|  |
| --- |
| АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА |
| I Ф (С43) ББК 87.3 Ар Л 80*Ответственный редактор доктор философских наук Г. О. ГРИГОРЯН**Книги рекомендовал к печати**рецензент, доктор исторических наук**проф. А. Ш. МНАЦАКАНЯН* |
| **С. С. АРЕВШАТЯН**К ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ СРЕДНЕВЕКОВОЙАРМЕНИИ (XIV В.) |
| **Аревшатян С. С.**А 80 К истории философских школ средневековой Армении (XIV в.). – Ер.: Изд-во АН АрмССР, 1980. – 79 с.Впервые освещаются идейные контакты и противоборство между Гладзоро-Татевской философской школой и католическими учебно-просветительскими очагами Восточной Армении XIV веке. Рассматриваются философские взгляды обосновавшихся в Армении европейских ученых-миссионеров Варфоломея Болонского и Петра Арагонского.Рассчитана на историков философии, а также на читателей, интересующихся историей армянской средневековой науки.**©Издательство АН Армянской ССР. 1980** |
|  |
| ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР |
| ЕРЕВАН | 1980 |

***ВВЕДЕНИЕ***

*Изучение памятников армянской философской мысли, предпринятое историками философии на протяжении последних тридцати лет, дало ощутимые и, можно сказать, неожиданные результаты. Изданные за это время монографические исследования, тексты и научные переводы открыли целую отрасль духовной культуры и показали, что философия, к изучению которой до недавнего времени не могли подступиться ни арменоведы широкого профиля, ни историки культуры, в средневековой Армении достигла высокой ступени развития и занимала важное место в системе наук наряду с историографией, правоведением, грамматикой, риторикой, естествознанием и др. Изучение богатого рукописного наследия, оставленного армянскими мыслителями и долгое время лежавшего под спудом в отечественных и зарубежных древлехранилищах, открыло не только множество новых имен профессиональных философов, но и целые направления и школы, процветавшие в средневековой Армении. К этим направлениям и школам относится и номиналистическое течение. Мы обратили внимание на это более двух десятков лет тому назад при изучении письменного наследия Гладзоро-Татевской школы, в частности философских воззрений наиболее видного ее представителя* – *Григора Татеваци*[[1]](#footnote-2)*.*

*Философское наследие Гладзоро-Татевской школы и других мыслителей XIII* – *XIV вв. представляет собой одну из наиболее важных и содержательных страниц истории средневековой армянской мысли.*

*Освещение этого неизвестного науке этапа в истории армянской философии приобрело особое значение, поскольку он, как показали наши исследования и работы других философов-арменоведов*[[2]](#footnote-3)*, представлял собой вершину развития материалистических тенденций философской мысли средневековой Армении. Развитие этих тенденций было связано, с одной стороны, с прогрессом естественнонаучной мысли, обусловленным ростом городского хозяйства, ремесел и точных наук в эпоху развитого феодализма, а с другой* – *продиктовано насущными нуждами борьбы и идейного противостояния доминиканским и францисканским миссионерам, проникшим в армянскую среду в XIII* – *XIV веках и усиленно распространявшим здесь догматику, теологию и схоластическую философию католицизма. Значительное оживление в идеологической жизни Армении данного периода частично было вызвано и деятельностью этих папских эмиссаров, которые в целях католической пропаганды создавали научные и учебные центры в различных частях Армении и сопредельных с ней стран. Патриотически настроенная часть армянского духовенства твердо стояла на защите автокефалии своей церкви и отвергала притязания папы римского на верховенство. Между тем папская курия стремилась воспользоваться тяжелым положением Армении и распространить свою власть на армянскую церковь, не давая ей взамен ничего, кроме туманных и пустых обещаний о помощи. Это хорошо понимали трезво мыслящие политические и церковные деятели Армении, хотя сплотить свои силы против посланцев Ватикана и Авиньона им не всегда удавалось.*

*Для успешной борьбы с католической идеологией армянские книжники начали проявлять большой интерес к той литературе, которую распространяли католические проповедники и ученые среди армян. Многочисленные средневековые рукописи армянских переводов сочинений западноевропейских авторов и подвизавшихся в Армении доминиканских и францисканских ученых монахов были переписаны, кроме основанных здесь католических монастырей, также в известных армянских рукописных центрах и монастырских школах, где вся эта литература внимательно изучалась в целях успешного противостояния весьма опытному идеологическому противнику.*

*Следует особо отметить, что армянские мыслители данного периода, в частности наиболее активные деятели антикатолической партии Иоанн Воротнеци (1315* – *1386 гг.), Григор Татеваци (1346 – 1409 гг.) из Татевской школы, а до них и глава Гладзорского университета Есаи Ничеци (1260* – *1338 гг.) в борьбе с униатским (униторским) движением, несмотря на большой накал страстей и ожесточение, сумели отличить полезную сторону научно-литературной просветительской деятельности католических проповедников от опасных для армянской церкви замыслов папства. Более того, они умело использовали католическую литературу в борьбе с католической идеологией, на что прямо указывал идейный руководитель униторов, папский эмиссар Варфоломей Болонский (Бартоломео да Болонья), предостерегавший своих единомышленников и недвусмысленно угрожавший новообращенным католикам-армянам в памятной записи своей «Книги проповедей»: «Волею христовой и главного престола (св.) Петра да будет предан анафеме и проклят тот, кто передаст эту «Книгу проповедей» в руки противников или лжеуниатов, ибо мы испытали много раз, что противники брали себе на вооружение наши же слова и нашим мечом воевали против нас и против истины. И посему да будет проклят тот, кто отдаст сию книгу противнику или нестойкому униату, который есть омертвевший член»*[[3]](#footnote-4)*. Однако ни проклятия, ни предосторожность опытных миссионеров не смогли воспрепятствовать распространению католической литературы, действительно вскоре принятой на вооружение армянскими философами и церковными деятелями, развернувшими борьбу против идеологической и церковно-политической инфильтрации католической церкви.*

*В исследованиях историков философии, в том числе и наших собственных, акцент сделан именно на этой стороне антиуниатской борьбы и пагубных последствиях католической пропаганды. Внимание сосредотачивалось на том, что часть армянского населения юго-восточных областей Армении и Киликийского государства, приняв католичество, откололась от армянского общества, а впоследствии была ассимилирована в своем большинстве либо мусульманским окружением, либо католической средой* – *при переселении в европейские страны. Что же касается научной литературы, созданной в католических центрах на территории Армении, в особенности письменного наследия, оставленного католическими учеными-миссионерами и их армянскими последователями из монастырей юго-восточной Армении, то они до сих пор по существу не изучены и не включены в историю науки. Первый шаг в этом направлении сделан лишь недавно Л. С. Хачикяном и С. А. Авакяном, издавшими грамматический труд основателя армяно-доминиканского Кырнайского монастыря Иоаннеса Кырнеци с обстоятельным предисловием*[[4]](#footnote-5)*. Между тем католические проповедники и их последователи из среды армянского духовенства, несмотря на свои антиармянские церковно-политические устремления, в целях расширения своего влияния вели также довольно интенсивную научную, просветительскую работу и успели обогатить армянскую книжность целым рядом оригинальных сочинений по философии, естествознанию, правоведению, теологии и другим отраслям средневековой науки, сочинений еще не публиковавшихся и ждущих своих исследователей. Наряду с ними была создана и довольно богатая переводная литература, в которой, однако, подавляющее большинство составляют произведения церковно-догматического, ритуального и канонического характера. Их подробный перечень дан в работе швейцарского исследователя М. А. ван ден Уденрийна, посвятившего много лет изучению литературных трудов католических монастырей юго-восточных областей Армении, монастырских школ и рукописных центров XIV века*[[5]](#footnote-6)*.*

*Немало интересных сведений по истории униатского движения XIV века и научно-литературной деятельности армянских приверженцев унии содержится в трудах ученых-мхитаристов М. Чамчяна, Г. Алишана, Г. Зарбаналяна*[[6]](#footnote-7)*, которые также не ставили себе целью рассмотрение созданной средневековыми униатами литературы по существу. Не коснулся содержания трудов и оценки воззрений униатов и видный специалист по истории армянской церкви М. Орманян, давший в своем капитальном исследовании ценный очерк истории униатского движения в средневековой Армении и взаимоотношений армянской и католической церквей*[[7]](#footnote-8)*.*

*Недавно вышли в свет два исследования Л. С. Хачикяна, дополнившего работы вышеупомянутых историков и филологов новыми интересными сведениями о деятельности и литературном наследии Цорцорского армяно-францисканского монастыря в Артазе*[[8]](#footnote-9)*. Он же справедливо поставил вопрос о необходимости пересмотра одностороннего, а подчас и нигилистического отношения к вкладу католических духовно-просветительских центров в историю армянской средневековой книжности*[[9]](#footnote-10)*.*

*В последние годы, в связи с освещением ряда проблем истории армянской философской мысли, мы, в свою очередь, обратились к изучению письменного наследия* – *оригинальных и переводных произведений католических миссионеров и армянских униторов. Касаясь роли католических центров XIV века в истории армянской средневековой философии, в частности становления номиналистического направления и борьбы между номиналистами и реалистами, мы отметили, во-первых, что эти католические школы внесли реальный вклад в историю армянской философской мысли и, во-вторых, что вся эта литература, оригинальная и переводная, созданная в католической среде Артаза и Нахичевани, является неотъемлемой частью средневековой армянской письменности*[[10]](#footnote-11)*.*

*В настоящем труде впервые сделана попытка осветить мировоззрение деятелей католических духовно-культурных центров, возникших в Армении и приграничных областях в XIV веке, проанализировать их философские взгляды и дать общую оценку их литературной деятельности. Эта задача представляет несомненный научный интерес, ибо непосредственно связана с вопросами освещения воззрений армянских философов, ученых и писателей XIV в., представителей Гладзоро-Татевской школы* – *Есаи Ничеци, Иоанна Воротнеци, Григора Татеваци, Маттеоса Джугаеци и др. Их взгляды до сих пор освещались в отрыве от научных трудов современной им католической среды, с которой они вели борьбу. Особую важность изучение и оценка униатской литературы имеет в связи с историей армянского номинализма XIV века, который до сих пор в основном рассматривался без необходимого в данном случае сопоставления с трудами и переводами Варфоломея Болонского, Петра Арагонского, Ованеса Кырнеци, А копа Кырнеци, Ованеса Цорцореци, Джона Суинфорда и других католических миссионеров и армян-униатов. Сопоставление воззрений этих последователей западной схоластики с взглядами деятелей Гладзорского и Татевского университетов представляет немалый интерес с точки зрения объективного освещения этапов развития армянской средневековой философии и истории культурных связей средневековой Армении с Европой, в частности, процесса становления номиналистического направления в Армении в его борьбе с последователями «реализма». Это, как нам кажется, внесет коррективы в имеющиеся труды, посвященные истории армянской философской мысли XIV* – *XV вв.*

*Дело в том, что одной из причин игнорирования научно-философской продукцией католических центров XIV века являлось, на наш взгляд, весьма распространенное, но неверное отношение к этой продукции как к чему-то чуждому и постороннему для истории армянской научной мысли. Такое Отношение питалось скорее недоразумениями и предвзятостью. Объективный исторический подход к этому интересному феномену армянской истории культуры приводит исследователя к тому выводу, что произведения, выходившие из-под пера католических авторов, нельзя отрывать от армянской духовной культуры указанного периода. Основой для подобной оценки является тот решающий факт, что труды Варфоломея Болонского, Петра Арагонского и других доминиканских или францисканских книжников, приехавших из Западной Европы в Армению, проработавших долгие годы и умерших здесь же, создавались для армянской среды, они писались на армянском языке Или переводились с латыни на армянский самими авторами с помощью их местных последователей, переводчиков-стилистов. Их литературная деятельность аналогична деятельности Максима Грека, Софрония и Иоанникия Лихуда, Юрия Крижанича и других иностранцев*[[11]](#footnote-12)*, работавших в средневековой России и внесших весомый вклад в русскую науку и литературу. Войдя составной частью в армянскую письменность, эти, сохранившиеся лишь на армянском языке, произведения не могут быть безоговорочно причислены к переводным памятникам, таким, как выполненные в это же время переводы трудов Фомы Аквинского, Бонавентуры, Жильбера Порретанского, Альберта Великого, Мартина Оппавианского, Николая Лиры и других западноевропейских философов и теологов, хотя и переводные памятники, входя в широкий обиход, становились реалиями отечественной науки и литературы.*

*Латинская литература средневековой Европы в армянских переводах XIV века представляет собой неисследованный пласт армянской письменности средневековья. Лишь немногие археографы и библиографы уделили внимание выявлению и описанию этих памятников письменности. Особо следует отметить заслугу уже упоминавшегося М. А. ван ден Уденрийна, который своими библиографическими работами внес ощутимый вклад в дело изучения армянской переводной литературы, систематизации и идентификации переводов с латыни, а также их публикации*[[12]](#footnote-13)*. Однако научная общественность почти незнакома с его работами, дающими большой справочный материал по истории литературной деятельности католических миссионеров в Армении и самих армянских католиков-униатов. Нет обобщающей работы, дающей представление о богатой и разносторонней переводной литературе, созданной в XIV и последующих веках многими поколениями армянских и европейских книжников, которые, независимо от своей конфессиональной принадлежности, своими переводами с латыни, а также научно-педагогической деятельностью способствовали установлению культурных связей Армении с Западной Европой. Что же касается освещения взглядов этих католических деятелей и выявления их роли в развитии науки средневековой Армении, то здесь не сделано ничего, кроме самых общих и подчас неверных декларативных заявлений и неподкрепленных фактическим материалом оценок, нуждающихся в коренном пересмотре.*

*Наша работа, разумеется, не может претендовать на решение всех этих выдвинутых задач. Цель ее* – *освещением философских воззрений видных католических деятелей Армении XIV века лишь в какой-то мере восполнить пробел в историко-философских исследованиях и тем самым помочь устранению белых пятен истории армянской философской мысли XIV* – *XV вв.*

***ГЛАВА 1***

*НАУЧНО-ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ*

*КАТОЛИЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ ВОСТОЧНОЙ*

*АРМЕНИИ В XIV ВЕКЕ*

*(Цорцорская и Кырнайская школы)*

В первые десятилетия XIV века римская церковь стала проявлять особый интерес к восточным странам. Армения была одной из тех стран, где католические, проповедники из францисканского и доминиканского монашеских орденов довольно рано развернули свою миссионерскую деятельность. Уже с середины XIII в. они имели солидную опору в Киликийском армянском царстве в лице католической партии, рассчитывавшей на помощь западноевропейских королей в борьбе с мусульманской агрессией, в частности, с египетскими мамелюками.

Католические проповедники в первые десятилетия XIV века по указанию папской курии уже проникли в Восточную Армению с целью распространения в армянской среде католической догматики. Для этого в различных частях Армении (Артаз, Ерынджак, Нахичеван, Киликия) и в непосредственной близости от нее (Марага, Султания, Тбилиси) католические миссионеры основывают духовные, учебные и научные центры и развертывают широкую деятельность по пропаганде католицизма среди армян. В этом им оказывает помощь незначительная часть армянского духовенства восточной части страны, которая в годы бурных догматических споров киликийских армян умело скрывала свои симпатии к католической партии. Одновременно они ведут научно-просветительную работу, распространяют труды известных представителей западноевропейской схоластики, делают переводы с латыни на армянский,сами пишут сочинения по философии, логике,богословию, в которых излагают содержание основных направлений философской мысли Европы. Из числа принявших католичество армян, так называемых униторов, на церковно-политическом и литературно-научном поприще появляются видные деятели, поддерживающие тесные контакты с католическими кругами Киликии, а также с папской курией.

Первым католическим центром в Восточной Армении был основанный в начале XIV века в Артазе армяно-францисканский монастырь св. Фаддея (Таддеоса) в Цорцоре. Основатель монастыря Закария Цорцореци, а также видный ученый и писатель Иоанн (Ованес) Ерзынкаци-Цорцореци, вардапет Исраэл и другие в 10 – 41-ых годах XIV века ведут здесь интенсивную научно-литературную работу. Из них наиболее крупным ученым был Ованес Цорцореци, ученик Есаи Ничеци, ставший верным помощником и опорой Закария Цорцореци. Они оба в 1316 году участвовали в Аданском соборе, вновь, как и Сисский собор 1307 года, принявшем условия католической церкви об унии.

Ованес Цорцореци был незаурядным ученым и писателем. Ему принадлежит целый ряд оригинальных произведений – труд по грамматике, церковно-догмэтические и богословские произведения, стихотворения, загадки и т. п. Известен он и как переводчик с латыни, в частности, он перевел известный труд Фомы Аквинского «Книгу теми таинств» («Комментарии к IV книге Сентенций Петра Ломбардского»). Перевод выполнен в 1321 году[[13]](#footnote-14) в Цорцорском монастыре по указанию папы Иоанна XXII. Ованес Цорцореци в 1317 г. был принят в Авиньоне папой и, по всей вероятности, получил от него определенные задания и советы. Труд этот не случайно привлек внимание католических миссионеров и армянских униторов. В «Сентенциях» Петра Ломбардского были в доступной форме раскрыты основные догматы католического вероучения. Комментарии Фомы Аквинского делали их более удобопонятными и приемлемыми для целей распространения католицизма. Именно этим следует объяснить выбор Иоанном XXII и Ованесом Цорцореци данного произведения Аквината для перевода на армянский язык. Этот перевод является одним из первых переводов сочинений Фомы Аквинского в мировой литературе.

В Цорцорском монастыре протекала жизнь прибывшего из Европы миссионера-францисканца фра Понциуса, который быстро овладел армянским и занялся переводческой работой. Л. С. Хачикян разысканиями среди рукописей Матенадарана дополнил список уже известных переводов с латыни работами этого, до последнего времени неизвестного, переводчика, которому помогал армянский ученый монах-францисканец Исраэл. В 1330 – 40-х годах Понциус вместе с Исраэлом перевели с латыни сочинения широко известного в католическом мире теолога Николая Лиры – «Толкование Евангелия от Иоанна» и «Толкование послания Павла к евреям». Фра Понциусу принадлежит и перевод «Служебника» для ритуальных целей Цорцорского монастыря, а также произведения известного теолога и философа, генерала францисканского ордена Бонавентуры (Иоанна Фиданцы) «Житие св. Франциска» (перевод сделан Понциусом в 1339 г.)[[14]](#footnote-15).

Однако жизнь армяно-францисканского Цорцорского монастыря, особенно его литературно-научная деятельность, после смерти Ованнеса Цорцореци и фра Понциуса быстро заглохла, так как инициатива в деле пропаганды католицизма и просветительской работы уже в 20-х годах XIV века перешла к доминиканцам. Последние по решению папы Иоанна XXII получили в удел весь Восток для расширения сферы влияния римской церкви.

Уже в 1318 году, когда, согласно решению папы, были созданы католические епископства в Тавризе, Дехаркане, Мараге, Тбилиси и других городах Ирана и Закавказья, в Марагу прибыл Варфоломей Болонский (Бартоломео да Болонья, называемый также де Подио, де Ботеоцци, Латинянин, Марагаци, т. е. Марагинский). Вместе с ним приехали и его сподвижники Петр Арагонский, Иоанн (Джон) де Суинфорд Английский, Иоанн Флорентийский (Джованни Флорентино, который впоследствии стал епископом Тифлисским). Общее руководство миссионерской, проповеднической и литературно-просветительской деятельностью этих доминиканских епископств было возложено на архиепископа Франко Перуджино, резиденция которого находилась в городе Султании.

Варфоломей был назначен епископом Марагинским и сразу же по прибытии в этот город развернул работу по созданию доминиканского монастыря, духовного центра и школы, откуда должна была вестись целенаправленная проповедническая деятельность по распространению католичества среди армян. Марага, находившаяся в непосредственной близости от Сюника и Васпуракана – армянских провинций, оказывавших упорное сопротивление униатским устремлениям киликийских армянских высших кругов, становилась удобным опорным пунктом для незаметного проникновения в страну и привлечения на сторону римской церкви неустойчивой части армянского духовенства и населения, введенного в заблуждение лживыми обещаниями римского папы и западноевропейских монархов.

Католическая пропаганда большого успеха здесь не имела. Миссионерам за весь период деятельности (а длилась она здесь примерно лет 60 – 70) удалось обратить в католичество лишь несколько армянских сел (Джаук, Апракунис, Гандзак, Коцкашен, Карашуш, Кырна, Шахапонк, Салитах, Хошкашен, Апаранер – в Нахичеванской области).

Не совсем ясно, что побудило жителей этих сел оставить веру своих предков и принять католическое исповедание, которое с точки зрения армянской церкви представляет собой разновидность несторианства или «халкедонитской ереси». Определенную роль сыграл в этом Кырнайский монастырь и его основатель Ованес Кырнеци. Эта противоречивая личность недостаточно освещена в нашей литературе. Ученик видного армянского ученого, ректора Гладзорского университета Есаи Ничеци, вардапет Ованес Кырнеци в 1328 г., видимо, в целях осуществления своего давнего желания «соединиться со святой Римской церковью»[[15]](#footnote-16)и пополнить своеобразование, отправился в Марату к Варфоломею Болонскому. Проучившись у него около двух лет, Ованес Кырнеци не только постиг многие премудрости западной схоластики, но и стал ревностным адептом католицизма, униатом, отстаивающим идею слияния армянской церк­ви с римско-католической. В 1330 году, вернувшись в родное село Кырна, он сумел убедить своего дядю, владельца села, князя Горга и его жену Елтин принять католичество и на их средства в этом же году построил здесь монастырь, который сыграл немаловажную роль в распространении католицизма в Нахичеванской области.

Братия Кырнайского монастыря значительно усили­лась, когда в том же 1330 году из Мараги сюда пере­селился сам епископ Варфоломей и его сподвижники Петр Арагонский и Джон Английский. В это же время была организована Кырнайская монастырская школа высшего типа, которую сами кырнайцы стали пышно име­новать «вторыми Афинами». Она явно была создана в про­тивовес Гладзорскому университету – кузнице армянских вардапетов, уже давно величаемой «вторыми Афинами». В 1330 – 1333 годах Варфоломей Болонский вместе с Ованесом Кырнеци наладил здесь научную, преподаватель­скую и литературно-просветительскую работу. За последние пять лет своей жизни Варфоломей успел напи­сать, составить и с помощью своих армянских учеников перевести ряд сочинений, некоторые в Мараге (в 1328 – 30 гг.), а другие – в Кырнайском монастыре. Варфоло­мей скончался в 1333 году в Кырне и здесь же был по­хоронен. А в соседнем селе Апракунисе в 1386 году скончался один из его главных идейных противников Иоанн (Ованес) Воротнеци, который был похоронен неподалеку в Ерынджакском монастыре св. Георгия. До сих пор среди жителей близлежащих сел бытует по­верье, что в этих местах находятся могилы святых («пир»). Нынешнее азербайджанское население этих и многих других деревень – потомки армян-католиков, ко­торые вследствие самоизоляции и утраты связей с армянской церковью постепенно утратили и родной язык, а во второй половине XVII века под нажимом персов приняли ислам[[16]](#footnote-17), но сохранили некоторые старые по­верья и традиции, трансформировав их на мусульман­ский лад.

После смерти Варфоломея интенсивная научная, литературная и переводческая деятельность униторских кругов успешно продолжалась еще лет 15 благодаря усилиям Ованеса Кырнеци, Петра Арагонского и Акопа Кырнеци. В 1347-году скончались и Ованес Кырнеци, и Петр Арагонский. Жизнь в Кырнайском монастыре быстро пришла в упадок. Ничего не известно о судьбе плодовитого переводчика Акопа Кырнеци, помогавшего на протяжении 20 лет переехавшим в Армению ученым миссионерам в переводе, стилистической обработке и редактировании их оригинальных произведений и в пе­реводе на армянский трудов западных теологов и фило­софов. В этом отношении Кырнайская школа намного превзошла Цорцорский монастырь. Сперва в Мараге, а затем, большей частью, в Кырне Варфоломей, Петр Арагонский, Ованес и Акоп Кырнеци написали, переве­ли с латыни и ввели в обиход целый ряд новых для ар­мянской средневековой философской и богословской ли­тературы весьма интересных и ценных произведений, внесли разнообразие в научную мысль своего времени иоживили контакты с Западной Европой.

За указанный небольшой срок армяно-доминикан­ской школой было написано и переведено с латыни мно­жество произведений догматического, литургического, канонического, экзегетического, теологического, истори­ческого, формально-логического и философского содер­жания[[17]](#footnote-18). Здесь мы приводим названия лишь наиболее важных трудов, оригинальных и переводных, вышедших изКырнайской школы, трудов, оставивших определенный след в истории средневековой армянской письменности. Это сочинения и самих ученых миссионеров, переселив­шихся в Армению, и видных представителей науки ка­толического Запада. В приводимом ниже кратком пе­речне указываются даты создания или перевода на армянский, а также имена переводчиков, установленные на основе имеющихся памятных записей и рукописей. Список включает наиболее важные произведения, пред­ставляющие интерес с точки зрения научной или лите­ратурной.

1. Варфоломей Болонский, «Толкование Шестоднева” („De opere sex dierum”, „Յաղագս վեցօրեցյալ արաչութեան”), переведено Акопом Кырнеци в 1331 – 32 гг.
2. Варфоломей Болонский, «Диалектика»(„Brevis et utilissima compliatio de Dialectica”, „Համառօտ հաւաքումն եւ յօյժ օգտակար ի Դիալեկտիկայն, որ է տրամաբանոիթիւն” переведена Акопом Кырнеци под наблюдением автора в 1330 – 32 гг.
3. Варфоломей Болонский, «О пяти общих (терми­нах)», („Յաղագս հնգից ընդհանրից”), перевод сделан, по всей вероятности, тем же Акопом Кырнеци в 1330 – 32 гг. В рукописях данный текст фигурирует самостоя­тельно, однако не исключено, что он является последней, пятой главой «Диалектики».
4. Варфоломей Болонский, «Книга проповедей» („Sermonarium”, „Քարոզգիրք”), перевод сделан в 1331 году Акопом Кырнеци.
5. Фома Аквинский, «Сумма теологии» („Summa Theologiae”, „Հաւաքումն Աստուածաբանութեան”), пере­ведены различные части «Суммы теологии», которые в армянской среде циркулировали как отдельные книги со своими названиями – «О таинствах церкви», «О до­бродетелях души», «О природе ангелов», «О воплоще­нии Христовом» и др. Переводы выполнены в 20 – 40-х годах XIV века разными лицами – Ованесом Кырнеци (1329 г.), Джоном Английским и Акопом Кырнеци (в 1337 г.), Петром Арагонским и Акопом Кырнеци (в 1344 и 1347 гг.).
6. Фома Аквинский, «Сумма философии» (Петром Арагонским сделана компиляция IV книги „Sum­ma philosophise”, которая была в 1339 году переведена Акопом Кырнеци и распространилась под назва­нием „Книга добродетелей”, „Գիրք առաքինութեանց”).
7. Жильбер Порретанский, «Книга о шести нача­лах» („Liber de sex principiis”, „Գիրք վեցից սկզբանց”. переведена в 1334 г. Петром Арагонским и Акопом Кырнеци.
8. Петр Арагонский, «Судебник, составленный на основе канонов Римской церкви» („Judiciorum Liber compilatus iuxta canones Ecclesiae Romanae”), переве­ден Акопом Кырнеци в 1331 г.
9. Петр Арагонский, «Краткое изложение коммен­тария на книгу о шести началах» (Compilatio brevis explanbtoria in Librum de sex principiis”, „Համառօտ հաւաքումն վերլուծութեան վեզ սկզբանց գրոց”), переведено Акопом Кырнеци в 1344 г. под наблюдением автора.
10. Петр Арагонский, «Краткий анализ Категорий Аристотеля» („Brevis explicatio Categoriarum Aristotelis” „Համառօտ վերլուծութեիւն Ստորոգութեանց Արիստոտէլի”), переведен Акопом Кырнеци в том же 1344 г.
11. Петр Арагонский, «Анализ книги, именуемой «Об истолковании» („Expllcatio in Librum qui Perihermeneias vocatur”, „Վերլուծութեիւն ի վերյալ գրոցն, որ կոչի Պերիարմենիաս”), переведен Акопом Кырнеци в 1344 г.
12. Петр Арагонский, «Краткое изложение коммен­тария на введение Порфирия» („Соmpliatio brevis in Porphyrii Isagogen”, „Համառօտ հաւաքումն ի վերյալ ներածութեան Պորփիւրի”), перевод Акопа Кырнеци, 1344 г.
13. Хуго Рипелин, «Краткое изложение богослов­ских истин» („Compilatio brevis theologicae veritatis”, „Համառօտ հաւաքումն աստուածաբանականի ճշմարտոիթեան”), переведено Петром Арагонским и Акопом Кыр­неци в 1344 г. Эта книга в XIV веке приписывалась Альберту Великому (фон Больштедту), а в армянской действительности уже при переводе была известна под названием «Книга, именуемая Альберт» („Գիրք, որ կոչի Ալպերտ”), однако ее подлинным автором является Хуго Рипелин из Страсбурга (Hugo Ropelin ОР Argentoratensis)[[18]](#footnote-19).
14. Ованес Кырнеци, «О грамматике» („Յաղագս քերականին” կամ „Համառօտ հաւաքումն քերականին”). Этот оригинальный грамматический труд, порвавший с уста­новившейся древней традицией писать армянскую грам­матику в форме комментария к греческой «Грамматике» Дионисия Фракийского, открыл новую страницу в истории армянской грамматической науки[[19]](#footnote-20). Свою «Грамматику» Ованес Кырнеци завершил в 1344 г. в Кырнай ском монастыре. Единственная дошедшая до нас руко­пись этого труда переписана в 1350 году в Кафе армян­скими униторами.
15. Беда Достопочтенный, «Книга молний» („Liber scintillarum”, „Գիրք կայծականց”) переведена Товмасом Джаукеци, который в 1356 – 58 гг. был епископом Нахичеванским.
16. «Толкование откровения Иоанна» („Explicatic Apocalypseos Joannis”, „Մեկնութիւն տեսլեան Հովհաննու, թարգմանեալ ի ֆռանգանց”), перевод выполнен в Кырнайской школе, точная дата перевода и переводчик не­известны. Приблизительно можно отнести к переводам 1330 – 50 гг., выполненным Акопом Кырнеци. Автором этого «Толкования» считается Беренгауди[[20]](#footnote-21).
17. «Краткое изложение против еретиков, называе­мое Мечом Петра» („Brevis compilatio contra haereticos, quae vocatur Gladius Petri”, „Համառօտն հաւաքումն ընդդէմ հերետիկոսանց, որ կոչի Սուր Պետրոսի”) составителем и переводчиком является Петр Арагонский, которому помогал Акоп Кырнеци; точная дата перевода неизвестна.
18. «Книга о двух естествах и одной ипостаси во Христе» („Liber de duabus naturis et de una persona in Christo”), („Գիրք ի վերայ երկու բնությանց եւ մի անձնաւորութեան ի Քրւստոս“), авторами этого произведения яв­ляются Варфоломей Болонский и Ованес Кырнеци, написано оно, по всей вероятности, еще в Марате, до переезда Варфоломея в Кырнайский монастырь, т. е. до 1330 года[[21]](#footnote-22).
19. Джон (Иоанн) Суинфорд Английский (Англус), «Краткое изложение о душе» („Համառօտ հաւաքումն յաղագն հոգւոյ“), перевод сделан Акоцом Кырнеци в 1337 году.
20. Джон Суинфорд, «О добродетелях души» („Յաղագս առաքինութեանց հոգւոյն“), перевод Акопа Кыр­неци, 1337 г.
21. Джон Суинфорд, «О природе ангелов», („Յաղագս բնութեան հրեշտակաց“), перевод Акопа Кырнеци, 1337 г. Последние три текста Джона Суинфорда пред­ставляют собой компиляции и сокращенные перело­жения соответствующих частей „Суммы теологии” Фомы Аквинского[[22]](#footnote-23).
22. Мартин Оппавийский (Мартин Польский), «Книга историй» («Книга скипетров») – („Liber historiarum” или “Liber Sceptorium” „Գիրք պատմութեանց“ կամ „Գիրք Գաւազանց“), перевод сделан Нерсесом Палианенцем в 1348 г., вернее, в этом году завершен им в Авиньоне. До этого он был епископом Урмии, за­тем – архиепископом Маназкертским, а потом переехал в Авиньон, где, пользуясь покровительством папы Кле­мента VI, занимался литературной заботой, перевода­ми с латыни на армянский.

Вышеприведенный список не включает целого ряда переводов, имевших ритуальное, служебное назначение. Армянскими униторами и западными миссионерами в первой половине XIV века было переведено множество религиозных, церковно-догматических, канонических, литургических и иных сборников, цель которых состоя­ла в том, чтобы вытеснить из обихода армянскую слу­жебную литературу и дать новообращенным армянским католикам необходимые сведения, пособия и руководст­ва для внедрения в армянскую среду католиче­ских догматов, обрядов, литургии и т. п. За пер­вую половину XIV века и Артазской (Цорцорской), и Кырнайской школами, то есть и францисканскими, и доминиканскими учеными монахами были переве­дены с латыни на армянский католические служебники (missale), часословы (breviarium), требники (diurnale), сборники проповедей (sermonarium), молитвенники (oratio), четьи-минеи (lectionarium) и другие церковно-догматические, ритуальные сборники. В большинстве своем эти переводы датированы и указаны имена пере­водчиков. Это те же лица, имена которых нам уже из­вестны по оригинальным произведениям и переводам научной литературы. Так, один из наиболее важных служебников-миссалов, применявшихся в армянской ка­толической среде, был переведен в 1337 году Петром Арагонским и Акопом Кырнеци[[23]](#footnote-24). В том же году ими был переведен часослов-бревиарий доминиканского ор­дена[[24]](#footnote-25). Ряд ритуальных текстов был переведен в 1343 году Таддеосом Кафаеци[[25]](#footnote-26), составлен после 1346 года Нерсесом Палианенцем[[26]](#footnote-27) и другими деятелями-униторами. Сборники и отдельные тексты ритуального содержа­ния были переведены также Ованесом Кырнеци, Товмасом Джаукеци, Ованесом Цорцореци, фра Понциусом и вардапетом Исраэлом.

Подавляющее большинство этих переводов церковно-догматического и служебного содержания обращалось лишь в среде армянских католиков-униторов. Научного интереса они не представляют. Исключения из этого ряда составляют проповеди Варфоломея Болонского. В «Кни­ге проповедей» Варфоломей выступает как широко об­разованный ученый, обладающий солидным философ­ским образованием, большими познаниями в области античной и европейской схоластической философии. Несомненный научный интерес представляет также его «Толкование Шестоднева», уснащенное натурфилософ­скими рассуждениями, сведениями из естественнонауч­ных учений античности и средневековья. Именно их энциклопедическим научным содержанием следует объ­яснить тот большой интерес, который проявили ученые вардапеты Гладзорского, Татевского, Мецопского и других монастырей к указанным трудам Варфоломея. Однако наибольшего распространения в армянской среде удостоились сугубо философские сочинения Вар­фоломея и Петра Арагонского. Это в первую очередь относится к «Диалектике» Варфоломея, которая в ар­мянских монастырских школах высшего типа в XIV и последующих веках использовалась в качестве учебни­ка по логике[[27]](#footnote-28). Перевод этого труда, выполненный Акопом Кырнеци под наблюдением автора, следует расце­нивать как заметное явление в армянской философской литературе. В «Диалектике» Варфоломея дается систе­матическое изложение «старой» (vetus logica) и «совре­менной логики» (logica modernorum), т. е. логическое учение античности от Аристотеля и Боэция до логики Петра Испанского. «Диалектика» Варфоломея впервые в армянской логической литературе вводит мнемониче­ские приемы для запоминания модусов категорического силлогизма, такие, как Barbara, Celarent, Darii, Ferio и др. Эти латинские названия в армянском тексте сохра­нены, но к ним даются подробные разъяснения. Перевод «Диалектики» знакомил армянских философов с по­следними достижениями европейской поздней схоласти­ки, в частности, с той литературой, которая распростра­нялась среди последователей Фомы Аквинского, к числу которых принадлежал и сам Варфоломей. В этом труде изложено главным образом аристотелевское логическое учение, широко распространившееся в средневековой Европе, особенно среди схоластов XII – XIV веков. Вид­ным последователем аристотелизма был Фома Аквинский, учитель Варфоломея Болонского.

Ссылки на труды Аристотеля и изложение его идей часто повторяются не только в «Диалектике», но и в других, в том числе и богословских, комментаторских сочинениях Варфоломея Болонского. Аристотель, при­способленный к католическому вероучению, для него, как и для Фомы Аквинского, – непререкаемый авто­ритет. Так, в «Толковании Шестоднева» Варфоломей упоминает, цитирует и ссылается неоднократно на важ­нейшие труды Аристотеля, такие, как «Метафизика», «О душе», «Физика», «О возникновении и уничтожении», «Истерия животных», «О сне и сновидениях», «Этика», «Топика» и др. Варфоломей несколько расширил круг сведений о творческом наследии Аристотеля и своими толкованиями вызвал новый интерес у армянского чи­тателя к античной философии. Однако это не было для армянских книжников каким-то «откровением»[[28]](#footnote-29).

С философией Аристотеля в Армении хорошо были знакомы уже с конца V века, когда были переведены его «Категории» и «Об истолковании», «Введение» Порфирия, анонимные комментарии к «Категориям» и «Об истолковании». В первой половине VI века, с появле­нием Давида Анахта (Непобедимого), философия Ари­стотеля в армянских научно-литературных кругах полу­чила еще большее распространение. Давид посвятил три своих сочинения – «Толкование Аналитики», «Толкование Категорий» и «Анализ Введения» рассмотре­нию логики Аристотеля и его гносеологии, а в своем основном труде – «Определения философии» – ознакомил армянских читателей со многими сторонами учения ве­ликого грека. В своих сочинениях Давид неоднократно цитирует, ссылается или излагает воззрения Аристотеля по самым различным проблемам философии, дает све­дения об основных произведениях ученого, знакомит почти со всем творческим наследием Стагирита[[29]](#footnote-30). Так что роль Варфоломея Болонского сводится лишь к про­буждению нового интереса к творчеству Аристотеля и ознакомлению армянских книжников с ведущим на­правлением западноевропейской католической мысли – с томизмом, находившимся под покровительством като­лической церкви и усиленно пропагандируемым членами доминиканского ордена.

Для истории средневековой армянской философии не менее интересным с точки зрения разработки логиче­ских проблем было научное творчество и Петра Арагон­ского. Им написано несколько трудов в виде комментари­ев к логическим сочинениям Аристотеля, Порфирия и Жильбера (Гильберта) Порретанского, которые под его наблюдением в 1344 году Акоп Кырнеци перевел на ар­мянский язык в Кырнайском монастыре. Отсюда эти комментарии вместе с сочинениями Варфоломея Болон­ского также распространились по армянским монастыр­ским школам. Об этом свидетельствуют их многочи­сленные копии, сделанные в XIV – XV веках в Татеве, Мецопе, Апракунисе и других научных и учебных центрах.

Особо следует выделить роль Акопа Кырнеци в научной деятельности Кырнайской школы. Как мы уже отмечали, Акоп Кырнеци помогал Варфоломею Болонскому, Джону Суинфорду Английскому и особенно Петру Арагонскому в их литературной работе. Он участвовал в переводе с латыни на армянский свыше десятка крупных произведений. При участии Петра Арагонского он перевел приписываемый Альберту Великому труд «Об истинах теологии», несколько частей «Суммы теологии» и комментарий Петра Арагонского к части «суммы философии» Фомы Аквинского, почти все крупные произведения Варфоломея, а также ряд других переводов богословских, догматических, канонических и иных сочинений западноевропейских авторов[[30]](#footnote-31).

Вся эта оригинальная и переводная литература представляла новое явление в армянской средневековой книжности. Во-первых, она свидетельствовала о коренных сдвигах международного масштаба, происходящих в области интеллектуальной жизни, а именно, об усиле­нии западноевропейской науки и католической церкви, стремящейся к политическому господству, и об ослаб­лении греко-византийского мира, переживающего и по­литический, и духовный упадок. В связи с этим вполне понятно и переключение внимания армянских духовных деятелей, ученых и переводчиков на латинскую литера­туру. Если до XIV века в армянской переводной литературе преобладали переводы с греческого, то с XIV века начинается период интенсивных научных, литературных контактов с латиноязычной литературой Западной Европы*.* Этот процесс с некоторыми перерывами продолжается и в последующие века, достигая наиболь­ший интенсивности в XVIII веке. Если с общественно-политической точки зрения латинская переводная литература служила интересам католической церкви и играла отрицательную роль, ослабляя национально-духовное единство армянского народа, то в культурно-интеллектуальном отношении она в основном имела позитивное значение, знакомя средневековых армянских книжников с течениями западноевропейской мысли, с теми ожесточенными философскими спорами и борьбой, которыми был охвачен католический Запад.

Однако литературная деятельность армянских ка­толических центров XIV века требует дифференцированного подхода. Здесь не все равноценно с исторической, научной и литературной точек зрения. По своему объ­ему в этой литературе первое место занимают религиоз­ные книги, имевшие ритуальное назначение. Однако они, как и должно было случиться, оказались на пос­леднем месте в литературно-культурном отношении, не дав армянской письменности никакой пользы. Зато на­учные, философские произведения, созданные униторами в просветительских целях, и переводы философской литературы, минуя конфессиональные преграды, вли­лись в армянскую книжность и дали новый импульс научной мысли, несколько расширив имевшийся круг знаний учениями наиболее известных представителей философской мысли средневековой Европы.

Кроме того, среди указанной литературы следует различать произведения переселившихся в Армению католических ученых миссионеров-европейцев (Варфо­ломей Болонский, Петр Арагонский и др.) и армянских ученых-униторов (Ованес Цорцореци и Ованес Кырнеци). Последние, приняв католичество и поставив себя на службу политическим целям римской церкви, тем не менее, отличались от своих европейских коллег-мис­сионеров тем, что продолжали оставаться сугубо армянскими культурными деятелями. Оба ученых монаха, Цорцореци и Кырнеци, были воспитанниками Гладзорского университета, учениками прославленного Есаи Ничеци. Но, даже изменив армянской церкви и приняв католическую веру, они в Цорцорской и Кырнайской католических школах продолжали придерживаться на­учных и литературных традиций Гладзорского универ­ситета. Подтверждением этому служат письменные на­следия Ованеса Цорцореци и Ованеса Кырнеци. Созда­вая по примеру Е. Ничеци свои грамматические труды, комментарии, проповеди, они, в отличие от своих новых европейских учителей, были больше озабочены вопроса­ми обогащения армянской культуры, тогда как в руках миссионеров наука и просвещение являлись удобной приманкой для вербовки армянских монахов, стремя­щихся к расширению своего образования.

Разумеется, Ованес Цорцореци, Ованес Кырнеци, Акоп Кырнеци и другие армянские книжники-униторы не были невинными жертвами католической пропаган­ды. Они сознательно шли в лоно католической церкви в надежде приобрести сильных союзников для своей страны. Ведь на тот же путь встали и царский двор, католикос и часть духовенства в Киликийской Армении, которые, однако, уже несколько десятилетий натыка­лись на упорное сопротивление духовенства и светских, феодалов коренной Армении. Но эти политические рас­четы, как вскоре показала жизнь, не оправдались, и единственным результатом униторского движения стал раскол внутри армянского общества. Прокатолические круги допустили серьезный политический просчет: не получив никакой поддержки от западноевропейских го­сударств и католической церкви, они в то же время усилили подозрительность и враждебность мусульман­ских властителей, что имело гибельные последствия для Киликийского царства.

Что же касается научных, философских и вообще идеологических контактов с западным миром, то они большей частью имели положительное значение. Для армянских униторов, занимавшихся интеллектуальным трудом, обращение к науке католической Европы было своего рода выходом из национальной замкнутости, ко­торый можно назвать вторым крупным прорывом к ду­ховным достижениям общечеловеческой культуры. Пер­вый такой прорыв, давший блестящие результаты, был осуществлен в V – VII веках деятелями маштоцевской и эллинофильской школ. Правда, значение переводов с латыни для развития армянской культуры было, по сравнению с переводами V – VII веков, очень ограничен­ным, но весьма существенным в смысле культурной пе­реориентации и оживления армянской научной мысли периода деградации феодализма. Среди переводов и оригинальных трудов, созданных в XIV веке в армян­ской католической среде, первостепенное значение име­ла философская литература.

***ГЛАВА II***

*ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ВАРФОЛОМЕЯ*

*БОЛОНСКОГО И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ТРУДАХ*

*ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ТАТЕВСКОИ ШКОЛЫ*

Мировоззрение живших в XIV веке в Армении ка­толических ученых-проповедников и их армянских по­следователей до сих пор не становилось предметом специального исследования. Беглые замечания и пред­взятые суждения относительно их воззрений, высказан­ные мимоходом при освещении философских взглядов деятелей Гладзоро-Татевской школы, не касались по существу основного содержания их философии и науч­ного наследия в целом и, можно сказать, искажали подлинную картину.

В данной главе мы впервые пытаемся осветить основные черты философских воззрений деятелей като­лического круга, которые в ходе своей научно-просве­тительской работы создали также немало сугубо науч­ных трудов, философских сочинений, которые для исто­рии средневековой армянской философии представляют определенный интерес. В предыдущей главе был дан обзор письменного наследия Варфоломея Болонского, Петра Арагонского, Ованеса Цорцореци, Ованеса Кырнеци и других деятелей униторского движения. Здесь мы будем говорить о философских воззрениях тех ученых, которые играли ведущую роль в научных центрах Кырнайского и Цорцорского монастырей. Среди них наиболее важным является философское наследие Вар­фоломея Болонского.

Варфоломей Болонский своими философскими воз­зрениями предстает перед нами как мыслитель, придер­живающийся принципов и учений поздней или зрелой схоластики, как последователь одного из ведущих направлений философско-теологической мысли католического Запада – томизма. Об этом свидетельствуют как многократные упоминания в трудах Варфоломея имени основоположника этого течения схоластики – Фомы Аквинского, восхваления в его адрес и частые ссылки на его авторитет, так и сами взгляды Варфоломея, характеризующие его как верного адепта томизма. По всей вероятности, как один из многочисленных учеников Фомы Аквинского, в молодые годы он был очевидцем и, возможно, участником бурных споров с аверроистами, которых, он продолжает опровергать в своих сочинениях, написанных в Армении. Варфоломей обладает недюжин­ной эрудицией, из первых рук знает учения европейских теологов-схоластов, а также воззрения наиболее круп­ных античных философов, мнения которых в нужное время он приводит для большей убедительности, часто ссылается или опровергает средневековых мыслите­лей – мусульманских и христианских. Как доминиканец и томист он, как и следовало ожидать, опирается на философию своего учителя, Ф. Аквинского, и взятого им на вооружение, приспособленного к католической орто­доксии Аристотеля. Августинианско-платоновская тра­диция, развиваемая соперниками доминиканцев – фран­цисканцами, подвергается Варфоломеем критике. Такое же критическое отношение он проявляет к учению Ибн Рушда и воззрениям его последователей из католиче­ского лагеря – латинским аверроистам. Во всех его про­изведениях ярко отразились ожесточенные философские споры, не утихавшие в это же самое время в Западное Европе между томистами и скотистами, томистами и аверроистами, между сторонниками теологического-рационализма, с одной стороны, иррациональной теоло­гии и мистицизма – с другой. Отражая эти споры, Вар­фоломей выступает с защитой позиций томистов, уже пользующихся официальной поддержкой католической церкви, которая именно в это время, в 1323 году, при­числила их духовного учителя Фому Аквинского к лику святых. Варфоломей при частых упоминаниях его имени называет его не иначе как «святой Фома», тогда как Ованес Цорцореци в памятной записи своего перевода «Комментариев к Сентенциям Петра Ломбардского» Фомы Аквинского, выполненного в 1321 году, еще весьма сдержанно упоминает автора, «ученого монаха по имени фра Фома»[[31]](#footnote-32).

Остановимся на основных проблемах, характеризу­ющих философские воззрения Варфоломея, – на теоло­гической проблеме, теснейшим образом связанной с его онтологией, и на проблеме универсалий, дающей воз­можность для сопоставления и сравнительного анализа воззрений представителей Гладзоро-Татевской школы.

Теологическая проблема, которая широко обсужда­лась в западноевропейской схоластике еще на ее ран­ней стадии, в пору зрелой схоластики, при наличии тя­готеющей к материализму аверроистской линии, в като­лических странах приобрела особо заостренную форму во второй половине XIII века, получив приемлемое для католической ортодоксии решение в учениях Альберта Великого и его ученика Фомы Аквинского. Варфоломей придерживается креационистских воззрений своего учи­теля, представляющего бога как необходимую первопричину мира, бесконечное и вневременное духовное сущее, творящее все мироздание, природу и человека. Свои взгляды о высшей божественной сущности Варфо­ломей излагает при рассмотрении одного из аспектов теологической проблемы – вопроса о сотворении мира из ничего. С присущей схоласту обстоятельностью и четкостью он приводит мнения тех философов, с кем не согласен, излагает свои возражения, а затем утверж­дает свое воззрение, как единственно правильное и не­опровержимое. Так, в своем «Толковании Шестоднева», где этот вопрос подвергается разностороннему рассмо­трению, он поочередно приводит мнения Платона, стои­ков, Аристотеля, Авиценны, Аверроэса, Бонавентуры и других философов о том, что значит «творить», каково подлинное значение слова «творчество» и каким обра­зом оно осуществляется.

Точка зрения Варфоломея по этому вопросу выте­кает из учения Фомы, согласно которому бог – это не ограниченный ничем абсолютный дух, творящий мир из ничего. Исходя из этого, Варфоломей отвергает «заблуждение Платона, который выдвинул три безначаль­ных, т. е. несотворенных первоначала – бога, идею и материю, ибо он сказал, что бог не из ничего, а из ма­терии согласно идее сотворил мир вечным, откуда сле­дует, что Платон считает бога не творцом, а мастером и ремесленником, ибо творцом является тот, кто созда­ет (нечто) из ничего, а ремесленником и мастером – тот, кто образует что-то из (наличной) материи»[[32]](#footnote-33). Нетрудно заметить, что Варфоломей с креационистских позиций критикует Платона в данном вопросе, усматривая в его взгляде крен в сторону дуализма, ибо признание мате­рии вечным первоначалом, наряду с богом и идеей, принижало бога как творца, пользующегося для сотворения мира существующим, как и он, вечным матери­альным субстратом.

Придерживаясь, как и Фома Аквинский, теологи­ческого рационализма, берущего на вооружение эмпи­рический рационализм Аристотеля для доказательства божественного бытия, Варфоломей, тем не менее, счита­ет нужным отвергнуть «заблуждение Аристотеля и дру­гих философов, которые считают мир не имеющим на­чала и вечным»[[33]](#footnote-34). Варфоломей отвергает эту точку зре­ния и противопоставляет ей положение библии о том, что мир является творением божества, созданным им во времени. До акта творения мира не было и поэтому мир не может быть, безначальным и вечным. Причем бог, согласно Варфоломею, при сотворении мира не нуждался в каких-либо посредниках. В этом заключа­лось «заблуждение Авиценны и многих других (философов), которые считали, что бог создал все сущее с помощью духовных созданий, то есть ангелов»[[34]](#footnote-35). При­знание этого также умалило бы божье могущество, без каких-либо посредников и помощников создавшего мир. Никакие ангелы не способны, подобно богу, создать нечто из ничего, ибо для этого нужно было бы в пер­вую очередь сотворить материю. «Отсюда следует, что творить может только бог, и он не может дать какому-либо творению возможность творить. И это не от сла­бости творящей силы бога, ибо он всемогущ, а из-за слабости творения, так как творения ограничены и ко­нечны, и поэтому они не могут обладать мощью сози­дания, которая безгранична и бесконечна»[[35]](#footnote-36).

Однако при рассмотрении данного вопроса Варфо­ломея не столько беспокоят точки зрения других теоло­гов-идеалистов, сколько материалистические исходные позиции античных и средневековых мыслителей. Наи­большее внимание он уделяет утверждению «древних философов» о том, что «из ничего нельзя создать что-то» или «из ничего не может возникнуть ничего». Дан­ное материалистическое положение подвергается Вар­фоломеем особенно резкой критике, ибо оно подрывает его исходные теологические, креационистские установ­ки. «Древние языческие (внешние) философы, – говорит Варфоломей, – полностью отвергли сотворение и сочли его невозможным, ибо Аристотель отмечает в первой книге «Физики», что все древние философы утвержда­ли, что из ничего не может ничего возникнуть, откуда следует, что творить, то есть из ничего создавать нечто, по их мнению, невозможно»[[36]](#footnote-37).

Для того, чтобы опровергнуть мнения древних и подвести какое-то рациональное основание под свое-опровержение, Варфоломей выдвигает взгляд о двух видах возникновения, которые, с его точки зрения, не были известны древним философам. «Одно – это воз­никновение от частного сущего, как, например, вот этот огонь рождается от какой-то другой частной причины, и какой-нибудь человек рождается от какой-то другой частной причины»[[37]](#footnote-38). Этот закон возникновения действу­ет в природе, в мире конкретных вещей, который древ­ние мыслители-материалисты возвели во всеобщий за­кон. Им, согласно Варфоломею, было недоступно пони­мание другого вида возникновения, согласно которому «общее сущее возникает от другой общей причины»[[38]](#footnote-39).

Возникновения от частной и общей причин имеют и сходства, и отличия. Их сходство заключается в том, что при возникновении оба они рождаются из чего-то другого, «как, например, огонь рождается из не-огня, ибо огонь рождается из воздуха, который не есть огонь, ...так и общее сущее, когда оно рождается, необходимо, чтобы оно возникало из не-сущего»[[39]](#footnote-40). Однако существен­ная разница между этими двумя видами заключается в том, что частное при своем возникновении из другого не обязательно рождается из ничего, «ибо когда при­рода порождает человека от не-человека и огонь от не­-огня, не необходимо, чтобы это возникновение было из ничего, так как то, что есть не-человек, не обязательно должно быть не-сущим, ибо может быть семенем... Ког­да же рождается общее сущее из не-сущего, необходимо, чтобы это было из не-сущего, ибо вне сущего нет ниче­го, и это есть сотворение»[[40]](#footnote-41).

Материалистическому положению античных фило­софов, под которыми Варфоломей, по всей вероятности, подразумевает Фалеса, Анаксимандра, Демокрита,, Ана­ксагора, о том, что «все возникшее возникает из каких-либо телесных вещей, и из ничего ничто не рождается», он противопоставляет теолого-идеалистический прин­цип – «возникновение общего сущего от общей причины, то есть когда бог, который есть общая причина, создает все сущее из не-сущего, то есть вообще все сущее из ничего»[[41]](#footnote-42). Исходя из этого, Варфоломей с целью еще более убедительного доказательства бытия божия ут­верждает, что мир, как следствие этой общей причи­ны – бога, вытекает с необходимостью из совершенной природы творца.

Вслед за Фомой Аквинским, признавая недостаточ­ность и уязвимость онтологического доказательства божественного бытия, выдвинутого Дисельмом Кентерберийским, Варфоломей защищает принцип теологическо­го детерминизма, согласно которому совершенная при­рода, как причина существования несовершенных су­щих, обусловливает их возникновение и существование с непреложной необходимостью связи следствия и причины, связанных неразрывной цепью отношения совершенного и несовершенного. Именно поэтому, говорит Варфоломей, «сотворение не только возможно, но и яв­ляется необходимостью, и это потому, что все то, что несовершенно по отношению к другому роду, необходи­мо, чтобы возникало от другой вещи, в которой приро­да того рода выступает совершенной, как, например, этой вот несовершенной теплоте с необходимостью сле­дует возникать из теплоты огня, которая является совершенной, и любой разновидности света – возникать от солнечного света, который является совершенным»[[42]](#footnote-43).

Отсюда делается важный для всей концепции вы­вод: «Все существующее имеет какое-нибудь несовер­шенство и один лишь бог обладает сущностью совер­шенной, ибо бог есть субстанция в своей сущности, следовательно, необходимо, чтобы все возникало из бо­га, и все, что имеется у чего-то, необходимо, чтобы име­лось от бога. И это есть сотворение. Следовательно, необ­ходимо, чтобы все сущее возникло благодаря творчеству (божественного) первоначала»[[43]](#footnote-44). Таким образом, толь­ко бог является субстанцией, только эта божественная субстанция может творить нечто и ее творчество явля­ется необходимостью. Мир как следствие творчества божественного совершенного первоначала возникает благодаря творческому акту бога непосредственно, без предварительной подготовки, без необходимости какого-либо материального субстрата или помощников-творцов.

Варфоломей отвергает точку зрения Авиценны, со­гласно которой бог творит мир не сам непосредственно, а через создаваемых им сначала ангелов, которые на­деляются творческой силой и выступают «причиной творительной» для всего существующего. «Таково мне­ние Али ибн Сины, который утверждал, что бог непо­средственно создал первого ангела, а тот с помощью божьей создал второго ангела, а этот – третьего и так далее. Но это является ложью, ибо, например, когда какой-либо мастер изготовляет какое-нибудь изделие с помощью инструмента, инструмент в этом случае ис­полняет что-то, обрабатывая материю, а мастер испол­няет свою работу, придавая материи какую-нибудь форму, как, например, когда плотник с помощью топора обрабатывает дерево, ибо если инструмент ничего не делал, напрасно было бы его применять. Однако сотво­рение не имеет какой-либо материи, ибо творит из ни­чего. Именно поэтому никакое создание не может быть творительной причиной другого создания, так как при сотворении нет какой-либо материи, которую можно было бы обработать, и здесь излишне было бы приме­нение инструмента. И отсюда следует, что только бог может творить»[[44]](#footnote-45).

Таким образом, согласно Варфоломею, вечная бо­жественная сущность создала мир из ничего, сотворив при этом и саму материю и придав ей форму вещей и существ. Сравнение божественного творчества с чело­веческой трудовой деятельностью показывает, что творчество человека имеет временный характер и оно заключается в придании желаемой формы имеющемуся в наличии материалу. Человек создает что-то не из ни­чего, а из созданной богом материи. Но и в этом случае он не является «творительной причиной» для какой-ли­бо вещи, так как творить в подлинном смысле – значит создавать нечто из ничего, создавать и материальный субстрат вещи, и ее форму. Создателем не может быть и ангел, который сам является творением бога. Ничто не может быть равным богу ни в чем, ибо только он есть единственная вечная и творящая субстанция, а все остальное есть продукт его творчества, создано во времени. Варфоломей при этом допускает, что бог мог создать мир вечным. «Но если бы бог пожелал сотво­рить мир вечным, тогда мир был бы таким же вечным, как и бог, однако имеющим причину своего существова­ния от бога, и бог не был бы существующим прежде мира во времени, а лишь по достоинству своей сущно­сти. Отсюда ясно, что бог при желании мог бы создать мир вечным, однако он не пожелал этого, ибо более подобало сотворить мир во времени, чем (создать его) вечным, ибо мир создан был в доказательство славы и способности бога создавать мир во времени, чем если бы (он был создан) вечным, ибо если мир был бы создан вечным, кое-кто мог поверить, что бог нуждался в мире и ради собственной нужды создал мир, и тогда божест­венная слава не проявилась бы надлежащим образом.

Однако, поскольку мир создан во времени, а бог вечен, постольку становится ясным, что мир нуждается в боге, а не бог в мире, ибо бог и до мира был так же совершенен, как и после сотворения мира. Следовательно, ясно, что бог мог сотворить мир вечным»[[45]](#footnote-46).

Данное положение, имеющее непосредственное отношение к главнейшему вопросу средневековой теологии и философии, мы не случайно привели полностью. Здесь поднимаются и решаются различные аспекты того ожесточенного спора, который в XIII – XIV веках шел между различными течениями западноевропейской схоластики, между томистами, скотистами и аверроистами, между идеалистическими и материалистическими тенденциями средневековой философской мысли. Вопреки желанию церкви основной вопрос философии в его теологическом обрамлении был поставлен в опасно открытой форме: «Создан ли мир богом, или он существует от века?» Для Варфоломея ответ на этот роковой вопрос решен философией Фомы Аквинского и ортодоксальной католической теологией, в дни самого Варфоломея, как и за полвека до него, при жизни Ф. Аквинского ведущей ожесточенную борьбу против аверроистов, подвергавших сомнению религиозные догмы и склонявшихся к материалистическому решению важнейших проблем современной им философии. Антиаверроистская направленность решений главных вопросов философии и теологии ясно проступает во всех рассуждениях и заключениях Варфоломея. Сотворение мира он представляет точно по Аквинату и противопоставляет опровергаемому и им Ибн Рушду. Творец, согласно Варфоломею, вечен и неизменен, и его воля не нуждается в обновлении при создании чего-либо нового. «От вечной воли бога, – говорит он, – может возникнуть что-либо новое без изменения божественной воли. В этом вопросе проявляется заблуждение философа и еретика Аверроэса, который сказал, что мир не мог возникнуть как нечто новое во времени, ибо от вечной воли бога не могло родиться новое деяние без обновления и изменения божественной воли, и поэтому он сказал, что мир совечен (богу). Но это ложь и противоречит словам Моисея, который говорит: «В начале бог создал небо и землю»[[46]](#footnote-47).

Выдвинутая Ибн Рушдом концепция о совечности мира богу, не будучи атеистичной, тем не менее, ставила под сомнение один из основных атрибутов божества, его творящую природу, и наряду с богом провозглашала вечность мира, существующего независимо от него и наравне с ним. Данное положение подрывало основы не только теологии, как христианской, так и мусульманской, но и религии вообще, открывая в условиях средневековья дорогу научному, материалистическому осмыслению бытия. Именно против этого положения ополчились теологи-схоласты в мусульманском и христианском мире. Во главе атаки среди ортодоксальных католических идеологов, развернувших борьбу против аверроистов, стоял учитель Варфоломея Фома Аквинский. Со всей непримиримостью ортодокса Фома выступил против концепции совечности материи богу, отстояв важнейший для католической теологии принцип вторичности и сотворенности мира.

Варфоломей опирается на своего учителя, обосновывая вечность, неизменность божественной сущности и ее неотъемлемую творящую функцию. «Первым доказательством этого, – говорит Варфоломей, – является доказательство святого Фомы (Аквинского), который утверждает, что (при сотворении) дух святой носился над водами подобно тому, как воля ремесленников витает над материей, из которой они хотят что-то сделать. Так дух святой носился над водами, то есть над первоматерией, из которой он создавал что-то, творя ее и придавая ей форму»[[47]](#footnote-48). Таким образом, бог создает и самую материю и придает ей форму. Этим он отличается от человека-творца, мастера и ремесленника, придающего имеющейся в его распоряжении готовой материи лишь желаемую форму.

Примечательно, что представители Гладзоро-Татевской школы, боровшиеся с идеологической экспансией католических проповедников, в частности, против Варфоломея и его последователей, в данном вопросе придерживаются тех же взглядов, что и их идейные враги. Сравнение аналогичных положений Иоанн. Воротнеци, Григора Татеваци и Маттеоса Джугаеци с фомистской концепцией Варфоломея говорит о большом сходстве, а подчас и совпадении взглядов идейных противников. Так, Иоанн Воротнеци в своем трактате «Об элементах» («Сочинение, составленное из высказываний философов»), рассматривая вопрос о сотворении мира, приводит почти ту же аргументацию, что и Варфоломей, доказывая, что в отличие от природы и человека-мастера в подлинном смысле творить может лишь бог, так как он творит из ничего, сам создавая и первоматерию. «Божественное могущество, – говорит Воротнеци, – превосходя искусство и природу, чудотворит своей чудесной силой, ибо оно дает созданию не только случайную форму, как ремесленник, или же существенный вид, как природа, а творит и материю, ибо оно не нуждается ни в какой основе, подобно искусству и природе, а само создает основу и придает ей случайную форму и существенный вид. Именно это и есть «создавать», то есть творить нечто из ничего»[[48]](#footnote-49). Иоанну Воротнеци также известно положение Ибн Рушда о «совечности» материи богу, которое он, как и Варфоломей, отвергает. «А некоторые говорят, что (основой мироздания является) атом, то есть материя, которая яко­бы совечна божеству»[[49]](#footnote-50). Данное положение, наряду с другими материалистическими утверждениями, признающими несотворенность и вечность материальной субстанции, Воротнеци называет «еретическим вздором». Такое же решение вопроса о соотношении бога и материи дает ученик Воротнеци, видный представитель Татевской школы Григор Татеваци, который, объясняя положение о сотворении мира из ничего, выдвигает свою теорию о двух родах «не-сущего». Он стремится согласовать теологический тезис о том, что «бог есть начало всего сущего»[[50]](#footnote-51), с положением античной философии – «из ничего никогда не может возникнуть нечто»[[51]](#footnote-52). Согласно Татеваци, «имеются два рода не-сущего, то есть ничего. Одно не-сущее всегда есть ничто, ибо оно ни в возможности, ни в действительности не обладает существованием. Из этого ничто ничего не возникает. Но есть еще и другое не-сущее, которое хотя и в действительности не существует, однако в потенции обладает существованием. И из такого ничто возникло все сущее»[[52]](#footnote-53). Мироздание было сотворено из этого «другого не-сущего», потенциально содержащегося в мысли бога. До своего возникновения оно принадлежало к категории: «не-сущего», не имело своего телесного, материального воплощения в вещах. Переход из потенциального состояния в божественной мысли в актуальное состояние в природе и есть сотворение мира богом, не противоречащее, согласно Татеваци, положению античных философов о том, что «из ничего никогда не может возникнуть нечто». В этом решении теологической и онтологической проблемы заключено и отрицание учения о «совечности» мира богу, о котором прямо говорят Варфоломей и Иоанн Воротнеци, полемизируя с Ибн Рушдом и аверроистами.

Как видим, в решении основного вопроса философии в его теологическом обрамлении Иоанн Воротнеци и Григор Татеваци не расходятся с Варфоломеем Болонским. Более того, в их рассуждениях и ответах на кардинальные положения имеются многие совпадения к параллели, свидетельствующие о близком знакомстве армянских мыслителей с философскими взглядами католического ученого, последователя учения Фомы Аквинского. Здесь следует, кроме непосредственной связи между трудами представителей Гладзоро-Татевскои школы и современных им католических проповедников, отметить те общие корни, которые сделали возможным идейный контакт в области философии, несмотря на конфессиональные расхождения и церковно-догматическую борьбу между ними. Мы имеем в виду, в первую очередь, Св. Писание и философию Аристотеля, которая имела в Армении широкое распространение с давних времен, а в Западной Европе, в частности, в XIII – XIV веках, была поставлена на службу обоснованию католицизма усилиями таких незаурядных ученых теологов и философов, как Альберт Великий и Фома Аквинский. Ортодоксальные философско-теологические учения этих двух мыслителей, поддерживаемые и распространяемые католической церковью, рассматривались современниками как торжество аристотелизма. Однако это был аристотелизм, целиком приспособленный к католическому вероучению, выхолощенный, омертвленный, без тех опасных материалистических и диалектических граней, которые присущи философии Аристотеля. В приспособлении учения Стагирита к церковно-догматическим, конфессиональным нуждам не уступали своим католическим оппонентам и представители поздней армянской схоластики. В кардинальных вопросах мировоззренческого характера их взгляды обнаруживали как показывают дошедшие до нас тексты, поразительное сходство и единодушие.

Аристотелевскую идею о первом двигателе средневековые философы-богословы целиком трансформировали в креационистское теологическое учение. Варфоломей, Петр Арагонский и другие католические проповедники, как и представители Татевской школы, провозглашая божественное начало единственной субстанцией, объявляют его началом всякого движения. Божественное само неподвижно и неизменно. Вот что говорит по этому поводу Варфоломей: «Первоначало движения по необходимости должно быть неподвижным, как бог, который и есть первоначало движения и который абсолютно неподвижен. Следовательно, необходимо, чтобы те, которые (по своей природе) более неподвижны, были бы и в наибольшей степени двигателями, чем другие. А небесные тела наиболее близки к неподвижности первоначала, то есть бога, чем тела, расположенные ниже, ибо небесные тела получают (от первого двигателя) лишь одну-единственную форму движения, то есть перемещение (в пространстве»)[[53]](#footnote-54). Это же положение о боге-перводвигателе или «конечной причине», по воле которого, повинуясь его приказам, ангелы постоянно движут небесами, развивает Иоанн Воротнеци[[54]](#footnote-55).

Варфоломей, как и другие томисты, взяли себе на вооружение тезис Аристотеля об активной форме и пассивной материи, придав этому положению также средневековую теологическую окраску. Душа, духовное нематериальное начало выступает у них как активная, актуальная действительность, тогда как материя, тело представляется как пассивное, инертное, косное начало, существующее лишь как возможность. Переход материи из возможности в действительность происходит лишь при соединении с активной формой или тела с душой. «Материя, – говорит Варфоломей, – сама по себе есть чистая и полнейшая возможность, а форма есть действительность, ибо все, что существует как действительность, действительно через форму, как, например, человек не является в действительности человеком, если не обладает формой человека»[[55]](#footnote-56).

После того, как в европейской философии получила распространение теория Ибн Рушда «о двойственности истины», христианские и мусульманские мыслители средневековья начали уделять особое внимание вопросу о соотношении веры и знания, религии и науки, теологии и философии. Главный оппонент латинских аверроистов Фома Аквинский, давший опровержение теории Ибн Рушда и провозгласивший тезис о том, что философия является «служанкой богословия», тем не менее, отдал определенную дань Ибн Рушду, приняв в своем учении положение об истинах разумных и сверхразумных, об объектах науки и веры, существующих независимо друг от друга. Отдавая предпочтение сверхразумным истинам, недоступным человеческому знанию, он, однако, отгородил область знания от веры, но, исходя из принципов теологического рационализма, счел допустимым и необходимым использование научно-философских аргументов для обоснования и доказательства бытия божия.

Тем же путем идет и Варфоломей, разделяющий познание на «мирское» и «божественное». В своем «Шестодневе» он уделяет этому вопросу ряд страниц, разъясняя читателям положение томизма о том, что «существует два рода науки. Первая – это мирская наука, а вторая, – божественная. Однако мирская наука не делает человека дивным, а лишь глупым»[[56]](#footnote-57). И затем Варфоломей посвящает ряд страниц восхвалению «божественной науки», дающей якобы блаженство, «спасение» и настоящую мудрость[[57]](#footnote-58).

Несмотря на то, что, как ученый, Варфоломей проявляет серьезный подход к вопросам научного познания, к изучению природы и сугубо философской проблематике, он, тем не менее, принижает науку в угоду вере. В этом отношении весьма характерен следующий пассаж из его «Книги проповедей», важный для понимания методологии и самого Варфоломея, а также его идейных предшественников и последователей-единомышленников. «Знание исповедания, – говорит Варфоломей, – выше любой науки. И более всего необходимо, чтобы учителя и духовники достоверно знали науку исповедания, дабы научить ей и других, так как эта наука без другой науки дает спасение, тогда как другие науки без этой дают не пользу, а вред. Какая польза от того, что ты знаешь врачебную науку Гиппократа и Галена, логические сочинения Аристотеля, астрономию Птолемея и другие книги мудрецов, и не умеешь читать книгу совести и отметать книгу смертных грехов покаянием и исповедью? В судный день не спросит тебя боже о науке философов, а спросит по книге совести и науке исповедания. Поэтому и Бернард (Клервоский) говорит, что лучше тебе знать и познать себя самого и уметь прочесть в книге совести о своих грехах, чем знать движение звезд, основания земли, свойства трав и деревьев, природу человека и все другие науки о вещах небесных, земных и подземных»[[58]](#footnote-59).

Как видим, признавая два рода знания или науки – мирской и божественной, – Варфоломей отдает первенство и превосходство вере, теологии, принижая «мирскую» науку, которая без «божественной» науки вредит человеку, ведет к глупости, а не к мудрости. В этой оценке Варфоломея скрыт и явный страх перед возможностью критики или сомнения в отношении объектов веры, «божественных истин». Теолог и ортодоксальный католик в Варфоломее берет верх над философом и ученым, несмотря на всю его просвещенность и серьезный подход к принижаемой им же «мирской науке».

Примерно такое же решение вопроса о соотношении науки и веры дает и один из главных оппонентов Варфоломея Иоанн Воротнеци. В трактате «Об элементах», касаясь данной проблемы и сопоставляя различные, принятые церковью, виды знания, единственно непогрешимым и всегда истинным он считает «боговдохновенное писание», а человеческое знание – ограниченным и ошибочным. «Писание и слово боговдохновенное, – говорит Воротнеци, – пребывают неугасимыми, тогда как знания ученых угасаемы и погрешимы»[[59]](#footnote-60). Даже воззрения святых отцов церкви, таких, как Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский, Григорий Богослов, если в них кроме божественного примешано что-либо человеческое, Воротнеци объявляет ложными и заключает: «Таким образом, нам необходимо выбирать, и то, что идет по предначертанным Священным Писанием путям, принимать, а то, что остается вне предначертаний Священного Писания, отвергать, будь даже говорящий кто-либо из великих, ибо, как говорит Аристотель, человек мне люб и истина любима, но из двух возлюбленных особенно любима истина»[[60]](#footnote-61).

Григор Татеваци подходит к проблеме соотношения веры и знания несколько иначе, хотя в принципе его решение не отличается от решений Варфоломея и Воротнеци. У Григора Татеваци заметно, наряду с признанием двух родов знания – земного и божественного, стремление к их разграничению и признанию их автономности. Его «естественное познание», направленное на постижение окружающего человека реального мира, и «благодатное познание», занимающееся познанием сверхъестественного «божественного бытия», существуют параллельно, не вмешиваясь в дела друг друга. «Божественные сущности непостижимы для знания, – говорит Татеваци, – они узнаются посредством веры»[[61]](#footnote-62). Разграничением областей веры и знания Григор Татеваци склоняется к теории «двойственности истины», однако не переходит полностью на позиции философов, последовательно придерживающихся этого учения. Если вера не может быть применена в области познания природы, то «естественное знание» в определенных пределах может быть поставлено на службу постижению сверхъестественных истин. Слепая вера ведет к заблуждениям и лжи, и поэтому ее нужно подкреплять естественным знанием. «Благодатная мудрость, – говорит Татеваци, – есть свет веры, просвещаемой светом нашего естественного познания»[[62]](#footnote-63). Однако Татеваци не допускает вмешательства знания в дела веры, оно лишь используется для подкрепления богословских истин. Теологический рационализм, то есть разумное обоснование бытия божия, богословских истин, использование достижений логики, гносеологии, естественнонаучного познания для еще большей убедительности религиозных догм, характерны как для воззрений Григора Татеваци, так и его учителя Иоанна Воротнеци и их идейного противника из католического лагеря Варфоломея Болонского.

Общность во взглядах трех упомянутых мыслителей наблюдается не только при рассмотрении ими вопросов соотношения веры и знания, теологии и философии, религии и науки, но и еще больше в вопросах гносеологии и психологии. В этом отношении Варфоломей выступает в армянской средневековой философской литературе проводником интересных и ценных с научной точки зрения положений, развиваемых и распространяемых учениками Фомы Аквинского. Они, как и их учитель, в целом ряде кардинальных вопросов теории познания и учения о душе стояли на передовых для своего времени позициях, возрождая многие положения античной философии, в особенности, из гносеологии и психологии Аристотеля.

Варфоломеи Болонский, обращаясь к рассмотрению вопроса о природе души, вслед за Фомой Аквинским, говоря о божественном происхождении души, утверждает положение о необходимости ее соединения с телом, об их взаимодействии, без которого невозможно проявление разума и деятельность органов ощущения. Вот что пишет Варфоломей в своем «Толковании «Шестоднева»: «Святой Фома (Аквинат) и все новые учителя говорят, что ...соединение души и тела имеет место не для тела, а для души, "так как не форма существует для материи, а материя существует для формы, и поэтому тело соединяется с душой, ибо душа нуждается в теле, как ремесленник нуждается в инструментах для изготовления своего изделия»[[63]](#footnote-64). Интересно, что это же положение о зависимости души от тела мы встречаем почти в тех же выражениях у Григора Татеваци[[64]](#footnote-65).

Варфоломей, как и Григор Татеваци, с самого начала, говоря о природе души, о ее трех формах проявления – растительной, животной и разумной, со всей отчетливостью подчеркивает роль телесного начала и ощущений в познавательной деятельности разума и тем самым укрепляет фундамент своего сенсуализма, имеющего материалистическую направленность. Варфоломей, продолжая свою мысль, пишет: «Однако по-своему нуждаются в теле растительная и животная душа и по-своему – разумная, ибо растительные и животные души не могут никоим образом действовать без телесных инструментов, как например, не могут видеть без глаз, слышать без ушей, обонять без носа и т. д. Эти души к тому же не могут оставаться без тела, так как при распаде тела распадаются и эти души, ибо они не совершенны»[[65]](#footnote-66).

Поскольку разумная душа качественно отличается от других ее форм, постольку и ее зависимость от тела иная, она опосредована и многоступенчата. «Разумная душа, – продолжает Варфоломей, – предназначена для дела духовного, то есть познания и волеизъявления, которые она проявляет не с помощью телесных орудий, ибо способность воления и познания не имеют телесных орудий, как способность зрения и слуха, ибо эта способность духовная. Однако тело выступает помощником познания, так как, согласно Аристотелю, человек не может ничего познать, покуда пребывает в этой жизни, без копий телесных вещей, которые с помощью пяти ощущений он принимает в себя и удерживает в воображении. И все что познает разумная душа, необходимо, чтобы она сперва увидела бы в воображении, как в зеркале, и если нет этого, она ничего не может познать. По этой причине разумная душа нуждается в теле для познания иначе, чем душа растительная и животная, так как при распаде тела разумная душа не уничтожается»[[66]](#footnote-67).

Варфоломей здесь предельно сжато, но довольно исчерпывающе раскрыл суть своей гносеологии. Она в основных чертах воспроизводит учение о познании Фомы Аквинского. Здесь выделена специфическая особенность разумной души, познающей мир с помощью ощущений, которые не непосредственно, а через бестелесные копии вещей, «специи», доставляют разуму необходимые сведения об окружающем человека реальном мире, подчеркнута роль тела и ощущений, без которых разум не в состоянии что-либо познать, но в то же время, во избежание всяких недоразумений, акцентировано принципиальное отличие разумной души, бессмертной по своей природе, от других форм – растительной и животной. Вегетативно-животная душа смертна.

Во взглядах Варфоломея, придерживающегося в учении о душе основных положений Фомы Аквинского и Альберта Великого, в то же время слышны отголоски аверроизма. Правда, в основном Варфоломей не приемлет тезис Ибн Рушда о единстве человеческого интеллекта, отвергает его монопсихизм и положение о смертности индивидуальной разумной души. Однако Варфоломей вполне спокойно, без полемики, как будто его утверждение согласуется с положениями правоверной католической философии, проводит резкую грань между вегетативно-животной и разумной душой, тогда как его идейные предшественники по доминиканскому орде­ну Фома и Альберт вели бурную полемику по этому во­просу с аверроистами, в частности с Сигером Брабантским[[67]](#footnote-68). Согласно учению Фомы, «животная и раститель­ная душа» субстанциально не отличаются от разумной души. Они отличаются друг от друга лишь по своим «способностям»[[68]](#footnote-69). Питательная, вегетативная, чувствен­ная и интеллектуальная способности являются неотде­лимыми свойствами единой души. Варфоломей же отступает от принципа единства и неделимости души как субстанции, выделяя вегетативно-животную душу как не субстанциальную, рождающуюся и умирающую вместе с телом каждого индивидуума. Здесь можно за­метить явное влияние воззрений латинских аверроистов, которым вольно или невольно отдает определенную дань ученик их главного идейного врага Ф.Аквинского.

Большой интерес представляет в связи с природой разумной души воззрение Варфоломея об источнике че­ловеческого знания, о роли ощущений в познании мира и его отношение к теории анамнеза Платона, которую Варфоломей вслед за Фомой отвергает. Он прекрасно осведомлен о споре между Платоном и Аристотелем вокруг учения о «врожденных идеях», четко излагает суть этого спора, а затем, становясь на сторону Аристо­теля, излагает свою точку зрения. «Относительно ра­зумной души, – пишет Варфоломей, – имеется противо­борство между Платоном и Аристотелем, ибо Платон говорит, что душа в начале своего рождения имела от бога совершенное знание, как и у ангелов, но затем при вхождении и соединении с телом произошла утрата (забвение) знания, а человек пятью ощущениями, уси­лиями и образованием приобрел не новое знание, а вновь вспомнил то знание, которое имел с самого на­чала»[[69]](#footnote-70).

Теорию анамнеза Варфоломей отвергает и высту­пает с резкой критикой Платона: «Это платоновское воззрение, – говорит Варфоломей, – в корне ошибочное, ибо если душа обладает совершенной формой, как ан­гелы, и имеет совершенное знание с момента своего рождения, тогда наказанием для нее будет соединение с телом, так как из-за этого она утрачивает свое знание, и поэтому ей необходимо бежать от тела, что является ложью»[[70]](#footnote-71). Далее он излагает точку зрения Аристотеля, которую полностью разделяет: «Однако иначе сказал Аристотель и предельно истинно, ибо он сказал, что душа сама по себе несовершенна и не имеет совершен­ной формы, а является формой тела, и поэтому, когда рождается, бывает как неисписанная и чистая доска, на которой ничего не начертано – ни знание, ни доброде­тель»[[71]](#footnote-72). К этому же важному положению Варфоломей возвращается еще раз: «Наша душа, – говорит он, – при своем рождении бывает подобна, согласно третьей: книге Аристотеля «О душе», дощечке для письма, на которой еще ничего не начертано»[[72]](#footnote-73). Со всей категорич­ностью отвергнув платоновское учение о «врожденных, идеях», которыми якобы бог наделяет душу при ее соз­дании и, согласно которому, все познание сводится к «вспоминанию» заведомо знаемого, Варфоломей защи­щает теорию Аристотеля и развивает сенсуалистические тенденции его психологии и гносеологии.

Раз душа при своем рождении чиста как неиспи­санная доска и не имеет никаких предварительно дан­ных ей до начала жизни, то есть до соединения с телом знаний и нравственных норм, то ясно, что принципиаль­ное значение для познания мира и приобретения добро­детелей получают органы ощущения и тело в целом, ибо только через них разумная душа может войти в контакт с окружающим человека реальным миром ве­щей и явлений. «Благодаря ощущениям, – говорит Вар­фоломей, – человек получает подобия всех вещей, с по­мощью которых и приобретает знание»[[73]](#footnote-74). Данное положение является исходным в гносеологических воззрени­ях Варфоломея, и поэтому неудивительно, что он еще и еще раз возвращается к нему, добавляя все новые и новые существенные подробности. Так, в другом месте того же труда он пишет: «Разумная душа, когда возни­кает, подобна чистой и светлой доске, на которой нет никакого рисунка, и бывает абсолютной невеждой, однако пятью органами чувств, трудом и воспитанием постигает науки, и восприятием того, что причинено, как в зеркале, познает его причину»[[74]](#footnote-75).

Как мы видели выше, связь между разумом и ощу­щениями хотя и опосредована, многоступенчата, но, тем не менее, неразрывна. Без органов чувств разум слеп, он не смог бы никаким другим путем заполнить свою пер­возданную чистоту и избавиться от полнейшего незна­ния, если бы не получил необходимых сведений о внеш­нем мире через ощущения. Состояние последних, их здоровье, правильное функционирование также явля­ются немаловажным фактором для процесса познания. Варфоломей сравнивает органы чувств человека и животных и отмечает важность того обстоятельства, что у человека более тонкие и нежные ощущения, что существенно для функционирования разума. «У чело­века, – говорит он, – органы чувств добротнее и тоньше, чем у других животных, а среди людей, у кого тонкие и нежные ощущения, у того лучше и познание»[[75]](#footnote-76). Тем самым Варфоломей еще раз подчеркивает значение ощущений, а затем и чувственной формы Познания для деятельности разумной души, для всей умственной и духовной деятельности человека. Без тела, без органов чувств душа не смогла бы постигнуть сущность вещей, подняться до высот интеллектуальной жизни и проя­вить свое превосходство над миром животных. То же самое касается и нравственной сферы, ибо и моральные качества, добродетели не являются врожденными. Они приобретаются в течение жизни воспитанием, опытом и познанием. Здесь также исходным началом и основой являются ощущения, через которые осуществляется во­спитание и обучение.

Мы не случайно упомянули здесь об опыте. Это вы­ражение принадлежит самому Варфоломею. Его сенсу­ализм включает в себя понятие опыта, опытного, эмпи­рического познания, которым питается и над которым возвышается рациональная ступень процесса познания. Так, говоря о значении ощущений, о том, что через, органы чувств человек приобретает «подобия» вещей для разума, он отмечает, что первый человек – Адам, который был создан сразу взрослым, составлял исклю­чение, он был «умудрен» самим создателем, и ему не пришлось приобретать знание опытом, как это имеет место у всех других людей, «ибо такое знание нуждает­ся в том, чтобы его приобретали опытным путем на протяжении длительного времени»[[76]](#footnote-77).

Развивая свою мысль о значении органов ощущения для деятельности разума, Варфоломей доискивается причин существенного отличия человека и животных. Он ставит вопрос о значении прямоходящей походки человека для функционирования, как самих органов чувств, так и разума, причем основу превосходства че­ловека и его совершенства он видит в его безупречном анатомическом строении и физиологии, преимущества которых служат той основной цели, для которой создан человек, – демонстрировать мудрость и благость все­вышнего, создавшего его по своему образу и подобию. Телеологизм Варфоломея в данном вопросе вполне поня­тен, однако его стремление найти также естественнона­учные основания для объяснения причин превосходства разумного человека над бессловесными божьими тва­рями, несомненно, представляет исключительный инте­рес для средневековья. «Если бы человек, – говорит Варфоломей, – имел опущенное вниз лицо, как у жи­вотных, он не смог бы свободно ощущать своими орга­нами чувств, и поэтому человеку подобает иметь пря­моходящую походку для (получения) внешних ощуще­ний. Вторая причина заключается во внутренних ощу­щениях, которые все исходят из мозга, и поэтому если голова вместе с мозгом была бы опущена вниз к земле, тогда внутренние ощущения не смогли свободно дейст­вовать, как теперь, когда мозг находится выше всех других частей тела. Третья причина в том, что если тело человека было бы опущено горизонтально к земле, тогда он нуждался бы в том, чтобы употреблять руки как передние ноги, а в этом случае утолстившиеся и огрубевшие руки не могли быть пригодны для различ­ного труда, как теперь, когда они утончены и нежны»[[77]](#footnote-78). Как видим, оставив в стороне религиозные пред­ставления, Варфоломей естественнонаучными аргументами пытается объяснить существенную разницу между человеком и животным. Прямоходящая походка дает ему огромные преимущества, дает возможность осво­бодить руки для труда, свободно обозревать окружа­ющий мир и познавать его. Но Варфоломей не останав­ливается на этом. Упомянув о труде, он говорит дальше о том, какое значение имеют предназначенные для тру­довой деятельности, оторвавшиеся от земли руки для функционирования разума, и в связи с этим о роли языка и губ, свободных от функции собирания пищи, для деятельности ума. «Четвертая причина, – говорит он, – в том, что если тело человека было бы опущено вниз и руки служили бы ему вместо передних ног, тог­да он вынужден был бы брать пищу ртом снизу вверх, а в таком случае человеку нужны были бы удлиненные челюсти, твердые и толстые губы и грубый язык, дабы не пораниться от внешних повреждающих вещей, как это известно, на примере других животных. А такое строение рта, губ и языка является полнейшим препят­ствием для речи, которая есть специфическое проявле­ние разума»[[78]](#footnote-79).

В объяснениях и аргументации Варфоломея мы видим попытку средневекового автора понять связь между анатомическим строением человека и деятель­ностью разума. Одна эта попытка дать естественнонауч­ную интерпретацию вопроса о взаимодействии души и тела, зависимости проявлений души от строения тела, говорит о широте воззрений мыслителя и его научном подходе к важной проблеме. Поднимая вопрос о роли прямохождения, Варфоломей, несмотря на метафизическую, антиэволюционистскую постановку вопроса, ибо для него человек с самого начала, раз и навсегда создан таким, каким он есть, высказывает исключитель­но интересные мысли. В его рассуждениях и оценках нельзя не увидеть зерна гениальных догадок. Прямохождение является физической основой его превосходства над животным миром. Оно дает ему возможность иметь свободные руки для того, чтобы трудиться и ру­ками добывать себе пищу и творить, а это в свою очередь освобождает язык и губы для речи, для дея­тельности разума. Здесь в зародышевой форме кроется та же идея, к которой с совершенно иных позиций, на основе целого ряда естественнонаучных достижений пришли приверженцы эволюционной теории, выявив роль прямохождения и труда в процессе превращения живот­ного-человека в человека разумного. Несмотря на сред­невековую ограниченность нашего автора и метафизиче­скую постановку вопроса, его рассуждения и догадки о значении прямоходящей походки в жизни человека представляют большой интерес для истории науки.

В связи с этим считаем необходимым отметить, что представители Гладзоро-Татевской школы, по достоин­ству оценив развитые в сочинениях Варфоломея естест­веннонаучные и философские идеи, приняли на воору­жение многие из высказанных им ценных положений. Так, Григор Татеваци в своей знаменитой «Книге во­прошений» примерно в той же последовательности и почти в тех же формулировках говорит о роли прямо­хождения для разумной деятельности человека. Он так­же придерживается той мысли, что «если человек имел бы опущенную вниз голову и обе руки его покоились на земле, он не смог бы трудиться. И ему нужны были бы удлиненный язык и утолщенные губы для собирания пищи, а тогда язык не смог бы служить разуму как теперь»[[79]](#footnote-80). Эту же мысль повторяет и ученик Григора Татеваци, один из последних деятелей Татевского уни­верситета, Маттеос Джугаеци, который в своем «Толко­вании Шестоднева» говорит о значении прямоходящей походки в несколько иных выражениях: «Человек обла­дает мудростью и знанием, искусством и трудом, для чего необходимы руки, и поэтому он по необходимости поднялся на обе ноги, а две другие выпрямив, превратил в орудие труда и искусства»[[80]](#footnote-81). М. Джугаеци не­сколько развил положения Варфоломея и Григора Та­теваци; внеся некоторый момент развития, он говорит о том, что человек «поднялся на обе ноги», что он «пре­вратил» освободившиеся руки «в орудие труда и искусства», хотя в общем контексте и у него человек пред­стает с самого начала своего существования таким, каким он есть. «Единственное, – добавляет М. Джугае­ци, – что отделяет нас от животных и выявляет особен­ность человека – это Прямохождение»[[81]](#footnote-82). Однако вы­ясняется, что эту существенную отличительную особен­ность, «вертикальную форму придал человеку бог»[[82]](#footnote-83), дабы в ней могла обитать и проявлять свои способ­ности исходящая от бога разумная душа человека.

Положение о решающей роли прямохождения для разумной деятельности, развития мысли и речи, труда и искусств, таким образом, несмотря на метафизическую постановку вопроса, благодаря Варфоломею Болонскому стало предметом серьезного внимания ученых Татевской школы и дало толчок развитию ценных с точки зрения истории науки философских и естественнонауч­ных идей.

В этом отношении не меньший интерес представля­ет также взятая Варфоломеем у Аристотеля и пущен­ная в оборот теория о «душе – чистой доске», критика учения о «врожденных идеях», как и опровержение платоновской теории анамнеза. Этим вопросам большое внимание уделил Григор Татеваци, хорошо знакомый с трудами Варфоломея. Философские произведения Варфоломея высоко ценили также Есаи Ничеции Иоанн Воротнеци.

О внимании к сочинениям Варфоломея говорит уже тот факт, что труды его неоднократно переписывались армянскими книжниками из Татева, Апракуниса, Мецопа и других научных и духовных центров. Так, в 1371 году по повелению Иоанна Воротнеци рукопись «Толкования Шестоднева» Варфоломея была «обновлена» тогда еще молодым диаконом Григором Татеваци, кото­рый заново переписал многие изношенные страницы ру­кописи, скопированной вардапетом Ефремом (рук. Матенадарана № 1659). Сам Григор Татеваци впоследст­вии заказал ряд сборников, составленных из сочинений и комментариев Варфоломея и Петра Арагонского, а также переводов сочинений западноевропейских фило­софов, выполненных в Кырнайской армяно-доминикан­ской монастырской школе и в Цорцорском армяно-францисканском монастыре.

Григор Татеваци уделил значительное место крити­ке учения о «врожденных идеях», углубил воспринятое через Варфоломея аристотелевское положение о «ду­ше – чистой доске», акцентировав при этом решающую роль познания, воспитания в заполнении «душевной чистоты». Во всех своих главных трудах Григор Тате­ваци возвращается к этому положению, последователь­но проводя важную для сенсуалиста мысль о том, что «душа разумного человека подобна неисписанной доске или вымытому пергаменту; что напишешь на ней, то она и воспримет»[[83]](#footnote-84). Заполняют это содержание органы чувств, передающие душе все сведения об окружающем человека внешнем мире. Без этих сведений душа чело­века останется такой же чистой и «неисписанной», ка­кой она бывает при своем рождении. Но человек дол­жен заполнить эту чистоту души необходимыми знания­ми, как существо разумное он «нуждается в образова­нии и мудрости»[[84]](#footnote-85), просвещающей разум, «ибо разум­ная душа без обучения подобна камню, на котором ничего не начертано; что напишешь на ней, то она и воспримет. Вот почему философ (Аристотель) говорит, что учение – это все»[[85]](#footnote-86). Однако Григор Татеваци, в от­личие от Варфоломея, придает большое значение орга­нам ощущения в деле заполнения «душевной чистоты», подчеркивая очень важную роль чувственной ступени познания и зависимости души от тела. «Разум челове­ка, – говорит Г. Татеваци, – слабый и хилый, без посредничества тела не может познавать»[[86]](#footnote-87). Развивая дальше это положение, он приходит к следующему важному выводу: «Телесное необходимо для духовного. Если не действует телесное, то не действует и духов­ное»[[87]](#footnote-88).

Каким же образом сведения о внешнем мире до­ставляются разуму, который постигает сущность вещей? Рассмотрим решение, даваемое этому вопросу Варфоло­меем и Петром Арагонским, с одной стороны, и пред­ставителями Татевской школы – с другой. Это именно тот вопрос, где намечаются различия во взглядах, по­степенно углубляющиеся при переходе к рассмотрению проблемы универсалий.

Согласно Варфоломею, «разумная душа имеет цель духовную, а именно – познавать и проявлять волю, кото­рую выполняет без посредства телесных инструментов, ибо способность воли и познания не имеет телесных орудий, как способность зрения и слуха, так как это – способность духовная»[[88]](#footnote-89). Таким образом, проводится резкая грань между разумной и животной душой, за­ключающей в себе органы ощущений. Подчеркивается превосходство разумной души, имеющей лишь духовные цели, ограничивающейся проявлением актов воли и познания. Последнее, согласно Варфоломею, уже отре­шено от всего материального и занимается лишь пости­жением нематериальных «видов» или «подобий» мате­риальных вещей. «Познание, – разъясняет он, – не есть, познание телесной вещи согласно характеру тела, а согласно характеру своему собственному, который бестелесен»[[89]](#footnote-90). Итак, поскольку разумная познающая душа сама бестелесна, то и соответственно своей при­роде познает вещи, абстрагируясь от их материального бытия и улавливая их бестелесную сущность, «ибо те вещи, которые сами по себе материальны, познание по­стигает нематериально, и чувственные вещи познает бесчувственно и телесные вещи – бестелесно, причиной чего, как говорит Боэций, является то, что всякое вос­принимаемое сущее воспринимается соответственно характеру воспринимающего, а не согласно характеру воспринимаемой вещи, как вода, которая в четырех­угольном сосуде принимает форму четырехугольную, а в треугольном – треугольную. И вот, познание немате­риально и бестелесно, и поэтому все, что воспринимает­ся им, оно воспринимает нематериально и бестелесно, по из-за этого познание не становится ложным, что телесное познание бестелесно, ибо бестелесность эта бывает только в познании, а не во внешней вещи»[[90]](#footnote-91).

Как видим, Варфоломей довольно последовательно излагает положение томистской гносеологии, исходящее из аристотелевского учения о познании. Поскольку ра­зум нематериален, то он соответственно собственной природе постигает вещи без их материи, беря и запе­чатлевая в себе лишь их нематериальный, бестелесный «вид» или «специю» («образ», «подобие»). Ничто, кроме них, не может от вещи перейти к разуму. В этих «ви­дах» или «подобиях» материальных вещей содержится их сущность, которыми и занимается разум в отличие от чувственной ступени познания, воспринимающей от­дельные свойства и качества вещей. Тело вместе с заключенными в нем ощущениями выступает лишь по­мощником разума, передающим «подобия» вещей с помощью животной души в разум. Это свое положение Варфоломей подкрепляет ссылкой на Аристотеля: «Од­нако тело, – говорит он, – выступает как бы помощником познания, ибо, согласно Аристотелю, человек, покуда пребывает в этой жизни, ничего не может познать без подобий телесных вещей, которые он принимает внутрь с помощью пяти ощущений и удерживает в воображе­нии. И все, что познает разумная душа, необходимо, чтобы сперва она увидела бы это в воображении, как в зеркале. Если же нет этого, она не может познать»[[91]](#footnote-92). Аристотелевское учение о «видах» или «специях» защищают также представители Татевской школы, кото­рые акт познания изображают как вхождение немате­риального «образа» или «подобия» вещи в сознание человека. При этом познавательная способность под воздействием познаваемого объекта переходит из по­тенциального состояния в актуальное.

«Всякий познающий, – говорит Григор Татеваци, – получает какое-то подобие от познаваемой вещи. И это подобие называется понятием и образом познаваемой вещи, как, например, познавая камень, мы получаем в мысли подобие камня, которое называется образом и понятием камня»[[92]](#footnote-93). Примерно так же представляет ра­зумное познание и Иоанн Воротнеци, прибегающий к традиционному сравнению разума, с зеркалом, в кото­ром отражаются «подобия» или «образы» познаваемых вещей: «Разум, не таящий в себе знания, ничего не содержит. Он чист, как чистое зеркало. И как чистое зеркало отражает в себе образ предмета, поставленного перед ним, и им заполняет свою чистоту, так и мысль,, познающая какую-либо вещь, заполняет себя ею»[[93]](#footnote-94). Григор Татеваци также сравнивает разум с зеркалом,. в котором отражаются образы вещей[[94]](#footnote-95). Но при этом и Татеваци, и Воротнеци продолжают усиленно подчерки­вать роль ощущений в процессе познания, роль тела и. органов чувств в деле заполнения «душевной чистоты». У них обоих сенсуализм имеет более глубокие корни, чем у Варфоломея, который, признавая значение орга­нов чувств для познания окружающего мира, тем не менее, не отводит им той роли и места среди ступеней по­знания, какую придают им татевцы. Так, Григор Татева­ци по всем удобным поводам утверждает, что «ощущения являются инструментами разума», что «когда они пре­сечены, разум также перестает действовать»[[95]](#footnote-96). Говоря о важном значении возрастного фактора и здоровья органов ощущений для познания, он не раз возвраща­ется к мысли о том, что процесс обучения нужно начи­нать как можно раньше, пока органы чувств у ребенка не огрубели, потому что в юном возрасте они лучше, точнее передают поступающие из внешнего мира сведе­ния его разумной душе, лучше «запечатлевают образы внутри него»[[96]](#footnote-97) и т. д. и т. п.

Такой подчеркнутый сенсуализм представителей Татевской школы не случаен. Он связан, с одной сто­роны, с естественнонаучными воззрениями татевцев, а с другой – с их номиналистическими взглядами, которые опираются на эмпирико-сенсуалистические традиции армянской философии предшествующих этапов.

ГЛАВА III

ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛИИ В

ОСВЕЩЕНИИ ДВУХ ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ

В решении проблемы универсалий, являющейся пробным камнем для средневековых философов и тео­логов, проявились наибольшие расхождения между ка­толическими учеными, приехавшими в Армению для пропаганды католицизма, и их противниками из Татева. Если в вопросах онтологии, решении проблемы со­отношения бога и природы, духа и материи между ними нет различий, более того, имеются совпадения и одина­ковые решения, говорящие об идентичных идеалисти­ческих исходных позициях, то в вопросах логики, при рассмотрении важной для средневековой философии проблемы универсалий, между ними имеются принци­пиальные расхождения. И поскольку проблема универ­салий, вопрос о природе общего, о соотношении единич­ного и общего в спорах «реалистов» и номиналистов, выходил далеко за пределы логики, затрагивая своими различными сторонами области онтологии и гносеоло­гии, вплоть до основного вопроса философии, то и его решение различными течениями философской и теоло­гической мысли, как и в данном случае, приобретает особое значение для характеристики воззрений интере­сующих нас мыслителей, для освещения идейной борь­бы между ними.

Варфоломей Болонский и Петр Арагонский в ряде своих трудов и комментариев непосредственно обраща­ются к проблеме универсалий и излагают ее для своих армянских читателей в том виде, в каком она решалась поздней схоластикой в католических научных центрах Европы, придерживавшихся томистического направления. Фома Аквинский, как известно, в великом споре западноевропейских схоластов вокруг природы общих поня­тий занял умеренную позицию. Он не разделял крайно­стей тех «реалистов» и номиналистов, которые склоня­лись либо к точке зрения Платона (крайний реализм) и защищали тезис о реальном существовании универ­салий, либо к точке зрения Антисфена (крайний номи­нализм), признававшей лишь единичные вещи и отвер­гавшей всякое существование общего. Придерживаясь учения Авиценны, Фома Аквинский развил положение о том, что общее имеет троякое бытие – до вещей в бо­жественном разуме, затем в вещах, как их сущность, и после вещей в человеческом разуме, как понятия рода и вида, то есть дал такое решение, которое относится к «умеренному реализму». Причем Фома и другие уме­ренные реалисты обосновывали свое решение взгляда­ми Аристотеля, тогда как их противники номиналисты также ссылались на Аристотеля, действительно давав­шего возможность двоякого толкования своего решения проблемы. Нелишне будет в связи с этим отметить, что некоторые исследователи, отбрасывая в сторону по­пытки Аристотеля диалектически подойти к проблеме соотношения единичного и общего, безоговорочно объ­являют его «умеренным реалистом»[[97]](#footnote-98), в то время как его учение о понятиях, критика платоновской теории идей, учение о первичных и вторичных сущностях по своей сути чужды идеализму средневековых реалистов, а своими ярко выраженными материалистическими тен­денциями созвучны учениям номиналистов, в особенно­сти воззрениям представителей их умеренного крыла.

В униторской философской литературе, распрост­раняемой в Армении усилиями Варфоломея и Петра Арагонского, пропагандируется «умеренный реализм» Фомы Аквинского. Проблеме универсалий Варфоломей Болонский уделил значительное место в своем трактате «О пяти общих понятиях», где изложил не только собственные воззрения, но и положения крайних реали­стов и номиналистов, дав одновременно их разбор и опровержение. Он прямо говорит о тех спорах, которые разделяли философов, как в древности, так и в его вре­мя на враждующие течения в зависимости от того, как они отвечали на вопрос «имеют ли роды и виды самостоятельное предметное бытие или они существуют в; одном лишь мышлении?»[[98]](#footnote-99).

Варфоломей приводит три основных точки зрения, имеющие своим источником решения античных фило­софов – Платона, Антисфена и Аристотеля. «Одни гово­рят, что общее не существует в природе, а находится только лишь в мышлении, наподобие козлооленя и то­му подобного. Этого мнения, по-видимому, придержи­вался Антисфен. Однако Платон выступает против этого, ибо говорит, что универсалии (ընդհանրականքն) обладают совершенным бытием вне мышления. Аристо­тель же, идя средним путем, говорит, что универсалии обладают бытием не только в мышлении и не только во внешней природе; основой их является естественное бытие, находящееся вне мышления, а завершением универсалий является мышление»[[99]](#footnote-100).

Здесь Варфоломей лишь констатирует те три основ­ных решения, которых придерживаются современные ему философы, соответственно делящиеся на номинали­стов («universalia post rem»), реалистов («universalia ante rem») и промежуточные компромиссные или «уме­ренные» течения («universalia in re»). Он не принимает ни одну из форм этих решений в отдельности, в отрыве друг от друга. Для обоснования того решения, которое он должен вскоре дать, он начинает рассматривать вы­шеуказанные три точки зрения, в ходе изложения пока­зывая свое отношение к ним.

«Следует знать, – говорит Варфоломей, – что имеют­ся вещи троякого рода. Во-первых, это вещи, существую­щие в одном лишь мышлении, которые не имеют бытия во внешней природе, как, например, то, что порождено только воображением человека, когда человеческое воображение или мышление порождает в себе какое-то животное, состоящее из множества (частей различных) животных, которое однако, никогда в природе не обна­руживается, или же представляет себе золотую гору и серебряную реку. И если при бодрствовании он вообра­жает подобные вещи, то во сне тем более»[[100]](#footnote-101). Эту точку зрения Варфоломей отождествляет с положением Антисфена, отвергавшего не только реальное, но и всякое, даже мысленное, существование общего, которое явля­ется фантазией, вымыслом человека, наподобие козлооленя или серебряной реки.

«Во-вторых, – говорит Варфоломей, – есть вещи, которые независимо от мышления существуют вовне в природе, как, например, камень и всякие другие формы, ибо будет ли кто-либо о таковых мыслить или нет, они есть и существуют, ибо они обладают существованием вне мышления»[[101]](#footnote-102). Здесь Варфоломей имеет в виду не только реальные материальные вещи, существующие вне сознания человека, но и «другие формы», под кото­рыми он подразумевает роды и виды, то есть универса­лии, которые, согласно ему, также имеют реальное су­ществование вне и независимо от человеческого созна­ния. Но он не считает их единственно реально сущест­вующими сущими. Если бы это было так, он примкнул бы к крайним «реалистам», к точке зрения Платона, который «только род и вид считает имеющими само­стоятельное предметное бытие»[[102]](#footnote-103).

Для Варфоломея наиболее приемлемой и правиль­ной является третья, аристотелевская, линия, сглажи­вающая противоречия. «В-третьих, – говорит он, – есть вещи, находящиеся посредине между ними, ибо они находятся не в одном лишь мышлении и не только в природе, а в обоих, ибо начало свое имеют в природе, а завершение – в мышлении, как, например, время, так как оно находится не только в природе и не только в мышлении, а в обоих, ибо основой и материей времени является движение первого двигателя, а завершением и формой времени является счет качеств в мышлении»[[103]](#footnote-104).

Эту точку зрения и разделяет сам Варфоломей, стоящий на позициях «умеренного реализма» и беру­щий себе в союзники Аристотеля. Он защищает умерен­ную, примирительную формулу: универсалии находятся и в вещах («universalia in re»), и в человеческом разуме после вещей («post rem»), а до всего этого в божествен­ном разуме («ante rem»). Согласно Варфоломею, для понимания его основного положения о том, что универ­салии находятся в вещах, необходимо обратиться к тем «подобиям» или «образцам» предметов, то есть позна­вательным или интеллегибельным «видам» вещей, по­средством которых осуществляется познание. Вот что он говорит в связи с этим: «Подобия, находящиеся в восприемлющем мышлении, являются в потенции уни­версалиями, и благодаря, им познается сущность видов, общая для всех индивидов, как, например, с помощью интеллегибельного подобия человеческого вида познает­ся человек соответственно тому, что является челове­ком, не соответственно тому, что является Сократом или Платоном, а соответственно тому, что является общим для всякого человека»[[104]](#footnote-105). Затем делается следующий вывод: «Таким образом, становится ясным, что универ­салии имеют основу в частных сущих, а свое заверше­ние – в мышлении. Так получает свое разъяснение пер­вое сомнение Порфирия, то есть – имеют ли роды и ви­ды предметное бытие, или они существуют в одном лишь мышлении, ибо они существуют не только в мы­шлении, но и вовне в природе, но различным образом, как было сказано выше»[[105]](#footnote-106).

Умеренно-реалистический, томистический подход Варфоломея к вопросу о природе универсалий становит­ся еще более ясным, когда он переходит к разбору «второго сомнения Порфирия, а именно – являются ли универсалии телами, имеющими предметное бытие, или же они бестелесны»[[106]](#footnote-107). Далее он приводит мнения тех философов, которые придерживались крайних точек зрения – одни считали, что универсалии являются те­лесными сущими, другие же столь категорично утверж­дали, что они абсолютно бестелесны. Варфоломей и в этом случае занимает среднюю позицию, отвергая оба положения. «Для разъяснения данного сомнения, – го­ворит он, – отметим два различия. Первое – это то, что общее может быть распознано двумя способами. Один способ, когда общее познается соответственно тому, что оно находится в сущих, а другой способ – соответствен­но тому, что находится в мышлении, ибо общее материально находится в сущих и идеально – в мышлении. Второе различие заключается в том, что о бестелесном (также) говорится двояко. Одно бестелесное это то, ко­торое никоим образом не обладает телом, а является чистым бестелесным, как бог и ангелы; второй вид бестелесного – тот, который бестелесно познается со стороны мышления»[[107]](#footnote-108).

Дальнейшие рассуждения Варфоломея вносят пол­ную ясность в данный вопрос. Проследим за ходом его мыслей. «И вот по этому поводу я говорю, что те уни­версалии, которые познаются соответственно тому, что находятся вне мышления, в одном случае являются те­лами, а в другом – бестелесными, ибо одни универсалии основаны в телесных вещах, а другие основаны в сущих бестелесных»[[108]](#footnote-109). И поскольку это так, то и «общее, обо­сновавшееся в телесных вещах и сказывающееся о них, является телесным, а обосновавшееся в нематериальных сущих, то есть в ангелах, является бестелесным»[[109]](#footnote-110).

Что же касается того общего, которое находится в мышлении, то, по Варфоломею, оно бестелесно, но эта бестелесность отличается от бестелесности ангелов, ибо, если это было бы не так, «тогда никакое общее не могло бы сказываться о телесных вещах, так как бестелесное не может сказываться о телесных вещах. Однако уни­версалии сказываются о телесных вещах, как, напри­мер, человек и создание, которые являются универса­лиями; они сказываются об индивидуальных людях, ко­торые суть существа телесные. Таким образом, то об­щее, которое находится в мышлении, не является бесте­лесным в сущности, как ангел, а называется бестелес­ным из-за познания, так как мышление познает общее бестелесно, ибо то, что само по себе материально, мышление познает нематериально, то, что сенситивно, познает бесчувственно, и то, что телесно, познает бес­телесно»[[110]](#footnote-111).

Как видим, изложив свое понимание проблемы уни­версалий, Варфоломей затронул многие основополагаю­щие проблемы онтологии, гносеологии, психологии и логики, отдав необходимую дань и теологии. Это лиш­ний раз подтверждает то положение, что проблема универсалий являлась ключевой для средневековых мыслителей, давая им, с одной стороны, большую сво­боду для философствования, а с другой – вбирала в себя кардинальные положения мировоззрения средневеково­го философа. Варфоломей рассматривает проблему раз­носторонне, проявляет незаурядную философскую эру­дицию, обнаруживая глубокое знание и античной фило­софии, и современной ему европейской схоластики. Знаком он и с трудами Давида Анахта, на которого ссылается при рассмотрении природы универсалий и которого берет себе в союзники, говоря, что «так мыс­лил и философ армянский Давид»[[111]](#footnote-112).

То, что проблема универсалий, вопрос о природе общего, о соотношении единичного и общего имеют не только логический аспект, но и весьма важное значение для онтологии, для ответа на вопрос о том, что являет­ся первичным, об этом говорит и сам Варфоломей. Он отмечает, что вопрос этот «относится к высшей филосо­фии, то есть к метафизике, которая (занимается тем, что) находится выше природы, и мы будем говорить о сомнениях (по этому вопросу) не с точки зрения философа-диалектика, а метафизика»[[112]](#footnote-113). И действительно, решением проблемы универсалий Варфоломей без оби­няков отвечает на основной вопрос философии и теологии.

Если все вышеприведенные его рассуждения мы можем уверенно отнести к «реализму» умеренному, про­ливающему свет на логико-гносеологический аспект проблемы, то сам он в основном сводит свои решения к онтологии. «Универсалии, – говорит Варфоломей, – взя­тые сами по себе, не рождаются и не уничтожаются, а являются вечными. Частные же вещи рождаются, уничтожаются и изменяются»[[113]](#footnote-114). Для него нет никаких сом­нений в том, что универсалии существуют реально, «ибо общее определяется существованием, так как именно общее и есть то, что обладает естественной способностью находиться во множестве, как, например, человек, который находится во множестве единичных людей»[[114]](#footnote-115).

Этим же путем идет и Петр Арагонский, который вслед за Варфоломеем, с позиций томистического уме­ренного «реализма», решает вопрос о природе универ­салий. Он считает, что» универсалии, то есть род и вид, находятся в вещах реально, а затем в познающем их человеческом разуме. Так, он утверждает, что «вид, на­ходящийся во множестве (единичных вещей), то есть общее, существует от природы, ибо природа тайно про­является в них»[[115]](#footnote-116). Разъясняя это положение в своем толковании «Книги о шести началах» Гильберта Порретанского, он говорит: «Кое-кто сомневался, каким это образом природа порождает общее? И он (Гильберт) отвечает, что (рождает) тайно, как и другие свои силы, продуцируя общее посредством рождения частных ве­щей, как и творец созданий тайно действующий в при­роде, то есть производя из ничего (непосредственно) или через какое-либо внешнее начало»[[116]](#footnote-117). Созданная богом природа наделена им и творящей силой. Она порождает множество частных вещей соответственно общим понятиям рода и вида. Однако частные вещи находятся в процессе возникновения и уничтожения, в то время как общее не погибает, так как «с уничтожением частных вещей общие (сущие) не уничтожаются по той причине, что они являются вечными»[[117]](#footnote-118).

Значит, природа создает все множество единичных вещей согласно вечным родам и видам, и для того, что­бы удержать постоянное существование универсалий в единичных вещах, природа творит вещи постоянно. «Природа, – говорит П. Арагонский, – видя, что частные, вещи сами по себе тленны, наделила их родительной способностью, чтобы посредством рождений была со­хранена природа вида. По этой причине солнце и луна, являющиеся нетленными, не порождают (другие солнца и луны), а предпочитают оставаться индивидами, ибо (в их случае, как у нетленных) одним индивидом со­храняется вид»[[118]](#footnote-119).

Петр Арагонский выступает против «крайнего реа­лизма» Платона и его последователей среди современ­ных ему европейских схоластов, считавших идеи или универсалии единственными реальностями, существую­щими вне и над природой. Он защищает учение Аристо­теля о первичных сущностях, в которых и содержатся роды и виды. «Если бы универсалии (ընդհանրականքն) были бы такими видами или же оторванными (от мира) первичными идеями (նախագաղափարք), соответствующими мнению Платона, то они, не сказывались бы и не нахо­дились бы в первичных сущностях. Однако Аристотель утверждает, что универсалии находятся в первичных сущностях и сказываются о них, ибо он говорит в книге «Аналитики», что общее не есть нечто единое вне множества, а является единым во множестве (единичных вещей)»[[119]](#footnote-120).

Переходя к гносеологическому аспекту проблемы универсалий, Петр Арагонский, как и Фома Аквинский, придерживается сенсуалистической линии Аристотеля и проявляет здравый научный подход к вопросу о соот­ношении познания и познаваемого, объекта и субъекта познания. Развивая мысль Аристотеля, он говорит о первичности ощущаемого и вторичности ощу­щения, о первичности познаваемого и вторичности по­знания, «ибо при упразднении познаваемого, упраздня­ется познание, но не наоборот, ибо если не будет поз­нания, то познаваемое, тем не менее, будет существо­вать... Следовательно, познаваемое существует прежде познания. Это то, что ты должен утверждать. И еще, при упразднении познаваемого, вместе с ним упразд­няется познание»[[120]](#footnote-121). В таком же соотношении находятся ощущения и ощущаемое, «ибо, – говорит Петр Арагон­ский, – при уничтожении ощущаемого будет уничтожено и ощущение, ибо любое ощущение находится в теле, а тело само есть ощущаемое, а при уничтожении тела уничтожается и ощущение, находящееся в нем, но не наоборот»[[121]](#footnote-122). Все эти рассуждения и доказательства он приводит для подтверждения выдвинутого им тезиса о том, что «существование вещи должно быть раньше, чем обладание знанием о ней»[[122]](#footnote-123).

Таким образом, согласно Петру Арагонскому, чело­веческое познание, опираясь на ощущения, постигает объективно и реально существующие вещи, которые не зависят от его сознания. Универсалии также постигают­ся разумом на основе того, что они находятся в реально существующих частных вещах. В связи с этим он начи­нает рассматривать точку зрения номиналистов, ставя­щих существование универсалий в зависимость от еди­ничных вещей, что для Петра Арагонского неприемлемо. Он приводит возражения «умеренных» номиналистов, считающих, что общее не самостоятельно, что своим су­ществованием оно обязано единичным вещам. Вот что он пишет по этому поводу: «Здесь поднимают вопрос о возникновении общих сущностей, говоря, что общие сущ­ности рождаются из индивидуальных сущностей, ибо все люди, то есть единичные, рождают общего челове­ка»[[123]](#footnote-124). Петр Арагонский не согласен с этим. Он выдви­гает свои возражения. Во-первых, говорит он, если «каждый рождает себе подобного, то, следовательно, единичные порождают не что иное, как единичное. И еще, если общее порождается всеми единичными, то тогда общее не может находиться в одном индивиде»[[124]](#footnote-125). Отвергая эти положения, заключающие в себе от­рицание реального существования универсалий и веду­щие к признанию общего лишь как результата познава­тельной деятельности человека, на основе всей сово­купности единичных вещей составляющего общее поня­тие, Петр Арагонский дает собственное решение во­проса:

«Хотя и единичное ничего, кроме единичного, не по­рождает, однако мышление собирает из множества одно общее, которое сказывается обо всех, которое пребывает во всех и в каждом, так как если есть Сократ, то есть человек, создание и сущее, хотя и понятие общности не пребывает в одном, а во всех, ибо оно как полное целое находится у Сократа, у Платона и у всех людей»[[125]](#footnote-126).

Здесь отчетливо проявляется примирительная по­зиция «умеренного» реализма, с одной стороны, призна­ющего, что в процессе познания человеческая мысль приобретает понятие общего на основе постижения множества однородных единичных вещей, а с другой – утверждающего, что само общее пребывает в этих ве­щах, оно не рождается ими. Когда общность познается человеком, возникает понятие общего, понятие рода или вида, сказывающееся о всех подчиненных ему индиви­дах. Противопоставление онтологического и гносеологи­ческого аспекта, согласно точке зрения Петра Арагон­ского, как и Варфоломея Болонского, неправомерно, ибо универсалии существуют не только в уме, где они, действительно, производны, но и. что более важно, вне человеческого мышления, в вещах.

Томистская теория познания, заключающая в себе значительную долю эмпиризма, как известно, была шагом вперед в истории средневековой философии. Она исходила из гносеологии и логики Аристотеля, но в то же время схоластически омертвляла диалектическую сущ­ность аристотелевского учения и по преимуществу вела к его идеалистической интерпретации. Из аристотелев­ского же учения исходили и «умеренные» номиналисты, которые имели много общих черт с «умеренными» реали­стами, с той лишь основной разницей, что они усиленно акцентировали на материалистических моментах ари­стотелевской логики и гносеологики. Таковыми в Арме­нии были представители Гладзоро-Татевской школы, в особенности Иоанн Воротнеци и Григор Татеваци.

Мы уже отмечали, что освещение философских воз­зрений деятелей Гладзоро-Татевской школы до сих пор как в наших работах, так и в работах других исследо­вателей давалось безотносительно к той идейной борьбе, которая велась на протяжении всего XIV века между униторскими кругами и патриотически настроенной частью армянского духовенства, в частности между Кырнайской школой и Татевским университетом. Выше мы показали, что у идейных противников было много общего, отметили факты влияния трудов католических ученых миссионеров на деятелей Татевского университе­та и осветили ряд передовых для того времени воззре­ний, источником которых явились сочинения Варфоло­мея Болонского и Петра Арагонского. Что же касается проблемы универсалий, то здесь взгляды, татевских мыслителей и католических миссионеров разошлись в главных, принципиальных вопросах. Иоанн Воротнеци и Григор Татеваци именно в этой ключевой для средне­вековой философии проблеме заняли противоположную позицию и дали философское опровержение проповеду­емого Варфоломеем и Петром, официально поддержива­емого папской курией томизма.

Иоанн Воротнеци и Григор Татеваци в своей крити­ке «умеренного» реализма Варфоломея и Петра не уда­рились в крайности. Они сами считали себя аристотеликами и были таковыми, но в отличие от католических миссионеров-доминиканцев, дали умеренно-номиналисти­ческое решение проблемы универсалий, которое, по их представлениям, полностью соответствовало духу и букве учения Стагирита. Номинализм Иоанна Воротнеци и Григора Татеваци в основном проявился при рассмо­трении вопроса о соотношении первичных и вторичных сущностей, вопроса, непосредственно вытекающего из «Категорий» Аристотеля "и «Введения» Порфирия, ко­торым они посвятили своп комментаторские труды. Проблема универсалий рассматривается также в общих философско-теологических сочинениях и проповедях Григора Татеваци. Как бы отвечая на возражения про­тивников, они четко решают вопрос с позиций номина­лизма.

Так, Иоанн Воротнеци в «Анализе Категорий Ари­стотеля», рассматривая вопрос о соотношении первич­ных и вторичных сущностей, утверждает следующее: «Индивид не нуждается в родах и видах, ибо они долж­ны сказываться о нем, (а не он о них), тогда как они нуждаются в подлежащем (индивиде), ибо должны собраться и прикрепиться к нему[[126]](#footnote-127). Продолжая акцентировать номиналистическую сторону учения Аристоте­ля, он говорит: «Рождается, растет и умирает, приемлет славу и муки, хвалу и хулу не род, вид и другие, а индивид, ибо индивид является олицетворенным видом и неделимым естеством, и обретшим вид родом. Вот по­чему (Аристотель) говорит, что индивид является сущ­ностью подлинной, первичной и главной»[[127]](#footnote-128). Существова­ние единичного не зависит ни от чего другого; причину своего бытия индивидуальная, конкретно-конечная вещь содержит в себе самой, ибо обладает «самодовлеющим бытием» («ինքնակաց գոյութիւն»), тогда как для суще­ствования рода и вида «необходимо быть индивиду, ибо ни род не образуется без вида, ни вид – без индивида, ни случайный признак – без сущности. А для существо­вания индивида нет необходимости в их бытии, ибо сущность может существовать без случайного признака, как, например, бог. Индивид также может существо­вать без рода и вида, как, например, солнце, луна, зем­ля; ведь у них нет собирательного вида, образующегося из множества индивидов, но тем не менее они имеют сущностный свой вид»[[128]](#footnote-129). И еще одно важное определе­ние, говорящее о субстанциальности единичных кон­кретно-конечных сущих: «Индивид, – утверждает Иоанн Воротнеци, – есть сущность, которая существует прежде,, чем вид и род, и это по той причине, что он по природе существует прежде»[[129]](#footnote-130). Таково, по Воротнеци, решение кардинального вопроса о соотношении единичного и общего, которое дается с номиналистических позиций и имеет определенный крен в сторону материалистическо­го, четко выраженного эмпирико-сенсуалистического по­нимания проблемы.

Развивая взгляды Иоанна Воротнеци, его ученик и преемник Григор Татеваци углубляет номинализм и материалистические тенденции философии своего на­ставника и духовного отца. Между воззрениями их име­ется большое родство, а в ряде случаев и тождество. Это объясняется тем, что основные философские сочине­ния Воротнеци были записаны, отредактированы и опу­бликованы Григором Татеваци, причем доля его участия с научной и литературной редакции была равна соавторству. Так что для освещения взглядов Татеваци, на­ряду с его собственными произведениями, во всей полно­те могут быть использованы и сочинения Воротнеци, «составленные и изложенные учеником Григором», как указано в большинстве рукописей.

Номинализм является основой сенсуалистической гносеологии Григора Татеваци. Согласно ему, единич­ные, отдельные вещи образуют все реальное множество сущих, познаваемых человеком с помощью ощущений. «Вся природа, – говорит он, – заключена в одном инди­виде и индивид – во всей природе»[[130]](#footnote-131). Как и Воротнеци, он, следуя учению Аристотеля, считает, что «индивид является первичной сущностью, и предпочтительной, ...и наилучшей, ибо род и вид образуются вследствие собирания индивидов, а при упразднении индивидов упраздняются и они»[[131]](#footnote-132). Единичное, как самодовлеющее сущее, является необходимым субстратом для образо­вания общего, этого вторичного сущего, зависящего в своем бытии от «первичных, предпочтительных и наи­лучших» индивидов. Татеваци в связи с этим под­вергает принципиальной критике точку зрения Порфирия, который одним из первых произвел идеалистиче­скую ревизию учения Аристотеля. «Ошибка Порфирия, – утверждает он, – состоит в том, что он, во-первых, обесчестил предпочтительное; во-вторых, поставил сущ­ность в зависимость от случайных признаков, и, в-треть­их, обусловил ее упразднение уничтожением этих слу­чайных признаков»[[132]](#footnote-133).

Татеваци отстаивает материалистическую сторону учения Аристотеля, отвергая «реализм» Порфирия. «Хо­тя по Порфирию, – говорит он, – часть следует целому индивид следует виду, а вид следует роду, однако, по Аристотелю, род и вид следуют индивиду, ибо они яв­ляются вторичными сущностями. Ведь индивид является предпочтительным, подлинным и первичным сущим, ко­торое есть единичное и частное»[[133]](#footnote-134). Согласно Татеваци, универсалии являются именами вещей, существующими в сознании человека, однако они имеют реальную осно­ву и не являются пустым звуком. Ощущения собирают данные об индивидах, о конкретно-конечных единичных вещах, а разум, собирая и обобщая показания органов чувств о множестве частных вещей, познает присущие им общие черты, познает сущность вещей и дает им на­именования. «Всякой вещи необходимо наименова­ние, – говорит он, – ибо, во-первых, с помощью имени вещь существует в нашем разуме, и безымянную вещь можно считать как бы не существующей для нас, и, во-вторых, имя является кратким определением, выяв­ляющим природу подлежащей вещи»[[134]](#footnote-135). Сущность или природа познаваемых вещей фиксируется в их именах, в понятиях рода и вида, которые представляют собой, при правильном познании, логические определения объ­ективно существующих вещей и явлений.

Таким образом, Григор Татеваци и Иоанн Ворот­неци, которые очень хорошо были знакомы с трудами Варфоломея Болонского и Петра Арагонского, а через них – с воззрениями Фомы Аквинского, в противовес занятой ими позиции в вопросе о природе универсалий, развивали номиналистические взгляды. Здесь опреде­ленную роль сыграли как материалистические идеи предшествовавших этапов развития армянской филосо­фии, так и эмпирико-сенсуалистические тенденции са­мой Гладзоро-Татевской школы, вобравшей в себя по­ложения аристотелевской логики и гносеологии.

Номинализм Татевской школы имел и другой идей­ный источник. Он был связан с теми церковно-догматическими спорами, которые велись между католической и армянской церквами.

«Реалистическое» решение вопроса о соотношении общего и единичного, отдающее приоритет общему, яв­лялось своего рода обоснованием первичности и пре­восходства общей церкви, общего главы христиан всего мира, на роль которого претендовали римские папы. Варфоломей прямо говорит о необходимости объедине­ния церквей, потому что у христиан должен быть еди­ный, «общий глава, который поставлен Христом, кото­рый есть божественный римский папа, который есть наместник (апостола) Петра»[[135]](#footnote-136). А общему должно быть подчинено все частное, единичное. Национальные, автокефальные церкви должны признать верховен­ство Рима и воссоединиться с ним. Таково было желание самого господа бога. «Как отделение част­ных телесных членов друг от друга причиняет большую боль и от этого наступает смерть и уничтожение тела, так и в духовном теле церкви. Когда христиане отделя­ются друг от друга, это причиняет боль душе и от этого наступает смерть для душ и гибель для церкви. Вот по­чему Христос молился ради единства церкви»[[136]](#footnote-137).

Свою мысль Варфоломей сводит к тому, что от­дельные христианские народы ради собственного же спасения должны признать верховенство римского папы, объединиться под его началом, потому что единичные национальные церкви должны стремиться к общей церк­ви. «Христианские народы, – говорит Варфоломей, – не имеют права говорить друг другу: «Ты мне не нужен; твоя вера пусть останется тебе, а моя – мне», ибо все христиане нуждаются друг в друге, и поэтому они обя­заны любить друг друга. А еще более все христиане нуждаются в престоле апостола Петра, ибо от него обретают силу»[[137]](#footnote-138). Все христианские церкви должны объединиться вокруг римского папы, наместника св. Петра, признать его власть. Такова официальная уста­новка папской курии, и ею руководствуется получив­ший весь Восток для пропаганды католицизма домини­канский орден.

Варфоломей, как убежденный исполнитель этой по­литики, приложил все усилия для исполнения прямого указания папы Иоанна XXII. Он восхваляет тех армян­ских церковных иерархов, которые пошли навстречу домогательствам Рима, современного ему католикоса Акопа, возглавлявшего католическую партию в Киликийском армянском царстве и архиепископа Закарию Цорцореци, основавшего католическую епархию и мо­настырь в Артазе. В конце памятной записи своей «Кни­ги проповедей» Варфоломей говорит: «Книга сия напи­сана в 1331 году вочеловечения господа нашего Христа, во дни священного папы римского, именуемого Иоан­ном, который воссел на престоле Петра, приняв имя папы Иоанна XXII, и во дни, когда католикосом армян­ским является владыка Акоп, предельно преданный и покорный церкви римской, и во дни непоколебимого опло­та объединения – владыки Закарии, восседающего на троне апостола Фаддея»[[138]](#footnote-139). Ученый-миссионер Варфоло­мей Болонский вместе со своими единомышленниками и учениками верой и правдой служил Иоанну XXII, нала­живал дело унии армянской церкви с римской, целью которой было превращение Армении в надежный плац­дарм для новых крестовых походов на Восток. Кроме церковно-догматических аргументов, эта политика нуж­далась и в общеидеологическом, философском обоснова­нии. А таким весьма удобным философским учением в данном случае был томизм.

Противостоявшие этой политике и этой идеологии Иоанн Воротнеци и Григор Татеваци ясно сознавали, что сторонники унии к христологическим, церковно-догматическим аргументам умело добавляют и фило­софское обоснование. Доминиканские ученые миссионе­ры в философских спорах подчеркивали приоритет обще­го над единичным и тем самым недвусмысленно проводи­ли параллель между «общим главой» христианского мира, каковым католики считали римского папу, и отдельными церквами, в данном случае в первую очередь с армянской. При этом свою позицию они пытались подкрепить именами Христа и апостола Павла, тогда как патриотически настроенные армянские идеологи приоритет единичного, отдельного подкрепляли автори­тетом Аристотеля.

Признание индивида, единичного, «главной, истин­ной и предпочтительной сущностью», усиленно акценти­руемое Иоанном Воротнеци и Григором Татеваци и яв­лявшееся главным аргументом татевцев, противопо­ставлялось «реалистическим» положениям униатов как обоснование приоритета отдельных, национальных церк­вей, от существования которых зависит существование общего христианства и его «общего главы». Если будет упразднено отдельное, единичное, то вместе с ним ис­чезнет и общее, тогда как с упразднением универсального, «общего главы», христианские общины, отдельные национальные церкви будут продолжать существование, ибо, как индивиды, они субстанциальны, тогда как об­щность христианства идеальна. И поэтому правы сто­ронники автокефалии армянской церкви и глубоко за­блуждаются приверженцы унии, ведущие дело к ликвидации армянской церкви.

Такова идеологическая и политическая подоплека противостояния и борьбы между Гладзоро-Татевской школой и униатскими центрами. Эта борьба способство­вала оживлению философской мысли, появлению боль­шой философской литературы, которая хотя и была тесно связана с теологией и церковно-догматической, в конечном счете, политической, борьбой, но, тем не менее, явилась почвой для роста и обогащения научной мысли.

Католические ученые-миссионеры своими трудами расширили традиционные рамки армянской философ­ской литературы, ознакомили местных книжников с ве­дущими направлениями западноевропейской философии и теологии, хотя сами западные проповедники в первую очередь преследовали отнюдь не просветительские цели.

Деятели Гладзоро-Татевской школы по достоинству оценили те труды католических проповедников, которые имели научное содержание, творчески восприняли мно­гие ценные положения из сочинений Варфоломея Болонского, Петра Арагонского, из многочисленных переводов, выполненных учеными католического круга в Цорцорской и Кырнайской школах. В то же время следует подчеркнуть, что философские взгляды Иоанна Воротнеци и Григора Татеваци сформировались в атмосфере противостояния политическим домогательствам папской курии и идеологической борьбы с католицизмом. Умело сочетая новую для армянской книжности западную фи­лософскую литературу с многовековым национальным научным наследием, деятели Гладзоро-Татевской школы открыли новую важную страницу в истории средневе­ковой армянской философии. Они обогатили ее целым рядом передовых для своего времени воззрений, кото­рые явились вершиной развития материалистических тенденций в средневековой Армении.

1. См. *С. С. Аревшатян,* Социально-политические взгляды Григора Татеваци, «Известия АН Арм. ССР» (обществ, науки), № 11, Ер., 1955. *Его же,* Учение Григора Татеваци о душе, там же, № 6, 1956. *Его же,* Григор Татеваци – армянский философ-номиналист, «Вопросы философии», № 4, М., 1957. *Его же,* Философские взгляды Григора Татеваци, Ер., 1957. *Его же,* Татевская философская школа и мировоззрение Григора Татеваци, «Вестник Матенадарана», т. 4, Ер., 1958 (на арм. яз.) и др. [↑](#footnote-ref-2)
2. *В. К. Чалоян,* Комментарии Иоанна Воротнеци к «Категориям» Аристотеля, в кн.: *Иоанн Воротнеци,* Анализ «Категорий» Аристотеля, пер. А. А. Адамя.на и В. К. Чалояна, под ред. С. С. Аревшатяна, Ер., 1956. *Его же,* История армянской философии, Ер., 1959. *Г. Г. Габриелян,* История армянской философской мысли, т. 2, Ер., 1958. *Г. О. Григорян,* Комментарии Ваграма Рабуни к «Категориям» Аристотеля, крит. текст, пер. с древнеарм., предисловие и примечания Г. О. Григоряна, под ред. С. С. Аревшатяна, Ер., 1967. *Его же,* Философия Ваграма Рабуни, Ер., 1970 (на арм. яз.). [↑](#footnote-ref-3)
3. *Варфоломей Болонский,* Книга проповедей. Рук. Матенадарана № 2184, с. 12б (на древнеарм. яз.). Время написания – XIV век, полное название: «Книга проповедей, которая создана католическим епископом  [↑](#footnote-ref-4)
4. См. *Иоаннес Кырнеци,* О грамматике. Текст подготовил Л. С. Хачикян, предисловие Л. С. Хачикяна и С. А. Авакяна, Ер., 1977 (на арм. яз.). [↑](#footnote-ref-5)
5. См. *М. A- van den Qudenrjin,* Linguae Halcanae Scriptores, Bern, I960. [↑](#footnote-ref-6)
6. См. *M.Чамчян,*История Армении, т. 3, Венеция, 1786; *Г.Алишан,*Айапатум, Венеция, 1901; *Его же,* Сисакан, Венеция, 1893; *Г. Зарбаналян,* История армянской письменности, Венеция, 1897 (все - на арм. яз.). [↑](#footnote-ref-7)
7. См. *М. Орманян,* Азгапатум, т. 2, Бейрут, 1960 (на арм. яз.). [↑](#footnote-ref-8)
8. См. *Л. С. Хачикян,* Артазское армянское княжество и Цорцорская школа, ВМ, т. 11, Ер., 1973 (на арм. яз.). [↑](#footnote-ref-9)
9. См. *Л. С. Хачикян,* Кырнайский духовно-культурный центр и научная деятельность Иоаннеса Кырнеци. В кн. *Иоаннес Кырнеци,* О грамматике, с. 9 – 39 (на арм. яз.). Данный вопрос затронут также Г. Габриеляном в «Истории армянской философской мысли», т. 2, Ер., 1958 (на арм. яз.), однако автор не касается воззрений католических ученых-миссионеров и лишь бегло говорит об их на­учных трудах (см. указ. соч., с. 114 – 121). [↑](#footnote-ref-10)
10. См. *С. С. Аревшатян,* Латинская литература средневековой Европы в армянских переводах XIV века. В кн.: «Конференция по истории средневековой письменности и книги. Тезисы докладов», Ер., 1977, с. 22 – 23. [↑](#footnote-ref-11)
11. См. История философии в СССР, т. 1, М., 1968, с. 214 – 216, 261 – 263, 269 – 277. [↑](#footnote-ref-12)
12. *М- A. van den Qudenrjin,* Der Traktat von den Tugenden der Seele. Eln armen. Exzerpt aus der Thomas von Aquin (1337). Frei­burg, 1942. Eine alte armenische Obersetzung der Tertia Pars der Theologlschen Summa des hi. Thomas von Aquin. Bern, 1955- Lin­guae Haicanae Scriptores. Bern, I960. См. также серию его статей на арм. яз. в журнале „Базмавэп”, Венеция, 1922. [↑](#footnote-ref-13)
13. *См. М. A. van den Qudenrjin,* Linguae Haicanae Scriptores, р.181—182. [↑](#footnote-ref-14)
14. См. *Л. С. Хачикян,* Артазское армянское княжество и Цорцорская школа, ВМ, № 11, с. 204—207 (на арм. яз.). [↑](#footnote-ref-15)
15. См. *Л. С. Хачикян,* Кырнайский духовно-культурный центр и научная деятельность Иоаннеса Кырнеци. В кн. *Иоаннес Кырнеци,* О грамматике. Предисловие, с. 26 (на арм. яз.). [↑](#footnote-ref-16)
16. См. Л. *С. Хачикян,* Артазское армянское княжество и Цорцорская школа, с. 167. См. также *Лазар Джахкеци,* Книга бого­словская, Константинополь, 1735, с. 333—334 (на арм. яз.). [↑](#footnote-ref-17)
17. См. *М. A. van den Qudenrjin.* Linguae Halcanae Scriptores, pp. 127—212. [↑](#footnote-ref-18)
18. См. М. A. van den Qudenrjin, указ. соч., с. 199, N° 474. [↑](#footnote-ref-19)
19. См.: Յովհաննես Քռնեցի, Յաղագս քերականին. բնագիրը հրատարակության պատրաստեց Լ. Ս. Խաչիկյանը, ներածությունը Լ. Ս. Խաչիկյանի եւ Ս. Ա. Ավագյանի. Երեւան, 1977: [↑](#footnote-ref-20)
20. См. *М. A. van den Qudenrjin.* указ. соч., с. 206, № 486 [↑](#footnote-ref-21)
21. См. там же. с. 139-190, № 454. [↑](#footnote-ref-22)
22. См. там же. с. 194-195, № 464. [↑](#footnote-ref-23)
23. См.: A. van den Qudenrjin, указ. соч., с 77, № 101 и с. 83, № 102-103. [↑](#footnote-ref-24)
24. Там же, с. 85, № 109. [↑](#footnote-ref-25)
25. См. там же, с. 94, № 114—115, с. 99, № 118. [↑](#footnote-ref-26)
26. См. там же, с. 100, № 119. [↑](#footnote-ref-27)
27. «Диалектика» Варфоломея вместе с логическими сочинениями Жильбера (Гильберта) Порретанского и Петра Арагонского была дважды переписана Григором Татеваци по заказу Иоанна Воротнеци (рук. Матенадарана №№ 3902, 2382). [↑](#footnote-ref-28)
28. См. *Иоаннес Кырнеци,* О грамматике. Предисловие, с. 36 (на арм.яз.). [↑](#footnote-ref-29)
29. Подробнее об этом см. *С. С. Аревшатян,* Аристотель и ар­мянская философия. В сб. «Аристотель и армянская философия», Ер., 1980 (на арм. яз.). [↑](#footnote-ref-30)
30. См. М *A. van den Qudenrjin,* указ. соч., №№ 457—479, 485. [↑](#footnote-ref-31)
31. См. *М. A. van den Qudenrjin,* указ, соч., с 183, № 446, См. также *Л. .С. Хачикян,* Памятные записи армянских рукописей XIV века, с. XXX И 172 («Իմաստտուն ումեմն վարդապետի ֆրա Թոմա կոչեցեալ») [↑](#footnote-ref-32)
32. *Варфоломей Болонский,* Толкование Шестоднева, рук. Матенадарана № 1659, с. 16а. Данная рукопись переписана по заказу Иоанна Воротнеци сперва вардапетом Ефремом, а затем в 1371 г. «обновлена» Григором Татеваци «по повелению Иоанна Воротнеци» (с. 3506). Видимо, последний владел рукописью уже довольно долго, раз она к 1371 г. нуждалась в реставрации. [↑](#footnote-ref-33)
33. Там же, с. 16б. [↑](#footnote-ref-34)
34. Там же. [↑](#footnote-ref-35)
35. Там же, с. 27а. [↑](#footnote-ref-36)
36. Там же, с. 23а. [↑](#footnote-ref-37)
37. Там же, с. 23а-23б. [↑](#footnote-ref-38)
38. Там же, с 23 б [↑](#footnote-ref-39)
39. Там же. [↑](#footnote-ref-40)
40. Там же, с. 24а. [↑](#footnote-ref-41)
41. Там же, с. 24б. [↑](#footnote-ref-42)
42. Там же. [↑](#footnote-ref-43)
43. Там же, с. 24б-25а. [↑](#footnote-ref-44)
44. Там же, с. 26б-27а. [↑](#footnote-ref-45)
45. Там же, с. 28б-29а [↑](#footnote-ref-46)
46. Там же, с. 34а – 346. [↑](#footnote-ref-47)
47. Там же, с. 45а. [↑](#footnote-ref-48)
48. Иоанн Воротнеци, Об элементах. Пер. с древнеарм. С С Аревшатяна, ВМ, т. 3, Ереван, 1956, с. 355 [↑](#footnote-ref-49)
49. Там же, с. 354. [↑](#footnote-ref-50)
50. Григор Татеваци, Книга, называемая Златым Чревом Кон­стантинополь, 1746, с. 15 (на древнеарм. яз.). [↑](#footnote-ref-51)
51. Григор Татеваци, Книга вопрошений, Константинополь, 1729, с. 173 (на древнеарм. яз.). [↑](#footnote-ref-52)
52. Там же. [↑](#footnote-ref-53)
53. Варфоломей Болонский, Толкование Шестоднева, с. 1776 – 178а. 42 [↑](#footnote-ref-54)
54. См. Иоанн Воротнеци, Об элементах, ВМ, № 3, с. 384 – 385. [↑](#footnote-ref-55)
55. Варфоломей Болонский, Толкование Шестоднева, с. 536. [↑](#footnote-ref-56)
56. Там же, с. 8а – 86. [↑](#footnote-ref-57)
57. Там же, с. 9а – 136. [↑](#footnote-ref-58)
58. Варфоломей Болонский, Книга проповедей, рук. Матенадарана № 2184, с. 366 (на древнеарм. яз.). [↑](#footnote-ref-59)
59. Иоанн Воротнеци, Об элементах, ВМ, № 3, с. 377. Там же, с. 379. [↑](#footnote-ref-60)
60. Там же, с. 379. [↑](#footnote-ref-61)
61. Григор Татеваци, Книга проповедей (Летний том), Константинополь, 1741, с. 617 (на древнеарм. яз.). [↑](#footnote-ref-62)
62. Григор Татеваци, Книга проповедей (Зимний том), Константинополь, 1740, с. 187 (на древнеарм. яз.). [↑](#footnote-ref-63)
63. Варфоломей Болонский, Толкование Шестоднева, с. 160б – 161а (на древнеарм. яз.) [↑](#footnote-ref-64)
64. См. Григор Татеваци, Книга проповедей (Летний том), с. 120. [↑](#footnote-ref-65)
65. Варфоломей Болонский, Толкование Шестоднева, с. 161а [↑](#footnote-ref-66)
66. Там же, с. 161а – 161б [↑](#footnote-ref-67)
67. См. О. В. Трахтенберг, Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, М., 1957, с. 129 – 130. [↑](#footnote-ref-68)
68. См. там же, с. 105 и 130. [↑](#footnote-ref-69)
69. Варфоломей Болонский, Толкование Шестоднева, с. 220б [↑](#footnote-ref-70)
70. Там же, с. 221а – 221б [↑](#footnote-ref-71)
71. Там же, с. 221б. [↑](#footnote-ref-72)
72. Там же, с. 302б-303а [↑](#footnote-ref-73)
73. Там же, с. 303а [↑](#footnote-ref-74)
74. Там же, с. 212а. [↑](#footnote-ref-75)
75. Там же, с. 219б [↑](#footnote-ref-76)
76. Там же, с. 303а. [↑](#footnote-ref-77)
77. Там же, с. 227а. [↑](#footnote-ref-78)
78. Там же, с. 227б. [↑](#footnote-ref-79)
79. Григор Татеваци, Книга вопрошений, с. 233. См. также С. С. Аревшатян, Учение Григора Татеваци о душе, «Известия АН Арм. ССР» (обществ, науки), № 7, Ер., 1956. Его же, Философские взгляды Григора Татеваци, Ер., 1957, с. 126. [↑](#footnote-ref-80)
80. Маттеос Джугаеци, Толкование Шестоднева, рук. Матенадарана рук. 1950, с. 167а (на древнеарм. яз.). См. также Л. С. Хачикян, Жизнь и литературная деятельность Маттеоса Джугаеци, «Вест­ник Матенадарана», т. 3, 1956, с. 83 (на арм. яз.). [↑](#footnote-ref-81)
81. Маттеос Джугаеци, Толкование Шестоднева, с. 167а. [↑](#footnote-ref-82)
82. Там же. [↑](#footnote-ref-83)
83. Григор Татеваци, Книга проповедей (Летний том), с. 454. [↑](#footnote-ref-84)
84. Григор Татеваци, Книга вопрошений, с. 156 [↑](#footnote-ref-85)
85. Григор Татеваци, Книга проповедей (Зимний том), с. 305. [↑](#footnote-ref-86)
86. Там же, с. 376. [↑](#footnote-ref-87)
87. Григор Татеваци, Книга проповедей (Летний том), с. 115. [↑](#footnote-ref-88)
88. Варфоломей Болонский, Толкование Шестоднева, с. 161а – 161б. [↑](#footnote-ref-89)
89. Варфоломей Болонский, О пяти общих понятиях, рук. Матенадарана № 2276, с. 220а [↑](#footnote-ref-90)
90. Там же, с. 2196 – 220а. [↑](#footnote-ref-91)
91. Варфоломей Болонский, Толкование Шестоднева, с. 161б. [↑](#footnote-ref-92)
92. Григор Татеваци, Толкование слова пророка, рук. Матенадарана № 1743, с. 459а. [↑](#footnote-ref-93)
93. Иоанн Воротнеци, Анализ «Об истолковании» Аристотеля., рук. Матенадарана № 4268, с. 1506. [↑](#footnote-ref-94)
94. Григор Татеваци, Книга проповедей (Летний том), с. 444 – 445. [↑](#footnote-ref-95)
95. Там же, с. 120. [↑](#footnote-ref-96)
96. Григор Татеваци, Книга проповедей (Зимний том), с. 158. [↑](#footnote-ref-97)
97. См. А. О. Маковельский, История логики, М., 1967, с. 119. [↑](#footnote-ref-98)
98. Варфоломей Болонский, О пяти общих понятиях, с. 213а. [↑](#footnote-ref-99)
99. Там же, с. 2146 [↑](#footnote-ref-100)
100. Там же, с. 213б. [↑](#footnote-ref-101)
101. Там же, с. 213б – 214а. [↑](#footnote-ref-102)
102. Там же, с. 213 а (“Պղատոն զոեռն եւ զտէսակն միայն եդ ենթարկայանալ ըստ ինքնեան”). [↑](#footnote-ref-103)
103. Там же, с. 2136 – 214а. [↑](#footnote-ref-104)
104. Там же, с. 216б – 217а. [↑](#footnote-ref-105)
105. Там же, с. 217а – 2176. [↑](#footnote-ref-106)
106. Там же, с. 2176. [↑](#footnote-ref-107)
107. Там же, с. 218б. [↑](#footnote-ref-108)
108. Там же, с. 218б – 219а. [↑](#footnote-ref-109)
109. Там же, с. 219а [↑](#footnote-ref-110)
110. Там же, с. 219а – 2196 [↑](#footnote-ref-111)
111. Там же, с. 220а [↑](#footnote-ref-112)
112. Там же, с. 213а. [↑](#footnote-ref-113)
113. Там же, с. 200а. [↑](#footnote-ref-114)
114. Там же, с. 203б. [↑](#footnote-ref-115)
115. Петр Арагонский, Краткий анализ «Книги о шести началах» (Гильберта Порретанского), рук. Матенадарана № 1684, с. 115а. [↑](#footnote-ref-116)
116. Там же, с. 115б. [↑](#footnote-ref-117)
117. Петр Арагонский, Краткое толкование «Категорий» Аристотеля, рук. Матенадарана № 1684, с. 50б. [↑](#footnote-ref-118)
118. Петр Арагонский, Краткий анализ «Книги о шести началах», с. 116а [↑](#footnote-ref-119)
119. Петр Арагонский. Краткое толкование «Категорий» Аристотеля, с. 50б. [↑](#footnote-ref-120)
120. Там же, с. 736. [↑](#footnote-ref-121)
121. Там же. [↑](#footnote-ref-122)
122. Там же, с. 73а. [↑](#footnote-ref-123)
123. Петр Арагонский, Краткий анализ «Книги о шести началах», с. 123а [↑](#footnote-ref-124)
124. Там же, с. 125б [↑](#footnote-ref-125)
125. Там же. [↑](#footnote-ref-126)
126. Иоанн Воротнеци, Анализ Категорий Аристотеля, рук. Матенадарана № 4268, с. 80а (перевод наш – С. А.). см. также Иоанн Воротнеци, Анализ Категорий Аристотеля, Ереван, 1956, с. 39 [↑](#footnote-ref-127)
127. Там же. [↑](#footnote-ref-128)
128. Там же, с. 80б – 81а. [↑](#footnote-ref-129)
129. Там же, с. 136а. [↑](#footnote-ref-130)
130. Григор Татеваци, Краткий анализ учения Давида (Анахта) рук. Матенадарана № 1695, с. 30б. [↑](#footnote-ref-131)
131. Там же, с. 47а. [↑](#footnote-ref-132)
132. Там же. [↑](#footnote-ref-133)
133. Григор Татеваци, Книга вопрошаний, с 550 [↑](#footnote-ref-134)
134. Там же, с. 219 [↑](#footnote-ref-135)
135. Варфоломей Болонский, Книга проповедей, с. 42б [↑](#footnote-ref-136)
136. Там же, с. 57а [↑](#footnote-ref-137)
137. Там же, с. 58а [↑](#footnote-ref-138)
138. Там же, с. 12б [↑](#footnote-ref-139)