охвату материала и тематики. Все же изучение «Лексикона» дает определенное представление о системе взглядов его автора.

У Степаноса Львовского имеется положение, которое можно считать исходным в системе его воззрений. Оно заключается в следующем: «Причина сущих — знание бога, причина же знания <человека> — сами сущие»². Это означает, что все сущее произошло от бога, создавшего мир вещей и человека с его способностью мыслить о сущем, а мышление, которым обладает человек, находится в зависимости не от бога, а от мира вещей.

Для Степаноса Львовского природа вторична по отношению к богу и первична по отношению к мышлению человека. Однако относительно второй половины этой формулы мы должны оговориться: Степанос, как будет показано дальше, не всегда придерживается вышеприведенной формулы. Согласно Степаносу, не только природа, но и душа человека есть творение бога: «Душа разумное <сущее>; она не возникает из материи, а является творением одного

только бога»¹. «Божественный порядок вещей, — утверждает Степанос Львовский, — является их природой, согласно которой они <находятся> в движении, возникают и уничтожаются»². Говоря о природе мира вещей, Степанос Львовский указывает на четыре ее проявления: «Первое — возникновение сущих, второе — присущее каждой вещи в отдельности внутреннее движение, третье — материя и вид, четвертое — сущность каждой вещи в отдельности»³.

Первый признак природы вещей Степаносом Львовским представляется как возникновение или становление всего существующего, как самое бытие внешней природы. Под вторым признаком он, как нам кажется, понимает самодвижение как неотъемлемое свойство или атрибут качественно-конкретных вещей. Именно так нужно понимать его высказывание, «что всякое тело имеет присущее себе естественное движение»⁴, что материи свойственно «внутреннее движение». Разумеется, он подробно рассматривает, прежде всего, механическое движение вещей. Когда Степанос пишет, что «движение всегда возникает от недвижущего и с отсутствием <воздействия извне оно> прекращается», что «<тело>, находящееся в движении, движется под необходимым <воздействием> извне»⁵, то понятно, что он имеет в виду здесь одно лишь механическое движение вещей — движение, которое существует во времени и пространстве, ибо «тело, — пишет Степанос, — движется с одного места на другое не иначе, как во времени»⁶.

Материя и вид, как третий признак природы вещей, трактуется Степаносом Львовским как количество (материя) и качество (вид) материального предмета. «Количество следует за бытием <предмета> со стороны материи, а качество со стороны вида»⁷. Эту свою идею Степанос конкретизирует следующим образом: «Материя разделяется не иначе,

¹ Рукопись № 5074, стр. 426-б.

² Там же, стр. 398-а-б.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 432-а.

⁵ Там же, стр. 443-а-б.

⁶ Там же.

⁷ Там же, стр. 466-а.

¹ Рукопись № 3844, стр. 51-б.

² Рукопись № 5074, стр. 292-а, «Բանը իմաստաբանական և անբանական»:

как <по признаку> количества»¹, она «в своем определении познается не как чувственная материя, а как количество»². Больше того, Степанос Львовский утверждает, что «имеется одна и та же материя как у возникающих, так и у гнущих <вещей>»³. Вслед за Аристотелем он признавал, что «материя сама по себе не имеет бытия и, <как таковая, она> непознаваема»⁴. Здесь нет ни идеалистического отрицания существования материи, ни агностического отрицания возможности ее познания. Степанос хотел подчеркнуть, что представление о материи он связывает с видом, с качественно определенным существованием. В самом деле, если «материя сама по себе» — одно лишь количество, то она не может проявляться в своем бытии, не может быть познаваема, и наоборот: чтобы иметь бытие и быть познаваемой, она должна иметь качественную определенность. Иначе говоря, материя должна обладать видом. Именно такое понимание материи и отношение ее к виду у Степаноса Львовского определяется как признак природы вещей.

Наконец, четвертый признак природы вещей — «сущность каждой вещи в отдельности», то есть те особенности, которые присущи каждой единичной вещи, что содержит в себе понятие, по выражению Порфирия, собственного признака⁵. Разумеется, если каждый предмет имеет свои особенности (собственный признак), свою «сущность в отдельности», то, кроме этого, он должен еще представлять «видовое различие, <присущее> каждой вещи»⁶. Это то понятие, которое у Порфирия отмечается как различающий признак⁷.

Таковы четыре признака природы по Степаносу Львовскому, которые у него представляются как природа вещей.

Степанос Львовский говорит о том, что вещи неизбежно изменяются, то есть изменяются, когда «возможность из-

¹ Рукопись № 5074, стр. 441-б—442-а.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 441-б—442-а.

⁵ См. Аристотель, Категории, с приложением «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля, М., 1939, стр. 64.

⁶ Там же (рукопись Ст. Львовского), стр. 398-а.

⁷ «Введение» Порфирия, стр. 60 и дальше.

менения имеется в самом предмете» и когда «возможность изменения существует вне предмета»¹.

Интересно отметить, что при этом Степанос Львовский признавал реальность противоречия в вещах; он считал, что «противоречия на самом деле не противоречия в мыслях»², а присущи объективно существующим вещам. Степанос Львовский утверждает, что «всякое возникновение происходит в результате противоречий»³, «уничтожение <также> не может быть там, где нет противоречия»⁴, что «всякое единство, находящееся в противоречиях, по необходимости уничтожается»⁵. Иначе говоря, противоречие в вещах приводит к уничтожению одного сущего и к возникновению другого сущего. Для подтверждения такого вывода приведем еще одно положение из работы Степаноса Львовского: «Всякое возникновение и уничтожение происходит <благодаря тому>, что имеет место <переход> от одного противоречия к другому противоречию»⁶, что «возникновение одного <сущего> не приводит к уничтожению другого <сущего> без того, чтоб одно последовало другому»⁷.

Таким образом, идеи о внутриприсущем движении каждой вещи, об источнике изменения в самих вещах и, наконец, понятие о противоречии в вещах выступают у Степаноса Львовского как различные стороны единого диалектического процесса становления и уничтожения вещей.

Остановимся кратко на гносеологических воззрениях Степаноса Львовского. Если основной вопрос его онтологии — отношение бога и природы — был разрешен в пользу первичности бога и вторичности природы, то в его гносео-

¹ Рукопись № 5074, стр. 465-а-б.

² Там же, стр. 441-б.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 389-б.

⁵ Там же, стр. 441-б, Ամենայն բաղադրեալն ի ներհակաց ի հարկէ ապականի:

⁶ Там же, стр. 389-б, Ամենայն լինելութիւն և ապականութիւն լինի ի ներհակ առ ի ներհակ:

⁷ Там же, стр. 444-а, Լինելութիւն միոյ ոչ է ապականութիւն միւսոյն եթէ ոչ համահեմեմութեամբ:

логии вопрос об отношении природы и мышления человека решается, как было сказано, непоследовательно и противоречиво. С одной стороны, он утверждал, что мыслящая душа создана богом и постигает мудрость божественного творения — внешнюю природу и мир вещей, но, с другой стороны, он признавал не только реальность и объективность природы, но и возможность ее познания, отражение вещей в мышлении человека. Но в целом как в онтологии, так и в гносеологии Степанос Львовский был идеалистом. Он утверждал, что знание человека, его мудрость — это божественный дар. Обладая способностью мыслить, человек «общается с божественной мудростью, то есть с самим богом»¹ и через это общение приобретает знание о божественном творении. «Знание, — пишет Степанос Львовский, — является естественным <качеством человека>, данное богом, ибо каждый человек с самого начала обладает определенным знанием, началами наук и общими понятиями»², которые «являются исходными началами для действия каждого человека»³. Рассматривая вопрос об источниках человеческого знания, Степанос Львовский затрагивает проблему истины. «В знании бога, — пишет Степанос, — истина первична и определена, в нашем знании она вторична и определена, в вещах же — вторична и неопределенна. Истина вечна только в одном боге, ибо только одно божественное знаниеечно»⁴. Но почему истина в вещах у Степаноса считается вторичной? Оказывается, потому, что «истина прежде всего существует в мышлении, после чего только в вещах», и «всякая истина первична в мышлении и вторична в вещах, зависимых в отношении мышления»⁵.

Хотя Степанос Львовский не объясняет, почему истина в вещах неопределенна, тем не менее не трудно понять суть поставленного им вопроса. Дело в том, что, по Сте-

паносу Львовскому, к вещам «переходят снимки видов, существующих в мышлении бога»¹, и ничего более, т. е. от бога к материальному субстрату переходят лишь видообразующие начала, качественные признаки вещей, и если учесть, что понятие о вещах предполагает в какой-то мере представление о причинах истины², то становится ясным, почему истина в вещах не может иметь такую определенность, какую имеет «истина в знании бога» или «истина в нашем мышлении».

Аналогично трактует Степанос и понятие общего: «В пределах рода общее по отношению к специальному <единичному> первично»³, общее — «начало познания» вещей, оно «существует всегда» и не определяется «ни местом, ни временем»⁴. Как мы видим, Степанос Львовский в вопросе об отношении общего и единичного защищает позицию реализма.

Степанос Львовский останавливается и на отдельных формах и ступенях познания. Осознание, например, он рассматривает как «основание всякого ощущения, присущее каждому телу, которое пользуется этим осознанием в качестве орудия, благодаря чему тело называется чувствующим»⁵. Восприятиям подобного рода Степанос придавал большое значение: «Кто имеет хорошее осознание, — писал он, — тот соответственно этому имеет хорошее познание»⁶. При этом «осознание» трактуется им очень широко, почти отождествляется с понятием «ощущение».

Фантазия, по мнению Степаноса, «никогда не приводит к познанию природы <сущности> вещей; она направлена к восприятию случайностей в предметах»⁷. Фантазия не бывает без ощущения, как не бывает у слепого от рождения представления о цветах. Именно ощущение внешних или

¹ Рукопись № 5074, стр. 412-б.

² Там же, стр. 400-а-б.

³ Там же, стр. 395-б—396-а.

⁴ Там же, стр. 429-б—430-а.

⁵ Там же.

¹ Рукопись № 5074, стр. 429-б—430-а.

² См. там же.

³ Там же, стр. 424-а-б.

⁴ См. там же, стр. 410-б—411-а.

⁵ Там же, стр. 445-а.

⁶ Там же.

⁷ Там же, стр. 406-а-б.

случайных сторон вещей, представленных в памяти, называется фантазией.

Что касается ощущения, то оно «не может воспринять общее, не может постигнуть бестелесный вид потому, что всегда принимает в себя те <единичные образы>, которые получаются благодаря воздействию <отдельных> телесных вещей»¹. Следовательно, ощущение имеет дело «с внешними чувственными вещами», находящимися в движении и изменении, которые и определяют собою содержание, а также изменения в самих ощущениях.

Наконец, Степанос Львовский говорит о рассудке, понимая под этим ту «способность души <человека>, благодаря которой он возвышается над другими животными и через которую постигает бестелесные вещи»². «Познание рассудком» есть, по его мнению, познание первичной важности, в то время как чувственное восприятие является постижением вторичной важности. Рассудочное познание постигает сущность вещей, всеобщую (видовую) ее определенность, в то время как чувственное восприятие постигает специальную природу единичных вещей, постигает частное и случайное. Нетрудно заметить, что у Степаноса Львовского сочетаются эмпирические и рациональные формы познания.

В «Лексиконе» Степаноса Львовского рассматриваются также другие вопросы, представляющие известный интерес для истории армянской философии. Среди них отметим лишь те вопросы, которые относятся к области этики и теории искусства.

Вначале посвятим несколько слов пониманию закона Степаносом Львовским.

Общее добро — вот цель, которой, по мнению Степаноса Львовского, подчинены законы общества, направленные на творение всеобщего счастья и блаженства³. Степанос различал законы «естественные», «вечные» и «человеческие».

¹ Рукопись № 5074, стр. 408-б—409-а.

² Там же, стр. 435-а-б.

³ См. там же, стр. 467-б.

«Естественные» законы созвучны с «вечными» законами, то есть божественными законами. Этим и объясняются неизменность и незыблемость «естественных» законов, их сила и значимость. Жизнь человека во всех своих проявлениях должна быть определена сообразно этим «естественным» законам. «Вечный» закон понимается Степаносом как «слово бога (или предопределение сущих), сущность которого постигается лишь блаженными, но последствия его как причины знает всякое разумное творение»¹. Всякий человек, проповедует Степанос, должен знать, что эти «вечные» законы определяют отношения человека к богу, что они всегда одни и те же.

Наконец, согласно Степаносу Львовскому, «человеческие» законы определяются как отношения человека к человеку, как земные отношения. Если «вечные» законы утверждают отношение любви человека к богу, то «человеческие» законы утверждают подобные отношения между людьми². Степанос Львовский требует, чтобы «человеческие» законы были справедливыми, соответствовали природе человека, отечественной традиции, месту и времени, чтобы они служили всеобщей пользе. «Человеческие» законы, продолжает он, нужны для установления мира между людьми, нужны как принудительные средства для борьбы против зла там, где не помогают наставления и отеческие советы³.

Однако Степанос Львовский подчеркивает не только социальную и этическую стороны «человеческих» законов: он указывает и на принципиальную разницу между «вечными» и «человеческими» законами. Если «вечные» законы постоянны и неизменны, то «человеческие» законы изменчивы, и причина их изменчивости лежит в реальной действительности, в мире вещей и в отношениях людей. Изменение законов происходит тогда, когда действующие законы оказываются недостаточно полными или когда в стране «происходят изменения в вещах и в <отношениях> между

¹ Рукопись № 5074, стр. 467-б—469-а.

² См. там же.

³ См. там же.

людьми»¹. Степанос тут же прибавляет, что «людям нелегко удастся изменить законы, разве только тогда, когда в этом имеется большая нужда или же польза, ибо велика сила традиции, она приводит к глубокому укоренению в мышлении человека естественных законов»².

В итоге можно заключить, что у Степаноса Львовского имеется в основном богословское понимание закона; он его объясняет богом и приписывает его божественной воле. Но есть у него и нечто прогрессивное: обращаясь к земным явлениям, он проявляет несвойственную богослову трезвость, как, например, в трактовке об изменчивости «человеческих» законов, благодаря изменению вещей и людских отношений. Такое утверждение в условиях феодальной Армении XVII века было, несомненно, положительным явлением.

Представляют интерес суждения Степаноса Львовского о добре и зле. Он утверждает, что добро без зла или зло без добра нельзя познать: «Зла не бывает познано иначе, чем через добро»³. Эти противоречивые понятия Степанос воспринимает в единстве; одно у него обуславливает другое: природу зла он объясняет отсутствием добра; зло не составляет сущность человека, а служит лишь случайным проявлением его действий; следовательно, человек по своей природе не может быть злым существом.

Эту же мысль Степанос выражает в связи с вопросом о свободе воли человека, утверждая, что свобода воли человека сама по себе направлена к совершению добра, и она не стремится к злему действию»⁴. Вскользь отметим, что Степанос не был сторонником абсолютного понимания свободы воли, какими являлись Езник, Григор Татеваци и некоторые другие представители армянской философии; он защитил ту позицию в понимании свободы воли, согласно которой человеческая воля самим богом направляется к совершению добра. «Свободная воля человека,— пишет Степа-

нос,— ничего не может создать, утвердить добро без помощи бога»¹. Точка зрения Августина, согласно которой свобода воли человека после первого нарушения воли бога первым человеком была потеряна, как нам кажется, нашла отклик в Армении у Степаноса Львовского, который защищает примерно такую же концепцию: «Первая свобода была ослаблена в силу совершения проступка, хотя и не была совсем потеряна»². Степанос (как и Августин) считает, что человек волен совершить лишь добро, и на этом основании Степанос свободу противопоставляет деспотизму и находит, что «иметь возможность мыслить и совершить зло это не есть свобода»³, ибо свобода выражается, как было сказано, только в совершении добра.

В своем «Лексиконе» Степанос Львовский затрагивает еще некоторые вопросы из философии искусства⁴. Так, он считает, что изображение должно быть подобием изображаемого, что следует передать общие и частные черты, характерные особенности, особенно же форму объекта изображения. В искусстве все следует изобразить так, чтобы изображаемое выражало какую-нибудь определенную идею⁵. А для этого требуется знание объекта изображения, требуется память, воля и стремление, позволяющее передать нужные идеи и мысли⁶. Передача будет совершенная, если она представит идею не вообще как таковую, а в конкретно-конечном ее воплощении, представит, положим, не изо-

¹ Рукопись № 5074, стр. 389-а.

² Там же, стр. 386-а.

³ Там же.

⁴ Под словом *шрициит* (искусство) в средневековой Армении понимали как изящное искусство, так и ремесло. Степанос Львовский употребляет этот термин и в том и в другом его значении. Однако он строго различает, как он выражается, служебное искусство, обслуживающее телесные потребности человека, от искусства, названного им «свободным», обслуживающего духовные потребности человека. См. рукопись № 5074, стр. 394-б.

⁵ См. там же, стр. 451-а.

⁶ См. там же, стр. 452-а.

¹ Рукопись № 5074, стр. 467-б—469-а.

² Там же.

³ Там же, 448-а-б.

⁴ Там же, стр. 389-а.

бражение человека вообще, а конкретно-определенного человека таким, каким он есть в действительности¹.

«Прекрасное,— пишет Степанос,— это то восприятие, которое приносит нам наслаждение»², наши «чувства улаживаются при восприятии прекрасного»³. Это означает, что прекрасное воздействует на чувства человека, и потому можно утверждать, что искусство связано с эмоциональным миром человека, выражает его душевный мир. Именно в воздействии на эмоциональный мир человека суть значимость и основная функция искусства. В искусстве задача прекрасного в конечном счете заключается в выявлении «целостности и гармоничности, необходимости <существования> и ясности <объекта своего изображения>»⁴. Искусство, согласно Степаносу, имеет познавательное значение; оно должно раскрыть перед человеком истину вещей, выявить правду действительности. «Доброе и прекрасное,— пишет Степанос,— основываются на одном и том же предмете, но доброе рассматривается как <осуществление> желанного, а прекрасное как возможность познания <истины>»⁵. Искусство не может не быть добрым, однако оно стремится через чувства и ощущения постигнуть истину; это основная его задача. В этом аспекте определенный интерес представляют слова Степаноса о том, что «прекрасное особенно выявляется через созерцание и слух, так как эти органы чувств в своих познавательных <возможностях, по сравнению с другими> имеют явное превосходство»⁶. Таким образом, прекрасное в искусстве, воздействуя на чувства человека, приводит его к постижению истины.

Степанос Львовский рассматривает искусство также со стороны этического воздействия на людей. Он доказывает, что «искусство, как и наука, всегда должно творить добро, а если оно делает зло, то не является искусством»⁷. Это

¹ См. рукопись № 5074, стр. 452-а.

² Там же, стр. 399-б.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же, стр. 396-б.

⁶ Там же, стр. 399-б.

⁷ Там же, стр. 394-б—395-а.

значит, что без стремления утвердить определенные этические нормы добрых деяний не может быть никакого искусства. Этим и обуславливается требование Степаноса «любви и добродетели», защиты «невинных и справедливости» и подобные им идеи в искусстве.

Из всего изложенного можно заключить, что Степанос Львовский был прогрессивным для своего времени мыслителем, что, будучи приверженцем в основном идеалистической философии, он все же насаждал и развивал в Армении высокую культуру философии, разрабатывая ряд вопросов из онтологии и гносеологии, а также этики и философии искусства. Особенно ценны его мысли о диалектическом процессе развития всего сущего, о самодвижении, о внутренних противоречиях в вещах.

Кроме Симеона Джугаеци и Степаноса Львовского, феодальное направление армянской философии XVII—XVIII вв. выдвинуло еще ряд других представителей, выходцев как из коренной Армении, так и из армянских колоний. Здесь следует упомянуть труд некоего Саргиса (начало XVII в.), посвященный философским вопросам, связанным с космографией¹, где трактовка основных проблем строится на аристотелевском понятии одноименного с целью показать совместимость богословия с научным познанием. Назовем еще сочинение Ованеса Джугаеци о логике, написанное в 1692 г.², назовем «Логику» Багдасара Дпира³, а также работу Акопа Наляна — «Книга, названная сокровищницей знаний», которая вышла в 1758 г. в Константинополе. Относительно этого сочинения, состоящего из четырех больших томов, следует отметить, что, несмотря на огромную эрудицию его автора, знание им всеобщей истории философии и истории культуры Запада и Армении, дальше эмпирического изложения материала все же А. Налян не пошел.

¹ См. Матенадаран, рукопись № 2361, стр. 240-а—259-б.

² Матенадаран, рукопись № 8368, стр. 367-б—392-б.

³ «Համառոտ իմն մեկնութիւն յաղագս տրամաբանութեան, արարելալի և զարդաւոր գիրք Կոստանդնուպոլսեցոյ», Матенадаран, рукопись № 2216, стр. 126-а—140-а.

Поставленные вопросы он не теоретизирует, не обобщает, даже не разбирает, — он только провозглашает преимущественно нормы поведения человека в аспекте идеологии церкви.

Отметим, что в армянской феодальной философии XVII—XVIII вв. после Симеона Джугаеци и Степаноса Львовского все больше и больше преобладают реакционные черты в лице носителей философских начал армянской конгрегации мхитаристов в Венеции и приверженцев унии в Армении, точнее, проповедников философии католической реакции.

Конгрегация мхитаристов и сам ее основатель **Мхитар Себасти** (1676—1749) принадлежали к римской церкви, но, вопреки другим армянским католикам, они являлись патриотами армянской национальной культуры, разумеется, в духе феодально-клерикального ее понимания. Мхитаристы подняли на новую ступень изучение армянского языка и его грамматики, создали заново историю нации, историю ее литературы, географию страны, описание старинных памятников культуры. Эта деятельность конгрегации мхитаристов началась с XVIII в., затем протекала интенсивно весь XIX век, продолжается она и в наши дни.

Мхитаристы XVIII в. проявили определенный интерес к философии. Они занимались философией в двух планах: во-первых, старались обосновать и укрепить мировоззренческие основы своей религиозной корпорации и, во-вторых, изучали прошлое наследие армянской философии. Мхитаристы стремились широко распространить свое философское кредо — реакционное учение Фомы Аквинского, представляя армянскому читателю переведенные на армянский язык сочинения по философии этого клерикально-католического направления. В 1750 г. была издана, в частности, «Безошибочная, не имеющая никаких теневых <сторон> философия св. Фомы» в изложении Антона Ксвда из Парижа в четырех больших томах, в переводе мхитариста Вртанеса вардапета. Сам Мхитар перевел и напечатал сочинение Альберта Великого, которого он любил и почитал, а его мысли и идеи сделал предметом изучения своей школы. Мхитаристы,

разумеется, переводили, составляли и издавали также сочинения по богословию, в которых затрагивалось множество вопросов мировоззренческого характера.

Философия мхитаристов, реакционно-идеалистическая по содержанию, являлась мировоззрением самых реакционных кругов феодальной прослойки общества. Проповедуемая этой армянской религиозной конгрегацией теория Фомы Аквинского была реакционной не только в период деятельности мхитаристов, но и тогда, когда она впервые появилась: она была реакционна не только на Западе, но и на Востоке, в Армении, где с самого начала выступала как идеологическое оружие экспансии Ватикана.

Философия же остальных католиков в Армении, в частности **Хачатура Эрзерумского** и **Клемента Галаноса**, отличалась от философии мхитаристов лишь тем, что совершенно игнорировала армянский мир, его прошлую культуру и историческую действительность, игнорировала достижения армянской философии. Отчужденность этой философии чувствуется в равной мере и тогда, когда ее излагает армянин-католик Хачатур Эрзерумский¹, и тогда, когда ее передает на армянском языке такой ловкий миссионер Рима в Армении, каким был Клемент Галанос².

Система взглядов этой группы деятелей, являющихся носителями учения томизма в армянской действительности, принадлежит к идеологии католической церкви, но универсальный охват знаний приводил их иногда к таким мыслям, которые могли бы представлять некоторый интерес для исто-

1 У Хачатура Эрзерумского имеется много трудов; назовем некоторые из них: «Համառոտական իմաստասիրութիւն (ըզանդակութիւն ամենայն աստուծոյ), որ պարունակէ ի մաթէմատիքային մինչև ի մեթաֆիզիքային ներքին կարգը», Венеция. 1711; «Ճարտասանութիւն», Венеция, 1713; «Համառոտութիւն բարոյականի աստուծոյ անութեան», Венеция, 1739. Встречаются у него труды и на латинском языке.

2 Философские сочинения Клемента Галаноса на армянском языке напечатаны в Риме, имеются также в рукописях. Назовем главные из них: «Գրուած փիլիսոփայութեան, աստուծոյ ըստ յունաց և լատինացոյ լեզբոյ», Рим, 1637; «Ի գիրս ֆիզիկային, այսինքն բնարանութեան Արիստոտելի», Матенадаран, рукопись № 8012, стр. 1-а—96-а; «Իմաստասիրական չիճարանութիւնը...», рукопись № 1956, стр. 2-а—61-б.

рии армянской философии. Так, у Хачатура Эрзерумского мы читаем: «<Все> находится между собою в противоречивости, являя противоположные качества, которые борются между собой; сильные побеждают слабых, господствуют и властвуют над ними. Слабые же покоряются и гибнут. Старое уничтожается, возникает новое, которое изменяется иногда по качеству, иногда по количеству»¹. Однако такие отдельные мысли и идеи, спорадически встречающиеся в страшно объемистых фолиантах Хачатура Эрзерумского, далеко не образуют какую-нибудь линию в философии, противоположную томизму. Сочинения Хачатура Эрзерумского показывают, что он является верным служителем римской церкви, проводником ее идеологии в армянской действительности. Вот почему его философия, будучи неоригинальной, представляет мало интереса для истории армянской философии.

Круг развития философии феодализма замыкает Симеон Ереванци (1710 — 1780), который продолжает в некоторой степени линию Симеона Джугаеци и Степаноса Львовского. Он был кровно связан с армянским миром, знал его историю и культуру, являлся лидером политической и идеологической жизни своего класса.

Симеон Ереванци в учебных целях составил большой том комментариев к «Введению» Порфирия, «Пяти положениям» и «О разделении» Давида Непобедимого, «Категориям» и «Об истолковании» Аристотеля, «Богословским началам» Прокла². Эта книга Симеона Ереванци представляет изложение толкований Аристотеля, Порфирия и Прокла Давидом Непобедимым, Григором Татеваци и другими армянскими авторами прошлых веков. Лишь две небольшие работы, приписываемые Давиду Непобедимому, — «Пять

¹ Хачатур Эрзерумский, Հաճատուրի Բերքեր, Венеция, 1711, стр. 182.

² Քրիստոս, որ կոչի իմաստներ Արտաբեկ, ժողովարդ տարեհալ ի բանից գերիմաստիցն սրբոց՝ Պատրիկ Անյաղի փրկութիւնն և երկու երանեալ Քրիստոսի Տաթևացոյն: Երկաւորութեամբ Տեառն Սրբեցի գրեական կաթողիկոսի, Եմ Матенадаран, рукопись № 1934.

положений» и «О разделении», — прокомментированы самим Симеоном Ереванци.

Согласно Симеону Ереванци, как богословские, так и философские сочинения имеют задачу сообщить знания о земном и небесном бытии; слова «приобретай мудрость» у него звучат как категорический императив; он требует, чтобы «мудрость была <близка как> сестра» для каждого человека¹. Именно этому требованию, по замыслу Симеона Ереванци, служит его работа «Քրիստոս, որ կոչի իմաստներ տալիս»². Симеон Ереванци находит, что творения Аристотеля, Порфирия и других представителей античной науки являются «весьма необходимыми и нужными для познания творца», ибо они «специально учат природе сущих, знакомя нас с <деятельностью высшего> творца»³.

Однако в этой книге Симеон Ереванци совершенно неоригинален как по форме, так и по содержанию поставленных вопросов. Сам он в «Памятной записи» к своей книге пишет следующее: «При составлении этой книги наша задача заключалась в том, чтобы облегчить читателям и учащимся понимание сложных по мысли и по изложению сочинений древних мыслителей. И мы не задались целью изложить нечто противоположное понятиям этих мыслителей или же выступить с новыми воззрениями»³. На этом основании нецелесообразно здесь передавать содержание книги «Քրիստոս, որ կոչի իմաստներ տալիս» Симеона Ереванци. Для истории армянской философии данного периода гораздо важнее не эта его книга толкования логики Аристотеля или Порфирия, а то новое, что он внес в историю армянской общественно-политической мысли.

Религиозно-идеалистическое понимание истории Симеоном Ереванци заключается в том, что определяющим фактором в жизни общества он признавал совесть человека. «Совесть, — пишет Симеон Ереванци, — есть одна из возможностей разумной души человека. Лишь человек из телесных сущих обладает совестью, ибо один только он наде-

¹ См. «Քրիստոս, որ կոչի իմաստներ տալիս...», стр. 3.

² Там же, стр. 4.

³ Там же, стр. 415—416.

лен разумом, а животные, не имеющие разума, не имеют и совести. Как мысль и воля человека являются судьями и повелителями, так и совесть человека — арбитр <справедливого> решения, показатель истины»¹. Совесть человека решает, что доброе и что злое, какое действие является справедливым и какое бесправным. Совесть определяет, что достойно совершить и что недостойно, что свое, что чужое; она служит показателем порядка и истины, выразителем разумности и благоразумия человека². На этой основе Симеон Ереванци заключает, что «если мысль и воля человека будут подчиняться его совести и всегда будут действовать согласно ее повелению, то никогда не нарушатся ни божественные, ни политические и человеческие законы, и совершенно не будет в мире захватничества, воровства, разврата, бесправия и мятежей»³. Следовательно, совесть является исходным началом поведения человека, в конечном счете определяющим фактором в жизни общества.

Симеон Ереванци утверждает, что совесть — общая категория для всех людей, она присуща человеку как таковому, без каких-либо религиозных или национальных отличий. Понятие совести Симеон Ереванци отождествляет с понятием естественного закона, утвержденного богом; бог сотворил в самом человеке естественные его законы. Последовательно развивая эту мысль, Симеон Ереванци, объявляет, что «все законы и правила духовного и земного порядка, всяческие проповеди и заповеди» обуславливаются наличием естественного закона, иначе говоря, совестью человека. Если бы человек поступал всегда согласно естественному закону, согласно своей совести, то тогда общество не ощущало бы необходимости «иметь судей, суд и наказание, и тогда была бы у человека блаженная жизнь»⁴. Однако на земле нет такого блаженства, потому что людьми нарушается естественный закон, совершаются проступки

¹ Симеон Ереванци, Գրքը որ Կոչի արարալճար, Эчмиадзин, 1779, стр. 172.

² См. там же.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 173—174.

против совести. Этим и объясняется, по утверждению Симеона Ереванци, появление необходимости «установить письмом и словом законы, правила <поведения>, суда и судей для наказания»¹. Такова теория своеобразного естественного закона — совести у Симеона Ереванци.

Симеон Ереванци — просвещенный феодал, он стоит за просвещение своей нации и страны. Он не только говорит о необходимости поднять культурный уровень армянского народа, не только проповедует быть «зрячим», любить книги, науку и искусство, но и открывает в самом центре Армении, в Эчмиадзине, типографию, создает бумажную фабрику и печатает книги. Что Симеон Ереванци, понимая роль просвещения в стране, придает ему большую общественную значимость, видно из следующих его слов: «Один мудрец может помочь городу больше, чем десять властелинов»²; «Наука и образование дают жизнь и улучшают ее не только для тех, которые ими владеют, но через этих <просвещенных> людей также для других. Как зрячий человек может стать вожаком у слепых, так и образованный человек может стать руководителем и обучать других»³. У Симеона Ереванци действительно большие заслуги просветителя, но просветительство, как философское направление в истории общественной мысли Армении, для него, разумеется, не могло не быть чуждым. Ведь он не ставит вопрос об изменении жизни общества при помощи идей или учреждений естественных законов; он не только не выступает против феодализма, но защищает его как важнейший апологет. Об этом говорят, помимо всего, его неоднократные ссылки на небесную иерархию Дионисия Ариопагита как оправдание земной, иначе говоря, феодальной иерархии.

Социально-политические воззрения Симеона Ереванци особенно ярко дали себя знать в его отношении к национально-освободительной борьбе армянского народа.

В начале этой главы было сказано о национально-освободительной борьбе против персидского и турецкого ига, о

¹ Симеон Ереванци, Գրքը որ Կոչի արարալճար, стр. 173—174.

² Там же, стр. 268.

³ Там же, стр. 275.

борьбе за независимость и самостоятельность Армении. Национально-освободительное движение имело свою теорию и практику, выступало со своей литературой, заняв определенное место в социально-политической жизни народа. Все это было небызвестно Симеону Ереванци; ему было хорошо известно также тяжелое состояние армянского народа, политическое положение Армении и Закавказья, соотношение сил Персии, Турции и России. Поэтому его выступление против национально-освободительного движения носило не случайный или преходящий тактический характер, а заключало в себе определенную социально-политическую концепцию, обусловленную его общим мировоззрением. Это далеко не означает, что Симеон Ереванци являлся сторонником господства чужеземных завоевателей, был против восстановления национальной независимости и самостоятельности Армении. Отнюдь нет. Но он, во-первых, не верил в победу национально-освободительного движения, чувствовал его обреченность и страшные последствия этого для армянского народа; во-вторых, он не мог мириться с антифеодальным характером этого движения.

Симеон Ереванци пишет следующее против одного из лидеров национально-освободительного движения: «Некий Мовсес <Баграмян>, лжец, без кругозора и подготовки, призывает поднять армянский народ на войну против Турции, дабы восстановить царство Армении, не думая, что этим сумасбродством можно погубить нацию <армянскую>»¹. М. Баграмян и ему подобные, продолжает он, проектируют учредить в Армении такие порядки, согласно которым «должен быть в стране председатель, но если он без совета старейшин сделает хоть один шаг, тотчас будет уничтожен. И этот председатель должен быть временным, через год его место займет другой»². Все это возмущает Симеона Ереванци, и он делает все, чтобы предотвратить грозящую опасность.

¹ «Գրան հայոց պատմության», գիրք Ը, մասի II, թիֆլիս, 1908, Սիմեոն Կաթողիկոսի յիշատակարանը, էջ 573—574.

² Там же, стр. 575.

Симеон Ереванци называет невеждами тех, которые ссылаются на пример Европы: «Ты условия их жизни дай нам, а наше жалкое состояние им, тогда будет видно, кто из нас станет мудрым. Достаточно им находиться под властью турок только один месяц, и они потеряют даже способность к мышлению»¹. Как мы видим, основной аргумент здесь — это различие условий жизни Армении и Запада, не допускающее перенесения порядков Запада в армянскую действительность.

Вместо борьбы за изменение условий жизни в стране Симеон Ереванци предлагает покорно нести свою судьбу, терпеть, ибо «за всевозможные мучения народа нашего, горе, нищету, гнет чужеземцев, скитание на чужбине втрое воздастся на том свете»². Этим самым Симеон Ереванци, католикос «всех армян», освящает рабство своего народа, обещая в награду ему освобождение в «потустороннем» мире.

Такова философия феодальных слоев армянского общества в XVII—XVIII вв. Перейдем к изложению зарождения философской мысли армянской буржуазии в период возникновения буржуазных отношений в стране.

2. ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ АРМЯНСКОЙ БУРЖУАЗИИ

В XVII—XVIII вв. зарождение буржуазных отношений в Армении и в армянских колониях привело к появлению новой системы воззрений. Здесь мы имеем в виду социально-политическую теорию группы И. Эмина, М. Баграмяна и Ш. Шаамиряна. Создание этой теории явилось переломом в развитии философской и общественно-политической мысли Армении. Это было результатом того, что, согласно новому положению вещей эпохи, отражавшей интересы и чаяния нового класса — преуспевающей армянской торговой буржуазии, возникли новые вопросы и новый образ мышления. Возникли новые по форме и содержанию философ-

¹ «Գրան հայոց պատմության», там же, стр. 581.

² Симеон Ереванци, Գիրք, որ կոչի պատմվածք, стр. 288.

ские трактаты, отражавшие новые, диктуемые самой жизнью, проблемы, появилось просветительство — первое выражение идеологии армянской буржуазии.

Армянское просветительство являлось результатом классовой борьбы нововозникшей буржуазии с феодализмом и миром его идей как в самой Армении, так и в армянских колониях. Кроме того, нужно еще учесть, что благодаря широкому общению армянской буржуазии с западным миром стало возможным воспринять выработанные этим миром и нужные армянской буржуазии идеи и мысли. Однако армянское просветительство, находясь под влиянием просветительства Запада XVII—XVIII вв., отражало социально-экономическую и политическую жизнь не Запада, а своей страны, являлось национальным по форме и антифеодальным и национально-освободительным по своей направленности.

Иосиф Эмин (1726—1809), важнейший представитель просветительства Армении, в напечатанной в Лондоне в 1792 г. автобиографии¹ изложил свою теорию и практику антифеодальной борьбы и национально-освободительного движения. Другой представитель армянского просвещения — **Мовсес Баграмян**, ближайший соратник И. Эмина, под влиянием последнего издал, задолго до его автобиографии, в далекой Индии, в г. Мадрасе, в 1772 г. «Новую книгу, называемую увещанием». Наконец, самый плодовитый представитель армянского просветительства **Шаамир Шаамирян** (1723—1797) — автор знаменитой работы «Западная честолубия» и «Книги, называемой «Ншавак» — устава самоуправления армянской колонии в Мадрасе. Вся эта литературная продукция, единая по своим мировоззренческим основам, по теоретическому обобщению антифеодальной борьбы и национально-освободительного движения, представляла одно целостное направление.

Армянское просветительство по сравнению с аналогичным явлением других стран — Запада и России — имеет мно-

го общего; оно в тот ранний период развития буржуазии выступает от имени всей нации, в защиту интересов широких масс и во имя утверждения равенства, свободы и благосостояния для всех; оно направлено против феодализма и мира его идей, отстанывает новый, по существу буржуазный, строй общества. Однако существует также различие — оно переплетается с теорией национально-освободительного движения. Это — главное отличие армянского просветительства. Есть еще другая особенность. — это то, что армянское просветительство появилось в несравненно отсталой стране, где буржуазные отношения лишь только зарождались, а носители этих отношений базировались на другие, более развитые страны больше, чем на собственно Армению, которая была не только в социально-экономическом отношении мало развитой страной, но и находилась под властью военно-феодальной деспотии Персии и Турции. Все эти обстоятельства не могли не определить особенности армянского просветительства.

Отсюда понятно, почему следует рассматривать армянское просветительство в аспекте его борьбы с феодализмом и феодальной идеологией, а также в аспекте его теории национально-освободительного движения.

Лейтмотив всего литературного творчества армянских просветителей, в особенности произведений Шаамира Шаамиряна, — защита «естественного закона» природы и общества, обоснование требования подчиняться одному только закону, утвержденному всеобщей волей и равного для всех. Эта мысль является ведущей для всей философской и общественно-политической теории армянских просветителей. Приведем по этому поводу высказывания Ш. Шаамиряна: «Под солнцем, на земле и в морских глубинах нет ничего такого, что бы находилось в движении, не имея определенных законов»¹. Самое существование объективного мира вещей — явление закономерное, и по сему разумно, если жизнь человека в обществе строится сообразно закону, если само общество организуется на основе естественного права.

¹ The life and adventures of Joseph Emin an armenian, Written in english by himself, London, 1792.

¹ Ш. Шаамирян, *Արդար իրավաց*, Тифлис, 1913, стр. 51.

Ш. Шаамирян говорит, что такие понятия, как «приказание и подчинение, любовь и вражда, восхваление и порицание, жизнь и смерть, не могли иметь силы <и значимости>, если бы они не соответствовали естественной природе человека»¹. Получается, что даже проявление тех или иных сторон субъективного мира человека требует подчинения естественным законам.

Аналогичное утверждает также И. Эмин. Свобода — естественное право человека, все люди созданы богом свободными; поэтому все свободные должны управляться согласно своим естественным законам, справедливым как для богатых, так и для бедных². Если социальный строй общества держится насилием, продолжает И. Эмин, одна часть общества угнетает другую его часть, то такой строй является противоестественным, а отсюда «всякий закон или обычай, противоречащий природе, должен приводить к разорению городов и опустошению государств и ничего не оставлять, кроме пустыни, столь же дикой, как если бы она никогда не была населена людьми»³. Из этого нетрудно заключить, что народ всегда должен защищать свое естественное право, свою свободу, и когда последняя нарушена — вместо господства естественного права установлены законы, противоречащие природе человека, — необходимо, чтобы народ, применив силу, восстановил законное право, отвоевал свою свободу.

Ш. Шаамирян пытается выяснить причину нарушения естественного права человека и приходит к выводу, что она скрывается в самом человеке. «В нашей жизни, — пишет Ш. Шаамирян, — время от времени, согласно строению природы человека, воля его совершает дела, подобающие жи-

вотным и неразумным <существам>»¹. Таким образом, в самом человеке есть нечто животное и неразумное; временами оно появляется и приводит к нарушению разумного порядка вещей, иначе говоря, нарушает естественное право человека. Если все же неразумное чувство человека в определенных условиях дает о себе знать, то необходимо «укреплять железные цепи наших законов и через них обуздывать нашу <животную> природу»². Вот основание, на котором Ш. Шаамирян строит свое понимание о необходимости применения насилия всякий раз, когда нарушается норма естественного права.

В социально-политических воззрениях Ш. Шаамиряна имеется важнейший тезис о том, что законы должны отражать всеобщую волю, что они должны исходить из народа: «Если вы хотите быть свободными и утвердить всеобщее равное царство над вашей страной, свободно владеть своим имуществом, то необходимо выбрать себе закон добрый, согласно воле и желанию равных во всем людей. Вы должны опираться на ваши законы и никому не позволять властвовать над вами, кроме этих законов. Только вами же составленные законы будут царствовать над вашими делами»³. Эти новые для армянской действительности принципы общественного правопорядка, провозглашенные Ш. Шаамиряном, тесно связаны с его борьбой против деспотизма, произвола и беззакония феодальных властей. Ш. Шаамирян, обращаясь к народу, гневно призывает «не допустить, чтобы кто-либо стал над армянским народом и над нашей армянской страной самодержцем, царем-варваром»⁴. Деспотизм — это варварство потому, что он не признает законов, естественных прав человека на свободу. Деспотизм есть проявление не разумного в человеке, а животного чувства, и потому деспота и тирана можно сравнить только со зверем.

Эту позицию разделяет также М. Баграмян. Каждому,

¹ Ш. Шаамирян, *Սրբազան փառք*, стр. 32.

² Там же.

³ Там же, стр. 21.

⁴ Там же, стр. 46.

¹ Ш. Шаамирян, *Սրբազան փառք*, стр. 117.

² И. Эмин пишет: «Разумное существо не должно сносить положение добровольного раба других; оно обязано даже остерегаться быть подвластным своим собственным собратьям-христианам, так как бог создал их всех одинаково свободными с тем, чтобы они руководствовались хорошими законами, одинаково справедливыми для богатого и для бедного» (это высказывание И. Эмина приводится Аб. Иоаннисяном, см. его «Иосиф Эмин», Ереван, 1945, стр. 33).

³ Там же, стр. 34.

утверждает М. Баграмян, свойственно ошибаться, но общество своим коллективным умом предотвращает возможные промахи и ошибки. Кроме того, промахи отдельных людей не могут иметь большого последствия для общества, в то время как ошибки монарха или подобных ему лиц могут быть пагубными для всего народа, для страны в целом. И потому, по мысли М. Баграмяна, будет правильно, если в стране установится власть народа, будет правильно, если в освобожденной Армении установится народная республика¹.

Итак, армянское просветительство в лице М. Баграмяна выдвинуло идею республики. Но Ш. Шаамирян пошел еще дальше, он разработал проект конституции этой республики — основные нормы социального и государственного строя будущей освобожденной Армении. Тем самым теория армянского просветительства получила свое конкретное выражение и нормативное воплощение в основных законах республики, за осуществление которых самоотверженно боролись многие из армянских просветителей. Появление проекта конституции республики Армении было исторически обусловлено. В 70-х годах XVIII в. Армения переживала, как уже было отмечено, новый период национально-освободительного движения, которое поддерживала Россия. Дело в том, что последняя была заинтересована в восстановлении армянского государства; это было для нее важнейшим вопросом политики на Ближнем Востоке. Такая позиция России в отношении Армении не могла не обнадеживать армян, не поднять на новую ступень их борьбу за независимость своей родины. И понятно, почему в армянских политических кругах в порядок дня был поставлен вопрос не только об армянском государстве, но и о форме этого государства.

Книга «Западная честолюбия» Ш. Шаамиряна как раз и представляет проект формы правления будущего армянского государства. Первая часть ее представляет изложение теоретических основ конституции, а вторая часть — свод законов армянской республики, состоящий из 521 статьи, ко-

¹ См. М. Баграмян, *Երր տարեկի, որ հռչակ արգարակի*, Мадрас, 1772, стр. 159.

торую Ш. Шаамирян называет «твердой основой для спасения нашей нации и образа доброго правления армянского народа и страны»¹.

Свою конституцию Ш. Шаамирян представляет как «западную» для «честолюбцев». По его взгляду, конституция должна обуздать, а также излечить всех тех «честолюбцев», которые в силу «изменчивости своей природы» станут игнорировать интересы общества, разумные законы, учрежденные народом, могут своими действиями причинить вред стране, ибо деятели государства, которые призваны управлять государственными делами, в представлении Ш. Шаамиряна, должны быть «слугами народа».

Проект конституции Ш. Шаамиряна гарантирует народный суверенитет в форме «армянской палаты», под которой подразумевался парламент — высший законодательный орган страны. Однако не только «армянская палата», но также исполнительная власть во главе с «нахараром» должна была избираться народом каждый раз сроком на три года и служить народу. Всеобщие выборы, предусмотренные Ш. Шаамиряном, гарантировали самую широкую демократию, участие всех слоев общества в государственном строительстве независимо от их социального и имущественного положения. Конституция предоставляла без различия всем гражданам страны также личную свободу, свободу слова, мышления и действия, обеспечивала неприкосновенность имущества. Относительно этих положений своей конституции Ш. Шаамирян пишет следующее: «Каждый человек должен иметь свободу слова и мысли, он должен быть уверен, что все то, что принадлежит ему, неприкосновенно. И никто не может посягать на вас, на ваше имущество, и даже волосок не упадет с вашей головы»².

Таким образом, понятия свободы слова и личности, направленные против феодализма, утверждение частной собственности как основы нового правопорядка были особенно подчеркнуты Ш. Шаамиряном. К этому следует еще

¹ Ш. Шаамирян, *Արդարիւն փառացի*, стр. 139.

² Там же, стр. 105.

прибавить его тезисы о поощрении личной инициативы, в частности в области торговли, о всеобщем обязательном обучении, о равенстве всех перед законом и ряд других статей. Вместе с тем проект конституции упразднял привилегии господствующих классов общества, уничтожал сословную его структуру, отрицал самую основу феодальной эксплуатации — крепостное право¹. Наконец, было провозглашено отделение церкви от государства².

Ш. Шаамирян, как мы видим, проектирует для Армении буржуазные имущественные отношения — буржуазное общество. Этим буржуазным социально-классовым критерием и следует оценить его понимание свободы, демократии, равенства и других социально-политических категорий. Буржуазная ограниченность в трактовке этих вопросов была присуща не только Ш. Шаамиряну, но и всем остальным деятелям армянского просветительства XVIII в. И все же, несмотря на эту ограниченность, общественно-политическая теория армянского просветительства являлась целой революцией в мышлении того времени. Разумеется, появление этой социально-политической теории было результатом классовой борьбы, имевшей место между феодальной прослойкой общества и народом, от имени которого выступала буржуазия, преследуя свои классовые интересы. Именно об этом говорят факты борьбы между армянским духовенством и приверженцами армянского просветительства, представителями национально-освободительного движения и теории социального переустройства общества. Эта борьба отражалась во всех выдвинутых армянскими просветителями вопросах, а также в их практической деятельности.

Идеи и мысли армянских просветителей служили борьбе против феодализма. Это особенно ярко проявляется у Иосифа Эмина: «Группа ловких людей из нашей же нации,

¹ «Ի չազգէ մերմէ մի լինիցի ծառայ, այլ միտքան ազատ», см. «Տետրակ, որ կոչի նշանակ...», Мадрас, 1783, стр. 57.

² Աշխարհականն մի խառնեցի ի գործ եկեղեցւոյ, եկեղեցական մի խառնեցի ի գործ աշխարհականի: См. «Տետրակ, որ կոչի նշանակ», стр. 77. Ш. Шаамирян то же самое утверждает «Որոգայթ փառաց», см. стр. 263.

весьма благочестиво воздействующая на податливые умы армян, низвела их так низко, что они презираемы всеми... Если мусульмане отнимают у них жизнь, то духовенство держит в заточении их души. О, духовные лица, если бы вы только допустили армян разорвать цепь предрассудков и невежества, то увидели бы, как храбро они нападут на своих врагов». Так пишет И. Эмин в автобиографии, изложенной после многолетней борьбы с феодалами и духовенством, после своего поражения в национально-освободительной борьбе. Конечно, И. Эмин, как и остальные армянские просветители, был далек от атеизма, но в борьбе с феодализмом сохранил свое враждебное отношение к реакционному духовенству. Для армянского просветительства, особенно для М. Баграмяна, было характерно и то, что они пытались использовать религию для своих целей. Этим объясняются частые их ссылки на св. писание, как доказательство правильности занимаемой ими позиции в том или ином социально-политическом вопросе.

Армянские просветители глубоко верили в разум человека, предполагая, что путем просвещения, осознания неразумности положения вещей в социально-политическом мире можно не только «выкинуть из добрых сердец сказки старых баб» (И. Эмин), отказаться от невежества и предрассудков, но и осуществить конструктивные идеи, направленные на переустройство мира. Только этим и объясняется письмо Ш. Шаамиряна грузинскому царю Ираклию II от 15 октября 1787 г., где он советует ему «разбить ярмо рабства, утвердить законность, установленную народом, освободить страну от деспотизма и произвола самодержавной власти», имея в виду деспотизм самого Ираклия II. Такая самодовлеющая вера в разум, силу знания и усовершенствование сама по себе, независимо от соотношения объективно действующих социальных сил, означала не что иное, как идеалистическое понимание истории, которая, как теоретическое обобщение, не могла представить истинную картину вещей, в практике же не могла привести к победе.

Однако идеализм армянских просветителей непоследовательный. Дело в том, что им было присуще известное

противоречие, свойственное просветителям почти всех стран — утверждение, что, с одной стороны, разумность человека приводит к торжеству естественных законов, а с другой стороны, что естественные законы приводят к разумному действию человека. Мы уже говорили, что Ш. Шаамирян и другие представители армянского просветительства, опираясь на разум человека, разумность считали источником, приводящим к утверждению естественных законов. Что же касается отношения закона к разумному действию человека, то можно сослаться на следующие слова Ш. Шаамиряна: «Эти нерушимые законы делают нас свободными; они направляют нас к совершению благих дел, обязывают остерегаться злого поступка»¹. Иначе говоря, законы определяют разумное поведение человека. Приведем еще одно высказывание из сочинений Ш. Шаамиряна: «Пока не утвердятся закон и порядок, не ликвидируются наши пороки и не будет блистать наш народ. Даже все то достойное уважения, что совершается у нас, не проявится в своей красоте до тех пор, пока не будет найдено определение закона»². Когда же наступит день царства этих законов, «тогда взойдет свет добродетели, чистоты, и огонь, вечно воспламеняющий, уничтожит всякую грязь неистовства и злодейства»³ из души человека. Таким образом, по Ш. Шаамиряну, утверждение новых законов упразднит не только рабство человека, деспотизм, неравенство и несправедливость в обществе, но также облагородит моральный облик человека, сделает его чистым и добродетельным.

Отсюда нетрудно заключить, что для Ш. Шаамиряна критерием определения этических норм становится общественная польза от любого деяния человека. В самом деле, у него имеются следующие знаменательные слова: «Никто в стране армян не должен ждать почитания с чьей-либо стороны не иначе, как при совершении благих дел»⁴. Отсюда понятно, почему Ш. Шаамирян не признает никаких заслуг

человека по его происхождению, не приписывает никакой ему привилегии по занимаемому социальному положению в обществе: «Свобода разумной природы человека всегда блещит у всех народов, больших и малых, так что иногда смелый пастух, сумевший изгнать волков, заслуживает чести и уважения больше, чем какой-нибудь трусливый и ленивый князь-правитель, который не заботится о своем народе»¹. Понятно, что все это было направлено против существующих этических норм феодального общества.

В кругу воззрений представителей армянского просветительства важное место занимает их патриотизм. Этот патриотизм, однако, не носил сугубо теоретический характер, не являлся отвлеченным понятием оторванных от жизни мечтателей. Патриотизм армянских просветителей был тесно связан с реальной действительностью; больше того, нужды этой действительности породили его, сообщив теоретическое обоснование национально-освободительному движению страны.

В начале упомянутой книги М. Баграмяна излагается история Армении, героические страницы ее прошлого именно с целью пробудить чувство национальной гордости. Автор разбирает также причины утраты независимости Армении, из числа которых он, как и Ш. Шаамирян, придает решающее значение былой самодержавной форме правления страны, тому, что армянские государи и князья управляли страной единолично, деспотически².

М. Баграмян и Ш. Шаамирян, помимо анализа прошлого, показывают и безотрадное положение родного народа в настоящем, его рабство под игом чужеземных завоевателей. Когда же наступит конец нашему рабству, с гневом обращается М. Баграмян к народу, до каких пор мы будем проливать слезы, в поте и крови трудиться на обогащение ненавистных нам захватчиков!? М. Баграмян, Ш. Шаа-

¹ Ш. Шаамирян, *Որոգայթ փառաց*, стр. 71.

² Баграмян пишет: «Քանզի ոչ վառն ալն ինչ պատճառանայ անկախ իշխանութեան մեր եթէ ոչ նախ՝ վառն ջանալուն և ձգտիլուն իրենց գոյ անձնիշխան իշխանաց մերոց», см. «Նոր տեղադ, որ կոչի յորդորակ», Мадрас, 1772, стр. 157.

¹ Ш. Шаамирян, *Որոգայթ փառաց*, стр. 62.

² Там же, стр. 101—102.

³ Там же, стр. 130.

⁴ Там же, стр. 363.

мирян, И. Эмин и другие вожди армянского национально-освободительного движения призывают к действию, зовут армянский народ вступить в решительный бой за свободу родной страны. Они побуждали народ Армении к восстанию, учили, что лучше умереть свободным в борьбе, чем жить в рабстве.

Армянские просветители, борясь за национальное освобождение страны, стремились изменить ее социально-политический строй, создать качественно новое общество, новую систему производственных отношений. Мы уже говорили, что у армянских просветителей борьба за социальную революцию переплеталась с борьбой за национальное освобождение; но, понятно, что для них ближайшей задачей могло быть только достижение национального освобождения Армении, и в этом деле они отстаивали насильственный метод борьбы, подготавливали всенародное вооруженное восстание против военно-феодалового господства турецких и персидских завоевателей. Успешное разрешение ближайшей задачи поставило бы в порядок дня решение задач социального переустройства общества, утверждения буржуазного строя в Армении. Какой метод борьбы применяли бы армянские просветители при социальном переустройстве общества — метод насилия и вооруженного восстания или мирного завладения большинством, — трудно определить. На эту тему у них мало что сказано; однако мы склонны думать, что они отдали бы предпочтение методу мирного перехода в буржуазное общество. Иначе нельзя понять старание Ш. Шаамиряна уговорить армянских феодалов включиться в борьбу за социально-политическую переделку общества при обещании, что они будут довольны результатами переустройства общества так, как и все остальные слои общества¹.

Однако ни Ш. Шаамиряну, ни другим армянским просветителям не удалось создать общенационального единства в борьбе за национальное и социальное освобождение. Больше того, они столкнулись с армянской клерикально-княжеской прослойкой, с реакционным, все еще сильным

¹ См. Ш. Шаамиряна, *Սոցիալիստական*, стр. 33—34.

миром, и в этом столкновении потерпели поражение. Исторические условия того времени не способствовали ни национальному освобождению Армении, ни ее переходу в новое, буржуазное общество. Для осуществления идей И. Эмина, М. Баграмяна и Ш. Шаамиряна общественно-политическая жизнь в стране не была достаточно развита. Однако семена, брошенные армянским просветительством, не пропали бесследно; они в последующие времена дали у передовых мыслителей Армении блестящие всходы¹. Но это уже новый этап в истории армянской философии. Его изложение не входит в рамки данной книги.

¹ Анализ общественно-политической мысли группы Ш. Шаамиряна посвящена монография Г. О. Григоряна, *Հայ ազատիչ շարժման քաղաքական մտքի պատմությունը*, Ереван, 1957.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Изучая историю армянской философии, мы столкнулись с проблемой соотношения национальной и всеобщей философии. Перед нами возникли такие вопросы, как оригинальность и преемственность, вопрос о понимании наследства и влияния философии и культуры Армении и других стран Востока или Запада.

Рассмотрение круга этих вопросов приводит к следующим выводам.

Вначале отметим, что в процессе развития общества одна система производства сменяется другой, но так, что всякая новая система вызревает в недрах старой, и поэтому всякая последующая включает в высшем и снятом виде множество черт прежних систем. Вот та закономерность, которая обуславливает связь, преемственность в истории общественной жизни. «Благодаря тому простому факту, — пишет К. Маркс, — что каждое последующее поколение находит производительные силы, добытые прежними поколениями, и эти производительные силы служат ему сырым материалом для нового производства, — благодаря этому факту образуется связь в человеческой истории, образуется история человечества»¹. Так, культура производства Урарту стала достоянием его преемницы — Армении; феодальные же отношения последней возникли в недрах рабовладельческого (эллинистического) общества, наследство которого досталось феодальному строю на последующем этапе истории. При этом совершался не только переход от старого к новому, но также прогрессивное восхождение от менее развитой общественной формации к более высокой — феодаль-

ному способу производства. Здесь мы имеем в виду, прежде всего, развитие производительных сил, культуры материального производства.

Вместе с тем мы должны знать, что преемственная связь, как таковая, сказывается в отношении не только материальной, но и духовной жизни общества. Человек наследует от прошлого общества не только средства производства, но и сумму его идей, им порожденных, «определенный мыслительный материал»¹. Христианство, возникшее в эллинистическом обществе, как известно, стало достоянием феодализма, его ведущей идеологией. То же самое можно сказать о неоплатонизме в философии, который, будучи последним цветком философии эллинизма, занял важнейшее место в философии периода раннего феодализма в Армении.

Всегда при переходе общества к новому этапу развития неизбежно возникают новые принципы и начала жизни, появляются новые запросы и интересы. Все же общество в целом, если оно не переживает в своей истории регресса, никогда не отрывается от пройденного этапа; больше того, оно возвышается на плечах предшествующего поколения. Ленин отмечает, что «хранить наследство — вовсе не значит еще ограничиваться наследством»². Наследство — основа живого творчества, материал для созидательной, практической деятельности, средство дальнейшего ведения борьбы, объединения противоречий и т. д. На его основе осуществляется преемственность, совершается развитие, движение вперед. Таково было отношение тондракийцев в эпоху расцвета феодализма к идейному наследству павликиан периода раннего феодализма. Подобное мы наблюдали у представителей философии из школы Татева, которые широко пользовались наследством философии Давида Непобедимого, возрождали интерес к прошлой армянской эллинистической философии.

В этом и заключается суть прогресса общества.

Однако, кроме такого рода наследства, есть и другое —

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, Избранные письма, стр. 430; письмо Фр. Энгельса к Шмидту от 27 октября 1890 г.

² В. И. Ленин, Соч., т. 2, стр. 495.

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, Избранные письма, Москва, 1953, стр. 23.

реакционный пережиток прошлого, отжившего мира, наследие умирающих слоев общества. Такое наследие замедляет развитие, является помехой прогресса. Понятно, почему в ходе борьбы со старым миром, в процессе развития наследство это неизбежно преодолевается и гибнет. К примеру, философия конгрегации армянских мхитаристов, приверженцев учения Фомы Аквинского; различные «предсказания» или «видения» в противовес национально-освободительной идеологии архиреакционных деятелей типа Иоанна Козерна — в пору решительной битвы против феодализма, или же проповедь рабского подчинения деспотизму турецких и персидских захватчиков у Симеона Ереванци.

Далее следует указать, что степень интенсивности общения между странами определяется уровнем развития их производительных сил: чем выше этот уровень, тем значительнее общение и, наоборот, чем дальше в глубь истории, чем ниже указанный уровень, тем слабее это общение.

История становится всеобщей, принимает всеобъемлющий характер по мере расширения связей между странами и народами, и поэтому, чем интенсивнее общение между ними, тем больше общего и в их истории, тем в большей мере достижение отдельных народов становится всеобщим достоянием и всеобщее достояние — результатом усилий отдельных народов и стран. Такова картина армянской философии и культуры в системе кавказско-византийской цивилизации.

Благодаря внешнему общению национальное и всеобщее (мировое) оказывается в неразрывном единстве: во всеобщем проявляется национальное и в национальном — всеобщее. Отсюда понятно, почему необходимо изучать историю мира не разрозненно, а в единстве, во взаимной связи и обусловленности всех его частей.

Развитие мировой культуры как целостный процесс никогда не прерывается. Всеобщая культура в своем развитии никогда не отрывается от предыдущей стадии развития и, несмотря на то, что она протекает не прямолинейно, а зигзагообразно, все же никогда не прерывается в своем развитии. Поэтому сменяющие друг друга этапы цивилиза-

ции нужно рассматривать как ступени в развитии восходящей культуры, соответственно прогрессирующим социально-экономическим формациям. Но это далеко не означает, что в отдельных странах или у отдельных народов не могло произойти застоя, перерыва в развитии и даже деградации, как это было в Армении во времена нашествия монголов и турко-татарских орд. Иначе говоря, периоды расцвета и упадка тех или иных стран не колеблют общего мирового прогресса. Преемственность экономических формаций и обусловленные ими этапы цивилизации выражают именно этот прогресс истории общества в целом, его культуры и философии.

Результаты внешнего общения различны: бывает, что сравнительно отсталая страна подвергается культурному влиянию и воздействию более прогрессивных стран, и бывает, когда в результате столкновения более развитая страна подвергается военно-политическому завоеванию со стороны сравнительно отсталого народа, и тогда либо завоеванные подчиняют себе культурно завоевателей, либо страна, потерпевшая поражение, культурно снижается до уровня своих завоевателей.

В силу неравномерности развития производительных сил, как и неодинаковой степени внутренних и внешних связей, возникают для отдельных стран неравные положения. Так, бывает, когда та или другая страна или группа стран на время выдвигается на первый план, или эта же страна или группа стран оказываются по отношению к другим странам отстающими. И так всегда, во все периоды всеобщей истории. Конечно, только во взаимоотношениях проявляется положение стран более передовых и более отсталых, превосходство или слабость их в области политики, культуры. Разумеется, в силу неравномерности развития производительных сил, различий во внешнеполитической обстановке, не все страны или народы могли в свое время играть одинаковую роль в мировой истории, в создании всеобщей культуры. Но так как эти исторически сложившиеся условия — благоприятные или неблагоприятные — изменчивы, то изменчиво и положение передовой или отсталой

страны. На первый план исторического развития выступали то одни страны, то другие, то страны Востока, то Запада. Соответственно этому, конечно, менялись и центры мировой культуры.

Внешние и внутренние благоприятные условия определяли расцвет — временами Востока, временами Запада, — однако достижения как Востока, так и Запада не оставались только в их пределах, но оказывались в большей мере всеобщим достоянием. Именно в этом обнаруживается закономерная преемственность культуры, закономерная в том отношении, что культура Востока или Запада данного периода не только распространяется среди других народов, но и переплетается с местными культурами, оказывая влияние на них и сама подвергаясь их воздействию. Об этом свидетельствует распространение эллинской философии в Армении, под воздействием которой образовалась философия позднего армянского эллинизма. Аналогичное можно сказать и относительно проникновения армянского павликианства в Византию.

Развитие всякой культуры происходит не прямолинейно, а зигзагами, сопровождаясь борьбой старого с новым, чуждого с национальным — с одновременным отрицанием и утверждением, возникновением и уничтожением различных начал, мыслей и систем воззрений. При этом, отметим особо, оригинальность культуры ничуть не исключает в последней ни разнородных ее источников, ни значения, ни силы и богатства традиций, определяющих ее преемственную связь. Естественно-научные взгляды Анании Ширакаци имеют свои источники в греческом эллинистическом культурном мире, но никто не оспаривает оригинальность его творчества.

Отметим далее, что страны, отстающие не только по способу производства, но и по национальному сознанию, по развитию интеллектуальной жизни, в процессе общения с передовыми странами (передовыми и по способу производства и по национальному сознанию) вступают в противоречие между национальной практикой отстающих стран и всеобщим прогрессивным сознанием. И, как правило, про-

грессивные слои общества отсталых стран воспринимают всеобщие прогрессивные идеи передовых стран — идеи, которые все больше и больше становятся движущим фактором в преодолении отсталой национальной практики. Понятно, что эта преемственность идей приводит к огромным положительным результатам. Ясно, что в данном случае заимствованные идеи оказываются передовыми не только потому, что являются продуктом прогрессивной практики передовой страны, выражающими интересы большинства народа данной страны, ее прогрессивных классов, но и потому, что идеи эти становятся действенной и прогрессивной силой в условиях жизни народов других отсталых стран. Вот основание, почему передовые идеи выступают как исторически всеобщие идеи; вот, далее, основание, почему реакционные идеи, выражающие интересы эксплуататорского меньшинства, неспособные участвовать в развитии других стран, никогда не могут стать исторически всеобщими. Следовательно, всеобщими идеями способны оказаться только прогрессивные идеи и только такие идеи могут выражать развивающуюся историческую тенденцию, только они могут осуществить преемственную связь во внутреннем развитии общества и во внешнем его общении.

Развитие общества в целом нужно рассматривать как единый процесс внутренних и внешних связей, как единство национального и всеобщего. Внутреннее, спонтанное развитие, основывающееся на новой практике и на доставшемся от предшествующего поколения наследстве, неотделимо от развития через внешнее общение, приводящего к восприятию передового всеобщего. Внутреннее развитие есть необходимость, воздействие извне — случайность; отсюда единство внутреннего и внешнего, необходимого и случайного.

Чем исторически выше развитие общества, тем полнее, многограннее и интенсивнее его связи и само его единство. Еще в «Коммунистическом Манифесте» была отмечена эта истина истории человечества. Там сказано: «На смену стагнации местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всеобщая связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга».

друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература¹. Требуется ли оговаривать особо, что «одна всемирная литература» не только не исключает множества национальных литератур, но как раз предполагает его. Образование единой всемирной литературы есть исторический процесс, означающий то, что именно такой характер все в большей мере приобретают отдельные национальные литературы, при этом — литературы передовых наций. Факт несомненный, что никакое национальное творчество, как бы оно ни становилось всеобщим достоянием, не перестает быть национальным.

Из всего сказанного явствует, что антиисторично и антинаучно утверждать, будто мировая философия и культура современного человечества являются плодом творчества какой-либо одной страны или группы стран — Запада или Востока. Ни одна отдельно взятая страна, ни Восток, ни Запад, не могут претендовать на признание их как единственного творца всеобщей (мировой) философии и культуры. В создании мировой культуры все исторические народы и страны — одни больше, другие меньше — принимали творческое участие. Каждый этап цивилизации, правда, имеет своего знаменосца в лице одной страны или группы передовых стран, но в процессе развития, в процесс всеобщей мировой цивилизации вовлекаются все народы и страны; их внутренние и внешние общения, их взаимодействие и влияние основывают целостность всеобщей культуры.

Принцип преемственности философии и культуры приводит к отрицанию концепции «все от Запада»; принцип преемственности приводит в равной мере к отрицанию концепции «все от Востока». Отрицая первую концепцию, мы

защищаем принцип о преемственности развития философии и культурных начал от Востока к Западу; отрицая вторую концепцию, мы в равной мере защищаем принцип преемственности развития философии и культурных начал от Запада к Востоку.

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, Манифест Коммунистической партии, Москва, 1948, стр. 51—52.

БИБЛИОГРАФИЯ

(Важнейшие первоисточники армянской философии)

Глава I

Зачатки и начало развития философской мысли в период рабовладельческого общества

1. Плутарх, Избранные биографии, М., 1941, гл. „Марк Красс, Лукулл“.
2. „Армавирские греческие надписи“. См. К. В. Тревер, Очерки по истории культуры древней Армении, М., 1953.
3. Եզնիկայ Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց (Գիրք ընդդիմութեանց), Ի Վենետիկ Ի սուրբն Ղազար, 1826; „Des wardapet Eznik von Kolb. Wider die Sekten, aus dem Armenischen übersetzt und mit Einleitung, inhalts Übersichten und Anmerkungen versehen von Schmid“, Wien, 1900; Réfutation des différentes sectes des Paiens, de la religion des Perses, de la religion des Sages de la Grice de la secte des Marcion, par le Docteur Eznig, Paris, 1853.
4. Մովսէսի Խորենացւոյ Պատմութիւն հայոց, Տիգրան, 1913; История Армении Моисея Хоренского, пер. Эмина, М., 1893 (Сочинение Моисея Хоренаци имеется на многих других языках)
5. Εὐναπίου, βίαι φιλοσόφων καὶ Σοφιστῶν, Parisiis, MDCCCLIX. см. Προαιρέσιος ἡ Ἰουλιανός.
6. Платон, Сочинения, часть III, Политика и государство, СПб, 1863.

Глава II

Философия периода раннего феодализма

1. Կորիւն, Վարդ Մաշտոցի, Երևան, 1941:
2. Եզնիկայ Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց (Գիրք ընդդիմութեանց), Ի Վենետիկ Ի սուրբն Ղազար, 1826; Des wardapet Eznik von Kolb. Wider die Sekten, aus dem Armenischen übersetzt und mit Ein-

leitung, inhalts Übersichten und Anmerkungen versehen von Schmid, Wien, 1900; Réfutation des différentes sectes des Paiens, de la religion des Perses, de la religion des Sages de la Grice, de la secte des Marcion, par le Docteur Eznig, Paris, 1853.

3. Methodius von Olympus, von Bonwetsch, prof. in Dorpat, Leipzig, 1891 (источник соч. Езника).
4. Եղիշէի վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին, Երևան, 1957. (Сочинение Егнеше имеется на многих других языках).
5. Դաւրի Հարրացւոյ և փիլիսոփայի որ յիմաստասիրական և յիմաստասիրելի հարցուածս, «Արարատ», 1902:
6. Իմաստութիւն Դաւրի Քերրոյի, «Արարատ», 1902:
7. Դաւր Հարրացի առէ, «Արարատ», 1902:
8. Նկատումն Արիստոտելի, «Արարատ», 1902:
9. Յովնանու Մանգալունույ հոռք, Վենետիկ, 1860:
10. Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium. Edidit Adolfus Busse, Berolini MCMIV (commentaria in Aristotelem Graeca).
11. Կորիւն վարդապետի, Մամբրէ Վերծանողի և Դաւր Անյաղրի Մատենադարանի շարքում. Նորին Դաւրի եռամեծի եւ Անյաղթ փիլիսոփայի ընդդէմ առարկութեանցն չորից Պիտագորի իմաստակի եւ սահմանի եւ տրամաբանութեան իմաստասիրութեան: Դաւրի փիլիսոփայի ներդրինացւոյ վերլուծութիւն ներածութեան Պորփիրի: Դաւրի Անյաղր փիլիսոփայի մեկնութիւն չորերորդական զիտոց Արիստոտելի Ի վերլուծական: Թուի ԹՄԶԲ—1833, Ի Վենետիկ:
12. Արուեստ Գիտելիքայ Քերականի [Τεχνῆ Διονυσίου Γραμματικῆς]. Изд. Н. Адонца, см. „Днионисий Фракийский и его армянские толкователи“, Петроград, 1915.
13. Դաւր Քերական, Մեկնութիւն քերականին: См. „Вестник Матенадарана“, № 3, Ереван, 1956, публикация Г. Джаукяна.
14. Ղազար Փարպեցւոյ Պատմութիւն հայոց և Թուղթ, Թիֆլիս, 1907
15. Մովսէսի Խորենացւոյ Պատմութիւն հայոց, Տիգրան, 1913 (История Армении Моисея Хоренского, пер. Эмина, 1893. Имеется также на многих других языках).

16. Սրբոյ քերթողահօրն ձերոյ Մովսէսի Խորենացոյ նախակրթութիւն հոետորական ասացեալ գիրք պիտոյից: Զգուշաւոր բաղ-դատութեամբ զանազան օրինակաց ի լոյս ընծայեալ և բննողա-կան ծանօթութեամբ մեկնաբանեալ: Աշխատասիրութեամբ տեառն է. Յովհաննէս վարդապետի Զօհրապեան Կոստանդնուպոլսեցոյ, Վենետիկ, 1790:
17. Անանիայի Շիրակացոյ Մնացորդք բանից: Հրատ. Բ. Պատկան-եանի, Ս. Պետերբուրգ, 1877:
18. Անանիայի վարդապետի Շիրակունոյ Յաղագս հարցման և լուծ-ման: Հրատ. Գալուստ Տեր-Մկրտչյան, Վաղարշապատ, 1896:
19. Вопросы и решения вардапета *Анания Ширакаци*, перевод И. Орбели, Петроград, 1918.
20. Անանիա Շիրակացոյ Յաղագս շրջագայութեան երկնից՝ թէ որպէս իմաստասիրացն թուեցաւ: Հրատ. Գ. Տեր-Մկրտչյան, Վաղար-շապատ, 1896:
21. Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն և տոմար: Հրատ. Աշ-Արրահամյանի, Երևան, 1940:
22. Армянская география VII в., изд. К. Патканова, СПб, 1877.
23. Անանիա Շիրակացու Մատենադրութիւնը, Երևան, 1944 (տեքստեր և բնագրեր): Հրատ. Աշ. Արրահամյանի:
24. Յովհաննէս իմաստասիրի Աւճնեցոյ Մատենադրութիւնք [Domini Iohannis philosophi Ozniensis, Opera]. Վենետիկ, 1833:
25. „Иконоборческое движение“ и „Павликианское движение“. См. Сборник документов по социально-экономической исто-рии Византии. Академия наук СССР, М., 1951.

Глава III

Философия периода расцвета феодализма

1. Դրիգոր Նարեկայ վանից վանականի Մատենադրութիւնք, Վենետիկ, 1827:
2. Դրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, հրատ. Կ. Կոստանյանի, Ալեքսանդրա-պոլ, 1910:
3. Պատմութիւն Արիստակեայ վարդապետի Լաստիվերտոյոյ, Թիֆլիս, 1912:
4. Յովհաննէս Սարգսիս, Բան իմաստութեան ի պատճառս զրօսանաց, առ ձաջն որ դարձնուցաւ նորա հրուեկէր քաղցրածայն, որ կոչի սարեկ: «Բաղդավէպ», 1847, «Տեղեկագիր» ԳԱ, № 1—2, 1944:

5. Հովհաննէս իմաստասիրի Մատենադրութիւնը, Երևան, 1956 (տեքս-տեր և բնագրեր), հրատ. Աշ. Արրահամյանի:
6. Մասունցի Դավիթ, Երևան, 1939, Давид Сасунский, Москва, 1939.
7. Յրիկ, Բանաստեղծութիւններ, Երևան, 1941:
8. Մխիթար Գոշ, Ասակներ, Երևան, 1951, հրատ. Էմ. Պիվադյանի:
9. Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք հայոց, Վաղարշապատ, 1880, Мхитар Говш, Судебник, Ереван, 1955.
10. Сборник притч Вардана, ч. I—II—III, СПб, 1894—1899, изд. Н. Я. Марра.
11. Յաղագս երկնային շարժման Յովհաննիսի երգեցողոյ, Նոր Նա-խիջևան, 1792:
12. Ի տաճկաց իմաստասիրաց գրոց բաղեալ բանք Յովհաննէս երգեցողին, рукопись № 6670.
13. Մխիթար Հեռացի, Զերմանց միթարութիւն, Վենետիկ, 1832, Мхитар Гераци, Утешение при лихорадках, Ереван, 1955.
14. Ստորոգութիւնք Արիստոտելի վանրամայ (Բարունոյ), Երևան, Մա-տենադարան, рукопись № 4268.
15. Վանրամայ (Բարունոյ) Լուծմունք Պորփիրի մեկնչին: Երևան, Մատենադարան, рукопись № 1683.
16. Լուծմունք Պերիարմենիասին, արարեալ վանրամայ (Բարունոյ), Երևան, Մատենադարան, рукопись № 1683.
17. Յովհաննէս Որոտնեցոյ վերլուծութիւն ստորոգութեանց Արիստո-տելի. Иоанн Воротнени, Анализ категорий Аристотеля. Изд. В. К. Чалояна, Ереван, 1956. Յովհաննէս Որոտնեցոյ համա-նոտ վերլուծութիւն Պորփիրի զմեարարութիւն. Иоанн Ворот-нени, Краткий анализ многотрудных вопросов Порфирия, изд. В. К. Чалояна (там же).
18. Յովհաննէս Որոտնեցոյ Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, Иоанн Воротнени, Сочинение, составленное из высказываний фило-софов („Об элементах“), изд. С. С. Аревшатяна и С. П. Лала-фаряна, „Вестник Матенадарана“, № 3, Ереван, 1955.
19. Յովհաննէս Որոտնեցոյ Լուծմունք Պերիարմենիաս գրոցն Արի-ստոտելի, Երևան, Մատենադարան, рукопись № 4268.

20. Գրիգորի Տաթևացոյ Գիրք Հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729:
21. Գրիգորի Տաթևացոյ Համառատ տեսութեան ի գիրս Պորփիրի, Մազրատ, 1793:
22. Նորին Գրիգորի (Տաթևացոյ) Լուծմունք համառատ ի տեսութիւն Դաւթի, Երևան, Մատենադարան, рукопись № 4268.

Глава IV

Философия периода деградации и упадка феодальных отношений

1. Գիրք սահմանաց Դաւթի Անյաղթի եւ յետ ժամանակի արարեալ լուծութիւն սորին հոգեհաշ մեկնութեամբ տեառն Առաքելի (Սիւնեցոյ) հառմեծ վարդապետի, Մազրատ, 1797:
2. Նահապետ Քուչակ, Երևան, 1957:

Глава V

Философия периода зарождения буржуазных отношений

1. Պատմութիւն Առաքել Դաւրիժեցոյ, 1896, Վաղարշապատ:
2. Սիմէօն Զուղայեցոյ Համառատ հաւարումն տրամաբանութեան, Կ. Պոլիս, 1794:
3. Սիմէօն Զուղայեցոյ եպիսկոպոսի արարեալ մեկնութիւն զրոցն Պրոկղի, Երևան, Մատենադարան, рукопись № 1918.
4. Ի Սիմէօն Զուղայեցոյ Արտագրութիւն վասն անձին մարդոյ, Երևան, Մատենադարան, рукопись № 2306.
5. Գալանոս Կղեմես, Դրունք փիլիսոփայութեան, ասացեալ ըստ յունաց եւ լատինացւոց լոճիդա, Հոռոմ, 1637:
6. Գալանոս Կղեմես, Ի գիրս Փիղիկային, այսինքն բնարանութեան Արիստոտելի, Երևան, Մատենադարան, рукопись № 8012.
7. Լուծմունք զրոցն Մեթաֆիզիքոց Արիստոտելի Մտադիրացւոյ, շարադրեալ ի Ստեփաննոսէ վարդապետէ Լեւոնցոյ, որ ես է թարգմանիչ նոյնոյ զրքոյն: Երևան, Մատենադարան, рукопись № 4027.

8. Բանք իմաստասիրականք եւ աստուածաբանականք համառատարար իբր սահմանօրեն արտադրեալք եւ հաւաքեալք ըստ այրուրենից, աշխատասիրութեամբ Լեւոնցի Ստեփանոսի բանասիրի, Երևան, Մատենադարան, рукопись № 5074:
9. Հակոբ Նալեան, Գանձարան ծանուցմանց, Կ. Պոլիս, 1758:
10. Խաչատուր Էրզրումցի, Համառոտական իմաստասիրութիւն (բովանդակութիւն ամենայն ուսմանց), Վենետիկ, 1711:
11. Խաչատուր Էրզրումցի, Համառոտութիւն բարոյականի աստուածաբանութեան, Վենետիկ, 1739:
12. Գիրք, որ կոչի Լուծմունք Արտաքնոց, ծաղկաբաղ արարեալ ի բանից գերիմաստիցն սրբոց՝ Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփային եւ երիցս երանեալ Գրիգորի Տաթևացւոյն, երկասիրութեամբ տեառն Սիմէօնի (Երևանցոյ) զիտնական կաթողիկոսի, Երևան, Մատենադարան, рукопись № 1934.
13. Գիրք, որ կոչի պարտովճար, արարեալ տեառն Սիմէօնի կարսովիկոսի, Էջմիածին, 1779:
14. „The life and adventures of Ioseph Emin an armenian, written in english by himself. Лондон, 1792.
15. Գիրք անուանեալ Որոգայթ փառաց, վասն կալանաւորելոյ ամենայն զործ անկարգութեան, շարադրեալ Յակոբայ Շահամիրեանց, Մազրատ, 1773:
16. Նոր տետրակ, որ կոչի յորդորակ, աշխատութեամբ Մովսէսի Բաղրամեանի, Մազրատ, 1772:

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

Абегян М. 23, 83, 84, 227
 Абрамян А. 140, 157
 Августин 81, 268, 331
 Агатагелос 42, 56, 58
 Агурамазд 243
 Адам 8, 225, 240, 248, 288
 Адамян А. 125
 Адонц Н. 19, 20, 21, 75, 124, 125
 Александр Македонский 27, 28
 Алишан Л. 229
 Алкивиад 116
 Али-Арслан 169
 Альберт Великий 334
 Амам Аревелци 129
 Амирдовлат 286
 Аммонус 92, 119
 Амфикрат Афинский 29, 34
 Анаит 35
 Анания Нарекаци 216
 Анания Ширакаци 11, 12, 61, 62, 130—145, 147—157, 183, 218, 261, 274, 275, 295, 358
 Андроник Родосский 184
 Аноним 128
 Антей 193
 Аңтисфен 115, 116, 257
 Антоний 36
 Апушаван 20
 Ара 20
 Ара Прекрасный 19—22
 Аракел Даврижеци 309
 Аракел Сюнеци 92, 287, 288, 291—297
 Арам 122
 Аргира 53
 Аревшатян С. 269

Аристакес Ластиверци 174, 175, 187, 189
 Аристарх Самосский 132
 Аристид Афинский 57, 65
 Аристотель 12, 58, 59, 67, 74, 89, 94, 96, 104, 105, 107, 108, 110, 111, 115—119, 145, 147, 183, 184, 218, 219, 225, 227, 235, 236, 238, 239, 240, 242—246, 248, 249, 251, 253, 254, 256—258, 260, 266, 268, 270, 274, 292, 294, 308, 309, 312, 313, 316—322, 324, 336, 337
 Артавазд 24, 25, 28, 34—36
 Арташес I 16, 25
 Аршак II 44, 121
 Афанасий 243

Б

Багдасар 193, 195, 198
 Багдасар Дпир 307, 333
 Баграмян Мовсес 340—342, 345, 346, 349, 351, 353
 Баребрей 222
 Барсег 218
 Барсег Ахбакеци 309
 Бируни 132
 Болтунова А. 35
 Бонвеч 64
 Брюсов В. 22
 Бэкон Роджер 229
 Бэл 25, 26
 Бюраси Аждахак 120

В

Ваагн 22, 23
 Ваган Мамиконян 50, 61
 Ваграм Рабуни 231, 237—240
 Vaillant de Florival 64

Валентин 56, 75
 Вардан Айгекци 175, 204, 206
 Вардан Великий 274
 Варфоломей 241
 Василий I, 53, 165
 Василий Кесарийский 37, 57, 65, 133, 243
 Верго 203
 Весселовский А. 192
 Воскан Ереванци 307
 Вртанес вартанет 334

Г

Гайк 25, 26
 Галанос Клемент 335
 Галемкарян 65
 Гевонд 52
 Гегель 113
 Гельцер 82
 Гераклит 85, 226
 Гераклес 23
 Гермес 243
 Гесиод 35
 Гиппарх 132, 145
 Гиппократ 270
 Гош, Мхитар 207, 231—237
 Гош Г. 35
 Григор Магистр 157, 178, 184—188, 217—224, 231, 237
 Григор Нарекаци 187, 212—217
 Григор Просветитель 56, 131, 268
 Григор Татеваци 11, 184, 242, 258—269, 274, 286, 292, 297, 330, 336
 Григорий Нисский 37, 38
 Григорян Г. 353

Д

Давид (биб.) 25
 Давид-бек 304
 Давид Грамматик 125—128
 Давид Непобедимый 12, 20, 61, 92—94, 96—119, 183, 184, 218—220, 242, 253, 254, 257, 268, 291—293, 309, 310, 316, 317, 336, 355
 Давид Сасунский 13, 194, 196, 199, 201, 202

24 История армянской философии

Давид Харкаци 57, 89—91
 Демокрит 12
 Джаукян Г. 126
 Диоклетиан 64
 Дионисий Ареопагит 57, 319, 339
 Дионисий Фракийский 59, 124, 125, 127, 184
 Дука 53

Е

Евнаний 37, 38
 Евсевий Кесарийский 47, 57
 Евстафий Себастиан 37
 Египше 84—87, 132, 135, 152
 Езник Кохбацци 20, 25, 31—34, 57, 63—87, 132, 135, 268, 330
 Епифан Кипрский 57, 65
 Еремян С. 28
 Есан патриарх 303
 Ефрем еписк. 221, 222

З

Зенон (им.) 54
 Зенов 59, 184
 Зороастр 64, 74—76, 86, 159
 Зрван 67

И

Иоани Воротнеци 184, 242—258, 269, 274, 292, 297
 Иоани Драсханакеци 177
 Иоани Дунс Скот 182
 Иоани Ерзынкаци-Плуз 157, 184, 271, 274—280
 Иоани Златоуст 57
 Иоани Итал 223
 Иоани Козери 356
 Иоани Крнеци 241
 Иоани Майраванеци 57, 87—89, 231
 Иоани Мандакуни 87
 Иоани Оданеци 51, 52, 89, 91, 162
 Иоани Петриций 223
 Иоани Софист (Саркаваг) 184, 224—231, 237, 260, 270, 274
 Иоани Филопон 146, 147
 Иоани Цимисхий 165

Иоаннисян Аб. 344
 Иосиф Флавий 319, 320
 Ираклий II 304, 349
 Израел Ори 303
 Иштар 21

К

Калимах 184
 Калиона 109
 Капанцян Гр. 20, 21
 Кара-Юсуф 281
 Карл Великий 190
 Карсавин Л. 166
 Кери-Торос 202
 Кирилл-Александрийский 57
 Клеопатра 34
 Козма Индикоплевст 133, 145—147
 Комитас 84
 Константин VI 165
 Констанция Антиохийский 141
 Константин Великий 46
 Константин У Исавр 165
 Константин Мономах (им.) 223
 Коперник 132
 Корюн 55, 63, 84
 Коста, сын Луки Баальбекского 222
 Кубицкий А. 321
 Кузанский Ник. 132
 Кучак Наанет 287—289
 Кцоян А. 272
 Кюрех 186

Л

Лазар Парпеци 60, 61
 Ленин В. 355
 Леон Математик 222
 Либаний 37, 38
 Louis Mariès 65
 Лютер Мартин 268
 Львов Исавр (им.) 162

М

Маврикий (им.) 48
 Магомед 319

Максим Эфесский 37
 Максимьян Дая 47
 Малхасян С. 46
 Мамбре Вердзаног 91
 Манандян Я. 140, 141
 Марк Красе 29, 30, 36
 Мани 56, 75, 159, 160
 Маркион из Понта 56, 75, 159, 160
 Маркс К. 113, 170, 174, 182, 190, 229, 321, 354
 Марр Н. 166, 188, 232, 310
 Марцеллин 37
 Матвей Эдесский 223
 Матикян А. 20
 Мгер 191, 192, 195—197, 201, 202
 Мелик-Шах 169
 Меликсет Вжанеци 307, 309
 Месроп Маштоц 55, 56, 63, 122
 Метродор Скенсийский 29, 34
 Мефодий Олимпийский 64
 Мехлу 301
 Микаел Себасти 285
 Микаелян Г. 175
 Михаил (им.) 160
 Мкртчч Нагаш 287, 288
 Мнацаканян Ас. 290
 Мовсес Кертол 128

Мовсес Хоренаци (Моисей Хоренский) 18—26, 46, 55, 58, 60, 61, 63, 119—124, 140, 141

Моисей (биб.) 236, 291
 Моммзен Т. 29, 30

Мера Мелик 201—203

Мхитар Апаранци 186

Мхитар Гераци 12, 270—273

Мхитар Себасти 334

Н

Нагаш Овнатан 307
 Налян Аюш 333
 Нерсес (католикос) 121
 Нерсес Мокаци 290, 307, 309
 Николай Артавазд 157, 222

О

Ован Горлан 199
 Ованес Джугаеци 333
 Ованес Тлкуранци 287, 288
 Оганджакян К. 165
 Олимпиан 222
 Олимпиодор 59, 92, 119, 184, 218
 Омар Хайям 132
 Омар (Халиф) 62
 Орбели Н. 193
 Ориген 57
 Ород I 36
 Орфей 109

П

Павел (ап.) 294
 Пап 44, 121
 Пап Александрийский 149
 Пап-Френк 202
 Патканян К. 156
 Пелагий 81, 82
 Перс 35
 Петр I 303
 Петр Сицилийский 160, 161
 Петрос Капанци 307
 Петрос Сюнеци 57, 91
 Петрос Черный 302
 Пигулевская Н. 140, 141, 146
 Пиррон 105
 Пифагор 72, 104, 105, 107, 219
 Плутарх 29, 34, 35
 Платон 20, 21, 58, 67, 70, 71, 72, 104, 105, 107, 111, 115, 116, 118, 119, 184, 218, 220, 235, 236, 240, 257, 259, 297.
 Порфирий 59, 110, 111, 118, 184, 218, 219, 238, 239, 256, 257, 308, 309, 316, 324, 336, 337
 Прокл Диадох 309, 318, 336
 Прометей 25, 193
 Проэресий 36, 37, 38
 Пселя Михаил 223
 Птоломей 132, 133, 141, 142, 145, 146, 147, 149, 151

Р

Роланд 190
 24 *

С

Саак Багратуни 121, 123
 Саак Партев 122
 Санасар 193, 195, 198, 199
 Саргис 333
 Саргис варданет 218
 Саргис (еретик) 88
 Саят-Нова (Арутюн Саядян) 307
 Себеос 49
 Сенекерим 222
 Симеон Джугаеци 307—319, 333, 334, 336
 Симеон Ереванци 308, 336—341, 356
 Смбат из Заревана 177, 186
 187
 Смирнов Я. 35
 Сократ 76, 116, 235
 Срапян А. 277
 Степанос Львовский 11, 319, 320—334, 336
 Степанос Орбелиян 174, 177
 Степанос Салмастеци 285
 Степанос Сюнеци 91, 129, 183
 Степанос Таронский 187
 Судал 53

Т

Таммуз 21
 Ташьян 65
 Тигран I 122
 Тигран II 24, 25, 28, 34, 36
 Тиграпян Минас варданет 303
 Тимур 281
 Theophanis Continuati 53
 Товма Мецопеци 286
 Торосян 65
 Трдат Великий 42, 46, 122
 Трдат I 44
 Тревер К. 35, 193
 Тумик 302
 Тяхик 130, 131

У

Улуг-бек 132

Ф

Феодин Писоведник 53
 Феодора 53
 Феон 59, 184
 Феофан 160
 Филон Александрийский 57, 65
 Фома Аквинский 241, 306, 340, 334,
 335, 356
 Фотий 146, 147
 Фрик 11, 13, 181, 209—211

Х

Халатянц Г. 22
 Хачатур Эрзерумский 335, 336
 Хачикян Л. 37, 85, 132, 152, 271
 Хосров Андзеваци 216
 Хрисохир 53
 Христос 188

Ц

Цовинар 199

Ч

Чопанян А. 289

Ш

Исаакирян Ш. 341—35.
 Шамирам 19
 Шапук II 44, 48
 Шах-Абас 283, 298

Э

Эвклид 184, 218, 270
 Эврипид 29, 30, 36
 Эзов Г. 64
 Элиас 119, 268
 Эмин Н. 341, 342, 344, 348, 349, 352,
 353
 Эмин Н. 49, 22
 Эмпедокл 12, 67, 68, 135, 274
 Энгельс Фр. 27, 81, 113, 158, 159
 Эпикур 67

Ю

Юлиан Отступник 36—38
 Юстиниан I 49, 61

Я

Язон 29, 30
 Ямблих 37, 38

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	5
Введение	7

Глава первая

<i>Зачатки и начало развития философской мысли в период рабовладельческого общества (VI в. до н. э. IV в. н. э.)</i>	15
--	----

1. Образование армянского народа, культура и мировоззрение на первых порах его развития 15
2. Армянский эллинизм и философия эллинизма в Армении 27

Глава вторая

<i>Философия периода раннего феодализма (V—IX века)</i>	41
1. Философия апологетики христианства	63
2. Философия позднего армянского эллинизма	92
3. Естественно-научные воззрения периода раннего феодализма	129
4. Мировоззрение трудового народа периода раннего феодализма	157

Глава третья

<i>Философия периода расцвета феодализма (X—XIII века)</i>	167
1. Развитие философской мысли трудового народа города и деревни	185
2. Развитие философской мысли прогрессивной прослойки эксплуататорских классов	211
3. Естественно-научные воззрения периода расцвета феодализма	269

Глава четвертая

Философия периода деградации и упадка феодальных отношений (XV—XVI века) 291

Глава пятая

Философия периода зарождения буржуазных отношений (XVII—XVIII века) 295

1. Философия феодальных слоев армянского общества (XVII—XVIII века) 308

2. Зарождение философской мысли армянской буржуазии 341

Место заключения 354

Библиография 362

Указатель имен 368

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

ВАЗГЕН КАРПОВИЧ ЧАЛОЯН
ИСТОРИЯ АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ
(древний и средневековый период)

Отв. редактор С. С. Аревшатын
Редактор издательства А. Г. Слукони
Переплет и титул художника Г. К. Мнацаканяна
Тех. редактор Л. А. Азизбекян
Корректор М. Т. Дальвадянц

Сдано в набор 12/XI 1958 г. Подписано к печати 6/VII 1959 г.
Формат бумаги 60×92¹/₁₆. Печ: л. 23,5 . Уч. изд.-л. 18,85
Тираж 1200. ВФ 04499. РИСО 515. Изд. № 1644. Заказ 2514.
Цена с пер. 13 р. 30 к.

Армполиграфиздат, типография № 1, ул. Алавердяна № 65